

STUDIEN ZUR INTERKULTURELLEN GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
ETUDES D'HISTOIRE INTERCULTURELLE DU CHRISTIANISME
STUDIES IN THE INTERCULTURAL HISTORY OF CHRISTIANITY

begründet von/fondé par/founded by
Hans Jochen Margulft, Hamburg

herausgegeben von/édité par/edited by

Richard Friedli
Université de Fribourg

Walter J. Hollenweger
University of Birmingham
Jan A. B. Jongeneel
Rijksuniversiteit Utrecht

Theo Sundermeier
Universität Heidelberg

Band 84

Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung 'indianischer' Kultur. Frankfurt: Lang, 1992. (350 S., Dissertation)

Heinrich Schäfer

Protestantismus in Zentralamerika

Christliches Zeugnis im Spannungsfeld
von US-amerikanischem Fundamentalismus,
Unterdrückung und Wiederbelebung
"indianischer" Kultur



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · New York · Paris · Wien



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · New York · Paris · Wien

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Schäfer, Heinrich:

Protestantismus in Zentralamerika : christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur / Heinrich Schäfer. - Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; New York ; Paris ; Wien : Lang, 1992

(Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums ; Bd. 84)

Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 1991

ISBN 3-631-44655-1

NE: GT

**Meiner Mutter
und dem Andenken
meines Vaters
in Dankbarkeit gewidmet.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft e.V.

D 294

ISSN 0170-9240 ·

ISBN 3-631-44655-1

© Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1992

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 4 5 6 7

VORWORT

Menschen in Guatemala und anderen Ländern Zentralamerikas sowie in den USA haben durch ihre Freundlichkeit und ihr Entgegenkommen zum Entstehen des vorliegenden Buches entscheidend beigetragen. Sie waren zum Gespräch bereit trotz unterschiedlicher Auffassungen oder, was schwerer wiegt, in einigen Fällen unter erheblichem Risiko für ihre persönliche Unversehrtheit. Politische Gewalt-herrschaft und Widerstand, verschiedene Formen des religiösen Fundamentalismus sowie ein Aufbruch der indigenen¹ Völker prägen das gesellschaftliche Leben in Zentralamerika und besonders in Guatemala. In diesem Kontext fragen viele protestantische Kirchen in Zentralamerika, unter ihnen auch die Nationale Evangelische/Presbyterianische Kirche von Guatemala (Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, IENPG), danach, was für sie Christsein in Zentralamerika bedeutet. Die Bedingungen und den Weg dieser Suche möchte ich auf den folgenden Seiten skizzieren.

Der erste Teil der vorliegenden Studie wird sich dem Protestantismus in Zentralamerika im allgemeinen widmen; er gibt einleitende Überlegungen einer derzeit laufenden größeren Studie über die pfingstliche und die charismatische Bewegung in Zentralamerika wieder. Der zweite Teil wird den historischen Protestantismus am Beispiel der Presbyterianer in Guatemala in den Blick nehmen. Die Interviewpartner aus der Presbyterianischen Kirche haben durch ihre Mitarbeit an der vorliegenden Studie einen Einblick in die Diskussion über die Geschichte und die Zukunft ihrer Kirche gewährt und ermöglichen so, daß der zweite Hauptteil und der Schluß dieser Untersuchung in direkter Weise Beiträge zu dieser Diskussion sein können. Entstanden auf Anregung des Reformierten Weltbundes, wurde eine erste Fassung des zweiten Hauptteils ins Spanische übersetzt und zur Diskussion nach Guatemala gesandt. Die Antworten von verschiedenen Interviewpartnern und anderen Persönlichkeiten aus Guatemala sowie wichtige Anregungen von Herrn Prof. Dr. Konrad Raiser, Ruhr-Universität Bochum, und vom ehemaligen Vorsitzenden der Theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes, Herrn Prof. Dr. Lukas Vischer, Bern, haben zur jetzigen Gestalt der vorliegenden Studie entscheidend beigetragen. Veränderungen gegenüber der ersten Fassung wurden vor allem im Kapitel über die indigenen Presbyterien und über die Pfingstkirchen vorgenommen. Auf die Offenheit, mit der viele Zentralamerikaner zu dieser Studie beigetragen haben, möchte ich mit größtmöglicher Gewissenhaftigkeit in meiner analytischen und interpretativen Arbeit antworten. Ich hoffe, daß meine Zeilen für die laufende Diskussion in Zentralamerika von Nutzen sein werden und hier in Deutschland das Verständnis der komplexen Lage des lateinamerikanischen Protestantismus ein wenig voranbringen.

¹ Zu diesem Begriff vgl. unten, den Abschnitt III.C.6.

VORWORT

Menschen in Guatemala und anderen Ländern Zentralamerikas sowie in den USA haben durch ihre Freundlichkeit und ihr Entgegenkommen zum Entstehen des vorliegenden Buches entscheidend beigetragen. Sie waren zum Gespräch bereit trotz unterschiedlicher Auffassungen oder, was schwerer wiegt, in einigen Fällen unter erheblichem Risiko für ihre persönliche Unversehrtheit. Politische Gewalt-herrschaft und Widerstand, verschiedene Formen des religiösen Fundamentalismus sowie ein Aufbruch der indigenen¹ Völker prägen das gesellschaftliche Leben in Zentralamerika und besonders in Guatemala. In diesem Kontext fragen viele protestantische Kirchen in Zentralamerika, unter ihnen auch die Nationale Evangelische/Presbyterianische Kirche von Guatemala (Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, IENPG), danach, was für sie Christsein in Zentralamerika bedeutet. Die Bedingungen und den Weg dieser Suche möchte ich auf den folgenden Seiten skizzieren.

Der erste Teil der vorliegenden Studie wird sich dem Protestantismus in Zentralamerika im allgemeinen widmen; er gibt einleitende Überlegungen einer derzeit laufenden größeren Studie über die pfingstliche und die charismatische Bewegung in Zentralamerika wieder. Der zweite Teil wird den historischen Protestantismus am Beispiel der Presbyterianer in Guatemala in den Blick nehmen. Die Interviewpartner aus der Presbyterianischen Kirche haben durch ihre Mitarbeit an der vorliegenden Studie einen Einblick in die Diskussion über die Geschichte und die Zukunft ihrer Kirche gewährt und ermöglichen so, daß der zweite Hauptteil und der Schluß dieser Untersuchung in direkter Weise Beiträge zu dieser Diskussion sein können. Entstanden auf Anregung des Reformierten Weltbundes, wurde eine erste Fassung des zweiten Hauptteils ins Spanische übersetzt und zur Diskussion nach Guatemala gesandt. Die Antworten von verschiedenen Interviewpartnern und anderen Persönlichkeiten aus Guatemala sowie wichtige Anregungen von Herrn Prof. Dr. Konrad Raiser, Ruhr-Universität Bochum, und vom ehemaligen Vorsitzenden der Theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes, Herrn Prof. Dr. Lukas Vischer, Bern, haben zur jetzigen Gestalt der vorliegenden Studie entscheidend beigetragen. Veränderungen gegenüber der ersten Fassung wurden vor allem im Kapitel über die indigenen Presbyterien und über die Pfingstkirchen vorgenommen. Auf die Offenheit, mit der viele Zentralamerikaner zu dieser Studie beigetragen haben, möchte ich mit größtmöglicher Gewissenhaftigkeit in meiner analytischen und interpretativen Arbeit antworten. Ich hoffe, daß meine Zeilen für die laufende Diskussion in Zentralamerika von Nutzen sein werden und hier in Deutschland das Verständnis der komplexen Lage des latein-amerikanischen Protestantismus ein wenig voranbringen.

¹ Zu diesem Begriff vgl. unten, den Abschnitt III.C.6.

VORWORT

Menschen in Guatemala und anderen Ländern Zentralamerikas sowie in den USA haben durch ihre Freundlichkeit und ihr Entgegenkommen zum Entstehen des vorliegenden Buches entscheidend beigetragen. Sie waren zum Gespräch bereit trotz unterschiedlicher Auffassungen oder, was schwerer wiegt, in einigen Fällen unter erheblichem Risiko für ihre persönliche Unversehrtheit. Politische Gewalt-herrschaft und Widerstand, verschiedene Formen des religiösen Fundamentalismus sowie ein Aufbruch der indigenen¹ Völker prägen das gesellschaftliche Leben in Zentralamerika und besonders in Guatemala. In diesem Kontext fragen viele protestantische Kirchen in Zentralamerika, unter ihnen auch die Nationale Evangelische/Presbyterianische Kirche von Guatemala (Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, IENPG), danach, was für sie Christsein in Zentralamerika bedeutet. Die Bedingungen und den Weg dieser Suche möchte ich auf den folgenden Seiten skizzieren.

Der erste Teil der vorliegenden Studie wird sich dem Protestantismus in Zentralamerika im allgemeinen widmen; er gibt einleitende Überlegungen einer derzeit laufenden größeren Studie über die pfingstliche und die charismatische Bewegung in Zentralamerika wieder. Der zweite Teil wird den historischen Protestantismus am Beispiel der Presbyterianer in Guatemala in den Blick nehmen. Die Interviewpartner aus der Presbyterianischen Kirche haben durch ihre Mitarbeit an der vorliegenden Studie einen Einblick in die Diskussion über die Geschichte und die Zukunft ihrer Kirche gewährt und ermöglichen so, daß der zweite Hauptteil und der Schluß dieser Untersuchung in direkter Weise Beiträge zu dieser Diskussion sein können. Entstanden auf Anregung des Reformierten Weltbundes, wurde eine erste Fassung des zweiten Hauptteils ins Spanische übersetzt und zur Diskussion nach Guatemala gesandt. Die Antworten von verschiedenen Interviewpartnern und anderen Persönlichkeiten aus Guatemala sowie wichtige Anregungen von Herrn Prof. Dr. Konrad Raiser, Ruhr-Universität Bochum, und vom ehemaligen Vorsitzenden der Theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes, Herrn Prof. Dr. Lukas Vischer, Bern, haben zur jetzigen Gestalt der vorliegenden Studie entscheidend beigetragen. Veränderungen gegenüber der ersten Fassung wurden vor allem im Kapitel über die indigenen Presbyterien und über die Pfingstkirchen vorgenommen. Auf die Offenheit, mit der viele Zentralamerikaner zu dieser Studie beigetragen haben, möchte ich mit größtmöglicher Gewissenhaftigkeit in meiner analytischen und interpretativen Arbeit antworten. Ich hoffe, daß meine Zeilen für die laufende Diskussion in Zentralamerika von Nutzen sein werden und hier in Deutschland das Verständnis der komplexen Lage des lateinamerikanischen Protestantismus ein wenig voranbringen.

¹ Zu diesem Begriff vgl. unten, den Abschnitt III.C.6.

Die vorliegende Untersuchung ist im Juni 1991 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Promotionsschrift angenommen worden. Zum Druck wurde sie leicht erweitert. Die Arbeit stellt ein Zwischenergebnis aus einem breiter angelegten Forschungsunternehmen dar, welches auf allen seinen, oft meandernden Wegen von Prof. Dr. Konrad Raiser betreut und gefördert wurde. Er begleitete meine Arbeit auf die ihm eigene Weise, engagiert, freundschaftlich, kritisch, geduldig und ermutigend; es ist mir eine ganz besondere Freude, ihm von ganzem Herzen dafür zu danken. Herr Prof. Dr. Günter Brakelmann, Bochum, hat trotz vielfältiger Belastungen diese Arbeit als aufmerksamer und hilfreicher Korreferent betreut und sich für das gesamte Forschungsprojekt eingesetzt; auch ihm sei mein herzlicher Dank ausgesprochen. Herr Prof. Dr. Lukas Vischer hat die Studie über die presbyterianische Kirche angeregt und ihre Entstehung und Übersetzung freundlich und ermutigend begleitet; ihm möchte ich für die vielen Anregungen und Hilfen sowie für eine enge Verbindung wissenschaftlicher Theologie mit ökumenischer Praxis im Entstehungsprozeß der Studie über die Presbyterianer herzlich danken. Herr Prof. Dr. Hans-Jürgen Prien hat mir bereits anfang der achtziger Jahre, als ich mich für die Thematik zu interessieren begann, wichtige Hilfen zum Einstieg in die vielfältige Welt des lateinamerikanischen Protestantismus gegeben; er war mir über die Jahre bei verschiedenen Gelegenheiten ein kenntnisreicher Gesprächspartner, dem ich hier ebenfalls herzlich danken möchte.

Das gesamte Forschungsunternehmen wäre schon in den Anfängen gescheitert, wenn nicht in Lateinamerika und hier in Deutschland viele Menschen ein Netz von Freundschaft, Gespräch, Kritik, Ermutigung und tatkräftiger Unterstützung geknüpft hätten. Vor allem denke ich dabei an meine Frau, Kirstin Katolla-Schäfer. Wir haben einen Teil unserer Feldforschung in Guatemala gemeinsam absolviert, sie als Ethnologin und ich als Theologe. Die gemeinsame Arbeit mit ihren Anregungen und ihrer Kritik, ihrer Ermutigung und ihrer Kraft ist von meinem gesamten Forschungsprojekt nicht zu trennen. Ich denke aber auch an die vielen Freunde, Lateinamerikaner, Deutsche und US-Amerikaner, die wir auf unseren Reisen und durch unsere Arbeit gewonnen haben und die uns ihre Freundschaft und oft auch ein vorübergehendes Zuhause und unbeschwerte Zeiten geschenkt haben.

Die in dieser Studie verwendeten Interviewtexte gehören zu einer Sammlung von etwa 200 Interviews und 100 Predigten, die ich während der Feldforschung in Guatemala und Mexico aufgenommen habe. Frau Sabine Weyersberg hat 1988 drei weitere Interviews für mich in Guatemala geführt. Die Transkriptionen der Interviews wurden durchgeführt von Gloria Brea M., Carlos Echegoyen, Maya Flakoll-Gross, Kirstin Katolla-Schäfer, Antonio López M., Patricia Romero, Blanca Schwarz und Margarita Ugarte Pastene. Überprüft wurden die Transkripte von Kirstin Katolla-Schäfer und Christoph Keienburg. Das Korrekturlesen der vorliegenden Arbeit besorgte Peter Brockhaus mit Akribie. Johannes v. Keller, *Don't panic Computer*, Tübingen, ist mir beim Computern mit Rat und Tat zur Hilfe geeilt. Ihnen allen danke ich sehr herzlich für ihren Einsatz.

Sodann sei den folgenden Institutionen für ihre großzügige finanzielle Unterstützung der Feldforschung, der Transkription der Interviews und der Auswertung

verbindlich gedankt: Evangelische Kirche von Westfalen, Evangelisches Studienwerk Villigst, Lutherischer Weltbund, Ökumenischer Rat der Kirchen, Reformierter Weltbund und Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands.

Abschließend möchte noch einmal auf die politische Lage hinweisen, in der Kirche und Theologie in Zentralamerika ihr Zeugnis von Christus und für Gerechtigkeit, Frieden und das Leben abzulegen haben. Der Anhang 4 dieser Studie berichtet von vielen Schwestern und Brüdern, die dafür ihr Leben gegeben haben. Auch die beiden, in Kapitel II.C. mehrfach zitierten, Theologen und Sozialwissenschaftler Ignacio Martín-Baró S.J. und Ignacio Ellacuría S.J. haben sich, als Wissenschaftler und Christen, im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden eingesetzt. Sie sind im Herbst 1989 in El Salvador zusammen mit weiteren Ordensbrüdern, ihrer Haushälterin und deren Tochter vom Militär massakriert worden. In der Theologie gehören Wissenschaft und Zeugnis eng zusammen; Erkenntnis theologischer Wahrheit gibt es letztlich nicht ohne Liebe, und „...niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde.“ (Joh. 15,13)

Marl, im Mai 1992

H.S.

Im zweiten Hauptteil wird aus transkribierten *Interviews* zitiert. Folgende Regeln sollen die Lektüre erleichtern: Drei Punkte in Klammern (...) weisen darauf hin, daß im zitierten Text eine Passage ausgelassen wurde. Drei Punkte ... kennzeichnen den Abbruch eines Satzes oder eine längere Sprechpause durch die Interviewpartner. Das Fragezeichen in Klammern (?) kennzeichnet eine auf dem Tonbandmitschnitt unverständliche Passage. *Kursiver* Text in Interviewziten zeigt eine starke Betonung der jeweiligen Worte durch die interviewte Person an. Text in Klammern (Text) faßt vorausgegangene Ausführungen der interviewten Person zusammen oder enthält Hinweise zu wichtigen nonverbalen Elementen der Kommunikation. Bei Text in Klammern mit dem Kürzel HS (Text, HS) handelt es sich um einen erklärenden oder ergänzenden Zusatz des Verfassers. Längere Kommentare des Verfassers erscheinen in Anmerkungen, die dem zitierten Interviewtext beigegeben sind. In dialogischen Interviewpassagen bezeichnen A (= Antwort) die Interviewpartner, F (= Frage) den Verfasser und ggf. AS (= Andere Stimme) eine dritte teilnehmende Person.

Literaturzitate aus spanischsprachiger Literatur wurden übersetzt, englischsprachige Zitate wurden im Original belassen.

Das Literaturverzeichnis richtet sich weitgehend nach DIN 1505. Die *Literatur* wird in den Anmerkungen zitiert, indem den Namen der jeweiligen Verfasser das Erscheinungsjahr des Werkes und die Seitenzahl beigegeben wird (Müller: 1980, S. 110 f.).

Allgemeine *Abkürzungen* entsprechen weitgehend *Religion in Geschichte und Gegenwart* (3. Auflage). Spezielle Abkürzungen, etwa von Institutionen, werden in der Regel vermieden, sonst aber im Text eingeführt. Die Bundesstaaten der USA werden nach der neueren, im postalischen Verkehr der USA gebräuchlichen Form mit zwei Majuskeln (Los Angeles, CA) abgekürzt.

EINLEITUNG

I. Gegenstand und Durchführung der Forschung	15
A. Protestantismus auf dem „katholischen Kontinent“	15
B. Anlage und Methode der Untersuchung	21
Exkurs: Zur Feldforschung	24
Exkurs: Zur Arbeit mit Interviews	29

ERSTER HAUPTTEIL

II. Der Protestantismus in Mittelamerika: Theologiegeschichtliche, typologische und soziographische Annäherung	37
A. Strömungen des Protestantismus in den USA: Die theologiegeschichtlichen Wurzeln des mittelamerikanischen Protestantismus.	37
1. Der historische Protestantismus	38
2. Der evangelikale Protestantismus	43
Exkurs: Zum Millenarismus	46
Exkurs: Zum Dispensationalismus	52
3. Die Pfingstbewegung	58
4. Die charismatische Bewegung	67
Exkurs: Zum Presbyterian Renewal	73
5. Von der objektiv zur subjektiv vermittelten Gnade	88
B. Formen des Protestantismus in Zentralamerika: Eine Typologie	90
1. Die methodischen Grundlagen	90
2. Die theologischen Strömungen	95
3. Die kirchlichen Sozialformen	102
4. Die vorauskonstruierten Typen des Protestantismus in Zentralamerika	107
C. Protestantismus und Gesellschaft in Zentralamerika: Eine interpretative Soziographie	111
1. Zur Entstehung des Protestantismus in Zentralamerika	111
2. Der ländliche Schwerpunkt des zentralamerikanischen Protestantismus	120
3. Migration, Marginalisierung und Gewalt in der Unterschicht	124
Exkurs: Zu Protestantismus und Migration	125
Exkurs: Zu Protestantismus und Semlntegration	127
Exkurs: Zu Protestantismus und Gewalt — 1	131
Exkurs: Zu Protestantismus und Gewalt — 2	132
4. Legitimitätskrise und Ortlosigkeit bei den Herrschenden und in den Zwischenschichten	134
Exkurs: Zur Oberschicht	134
Exkurs: Zu den Zwischenschichten	137
5. Katholizismus	139
6. Protestantismus und ethnische Identität	142
Exkurs: Zur Mission im karibischen Küstenraum	145
7. Der zentralamerikanische Protestantismus und die presbyterianische Kirche in Guatemala (Zusammenfassung)	154

ZWEITER HAUPTTEIL

III. Die presbyterianische Kirche in Guatemala: Angefochtene kirchliche Identität . . .	157
A. Hundert Jahre presbyterianische Kirche in Guatemala: Die Kirche im Rahmen der gesellschaftlichen Entwicklung vom Altliberalismus zur faschistischen Militärdiktatur . . .	157
1. Presbyterianisch-altliberale Allianz und beginnende Konkurrenz der Evangelikalen (1882 bis 1930)	157
2. Wirtschaftskrise und Annäherung an fundamentalistische Positionen (1931 bis 1944)	161
3. Umbrüche in Gesellschaft und Kirche (1945 bis 1970)	164
4. Krise der Gesellschaft und Wachstum der Kirchen (1970 bis 1985)	170
5. Herausforderungen durch Pfingstkirchen, politische Konflikte und neues Selbstbewußtsein der Maya	180
B. Pfingstlicher und charismatischer Einfluß auf die presbyterianische Kirche: Abwanderung der Mitglieder und Konflikte	181
1. Die traditionellen Pfingstkirchen und die presbyterianischen Unterschichtsgemeinden	182
2. Charismatische Einflüsse in der Mittelschicht	187
C. Die presbyterianische Kirche in den sozialen und politischen Konflikten der siebziger und achtziger Jahre: Polarisierung der Kirche	193
1. Drei Positionen zur sozialen und politischen Ethik in der presbyterianischen Kirche	193
2. Öffnung der Missionare zur sozialen Frage	198
3. Politische Wege der Kirche in den achtziger Jahren	202
D. Die Maya-Presbyterien: Kirchliche Identität aus der theologischen Praxis des Volkes	214
1. Entstehung und missionarische Dynamik der Maya-Presbyterien	214
2. Die Theologie der Maya-Presbyterianer	218
3. Die kirchliche Praxis der Maya-Presbyterien	226
E. Aktueller Nachtrag: Entwicklungen von 1986 bis 1988	234

SCHLUSS

IV. Religionssoziologische und theologische Schlußüberlegungen	237
A. Die Nachfrage nach religiösem Sinn und das Angebot des zentralamerikanischen Protestantismus	237
1. Anomie in den beherrschten gesellschaftlichen Schichten	239
2. Anomie in den herrschenden gesellschaftlichen Schichten und der neuen Mittelschicht	243
3. Die religiösen Antworten	245
B. Die theologische Identität der presbyterianischen Kirche	250
1. Weltende und Geist: Die pfingstliche Herausforderung	253
2. Herrschaft Christi und Welt: Die gesellschaftliche Herausforderung	259
3. Gemeinschaft als Leib Christi: Die Praxis der Maya-Presbyterianer	263
4. Bekennen: Der Weg der presbyterianischen Kirche in Guatemala zur theologischen Identität	269

QUELLEN UND SEKUNDÄRLITERATUR

1 Quellen	275
1.1 Mündliche Quellen	275
1.1.1 Interviews (auf Tonband aufgezeichnet)	275
1.1.2 Gespräche (schriftliche Notizen)	276
1.2 Schriftliche Quellen	277
2 Sekundärliteratur	282

ANHANG

Anhang 1	Statistische Daten zum Protestantismus in Mittelamerika	301
Anhang 2	Schriftliche Dokumente aus der presbyterianischen Kirche in Guatemala (IENPG)	318
Anhang 3	Lebensgeschichtliche Erzählungen aus der presbyterianischen Kirche in Guatemala (IENPG)	323
Anhang 4	Berichte und Dokumente zur Verfolgung protestantischer Christen in Guatemala	331
Anhang 5	Daten und Dokumente zur gesellschaftlichen Lage in Mittelamerika	339

GRAPHIKEN

Graphik 1:	Wachstum des Protestantismus in Zentralamerika	112
Graphik 2:	Zunahme US-amerikanischer Missionen (Zentralamerika)	114
Graphik 3:	Neue US-amerikanische Missionen pro Jahrzehnt (Guatemala)	116
Graphik 4:	Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus	117
Graphik 5:	Zusammensetzung des Protestantismus (Guatemala und Nicaragua)	118
Graphik 6:	Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Zentralamerika)	120
Graphik 7:	Wachstum der IENPG und der Asambleas de Dios (1935—1985)	181
Graphik 8:	Ethnische Mitgliedschaftsstruktur der IENPG (1981 und 1984)	214

TABELLEN

Tabelle 1:	Typen des zentralamerikanischen Protestantismus	107
Tabelle 2:	Ländliche Gesellschaftsstruktur (Zentralamerika)	121
Tabelle 3:	Städtische Gesellschaftsstruktur (Zentralamerika)	122
Tabelle 4:	Zusammensetzung des städtischen Protestantismus	124
Tabelle 5:	Zivile Opfer der militärischen Aktionen im Hochland Guatemalas (1979—1984)	133
Tabelle 6:	Indigene Bevölkerung und Struktur der Gesamtgesellschaft (Guatemala)	143
Tabelle 7:	Verhältnis von indigenem und protestantischem Bevölkerungsanteil (Guatemala, 1980)	147
Tabelle 8:	Programmschwerpunkte und finanzielle Lage nach indigenen und ladinschen Presbyterien (1982)	216

EINLEITUNG

I. Gegenstand und Durchführung der Forschung

A. Protestantismus auf dem „katholischen Kontinent“

Ein aus Japan stammender Protestant, Alberto Fujimori, ist derzeit Regierungschef Perus, eines der Länder Lateinamerikas mit hochkultureller Tradition in vorkolumbischer Zeit und einem seit langem etablierten Katholizismus. Diese Tatsache steht für viele, an denen sich ein durchgreifender kultureller Wandel der lateinamerikanischen Gesellschaften ablesen läßt. Die mit der Unabhängigkeit gegen Mitte des vergangenen Jahrhunderts einsetzenden Veränderungen sind auf dem Subkontinent in den letzten dreißig Jahren in der wohl größten wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzung seit seiner Eroberung kulminiert. Mit dem Beginn dieser Phase tritt auch die protestantische Mission aus den USA in Lateinamerika auf. Der Protestantismus, vor allem die Pfingstbewegung, richtet sich in Lateinamerika ein und breitet sich aus im Rhythmus der gesellschaftlichen Umbrüche des Kontinents als eine neue religiöse Alternative. Ströme von Migranten, durch den Zerfall der Hacienda und durch neue Produktionsmethoden arbeitslos geworden und in neue Siedlungsgebiete oder an die Ränder der Großstädte geschwemmt, entdecken im Heiligen Geist, so wie ihn die Pfingstbewegung bezeugt, einen verlässlichen Begleiter; zusammengewürfelte Völkerschaften — in kultureller Hinsicht „tabularasa-Völker“ (Darcy Ribeiro) — entdecken im Protestantismus, aber auch in der katholischen Basisbewegung, eine neue Quelle von Identität; indigene Gemeinschaften zerbrechen unter dem Druck des wirtschaftlichen Wandels und der Protestantismus als Option für die Aussteiger besiegelt ihren Zerfall, gibt aber Individuen effektive neue Orientierung; neue, neoliberale Mittel- und Oberschichten bilden sich heraus und finden in charismatischen Kirchen ihre religiöse Option. Zugleich zerfällt die katholische Hegemonie über die Gesellschaften. Das katholische Christenheitsmodell — neuerdings von der Hierarchie in Rom wieder favorisiert — ist in Lateinamerika genau genommen schon seit dem letzten Jahrhundert erledigt. Seine hierarchische Struktur, orientiert an der Kategorie des Raumes und, mit Gott an der Spitze, für die Ewigkeit errichtet, repräsentiert eine feudale Gesellschaft und allenfalls die traditionelle Hacienda, die es beide nicht mehr gibt. Die Knechtschaft ist zwar geblieben, aber die Herren haben sich aus der quasi-feudalen Verantwortung gestohlen und sich hinter den anonymen Gesetzen der Kapitalakkumulation und den Schilden moderner und effektiver Polizeitruppen verschanzt; aber auch die Knechte organisieren nun ihre Interessen selbst. Es scheint nunmehr so, als entspräche eine neue Form des Christentums, der denominationelle stark zersplitterte Protestantismus aus den USA, der abhängigen Klassengesellschaft und ihrer strukturellen Krise auf besondere Weise. Organisiert in kleine, miteinander eher konkurrierende als kooperierende Einheiten und

am Individuum ausgerichtet, verarbeitet der Protestantismus die gesellschaftlichen Umbrüche und Konflikte mit Hilfe der Eschatologie, orientiert an der Kategorie der Zeit, die den Umbruch zu begreifen erlaubt — auch hierin der Basisbewegung im Katholizismus nicht unähnlich.

In Zentralamerika wurde der Protestantismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts von der neuentstandenen liberalen Bourgeoisie als ihre religiöse Option willkommen geheißen. Die historischen Kirchen¹ hatten ihre gesellschaftliche Basis meist in der Mittel- und Oberschicht der Städte und arbeiteten mit Schwerpunkt auf Bildung und Erziehung; die evangelikalen Kirchen erreichten mit Bekehrungsmision vor allem die ärmere Landbevölkerung. Beide Strömungen repräsentierten dabei unterschiedliche Formen der Opposition gegen die konservativen Großgrundbesitzer und die ihnen eng verbundene katholische Hierarchie. Seit den dreißiger Jahren kamen pfingstliche und seit den siebziger Jahren charismatische Missionare aus den USA. Die raschen Umbrüche der sechziger Jahre und die folgende Krise haben vor allem dem „enthusiastischen Christentum“ (Hollenweger), der Pfingstlichen und charismatischen Bewegung, starken Auftrieb gegeben. Die Nationalisierung vieler Kirchenleitungen und die zunehmende Abspaltung kleiner nationaler Kirchen vor allem in der Pfingstbewegung haben dazu geführt, daß viele protestantische Kirchen sich auf die Suche ihrer Identität als Zentralamerikaner begeben haben. Zugleich zeigt sich auch eine schichtenspezifische Ausdifferenzierung der verschiedenen Traditionsströme und Sozialformen des Protestantismus, die ganz besonders deutlich wird im Unterschied zwischen der mit Ober- und Mittelschicht liierten charismatischen Bewegung und den kleinen unabhängigen Pfingstkirchen, die ausschließlich der Unterschicht zugehören. In einigen Segmenten des Protestantismus organisiert sich der — religiös-symbolische oder auch explizit politische — Protest; andere Teile tragen zur Verfestigung des unheilvollen Status quo unmittelbar oder mittelbar bei. Auf jeden Fall aber entsprechen die verschiedenen Formen des Protestantismus auf je unterschiedliche Weise der aktuellen Nachfrage nach religiösem Sinn in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppen.

Wenn auch die katholische Kirche durchaus eine vielgestaltige Kraft ist, so hat der Protestantismus im Kontext einer abhängigen kapitalistischen Gesellschaft ihr gegenüber einiges voraus. Hier sei nur hingewiesen auf die Anpassungsfähigkeit seiner religiösen Institutionen und symbolischen Systeme. Da nicht selten etablierte Leitungsinstitutionen fehlen oder nur geringen Einfluß haben, können die symbolische Produktion und die institutionelle Gestalt der Gemeinde oder Kirche recht schnell an die Bedürfnisse der Bevölkerung des jeweiligen Ortes angepaßt werden. Dies begrenzt freilich diese Kirchen darauf, „Klassenkirche“ zu sein. Als einzelne sind sie somit weit entfernt von der religiösen Hegemonie in der Gesellschaft, aber die Gesamtheit des Protestantismus rückt damit vor allem in Zeiten gesellschaftlicher Konflikte der religiösen Hegemonie in der Gesellschaft auf flexible Weise immer näher. Die katholische Kirche hat vielerlei Interessen miteinander zu versöhnen und deshalb sowohl Anpassungsschwierigkeiten an divergierende Interessen als auch Probleme damit, die Interessen partikularer gesellschaftlicher Gruppen auf Kosten anderer symbolisch zu stärken; die inneren Konflikte um

Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung zeugen davon. Nun kann die Versöhnung divergierender Interessen ein theologisch wohl begründeter Wert sein und die Ethik der katholischen Kirche bestimmen; sie kann auch in den politischen Versöhnungsbemühungen, etwa in El Salvador und Guatemala, hilfreich sein. Aber im Blick darauf, Mitglieder zu halten oder zu gewinnen, ist der strukturelle Zwang — und wohl auch der theologisch begründete Wille — zur Versöhnung von Nachteil.

Auch die Flexibilität seiner symbolischen Systeme trägt dazu bei, daß der Protestantismus seine gesellschaftliche Stellung ausbauen kann. Die verschiedenen theologischen Optionen im Protestantismus erlauben auf eine unterschiedliche Weise die im gesellschaftlichen Leben erfahrenen Widersprüche religiös aufzuarbeiten. Die verschiedenen Eschatologien, Pneumatologien und Christologien — zumeist unter den Bedingungen der kapitalistischen Umbrüche in den USA im vergangenen und in diesem Jahrhundert ausgearbeitet — bieten recht adäquate Erklärungen für die Konflikte von Menschen in abhängigen kapitalistischen Gesellschaften im sozialen Umbruch. Auf diese Weise ermöglichen protestantische Kirchen vielen desorientierten Menschen, ihr in der Krise zerbrochenes Weltbild wieder zusammenzufügen und Überlebenstechniken der Rationalität und Sparsamkeit zu begründen und anzuwenden, um so auf eine würdige Art und Weise fortzuexistieren. Die katholische Kirche hat auch im Blick auf die symbolischen Systeme größere Schwierigkeiten: zunächst einfach wegen des starken Trägheitsmomentes in ihrer offiziellen Theologie. Sodann bemühen sich einflußreiche Kräfte in den Kirchenleitungen mit der Unterstützung Roms darum, die Arbeit der Basisgemeinden einzudämmen und institutionell unter Kontrolle zu bekommen, während man zugleich beobachten kann, daß in Gegenden mit starken katholischen Basisgemeinden deutlich weniger Menschen zu protestantischen Kirchen übertreten als in vergleichbaren Landstrichen mit einem konservativen und orthodoxen Katholizismus.

Das Auftreten des Protestantismus in Zentralamerika war und ist begleitet von vielfältigen gesellschaftlichen Konflikten. Seine Rolle darin ist vor allem hinsichtlich dreier Fragestellungen umstritten: sein Verhältnis zu seinen US-amerikanischen Partnern, seine soziale und politische Funktion sowie sein Engagement unter den indigenen Völkern der Region.

Im Blick auf seine gesellschaftliche Funktion wurde der Protestantismus in der öffentlichen Debatte während der siebziger und frühen achtziger Jahre, fast ausschließlich als Mittel zum Stillstellen und zur Entfremdung der unterdrückten Massen betrachtet. Dann begann man zu differenzieren und die Funktion verschiedener Kirchen in den ärmeren Schichten für das tagtägliche Überleben und den symbolischen Protest wahrzunehmen. Dieser Wandel der Beurteilung war notwendig und entspricht den Tatsachen. Gleichwohl darf man nicht aus dem Blick verlieren, auf welchen Erfahrungen solche anti-protestantischen Positionen sich gründen, die nicht aus einem klerikalen katholischen Interesse heraus formuliert werden, sondern aus dem Widerstand und dem Kampf um gerechte Lebensbedingungen der letzten fünfzehn Jahre heraus entstanden sind. Während in dieser Zeit die apokalyptischen Reiter die Region zerstampften, wurden drei verschiedene

¹ Vgl. dazu unten die Kapitel II. A. und B.

Kräfte im Protestantismus sichtbar: Ein großer Teil der Kirchen unter der armen Bevölkerung bot sich an als „Fels in der Brandung“² der Gewalt oder als „Tür zum Himmel“ und verkündete wie die „Siebte Posaune“ das nahende Ende der Zeiten und die Entrückung der Kirche in die Wolken; sie gewährten so vielen Menschen einen Rückzugsort von den Kämpfen. Andere Kirchen, vor allem charismatische in der Mittel- und Oberschicht, riefen den mächtigen und schrecklichen Gott Israels in Erinnerung, den „El Shaddai“, und seine alle Feinde verbrennende „Schechina“; sie konzentrierten so die Kräfte dieser Schicht angesichts der Krise, bauten sie symbolisch auf und machten sie durchsetzungsfähig. Diese beiden gesellschaftlichen Funktionen waren die augenfälligsten in den Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte. Eine dritte Kraft im Protestantismus entwickelte sich hingegen eher still und im Verborgenen und trug so nicht viel zu seinem Ruf bei. Gemeinden verschiedener Strömungen, vor allem indigene Gemeinden des historischen Protestantismus aber auch Pfingstgemeinden, radikalisierten den symbolischen Protest, der ihrer Theologie mehr oder weniger schon innewohnt, und versuchten, auf das gesellschaftliche und sogar das politische Leben direkt Einfluß zu nehmen. Denen, die stumm gemacht worden waren, wurde die Zunge gelöst in der Sprache der „anderen Zungen“, und so begannen sie wieder, mit lauter Stimme zu reden. Gleichwohl waren es die beiden erstgenannten Kräfte, die die Mehrheit des Protestantismus stellten (und stellen) und sein Bild prägen.

Die Affinität, die der Protestantismus zur *Kultur der Hegemonialmacht* im Norden hat, sowie die Beziehungen protestantischer Kirchen zu religiösen und — auch solche Beziehungen gibt es! — politischen Institutionen in den USA während der militärischen Konflikte sind eine delikate Angelegenheit und wurden zum Gegenstand mancher Polemik.³ Zweifellos ist der Protestantismus aus den USA in die zentralamerikanische Region gekommen als Begleitung tiefgreifender gesellschaftlicher Umbrüche, die ebenfalls durch die Abhängigkeit aus den USA eingeleitet worden sind. Außerdem kann man schlecht in Abrede stellen, daß viele nordamerikanische Missionare und zentralamerikanische Kirchen — vor allem charismatische — den Protestantismus als den Protagonisten eines kulturellen Wandels sehen, und zwar weg von einer eingesenenen, katholischen „Latinität“, grausam, ineffektiv und obskur, hin zu einer Kultur US-amerikanischer Prägung, neoliberal, modern und effektiv. Eine solche Orientierung entspricht einer stärkeren

2 In Anführungszeichen stehen Namen von Kirchen.

3 Daß protestantische Kirchen mit Geheimdiensten zusammenarbeiten haben, entspricht der allgemeinen Dynamik des Verhältnisses von Staat und Kirche in Zeiten des Konflikts; es heißt aber nicht, daß dies den Protestantismus als solchen oder auch nur den Fundamentalismus als solchen kennzeichnet. (Vgl. etwa Schäfer: 1992b, zum Fundamentalismusproblem) Auch die katholische Kirche in Zentralamerika könnte unter diesem Aspekt mit keineswegs nur erfreulichen Ergebnissen analysiert werden. Allerdings scheinen die Empfangsorgane im Blick auf konfliktive Kontexte nicht besonders empfänglich für Differenzierungen, wie sich nicht zuletzt daran zeigt, daß ein Aufsatz des Verfassers, der unter dem etwas unglücklichen Titel *Geistlicher Zermürbungskampf* (Schäfer: 1992b) erschienen ist, vielfach mißverstanden wurde. Thema des Artikels war der *militärische Mißbrauch* von Religion am Beispiel des Protestantismus in Zentralamerika; gelesen wurde der Artikel vielfach als Abhandlung über den Protestantismus in Zentralamerika schlechthin, was entsprechende Folgen hatte.

ren Abhängigkeit der Region vom nördlichen Nachbarn und zugleich den Interessen eines neuen, neoliberalen Bürgertums. Auf der anderen Seite hat aber die alteingesessene weiße Bourgeoisie (criollos), und mit ihr der offizielle Katholizismus, durchaus keinen Positivsaldo wenn es um die Ausbeutung der Armen und ihre Legitimation geht, so daß aus diesen Kreisen das Argument einer Überfremdung durch den Protestantismus und einer Verschwörung der USA gegen Lateinamerika selbst geradezu klassisch konspirativ und ideologisch erscheinen muß. Gleichwohl bleiben wirkliche und bedrängende Probleme. Zunächst ist die Frage nach der Rolle, die die Religion in den Plänen der US-amerikanischen und einheimischen Militärs zur Aufstandsbekämpfung und Unterdrückung spielt, für die Kirchen durchaus von großer Bedeutung. Diese Frage bezieht alle Religionen mit ein; dennoch gibt es unter den Kräfterelationen in Zentralamerika eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß protestantische Kirchen für die Militärs leichter zu mißbrauchen sind als die katholische Kirche oder die Anhänger der indigenen Religionen. Außerdem stellt sich die Frage, ob der aus den USA eingeführte Protestantismus nur eine adäquate religiöse Repräsentation der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse ist und somit zu nichts weiter führt als zu einer Vertiefung der Abhängigkeit in den „hearts and minds“ der Zentralamerikaner, oder ob er auf besondere Weise die Krise kreativ vom Evangelium her zu meistern und die Gesellschaft zu humanisieren hilft. An dieser Stelle greift also das theologische Kriterium, daß der Heilige Geist das Leben will und nicht den Tod, ewig und zeitlich.

In der Beziehung zwischen Protestantismus und indigenen Völkern verschärft sich die gerade angesprochene kulturelle Problematik. Die Einführung moderner kapitalistischer Produktion in die Landwirtschaft und die Integration der lokalen Ökonomien in die nationalen und die internationale hat dazu geführt, daß die gesellschaftlichen Grundlagen der indigenen Religion weitgehend erodiert sind. Der Protestantismus kann in diesem Szenario durchaus als ein willkommenes Angebot erfahren werden, um überkommene und dysfunktional gewordene religiöse Systeme zu ersetzen. In diesem Zusammenhang wird gelegentlich von einer funktionalen Substitution von Elementen indigener Religion durch den Protestantismus gesprochen, z.B. die des Schamanen und des Heilers durch den Pfingstpastor. Außerdem ist es durchaus möglich, daß indigene Personen und Gemeinschaften den Protestantismus als Schutz gegen katholisch-mestizische Dominanz einsetzen. Auf der anderen Seite gibt es aber auch gute Gründe zur Skepsis gegenüber protestantischer „Indianermission“. Es ist mittlerweile deutlich, daß die neue Ökonomie und daß sie begleitende individualistische Entwicklungskonzept schon jetzt in einer weitaus tieferen Krise stecken und sehr viel verheerende Folgen für die indigenen Gemeinschaften zeitigen als die indigene Ökonomie in ihren schlechtesten Zeiten unter dem Druck des modernen Kapitalismus, daß also religiöse Re-Integration indigener Gemeinschaften unter alten kulturellen Werten für diese Gemeinschaften nun wiederum einen Gewinn an Leben bzw. Überlebenschancen zu bringen scheint. Dem entspricht, daß sich in den letzten Jahren eine starke Bewegung zur Revitalisierung indigener Religion und Kultur formiert hat. Man braucht keineswegs ein romantisierendes Bild des edlen Wilden, um ein berechtigtes Überlebensinteresse hinter den Bemühungen um Revitalisierung zu erkennen sowie einen

tiefgreifenden Interessenkonflikt zwischen dieser Bemühung und der protestantischen Mission zu vermuten. Einige wenige, aber wachsende Teile protestantischer Kirchen, die von indigenen Mitgliedern getragen werden, arbeiten einer kulturellen Revitalisierung zu; ein großer Teil des Protestantismus aber stellt sich strikt dagegen. Andererseits kann man auch im Blick auf die Gegner des überkommenen kulturellen Systems der indigenen Völker die Frage, was denn aus ihren religiösen Systemen wird, wenn sie erst einmal vom Kontext der indigenen Kirchenglieder her gründlich durchinterpretiert worden sind. Es stellt sich also die Frage, ob und — wenn ja — wie sich die beiden religiösen und kulturellen Systeme miteinander verzahnen. Es läßt sich fragen, ob die These einer funktionalen Substitution einiger Elemente des einen durch entsprechend andere Elemente eines anderen religiösen Systems ausreicht, um zu verstehen, was in der Verbindung von Protestantismus und indigener Kultur geschieht; trägt sie der tiefen Differenz zwischen beiden religiösen Systemen und dem radikalen Traditionsabbruch in der indigenen Ordnung von Wirtschaft, Politik und Religion wirklich Rechnung? Auch scheint mir fraglich, ob die These, daß sich indigene Gemeinschaften mit dem Protestantismus gegen den katholisch-mestizischen Zugriff wappnen, mehr leistet als Rahmenbedingungen für Adaptations- und Kontextualisierungsprozesse zu kennzeichnen. Mehr als einige Eckdaten zum Verhältnis zwischen Protestantismus und indigener Religion kann freilich auch die vorliegende Studie nicht benennen. Ein wichtiger Einstieg für die Weiterarbeit könnte es sein, der Frage nach dem Verhältnis indigener Protestanten zur kulturellen Revitalisierung in ihren eigenen Ethnien nachzugehen. Hier ergäben sich dann auch unmittelbar Ansatzpunkte für einen theologischen Dialog. Spezifischer und tiefgreifender wäre nach der grundlegenden Struktur der verschiedenen Symbolsysteme zu fragen, die das Raster bereitstellen, vermittels dessen Welt erfahren und kognitiv wie emotional verarbeitet wird.

Die symbolischen Systeme — Theologien, Riten und Alltagsreligiosität — der Gläubigen haben eine große Bedeutung für das Verständnis des Protestantismus in Zentralamerika. In diesem Rahmen spielen die unterschiedlichen theologischen Traditionen durchaus noch eine wichtige Rolle, wenn auch ausgesprochen konfessionelle Profile für die Zusammenarbeit von Kirchen unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen an Bedeutung verlieren. Die theologischen Wurzeln des zentralamerikanischen Protestantismus reichen zurück in die USA. Einen besonders starken Einfluß in Zentralamerika haben die verschiedenen Spielarten millenaristischer Eschatologie, vor allem die prämillenaristische, gefolgt von pfingstlicher und charismatischer Pneumatologie. Biblische Literalismus und Fundamentalismus aus dem US-amerikanischen Erbe haben ebenfalls noch eine starke Stellung in Zentralamerika. Im neuen Kontext entwickeln sich die verschiedenen theologischen Traditionen weiter, und ihre Elemente beginnen, sich in neuer Form miteinander zu verbinden. Dies führt einerseits dazu, daß der Protestantismus einheimisch wird, andererseits aber empfinden konservative und konfessionalistische Kräfte eine umso stärkere Beunruhigung und streben an, ihre Identität als Kirche von der konfessionellen Tradition her zu festzulegen. Dies ist vor allem im historischen Protestantismus Gegenstand von Konflikten. Die historischen Kirchen, und zum Teil auch die evangelikalen, befinden sich praktisch überall in Zentral-

amerika in einer vergleichbaren Lage: zwischen dem Einbruch pfingstlicher Frömmigkeit in ihre Gemeinden, der wirtschaftlichen und politischen Krise und dem militärischen Konflikt, der Ablösung von der Mission und einem indigenen Aufbruch in den Kirchen stehen sie vor der Aufgabe eine neue Identität als christliche Kirchen in Zentralamerika zu finden.

B. Anlage und Methode der Untersuchung

Die vorliegende Studie untersucht in ihrem ersten Teil die presbyterianische Kirche als eine Vertreterin des historischen Protestantismus. Diese aus den USA nach Guatemala gekommene Strömung des Protestantismus steht von allen dort existierenden Gestalten des Protestantismus dem europäischen Mehrheitsprotestantismus am nächsten. Die Kirchen, die in Zentralamerika dem historischen Protestantismus zuzurechnen sind (Presbyterianer, Lutheraner, Episkopale, Methodisten, teilweise auch Baptisten), bilden folglich für die Zusammenarbeit mit mitteleuropäischen Kirchen am ehesten die Gruppe der Ansprechpartner. Der historische Protestantismus in Zentralamerika — etwa die methodistische und episkopale Kirche in Guatemala, die Lutheraner und Episkopalen in El Salvador usw. — befindet sich in einer Phase des Umbruchs. Dazu gehört die Suche nach einer neuen Identität als Kirche angesichts einer Reihe von Entwicklungen; dies sind vor allem die Emanzipation von den Bindungen an die Missionen, das Auftreten neuer, fundamentalistischer Bewegungen, die Herausforderungen durch politische Konflikte und das zunehmende Entstehen indigenen Selbstbewußtseins innerhalb der Kirchen.

Die vorliegende Untersuchung stellt den Versuch dar, diese Entwicklungen in den Blick zu bekommen. Von der Entstehung der vorliegenden Studie her erklärt sich ihre Anlage, die vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet. Die Untersuchung der presbyterianischen Kirche in Guatemala ist somit eingebettet in eine breit angelegte Darstellung des Protestantismus in Zentralamerika im *ersten Hauptteil*. Der Begriff des „historischen Protestantismus“ bezeichnet eine Strömung unter anderen des Protestantismus in Guatemala bzw. in Zentralamerika. Seine unterschiedlichen Ausprägungen gehen — vermittelt über die Mission — zurück auf die kirchen- und theologiegeschichtliche Entwicklung des Protestantismus in den USA. Im ersten Hauptteil werden folglich zunächst diese Wurzeln des zentralamerikanischen Protestantismus freigelegt. Sodann wird das Forschungsfeld Protestantismus in Zentralamerika durch eine Typologie systematisiert. Eine interpretative Soziographie thematisiert sodann den zentralamerikanischen Protestantismus im Rahmen der dortigen gesellschaftlichen Bedingungen. Erst auf diesem Hintergrund wendet sich die Studie, in ihrem zweiten Teil, der presbyterianische Kirche in Guatemala zu.

Dieses Vorgehen der Untersuchung erklärt sich aus der Stellung der Studie im *Gesamtrahmen der Forschungsarbeiten* des Verfassers zum Protestantismus in Zentralamerika und zu Methodenfragen kontextueller Theologie am Ökumenischen Institut der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum bei Prof. Raiser. Das Gesamtprojekt hatte zu Beginn den historischen, pfingstlichen

und charismatischen Protestantismus in Guatemala und Nicaragua im Auge.⁴ Im Verlauf der Arbeiten wurde jedoch die Beschränkung auf den historischen Protestantismus in Guatemala notwendig. Der erste Hauptteil der vorliegenden Untersuchung hat nun den Charakter einer Einführung in die Problematik des Protestantismus in Zentralamerika; der zweite konzentriert sich dann auf das Beispiel der presbyterianischen Kirche. Die Arbeiten, die dem Kapitel über den US-amerikanischen Protestantismus zugrunde liegen, die Typologie und die Grundzüge der Soziographie gingen der Feldforschung voraus. Sie wurden zum Teil 1985 in Mexico durchgeführt in freier Zusammenarbeit mit einem Forschungsprojekt des Centro de Estudios Euménicos (CEE), Mexico-Stadt, über den Protestantismus in Honduras, Nicaragua und Costa Rica. Der Verfasser lieferte eine erste Version der Typologie als Beitrag zu dem genannten Projekt. In diesem Arbeitszusammenhang wertete er zusammen mit José Valderrey F. einen Großteil der statistischen Daten aus, die dem zweiten Kapitel des ersten Hauptteils zugrunde liegen; eine erste, knappe Interpretation wurde ebenfalls erstellt.⁵ Sowohl Typologie als auch Soziographie sind mittlerweile mehrmals überarbeitet; beide wurden in verschiedenen Versionen an unterschiedlichen Orten veröffentlicht und/oder nachgedruckt.⁶ Für die vorliegende Untersuchung wurden beide noch einmal stark überarbeitet.

Der zweite Hauptteil der vorliegenden Arbeit entstand auf Anregung von Prof. Dr. Lukas Vischer, Bern/Genf, der als Vorsitzender der theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes an einem Beitrag für die *Studies from the World Alliance of Reformed Churches* interessiert war. Aus der Aufarbeitung der Feldforschungsergebnisse über die presbyterianische Kirche entstand zunächst eine Studie⁷, deren spanische Übersetzung durch den RWB allen Interview- und Gesprächspartnern sowie wichtigen Repräsentanten der presbyterianischen Kirche in Guatemala mit der Bitte um Stellungnahme vorgelegt wurde. Auf der Grundlage dieser Kritik — sieben insgesamt positive Reaktionen mit verschiedenen Änderungsvorschlägen — und mit Anregungen von Prof. Vischer sowie Prof. Raiser erfolgte die Überarbeitung, die den zweiten Hauptteil und den theologischen Teil der Schlußüberlegungen bildet.⁸ Auf einen Forschungsbericht zum Protestantismus in Zentral-

amerika wurde aus Raumgründen verzichtet. An dieser Stelle sei nur anmerkungswise eine kurze Übersicht gegeben.⁹

the Reformed Alliance of Reformed Churches erscheinen, vgl. Schäfer: 1991. Eine Veröffentlichung der überarbeiteten spanischen Übersetzung in Zentralamerika ist in Vorbereitung.

- 9 Neben einer Reihe von, vor allem soziologischen, Aufsätzen existieren nur wenige Monographien unterschiedlichen Umfangs über den mittelamerikanischen Protestantismus. Ethnologische Arbeiten studieren protestantische Gemeinden meist als Faktoren des sozialen Wandels in indigenen Gemeinden. Vgl. etwa Sheldon Annis: *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin, TX, 1987 (197 S.), mit einer sehr fundierten empirischen Studie zur »Weber-These« vom Zusammenhang zwischen Protestantismus und dem »Geist des Kapitalismus«; Sophie Hennis: *Die Rolle der protestantischen Mission für die Lage der Indianer Guatemalas*. Köln: Institut für Völkerkunde, 1985 (Magisterarbeit, 113 S.), die keine Feldforschung, dafür aber eine umfassende und gründliche Untersuchung der ethnologischen Literatur zugrundelegt; Kirstin Katolla-Schäfer: *Die Rolle der pfingstkirchlichen Mission in soziokulturellen Veränderungen im Hochland Guatemalas*. Tübingen: Eberhard-Karls-Universität, 1987 (Magisterarbeit, 111 S.) auf der Grundlage von Feldforschung in einem guatemalteckischen Hochlanddorf mit Kontrolluntersuchungen in einem Nachbarweiler. Soziologisch orientierte Studien haben vor allem die gesellschaftliche Funktion des Protestantismus im Blick. Vgl. etwa Edgar F. Palacios B.: *Protestantismo y lucha de clases en El Salvador*. Mexico 1981 (Magisterarbeit, maschenschr., 273 S.); José Valderrey F.: *Sekten in Mittelamerika*. Brüssel: Pro Mundi Vita, Bulletin 100, 1985 (46 S.), mit einem scharfsichtigen Überblick; David Stoll: *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990 (424 S.), mit Kapiteln über Protestantismus und Politik in Guatemala und Nicaragua, interessante Anleihen aus dem sog. »investigative journalism« und einer Gesamtinterpretation; David Martin: *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford 1990 (352 S.), versucht dem Phänomen, ähnlich wie Stoll, eine umfassende religionssoziologische Interpretation unter der Leitfrage nach der US-Amerikanisierung des Subkontinents zukommen zu lassen; er berührt Zentralamerika jedoch nur ganz am Rande. Von Theologen angefertigte Untersuchungen beschäftigen sich vor allem mit Geschichtsschreibung des mittelamerikanischen Protestantismus: Clifton L. Holland (Hg.): *Central America and the Caribbean*. Monrovia, CA 1981 (235 S.) = Strategy Working Group of the Lausanne Committee for World Evangelization/MARC (Hg.): *World Christianity*. Vol. 4; Julian Lloret: *The Maya Evangelical Church in Guatemala*. Dallas, TX: Dept. of World Mission, Dallas Theological Seminary, 1976 (Dissertation, unveröff., 341 S.); Wilton M. Nelson: *El protestantismo en Centroamerica. Una historia del inicio y desarrollo de la obra evangélica en el Istmo Centroamericano*. Miami, FL, 1982 (102 S.); Hans-Jürgen Prien: *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen 1978 (1302 S.); Virgilio Zapata A.: *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala 1982 (196 S.). — Der Protestantismus hat sich in Mittelamerika später verankert als in Südamerika, und der Kontext ist in vieler Hinsicht verschieden. Deshalb kann man nur sehr bedingt auf die, im übrigen auch schon älteren, Standardwerke zum Protestantismus in Südamerika zurückgreifen: Kenneth G. Grubb: *Religion in Central America*. London 1937. Prudencio Damboriena: *El Protestantismo en América Latina*. Vol. I et II. Fribourg 1963; Christian Lalive d'Épinay: *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London 1969; ders.: *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance. Les Mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris/La Haye 1975; William R. Read/Victor M. Monterroso/Harmon A. Johnson: *Latin American Church Growth*. Grand Rapids, MI, 1969; und Emilio Willems: *Followers of the New Faith. Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*. Nashville, TN, 1967.

4 Zu allen diesen Bereichen liegt umfangreiches Feldforschungsmaterial vor. Es befindet sich auf dem Weg zur Publikation in einem Quellenband; zur Konzeption vgl. Schäfer: 1988a.

5 Die Arbeiten Valderreys und des Verfassers im Rahmen des genannten Projektes wurden später zur Beute wissenschaftlichen Diebstahls. In einer kurzen Auseinandersetzung mit dem Plagiator ließ es der Verfasser bei einem bisher unbeantworteten Brief vom 19.6.1987 bewenden. Im übrigen fühlt er sich geehrt, ist doch das Plagiat die ungeschminkteste Form der Anerkennung.

6 Im Literaturverzeichnis finden sich die verschiedenen Titel. Es handelt sich dabei um eine frühe Fassung der Typologie ohne den charismatischen Protestantismus in der Zeitschrift *Pasos* sowie um eine spätere Überarbeitung unter Berücksichtigung der Charismatiker in Müller-Monning (Hg.): 1989. Die Soziographie ist in vollem Umfang zuerst als Arbeitspapier des Ökumenischen Instituts der Ruhr-Universität erschienen. Teile davon sind in unterschiedlicher Länge und mit unterschiedlichem Schwerpunkt (eher quantitativ soziologisch oder eher sozialpsychologisch) in verschiedenen Zeitschriften und Büchern in deutscher und spanischer Sprache publiziert bzw. nachgedruckt worden.

7 In der Bundesrepublik unter dem Titel *Befreiung vom Fundamentalismus* erschienen; vgl. Schäfer: 1988.

8 Das Ergebnis dieses Prozesses wurde ins Englische übersetzt und ist in der Reihe *Studies from*

Exkurs: Zur Feldforschung

Die Feldforschung für das gesamte Forschungsvorhaben erstreckte sich von 1985 (Januar) bis 1986 (November). Eine Feldexploration in allen zentralamerikanischen Ländern, außer Panama, und Archivstudien in den USA waren 1983 vorausgegangen. Eines der Ergebnisse der Explorationsphase war die Orientierung des Vorhabens auf Guatemala und Nicaragua. 1985 und 1986 erfolgte dann eine durchgehende Forschungsphase von 23 Monaten in Guatemala, Nicaragua und den USA, mit Basis in Mexico. Von großer Bedeutung für die Feldforschung wie auch für die spätere Auswertung war die Zusammenarbeit mit meiner Frau, die selbst eine Feldforschung über Pfingstkirchen in Guatemala unter ethnologischer Fragestellung durchführte.¹⁰ 1986 setzte der Forschungsaufenthalt in Zentralamerika ein mit vorbereitenden Studien in Mexico-Stadt. In den Monaten Januar bis März arbeitete ich in freier Mitarbeit mit dem o.g. Forschungsprojekt des CEE, Mexico, zusammen. Im Rahmen unserer eigenen Vorbereitungen fuhren meine Frau und ich im April zu einer Pilotphase nach Guatemala. Hier testeten wir in Probeinterviews die Interviewsituation als solche sowie das Frageraster; darüber hinaus suchten wir Regionen für die spätere Feldforschung aus und knüpften erste Kontakte. Von Mai bis Juli wurden das Forschungsinstrumentarium und ein erster Forschungsbericht fertiggestellt. Letzterer orientiert über die religionssoziologischen Grundlagen der Arbeit und die gesellschaftlichen Bedingungen in Zentralamerika; darüber hinaus enthält er erste Fassungen der Typologie und der Soziographie. Von August bis Oktober und von Dezember bis Februar erfolgte dann die Feldforschung in Guatemala zunächst im westlichen Hochland, dann an der Südküste, in einer Provinzstadt im Hochland und zuletzt in der Hauptstadt. Nach der Archivierung des Materials, der Überprüfung einiger Hypothesen und der Erarbeitung eines weiteren Forschungsberichtes im März 1986 führte ich von April bis Juli die Feldforschung in Nicaragua durch und besuchte Institutionen in Costa Rica. Nach kurzem Zwischenaufenthalt in Mexico und Deutschland führte ich im September und Oktober 1986 in den USA Literaturarbeit an wichtigen missiologischen Lehr- und Forschungseinrichtungen sowie themenzentrierte Interviews mit Vertretern verschiedener Kirchen und politischer Organisationen durch. Die Interviews dienen dazu, Ergebnisse und Hypothesen aus der Arbeit in Zentralamerika zu überprüfen und abzusichern. Im November schloß ich die Archivierung des Materials in Mexico ab und beendete damit die Feldforschung.

Entsprechend der unterschiedlichen Zielsetzungen und Arbeitsweisen der verschiedenen Phasen liegen auch den verschiedenen Teilen der vorliegenden Untersuchung verschiedene *Methoden* zugrunde, die im folgenden kurz besprochen werden.

Der *erste Hauptteil* wird eingeleitet mit einem Kapitel über den *Protestantismus in den USA*. Dies trägt der Tatsache Rechnung, daß der zentralamerikanische Protestantismus in den USA wurzelt. Im Interesse einer Systematisierung des Protestantismus in Zentralamerika hinsichtlich der in ihm wirksamen theologischen Strömungen wird in diesem Kapitel die theologie- und kirchengeschichtliche Entwicklung des Protestantismus in den USA skizziert. Die Überlegungen gehen dabei in systematisch theologischer Hinsicht der Frage nach, welche Auffassung eine Kirche von der Vermittlung göttlicher Gnade an die Gläubigen hat. In Anlehnung an Weiterentwicklungen der Typologie von Kirche und Sekte bei Ernst Troeltsch¹¹ wird bei der Darstellung der Entwicklung des Protestantismus in den USA ein Kontinuum zwischen objektiv und subjektiv vermittelter Gnade zugrunde-

gelegt. Im Rahmen der Typologie wird dieser Gedanke dann weiter entfaltet. Es stellt sich in bezug auf den US-amerikanischen Protestantismus also immer die Frage, ob die untersuchten Kirchen die Gnade eher als Schatz der Kirche ansehen und sie den Gläubigen per Institution weitervermitteln, oder ob die Gnade ihrer Auffassung nach eher dem Subjekt direkt aus der Gottesbeziehung zuteil wird (als subjektive Heiligkeit) ohne irgendwelche objektive Vermittlung. Der US-amerikanische Protestantismus kann aufgrund der Lehrentwicklung und der Entstehung neuer Kirchen im Laufe seiner Geschichte im folgenden nach vier Strömungen unterschieden werden: dem historischen Protestantismus, dem Evangelikalismus, der Pfingstbewegung und der charismatischen¹² Bewegung. Es sei schon vorweg angemerkt, daß es sich bei der Klassifizierung in vier theologiegeschichtliche Strömungen um eine Vereinfachung im Blick auf eine für den zentralamerikanischen Protestantismus taugliche Entwicklung des Vorverständnisses handelt. Dies wird deutlich im Vergleich mit dem geläufigen protestantischen Sprachgebrauch in den USA, der z.B. von Conservatives, Born again movement, Evangelicals, Fundamentalists, oder Electronic church im Blick auf ein und dasselbe Segment des Protestantismus lediglich in verschiedener Hinsicht redet. Dazu kommt der große Nuancenreichtum des US-amerikanischen Protestantismus selbst, dem viele Gruppierungen angehören, die in der vorgeschlagenen Klassifizierung nur als Zwischenglieder zwischen der einen und der anderen Strömung aufzufassen sind; wie etwa gewisse Heiligungskirchen (etwa die Christian and Missionary Alliance) immer noch zwischen Evangelikalismus und Pfingstbewegung stehen. Das von Melton in seiner *Encyclopedia of American Religions*¹³ vorgeschlagene Modell der Differenzierung in konfessionelle Familien versucht, die Nuancen so weit wie möglich zu berücksichtigen. Im Blick auf den US-amerikanischen Protestantismus für sich sind die starken Differenzierungen des Modells von Melton unter den verschiedensten Fragestellungen nützlich; im Blick auf den Missionsprotestantismus in Zentralamerika sind sie aber m.E. von geringer Bedeutung, und für die angestrebte Vermittlung theologiegeschichtlicher und soziologischer Kriterien in einer Typologie sind sie in ihrer mangelnden Trennschärfe kaum verwendbar. Die Skizze des Protestantismus der USA in der vorliegenden Studie stellt die vier o.g. theologiegeschichtlichen Strömungen kurz in ihrem geschichtlichen Werden dar. Sie stützt sich dabei fast ausschließlich auf Sekundärliteratur. Die Systematisierung wird in der Typologie wieder aufgenommen und für das Verständnis des zentralamerikanischen Protestantismus fruchtbar zu machen gesucht.

Die *Typologie des Protestantismus in Zentralamerika* versucht im Blick auf die Feldforschung und die weitere Verarbeitung des gewonnenen Materials, die theologischen Unterscheidungen mit solchen der Sozialform der Kirchen geregelt zu verknüpfen. Wenn man einen spezifischen Fall untersuchen möchte, dann ist es hilfreich, ihn im Kontext vergleichbarer Fälle zu betrachten. Mit anderen Worten ist es von Nutzen, „das System der Fälle zu konstruieren, das zugleich seinen eigenen Interpretationsschlüssel mit einschließt und nur darum die Wahrheit des

10 Vgl. Katolla-Schäfer: 1988.

11 Vgl. Troeltsch: 1912, S. 967 ff., und die Ausführungen unten im Abschnitt II.B.1.

12 Vgl. dazu unten den Abschnitt II.A.4.

13 Vgl. Melton: 1978, den Aufbau des Werkes und die Einleitung.

betreffenden Falles enthüllen kann¹⁴. Die Typologie versucht ein solches System der Fälle für den Protestantismus in Zentralamerika zu konstruieren. Die Annäherung an den Protestantismus in Zentralamerika und, sodann spezifischer, an die presbyterianische Kirche in Guatemala erfolgt also, indem vorweg ein System der Fälle theoretisch konstruiert wird. In hermeneutischer Hinsicht dient es, als Klärung des Vorverständnisses, dem bewußten und kritischen Eintritt in den hermeneutischen Zirkel.¹⁵ In methodischer Hinsicht hilft die vorweg konstruierte Typologie zu einer genaueren Wahrnehmung der Merkmale bestimmter Fälle und schützt vor allzu schnellen Verallgemeinerungen. Es ist selbstverständlich nicht davon auszugehen, daß das konstruierte idealtypische Modell den Protestantismus in Zentralamerika *abbildet*; das Modell ist lediglich ein methodisches Hilfsmittel.

In diesem Sinne werden die Variablen und Kriterien (untergeordnete Variablen) des Modells unter der Annahme konstruiert, daß es „Analogien (gibt) zwischen dem unmittelbar in Frage stehenden Faktum und der Gesamtheit der logisch möglichen Fakten, aus denen sich die Klasse konstruiert, der dieses Faktum... angehört“¹⁶. Für die Erarbeitung der theologischen Variablen greift die Erstellung des Modells auf den US-amerikanischen Protestantismus zurück. Für dieses Vorgehen spricht neben der theoretischen Annahme von Analogien die missionsgeschichtliche Kontinuität zwischen dem Protestantismus in den USA und dem in Zentralamerika. Die Variablen der Sozialform werden übernommen aus einem gängigen Modell der Religionssoziologie. Durch die Kreuzung der verschiedenen Variablen wird sodann ein Modell objektiver Relationen erstellt, welches als Hilfsmittel zur Strukturierung des zentralamerikanischen Protestantismus herangezogen werden kann (und dessen Nützlichkeit sich bei der Feldforschung erwiesen hat). Auf diese Weise stellt die Typologie theologische Traditionsströme und kirchliche Sozialformen in ihren Verhältnissen zueinander dar; sie konzentriert sich somit auf das religiöse Feld.¹⁷ Die Beziehung zur nicht-religiösen Wirklichkeit wird

14 Bourdieu: 1974, S. 29.

15 Vgl. Gadamer: 1975, S. 250 ff.

16 Bourdieu: 1974, S. 29.

17 Zur Verwendung des Feldbegriffes vgl. Maduro: 1986, S. 73, Anm. 1, mit Bezug auf Francois Houtart. Das religiöse Feld wird dort verstanden als „den durch die Gesamtheit der religiösen Institutionen und der religiös Handelnden in ihren gegenseitigen Beziehungen konstituierten Ausschnitt des gesellschaftlichen Raumes“. Die Typologie bezieht sich also auf die religiösen Institutionen und Akteure sowie die entsprechenden religiös-symbolischen Systeme. Das religiöse Feld bildet einen Teil des gesellschaftlichen Raumes und die Wandlungen im religiösen Feld entsprechen — wie etwa am Prozeß der Bildung von Denominationen deutlich wird — gesellschaftlichen Veränderungen im weitesten Sinne. (Vgl. hierzu Maduro: 1980, die Kapitel 2, 3 und 4, aus der Sicht eines lateinamerikanischen Religionssoziologen.) Darüber hinaus organisieren sich die Akteure und Institutionen des religiösen Feldes um bestimmte, auf spezifische Weise unterschiedliche religiös-symbolische Systeme; sie bilden kirchen- und theologiegeschichtliche Strömungen. Die symbolischen Systeme können wiederum verstanden werden als transfigurierte Repräsentationen der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bedingungen und sind insofern durch letztere strukturiert. Ein symbolisches System ist somit eine Kombination von Strukturen, um „die Welt darin zu denken“ (Levi-Strauss). Desgleichen aber verfügen symbolische Systeme über eine eigene Konsistenz sowie über Formkraft im Blick auf die Entwicklung des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Feldes;

von der Typologie in zwei Kriterien der Sozialform berücksichtigt: im Handeln der Kirche gegenüber der Gesellschaft sowie in der sozialen Zusammensetzung der Mitglieder. Es handelt sich bei der Typologie somit um eine Systematisierung des religiösen Angebots, freilich unter Berücksichtigung der Nachfrage nach religiösem Sinn in der Gesellschaft.

Die Systematisierung verschiedener Variablen — des symbolisch-religiösen Systems und der Sozialform — sowie deren Aufgliederung in spezifische Kriterien erlaubt bei einer empirischen Untersuchung von Kirchen, die Rolle verschiedener Faktoren in kirchlichen *Wandlungsprozessen* in ihrem Zusammenspiel mit anderen Einzelfaktoren und im Rahmen des Modells des gesamten Protestantismus zu beleuchten. Die Kriterien werden also keineswegs als bloße Merkmale einer bestimmten religiösen Formation aufgefaßt. In der empirischen Analyse dienen sie vielmehr als Indikatoren für Wandlungsprozesse. Von ihnen ausgehend können die Veränderungen etwa in einer Kirche — natürlich unter hinreichender Berücksichtigung gesellschaftlicher Variablen — als Veränderungen der objektiven Relationen im religiösen und gesellschaftlichen Feld verstanden werden. Die Typologie stellt somit einen ersten Schritt in der Erstellung eines solchen Transformationsmodells dar.¹⁸

Die dann folgende interpretative *Soziographie* versucht in einer ersten, groben Annäherung, gesellschaftliche Bedingungen Zentralamerikas mit den verschiedenen Typen des Protestantismus und ihrer Verbreitung zu korrelieren. Der Protestantismus in Zentralamerika hat in den letzten 30 Jahren rasch zugenommen und ist in dieser Zeit zu einer gesellschaftlichen Kraft von Bedeutung geworden.¹⁹ Nach einer zurückhaltenden Schätzung gehören im Jahre 1985 in Guatemala über 30% der Gesamtbevölkerung einer protestantischen Glaubensgemeinschaft an oder stehen ihr nahe; in Nicaragua sind es etwa 13%, in Costa Rica ca. 17%, in El Salvador und Honduras ungefähr 9%.²⁰ Die Soziographie versucht, Wachstum und Ausbreitung des Protestantismus von den kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen her vor Augen zu führen. Auf diese Weise wird der Horizont dargestellt, vor dem die später zu schildernde Entwicklung der presbyterianischen Kirche in Guatemala sich ereignet.

Die Soziographie wird den Protestantismus um das Jahr 1980 zum Hauptgegenstand machen. Eine quantitative Analyse der regionalen Verbreitung des Protestantismus in Zentralamerika, z.T. nach Typen aufgeschlüsselt, bildet die Grundlage der Interpretation. Die unterschiedlichen Anteile von Protestanten an der Gesamtbevölkerung einer bestimmten Region werden in Beziehung gesetzt zur

insofern strukturieren erstere wiederum die Gesellschaft. Ein religiös-symbolisches System existiert demnach in einer relativen Autonomie und zugleich in Abhängigkeit — „strukturiert und strukturierend“ (Bourdieu: 1971, S. 295, vgl. auch 295 ff. die Definition von Religion) — zu den religiösen Institutionen und dem Rest der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

18 Seine Ausarbeitung ist freilich nicht Aufgabe der vorliegenden Untersuchung.

19 Vgl. zur Statistik unten, Abschnitt II.C.

20 Diese Schätzung basiert auf einer Extrapolation der Zahlen von 1980 (vgl. PROCADES: 1979 bis 1983) unter Verwendung der Wachstumsrate des Protestantismus in den siebziger Jahren nach Holland: 1981. Vgl. dazu die Tabelle in Anhang 1.2.5.

jeweils spezifischen regionalen Entwicklung. Dies geschieht — ohne daß in jedem Falle die Faktoren einzeln ausgeführt würden — unter den Gesichtspunkten der regionalen Missionsgeschichte, der wirtschaftlichen, politischen und militärischen Lage, der ethnischen Besonderheiten und der jeweiligen Situationen der katholischen Kirche. Eine diachrone Analyse wird in diesem Rahmen überall dort erfolgen, wo die Daten dafür vorhanden sind und die diachrone Perspektive einen Erkenntnisgewinn verspricht. Die historische Gesamtentwicklung des Protestantismus in Zentralamerika und die Entwicklung der dortigen protestantischen Missionen wird im ersten Abschnitt der Soziographie angesprochen. Eine detaillierte Darstellung der Geschichte der presbyterianischen Kirche in Guatemala erfolgt im zweiten Hauptteil.

Die wichtigste Quelle für die in der Soziographie diskutierten statistischen Daten zum Protestantismus in Zentralamerika im Jahre 1980 ist ein Zensus des zentralamerikanischen Protestantismus, der vom Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos, San José, Costa Rica zwischen 1978 und 1982 durchgeführt wurde.²¹ Die neueren staatlichen Zensen in Zentralamerika berücksichtigen die Konfessionszugehörigkeit für gewöhnlich nicht, sodaß der genannte Zensus für den Beginn der achtziger Jahre die einzige relativ zuverlässige Quelle ist. Alle statistischen Angaben, die ohne ausdrückliches Zitat der Quelle erscheinen, gehen auf die Analyse dieser Daten zurück.²²

Auf dem Hintergrund dieser Einführung in den zentralamerikanischen Protestantismus thematisiert der *zweite Hauptteil* einen Typ dieses Protestantismus, die

21 Vgl. PROCADES: 1979 bis 1983. Es handelt sich bei PROCADES um eine Arbeitsgruppe, die zur Zeit der genannten Untersuchungen dem evangelikalen und der Church Growth-Bewegung nahestehenden Institut für In-Depth Evangelism angeschlossen war.

22 Die Ergebnisse der von PROCADES durchgeführten Zählung sind in Handbüchern zusammengefaßt, die wie folgt aufgebaut sind: Ein erster Teil enthält eine Liste aller protestantischen Kirchen eines Landes mit Gemeinde- und Mitgliederzahl nach Angaben der jeweiligen Kirchenleitung. Ein zweiter Teil enthält Listen von Anschriften einzelner protestantischer Gemeinden, regionalisiert bis auf die Ebene von Munizipien und mit dem Vermerk der Zugehörigkeit der Gemeinden zu den im ersten Teil aufgeführten Kirchen versehen. Ein dritter Teil enthält eine Liste aller para-kirchlichen Organisationen und Institutionen eines Landes. Zur Bewertung der Daten muß man berücksichtigen, daß die Quelle selbst kirchlich gebunden ist und der Church Growth Bewegung nahesteht. Die Verantwortlichen des Projekts orientieren die Datenerhebung jedoch an wissenschaftlichen Methoden und sind um Objektivität und kritische Durchführung der Zählung bemüht. Einige Ungenauigkeiten sind freilich bei der Arbeit mit dem Material zu berücksichtigen: Die Mitgliederzahlen des ersten Teils dürften — aufgrund von zu hohen Angaben seitens der Kirchenleitungen — zu hoch gegriffen sein; die aus dem zweiten, dem geographischen Teil der Handbücher abgeleiteten Mitgliederzahlen dürften dagegen eher zu niedrig liegen aufgrund der objektiven Rahmenbedingungen der Datenerhebung, wie etwa der Unwegsamkeit bestimmter Gebiete oder dem Kriegszustand in anderen Regionen. Die hierdurch implizierte Differenz ist in den Angaben der Handbücher sogleich ersichtlich. Sie ist auch in den folgenden Ausführungen und im Anhang gelegentlich erkennbar als eine Differenz zwischen Daten, die auf die Nationen bezogen sind, und entweder aus dem ersten (z.B. Anhang 1.2.5) oder dem zweiten Teil (z.B. Anhang 1.2.7) der Handbücher abgeleitet sind. Soviele zur Hauptquelle der synchronen Analyse. Weitere Quellen, auch zu diachronen Einzelstudien, finden sich in den Anmerkungen und entsprechenden Teilen des Anhangs.

historische Denomination, am Beispiel der *presbyterianischen Kirche in Guatemala* (Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, IENPG) in ihrem kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext. Eine Darstellung der Geschichte dieser Kirche arbeitet die heute entscheidenden Felder ihrer Praxis heraus. Diese werden dann in weiteren drei Kapiteln nacheinander diskutiert: Die Auseinandersetzung mit den Pfingstkirchen, die gesellschaftlichen Konflikte der siebziger und achtziger Jahre — mit besonderem Blick auf die Rolle der Missionare in dieser Zeit — und die neuen Impulse aus den indigenen Presbyterien. Der gesamte zweite Teil der vorliegenden Untersuchung basiert auf Daten, die in der siebenmonatigen Feldforschung in Guatemala sowie in der ersten Feldexploration (1983) erhoben worden sind. Die Datenerhebung bedient sich einer Kombination mehrerer sozialwissenschaftlicher *Feldforschungsmethoden*.

Dabei bildet das leicht strukturierte *offene Interview* nach Art der Oral History Forschung²³ den methodischen Kern. Im Blick auf den „romantisch unpräzisen Begriff“²⁴ der Oral History seien hier freilich sofort zwei klärende Einschränkungen gemacht. Erstens ist die in den Interviews untersuchte Zeitspanne keineswegs nur historisch, sondern auch und vor allem zeitgeschichtlich, was aber durchaus im Arbeitsbereich der Oral History Forschung liegt.²⁵ Zweitens ist der Gegenstand der Interviews in der vorliegenden Untersuchung weniger der individuelle Lebenslauf, als vielmehr das Verhältnis der Individuen zur Kirche sowie die Kirche selbst; dabei fließen natürlich lebensgeschichtliche Faktoren ein.²⁶ Die Arbeit mit Oral History-Interviews beabsichtigt u.a., auch dort zu wissenschaftlich verwertbaren Dokumenten zu gelangen, wo keine schriftlichen Texte produziert werden; darüber hinaus möchte sie Gesprächspartner aller sozialen Schichten und kirchlicher Funktion selbst zu Wort kommen lassen.

Exkurs: Zur Arbeit mit Interviews

Im folgenden sollen kurz die wichtigsten methodischen Problemfelder des Arbeitens mit offenen Interviews angesprochen werden.²⁷

Das *offene Interview*, im Gegensatz zur Befragung mit geschlossenen Fragen, eignet sich vor allem zur Erhebung von Sachverhalten.²⁸ Dabei genügt es freilich nach gängigen Regeln der empirischen Sozialforschung nicht den Anforderungen der Standardisierung. Es ist ein sehr individueller Ausdruck der Interviewten und zudem nicht einmal mit gleichen Ergebnissen wiederholbar und

23 Vgl. zu diesem Forschungszweig die Aufsatzsammlung von Niethammer (Hg.): 1985.

24 Niethammer (Hg.): 1985, S. 1.

25 Vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.1, S. 41.

26 In diesem Zusammenhang sei auf die drei Lebensläufe in Anhang 3 verwiesen. Sie stammen von Personen, die verschiedene Richtungen innerhalb der Kirche verkörpern. Eine Affinität von Biographie und kirchenpolitischem Standpunkt wird hier unmittelbar deutlich.

27 Die Überlegungen orientieren sich vor allem an der Einführung in die Oral History von Brüggemeier/Wierling: 1986, Bde.1—3. Die Interviews werden in der o.g. Textsammlung (vgl. Schäfer: 1988a) veröffentlicht werden.

28 ...während das geschlossene Interview eher der Hypothesenbildung dient. Vgl. Scheuch: 1973, S. 86.

führt somit aus dem Blickwinkel der empirischen Sozialforschung zu einer geringen Nettoverläßlichkeit²⁹. Freilich nimmt in den Sozialwissenschaften die Skepsis gegenüber quantifizierenden, an naturwissenschaftlichen Standards orientierten Methoden zu,³⁰ und es wird verstärkt eine „Diskussion um offene bzw. narrative Interviews geführt. Diese ist von methodisch-theoretischen Ausgangspunkten her zu Ergebnissen gekommen, die den Schlußfolgerungen der eher pragmatisch-intuitiv vorgehenden Oral History Projekte weitgehend entsprechen.“³¹ Das aktuelle Interesse an der Oral History erklärt sich wohl vor allem daraus, daß durch das offene Interview eben nicht primär Hypothesen der Forscher verifiziert oder falsifiziert werden, sondern daß es — bis zu einem gewissen Grade, jedenfalls aber viel weitgehender als geschlossene Befragungsmethoden — ein Nachvollziehen der Konstruktion von Sinn durch die Interviewten in deren eigenem Sinnhorizont erlaubt. Das offene Interview läßt das Denken der Interviewpartner in eigenen kontextuellen Bezügen zur Geltung kommen und erlaubt, es von dorthin zu verstehen.³² D.h., es kann durch das offene Interview gerade darin, daß die Interviewpartner ihre Horizonte frei entwickeln können, zu einer kontrollierten „Horizontverschmelzung“ (Gadamer) kommen;³³ und damit sollen hier nicht nur die historischen sondern auch die kulturellen Horizonte gemeint sein. Auf der Seite der Interviewten erlaubt das offene Interview durch den im Verlauf explizit und implizit gegenwärtigen Kontext des Denkens auch eine zuverlässigere Erinnerung an Früheres³⁴ und eine differenziertere Explikation von Sachlagen und Meinungen. Eingeschränkt wird die freie Sinnkonstruktion der Interviewten lediglich durch die Interviewsituation selbst und durch thematische Impulse. Doch auch bei Impulsen und direkten Fragen bleibt eine weitgehende Freiheit der inhaltlichen Darstellung der Zusammenhänge durch die Befragten intendiert. Damit liegt freilich die Hauptlast des Verstehens auf der Inhaltsanalyse und -interpretation.

Ein zweites Problem des offenen Interviews liegt in der Repräsentativität der Ergebnisse. Versuche, Stichproben für Oral History Projekte nach Kriterien der statistischen Repräsentativität auszusuchen und auszuwerten, sind mittlerweile aufgegeben worden.³⁵ Durch die Vielfältigkeit der in den offenen Interviews auftauchenden Variablen wird schon die begriffliche Zuordnung schwierig; fast unmöglich aber wird eine statistisch abgesicherte Korrelation verschiedener Variablen. Außerdem müßte die Stichprobe extrem groß werden, um statistisch relevante Untergruppen bilden zu können. Dies liefe auf eine Objektivität der Methoden, nicht aber des Erforschten, hinaus.³⁶ Diese Forschungslage führt zu einer kritischen Überprüfung der Ansprüche der Statistik mit folgendem Urteil: „Die statistischen Korrelationsprobleme — so H.G. Soeffner — sind ‚Korrelationsprobleme der Statistik — nicht der sozialen Interaktion, und nur letztere ist Untersuchungsgegenstand‘.“³⁷ Anstelle

29 Vgl. dazu Scheuch: 1973, S. 136 ff.

30 Es stellt sich die berechnete Frage, ob das alltägliche Leben unter den antiseptischen Laborbedingungen quantitativer Sozialforschung tatsächlich adäquat zu erfassen und zu beschreiben ist. Vgl. hierzu Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.1, S. 38 ff., die eine grundsätzliche Kontroverse zwischen Lerntheorie und Verhaltensforschung über das Verhalten von Laborratten referieren. Vgl. zum Verhältnis gegenseitiger Ergänzung quantitativer und qualitativer Methoden in den Sozialwissenschaften auch Fuchs: 1984, S. 158 ff.

31 Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 3.

32 Vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.1, S. 35 ff., bes.37f., mit einem eindrucksvollen Beispiel für mißlungenes Verstehen durch geschlossene Fragen.

33 Vgl. hierzu Gadamer: 1975, S. 289 f. Notwendig für das Verstehen ist nach Gadamer der „Entwurf eines historischen Horizontes, der sich vom Gegenwartshorizont unterscheidet“ (Gadamer: 1975, S. 290). Vgl. zur Horizontverschmelzung im Zusammenhang der Oral History Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.3, S. 17. Über das historische Verstehen hinaus ist die kontrollierte Horizontverschmelzung auch für das interkulturelle Verstehen ein wichtiges Moment.

34 Vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.1, S. 63.

35 Vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 10 ff.

36 Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 12, die mit der letztgenannten Bemerkung Adorno zitieren.

37 Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 11, hier zitierend aus: H.G. Soeffner: *Überlegungen zur*

der — schon aus pragmatischen Gründen — unmöglichen statistischen Repräsentativität wird von der Oral History Forschung folglich u.a. das auf praktischen Forschungserfahrungen beruhende Kriterium der sog. theoretischen Sättigung (oder theoretischen Auswahl) eingeführt.³⁸ Hier geht man von der Annahme aus, daß 10 (oder 15) bis 30 Interviews eine gesättigte Stichprobengröße darstellen. Man nimmt an, daß ein bestimmtes Feld — in der vorliegenden Untersuchung die presbyterianische Kirche — „durch relativ wenige strukturelle Muster beschreibbar“³⁹ ist. Die Methode ergänzt in einem Prozeß der Auswahl schon vorhandenes Wissen durch dazu möglichst im Widerspruch stehende neue Interviewpartner.⁴⁰ „Im Hin und Her zwischen bisherigen Informationen über das gemeinsame Muster in einem Handlungsbereich und neuen, davon möglichst abweichenden Einzelfällen, entsteht so eine ‚theoretische Sättigung‘ des Wissens. Die während der Erhebung der ersten Fälle entstehende Theorie über den Gegenstandsbereich leitet die Auswahl der nächsten Fälle an, gibt die Kriterien für die folgenden Befragungen. Theorieentwicklung aus den Daten und die Suche nach neuen, kontrastierenden Daten verbinden sich zu einem Forschungsprozeß, in dem Fragestellung, Erhebung, Auswertung und Theoriearbeit zeitlich nicht voneinander getrennt werden können — wohl aber der Arbeitsform nach.“⁴¹ In einem solchen Arbeitsprozeß verlief die Feldforschung zur presbyterianischen Kirche in Guatemala. Sehr fruchtbar für den Prozeß der theoretischen Auswahl war die ständige kritische Reflexion des Forschungsfortschrittes gemeinsam mit meiner Frau. Inhaltliches Resultat dieses Forschungsprozesses ist die Abgrenzung verschiedener Problembereiche und Interessensgruppen innerhalb der presbyterianischen Kirche. Diese Abgrenzung hat den Aufbau des zweiten Hauptteils wesentlich mitbestimmt. Mit dieser Methode der Feldforschung ist nicht der Anspruch auf Vollständigkeit der Aspekte eines Feldes verbunden; dennoch ist sie gut geeignet, gerade die für die Identität einer Gruppe meist besonders wichtigen strittigen Fragen herauszuarbeiten.

Die *innere Struktur der Interviews*⁴² versucht, den Forderungen nach möglichst großer Offenheit und Klärung von Sachfragen gerecht zu werden. Die Interviews setzen im allgemeinen mit einer längeren und völlig offenen lebensgeschichtlichen Phase ein.⁴³ Das freie Erzählen dient zugleich dazu, daß Interviewer und Befragte sich aufeinander einstimmen können. Dieser Phase entspricht von seiten des Interviewers permissives Verhalten.⁴⁴ Eine zweite Phase bringt durch vorsichtige Impulsfragen Themen ins Gespräch, die zur Behandlung auf dem Interview-Leitfaden vermerkt sind, sofern

sozialwissenschaftlichen Hermeneutik am Beispiel der Interpretation eines Textausschnittes aus einem freien Interview. In: Th. Heinze et al. (Hg.): *Interpretationen einer Bildungsgeschichte. Überlegungen zur sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Benschheim, 1980, S. 71.

38 Vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 13, und Fuchs: 1984, S. 224 ff., bes.S. 228 ff. zur Methode der theoretischen Sättigung und S. 161 ff. zur Frage von Einzelfall und Verallgemeinerung, hier vor allem S. 164 f. zur dokumentarischen Methode.

39 Fuchs: 1984, S. 229. Fuchs und auch Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 13 f., nehmen Bezug auf eine Studie von Daniel Bertaux: *Note on the use of the life-history approach to study a whole sector of production. The artisanal bakery in France*. In: J. Matthes/M. Pfeifenberger (Hg.): *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive*. Nürnberg, 1980, S. 283 ff. Bertaux hat anhand von 30 Interviews anerkannt verlässliche (!) Aussagen über 80.000 Bäckerarbeiter machen können.

40 D.h., hier liegt ein relativer Vorrang auf dem Auswahlkriterium des sog. maximalen Vergleichs. Die (auch notwendigen) homogenen Gruppen des sog. minimalen Vergleichs müssen dagegen nicht erst durch bewußte Suche der Interviewpartner zusammengestellt werden; sie entstehen ohnehin fast von selbst dadurch, daß man weiterempfohlen wird. Vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 14 f.

41 Fuchs: 1984, S. 230.

42 Zur Interviewstruktur in der Oral History vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 21 f.

43 Vgl. den Anhang 3. Im Abschnitt III.B.2. vgl. als Teil einer solchen Erzählung den Bericht von der Geisttaufe im Flugzeug.

44 Vgl. zum Interviewverhalten Scheuch: 1973, S. 95 ff.

diese Dinge nicht schon in der offenen Phase ausreichend angesprochen worden sind.⁴⁵ Anregungen der Interviewpartner werden hierbei aufgenommen. Der Interviewer verhält sich weiterhin permissiv, ist aber nun vor allem um sachliche Neutralität bemüht. Gegebenenfalls wird eine dritte Phase gezielter Fragen angeschlossen. Hier geht es darum, präzise umrissene Sachfragen und etwaige Widersprüche zu klären.⁴⁶ Dabei kann bisweilen ein dialogischer und sogar provokativer Interviewstil Platz greifen.⁴⁷ Der Einsatz der unterschiedlichen Phasen ist je nach Gesprächspartnern verschieden. Bei Kirchenmitgliedern ohne Funktionen wird die erste Phase stärker gewichtet und die letzte geringer; bei kirchlichen Funktionären entfällt die erste Phase meist zugunsten der letzten. Im Zentrum der Interviews steht (fast) immer die zweite Phase. Auf diese Weise können im Rahmen eines in sich mehr oder weniger konsistenten Sinnhorizontes Meinungen, Einstellungen, Sachfragen und lebens- sowie kirchengeschichtliche Berichte der Interviewpartner zur Sprache kommen.

Eine wichtige Voraussetzung für ein offenes Interview ist seine *Atmosphäre*. Der Grund dafür wird schon beim Kennenlernen der jeweiligen Personen gelegt. Der Verfasser wurde als Mit-Protestant generell freundlich und als Forscher meist mit einer verhaltenen Neugier aufgenommen. In den meisten Fällen (14 von 22) kam der Kontakt unmittelbar und ohne direkte vorherige Empfehlung zustande. Den Interviews mit „einfachen“ Mitgliedern ging dann eine meist mehrtägige Phase der Vertrauensbildung voraus; die Interviews mit hohen kirchlichen Funktionären hatten meist nur einen Vorlauf von etwa 10 bis 15 Minuten. Der Cassettenrecorder (ein kleines Gerät) zog normalerweise nur in den ersten Minuten der Interviews die Aufmerksamkeit der Interviewten auf sich; wobei anzunehmen ist, daß die Funktionsträger sich (fast) während der gesamten Gespräche der Tatsache des Mitschnitts bewußt waren. Vertrauensbildend wirkte, daß die Interviews meist in den Wohnräumen, Heimatkirchen oder Büros der Interviewten stattfanden. Lediglich Interviews mit Oppositionellen wurden aus naheliegenden Gründen fast immer in anonymer Atmosphäre geführt. Die Zusage der persönlichen Anonymität der Befragten in den Veröffentlichungen der Materialien hat ebenfalls zum Vertrauen beigetragen. Anonymität der Interviewten gehört überdies zu den forschungsethischen Maximen der Oral History. Bei höheren kirchlichen Funktionären konnte die Anonymität aufgrund der engen Verbindungen in der kleinen presbyterianischen Kirche nicht gewährleistet werden; deshalb wurde von vornherein und mit Einverständnis der Partner darauf verzichtet.

In der *Transkription* der Interviews wurde angestrebt, diese in ein normales Schriftspanisch zu bringen.⁴⁸ Die „Sicherung der thematisch relevanten Aussagen des Informanten“⁴⁹ ist für den Zweck der vorliegenden Studie hinreichend. Der Text wurde zunächst zum größten Teil wortgetreu transkribiert⁵⁰ und dann sprachlich geglättet; lediglich einige wenige Passagen wurden vom Verfasser paraphrasiert. Parasprachliche Kommunikationsformen wie etwa das Heben und Senken der Stimme usw. werden in der Transkription nicht dargestellt, außer wenn dies zum rechten Verständnis einer Passage unumgänglich ist. Auf diese Weise kommt die Wiedergabe der Interviewpassagen im zweiten Hauptteil mit einem einfachen Zeichenvorrat aus.⁵¹ Das Lesen der in Übersetzung dargebotenen Texte soll auf diese Weise so angenehm und lebendig wie möglich gemacht werden.

45 Vgl. z.B. das Interview mit einem ehemaligen Vorsitzenden der Synode, unten Abschnitt III.C.1.

46 Vgl. im Text z.B. das Interview mit Rev. Muñoz über das politische Wort der Kirchenleitung, unten im Abschnitt III.C.3.

47 Vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 47.

48 Zu den unterschiedlichen Möglichkeiten der Transkription vom „Schriftdeutsch“ bis zur „Transkription unter Einschluß parasprachlicher Äußerungen“ vgl. Fuchs: 1984, S. 271.

49 Fuchs: 1984, S. 271.

50 Die Transkriptionen wurden von Lateinamerikanern durchgeführt und von Kirstin Katolla-Schäfer (Ethnologin und Linguistin, Spanisch als Muttersprache) sowie dem Verfasser und z.T. zusätzlich von Christoph Keienburg überprüft.

51 Es handelt sich dabei um eine starke Vereinfachung der Vorschläge von Kallmeyer und Schütze, wie sie bei Fuchs: 1984, S. 273f, wiedergegeben sind. Vgl. hierzu oben die *Technika*.

Die *Erschließung der Interviews* für die Analyse und Interpretation erfolgte in chronologischer und thematischer Hinsicht.⁵² Die thematische Erschließung arbeitet — im Sinne der Zirkelstruktur des Verstehens — mit Zwischenhypothesen und deren kritischer Überprüfung am Text des Interviews selbst. Hierbei ist die Falsifikation der Hypothesen als das fruchtbarere Ergebnis anzusehen. Ansatz für das Verstehen sind Auffälligkeiten in den Interviews und damit letztlich die vom reflexen Vorverständnis vorgegebenen Fragen, die an den Texten abgearbeitet werden.⁵³ Im Blick auf die Interpretation ist auch eine evtl. erfolgte Beeinflussung der Befragten durch den Interviewer sowie die Lage der Interviewpartner in ihrem gesellschaftlichen Umfeld zu beachten. Die wiederholte Lektüre von Interviews bringt gelegentlich Widersprüche zum Vorschein, die im Verlauf der Aufnahme des Interviews nicht wahrgenommen wurden. Sind sie aufgrund von Hinweisen aus dem Interview selbst oder sekundären Informationen nicht auszugleichen, so wird zunächst angenommen, daß die entsprechenden Interviewpartner die beschriebene Realität schon als ambivalent erfahren haben; auf jeden Fall werden nachträglich gefundene Widersprüche ad bonam partem ausgelegt.⁵⁴ Zur Kontrolle und Ergänzung der Angaben in den Interviews und zu deren Interpretation wurden weitere mündliche (Gespräche) sowie schriftliche Quellen herangezogen. Dies war in der Erschließungsphase vor allem für korrekte chronologische Abläufe von Bedeutung, denn die Erzählung von geschichtlichen Prozessen folgt nämlich im allgemeinen weniger deren Chronologie als vielmehr den individuellen Assoziationen der Erzähler. Verläufe und Daten werden folglich nur bruchstückhaft dargeboten und müssen — als objektive Gegebenheiten — erst rekonstruiert werden. Hier reichen die Interviews selbst oft nicht aus, vor allem bei weiter zurückliegenden Ereignissen; es müssen andere Quellen — schriftliche oder Gespräche — hinzugezogen werden. Eine wichtige Hilfe bei der Selbstkontrolle war die Tatsache, daß das ins Spanische übersetzte Typoskript der Untersuchung über die presbyterianische Kirche den Interview- und Gesprächspartnern zur Überprüfung zugesandt wurde. Die Reaktionen (insgesamt sieben) enthielten Anregungen, kleine Änderungsvorschläge und eine ansonsten positive Kritik sowohl von konservativer als auch von progressiver Seite.

Das *Gespräch* ist nach dem Interview eine weitere, aber wesentlich weniger wichtige orale Quelle. Es wurde nicht, wie das Interview, auf Band aufgezeichnet, sondern im Notizbuch dokumentiert. In der Regel wurde während des Gesprächs mitprotokolliert und sofort nach dem Gespräch aus den Notizen und dem Gedächtnis das fertige Gesprächsprotokoll zusammengestellt. Gespräche fanden in derselben Atmosphäre statt wie Interviews. Die Gespräche dienten fast ausschließlich der Klärung spezifischer Sachverhalte. Sie sind so vor allem Datenlieferanten zur Überprüfung, Ergänzung und Interpretation von Interviews und schriftlichen Quellen.

Die *Beobachtung* stellt ein weiteres Instrument der Datenerhebung dar,⁵⁵ hat jedoch keine tragende Bedeutung für die vorliegende Untersuchung. Sie wurde durchgeführt als „passive teilnehmende Beobachtung“⁵⁶ in Gottesdiensten und sonstigen Gemeindeveranstaltungen. Außerdem diente sie als Hilfsmittel zur Bestimmung der sozialen Lage von Personen und Gruppen.

Die kritische Untersuchung verschiedener *schriftlicher Quellen* nach den herkömmlichen Methoden ist für die Untersuchung der presbyterianischen Kirche

52 Vgl. Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 61 ff., und Bd.3, S. 83 ff.

53 Eine Orientierung an den „Schlüsselbegriffen“ der Interviews (Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.2, S. 62) wäre im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ein zu aufwendiges Verfahren.

54 Vgl. auch Brüggemeier/Wierling: 1986, Bd.3, S. 46.

55 Zur Beobachtung in der Sozialforschung vgl. König: 1973, S. 1 ff.

56 König: 1973, S. 51.

eine wichtige Methode. Es handelt sich bei diesen Quellen zunächst um offizielle und öffentliche kirchliche Dokumente wie etwa das Bekenntnis, die Kirchenordnung und kirchliches Lehrmaterial. Kircheninterne Dokumente werden ebenfalls herangezogen, wie etwa Abkommen, Sitzungsprotokolle und Briefe, sofern diese von Beteiligten selbst zur Verfügung gestellt wurden. Dazu kommen inoffizielle, aber öffentliche Dokumente wie Memoranden von kirchlichen Interessensgruppen, Flugschriften usw. Darüber hinaus wird die von Kirchenmitgliedern verfaßte Literatur — Zeitschriftenaufsätze, Broschüren und Bücher — im wesentlichen als Quelle gelesen. Eine Mischform zwischen Quelle und Sekundärliteratur stellen die von (ehemaligen) Missionaren verfaßten Schriften dar. Hier muß genau zwischen der Beschreibung eines eigenen Standpunktes innerhalb der Kirche und Berichten von eigener Partizipation in kirchlichen Prozessen (als Quelle) sowie der nachträglichen Analyse derselben nach Beendigung des Dienstverhältnisses in der Kirche (als Sekundärliteratur) unterschieden werden. Über die genannten schriftlichen Quellen hinaus werden statistische Daten zu Rate gezogen. Daten aus verschiedenen Quellen werden gelegentlich zu in sich abgeschlossenen Fallstudien verarbeitet.⁵⁷

Die *abschließende Reflexion* gliedert sich in einen religionssoziologischen und einen theologischen Teil. Ersterer greift die Ergebnisse der Typologie und Soziographie wieder auf und wendet sie auf die presbyterianische Kirche sowie andere protestantische Kirchen in Guatemala an. Dabei kommt die gesellschaftliche Lage als Ursache von Anomie und unterschiedlich gelagerter religiöser Nachfrage in den Blick. Die theologischen Überlegungen nehmen auf dem Hintergrund des ersten Hauptteil der Untersuchung die Diskussion der presbyterianischen Kirche um ihre Identität als einer reformierten Kirche in Guatemala auf. Diese Identität ist strittig angesichts verschiedener Faktoren: Zum einen ist die presbyterianische Kirche in Guatemala schon lange Zeit starkem fundamentalistischen und dispensationalistischen Einfluß ausgesetzt; sodann erfährt sie in immer stärkerem Maße die Konkurrenz einer erstarkenden Pfingst- und charismatischen Bewegung; und zudem drängt die politische Lage des Landes, der Massenmord an der indigenen Bevölkerung und die Verfolgung auch eigener Mitglieder sie zum Bekenntnis angesichts des Unrechts. Gleichzeitig aber durchziehen tiefe Gräben zwischen mestizischen und indigenen Mitgliedern sowie zwischen konservativen und reformorientierten Kräften die Kirche. Teile der Kirchenleitung versuchen, die Identitätsfindung der Kirche zu forcieren, indem sie die Westminster Confession (1646) zum Maßstab presbyterianischer Identität erheben. Daß andere Teile der Kirche dem mit Skepsis gegenüberstehen und sich zugleich einsetzen gegen Not und Gewalt, stellt die Frage der kirchlichen Identität der presbyterianischen Kirche implizit in die Dynamik des Verhältnisses von Bekenntnis und Bekenntnen. An diesem Gegenüber orientiert sich die theologische Besinnung, wenn sie entlang der wichtigsten Problemfelder in der presbyterianischen Kirche deren theologische Dimension diskutiert. Der Verfasser versucht dabei im Auge zu behalten, daß sich die

⁵⁷ Vgl. z.B. die beiden Fallstudien über die Abspaltung von charismatischen Gruppen aus der presbyterianischen Kirche, unten im Abschnitt III.B.2.

presbyterianische Kirche in Guatemala um eine Identität als *reformierte* Kirche bemüht. Dementsprechend werden die theologischen Überlegungen vor allem entlang der reformierten theologischen Tradition entfaltet. Darüber hinaus bleiben sie eng an der Lage der presbyterianischen Kirche in Guatemala orientiert, denn die Reflexion versucht ja, in ihrer spanischen Übersetzung konkret und direkt der Diskussion in Guatemala zu dienen.

II. Der Protestantismus in Mittelamerika:
Theologiegeschichtliche, typologische und soziologische
Annäherung

A. Strömungen des Protestantismus in den USA: Die theologiegeschichtlichen Wurzeln des mittelamerikanischen Protestantismus.¹

Die folgende Darstellung des Protestantismus in den USA verfolgt nicht ein historiographisches Interesse, sondern ein systematisches. Sie soll, wie in der Einleitung bereits ausgeführt, den Protestantismus der USA im Blick auf ein typologisches Modell des mittelamerikanischen Protestantismus systematisieren. Dies geschieht entlang der Frage, ob in den untersuchten Kirchen bzw. theologischen Traditionen die Vermittlung göttlicher Gnade eher an einem Gnadenschatz der Kirche (objektiv) oder an einem Gnadenerlebnis des Individuums (subjektiv) festgemacht wird.² Dementsprechend gerafft und knapp wird die Darstellung ausfallen. Besonders der historische Protestantismus wird nur in groben Zügen dargestellt, da seine theologische Systematik und Geschichte für den Protestantismus in Zentralamerika von eher geringer Bedeutung sind.

1 Für die der gesamten Darstellung zugrundeliegenden konfessionsgeschichtlichen Fakten wurde im wesentlichen auf die folgende Literatur zurückgegriffen: Mayer: 1954; Mead: 1970, und Melton: 1978. Mayer: 1954, und Mead: 1970, geben als ältere Standardwerke einen allgemeinen Überblick; Mayer betont dabei die lutherische Perspektive, Mead ist aufgrund eines klaren Kriterienkataloges im Blick auf typologische Überlegungen hilfreich. Melton: 1978, ist ein neueres und ausgesprochen hochrangiges konfessionskundliches Standardwerk über christliche Kirchen in den USA. Es dient aufgrund seiner umfassenden und zugleich detaillierten Darstellung sogar den soziologischen Untersuchungen von Bainbridge/Stark: 1979 und 1981, als Grundlage.

2 Vgl. zum theoretischen Hintergrund dieser Fragestellung bei Ernst Troeltsch und Max Weber unten, Abschnitt II.B.1.

1. Der historische Protestantismus³

Der historische Protestantismus geht im wesentlichen zurück auf die Kirchen, die während der Kolonialzeit in die USA eingewandert (Anglikaner/Episkopale, Presbyterianer, Reformierte, Kongregationalisten, Methodisten, Baptisten und Lutheraner) oder vor den Erweckungen des 19. Jahrhunderts in den USA entstanden (Disciples of Christ) sind. Das zentrale theologische Anliegen kann bei allen diesen Kirchen — mit einigen charakteristischen Unterschieden natürlich — in der reformatorischen Botschaft von Rechtfertigung und Freiheit des Menschen gesehen werden. Bei den Methodisten trat freilich in den ersten Jahrhunderten auf dem amerikanischen Kontinent die daraus abgeleitete Frage nach der Heiligung besonders in den Vordergrund. Dies zeitigte für den Protestantismus in den USA spätestens im 19. Jahrhundert wichtige Folgen. Die meisten der historischen Kirchen haben in den USA von Beginn an eine deutliche Orientierung am Bürgertum bzw. an der Mittelschicht. Ihre Kontinuität wird heute im sog. Mainstream Protestantismus mit weitgehend liberalen theologischen und politischen Positionen gewahrt.

In den *Kolonien der Neuen Welt* hatte die *episkopale Tradition*⁴ zunächst besondere Bedeutung, denn die anglikanische Kirche war Staatskirche der Kolonialmacht und verankert in Aristokratie und Bourgeoisie Neu-Englands. Englische Bürokraten und Kaufleute in den nördlichen, die Plantagenbesitzer in den südlichen Kolonien stellten ihren Mitgliederstamm. Auch nach der Revolution behielt die American Episcopal Church diese gesellschaftliche Orientierung bei. Ihre hochkirchliche Frömmigkeitspraxis führte zudem schon in der Kolonialzeit dazu, daß sie Mitglieder an die Presbyterianer, Methodisten und Baptisten verlor.

Die *reformierte Tradition* erreichte die Kolonien 1611 mit dem ersten presbyterianischen Kirchenmann, Rev. Alexander Whittaker. 1717 existierte bereits die erste Synode mit vier Presbyterien in Philadelphia; sie geht zurück auf eine Initiative des einflußreichen schottischen Predigers Francis Mackenzie.⁵ Die presbyterianische Kirche orientierte sich im Blick auf ihre Organisation am staatskirchlichen Modell calvinistischer Prägung und zeichnete sich hinsichtlich ihrer Lehre durch ein rigides Festhalten an der englischen Westminster Confession (1646) aus. Erst durch die Trennung von Kirche und Staat in der US-amerikanischen Verfassung von 1787 sah sich die presbyterianische Kirche genötigt, die Artikel des Bekenntnisses über den Staat zu revidieren (1788).⁶ Darüber hinaus gelang es ihr bei ihrer weiteren Ausbreitung nicht, ihre Vorstellungen von der Reinheit presbyterianischer Lehre mit den Bedürfnissen der Siedler an der

„frontier“ (Niebuhr) zu vermitteln und eine „indigenization“⁷ der Kirche herbeizuführen. Es kam namentlich in der Folge des Great Awakening von 1734/35 zur Abwanderung von Mitgliedern zum Methodismus, zum Baptismus und zur Gruppierung der sog. Shaker; zudem spaltete sich im Gebiet von Kentucky und Tennessee die Cumberland Presbyterian Church ab. Diese modifizierte die Westminster Confession charakteristischerweise gerade darin, daß sie die Lehre von der unbedingten Prädestination ablehnte. Sie distanzierte sich zwar auch vom erwecklichen methodistischen Arminianismus und suchte eine vermittelnde Position. Aber ein deutliches Zugeständnis an die Erweckungsfrömmigkeit der Pioniergebiete ist doch darin zu sehen, daß die Verwerfung nun den „Zustand des vorgläubigen Subjekts“⁸ kennzeichnet; denn hierdurch gewinnen die Konversion als Akt und das Subjekt als verantwortlicher Entscheidungsträger eine stärkere Bedeutung. Mit der Abspaltung der Cumberland Presbyterian Church war die entscheidende Weiche im US-amerikanischen Presbyterianismus gestellt für die gleichzeitige Entwicklung einer östlichen, stärker bürgerlich und hochkirchlich geprägten Tradition und einer westlichen, stärker an der unteren Mittelschicht und einer vergleichsweise subjektivistischen Frömmigkeit orientierten Tradition.

Noch schwerwiegendere Konsequenzen hatte die Große Erweckung im 18. Jahrhundert für den *Kongregationalismus*. Der Kongregationalismus geht auf die puritanischen Einwanderer, die Pilgrims des frühen 17. Jahrhunderts, zurück. Der von seinen Führern aus der Mittelschicht⁹ geprägte Puritanismus bezog seine theologische Wegweisung ebenfalls aus der Westminster Confession, war aber hinsichtlich seiner kirchlichen Organisation keineswegs einheitlich staatskirchlicher Auffassung. Ein Teil der Puritaner versuchte, ein Staatskirchentum bei gleichzeitiger Gemeindeautonomie durchzusetzen, ein anderer Teil trat für eine radikale und vollständige Gemeindeautonomie ein.¹⁰ Mit der Erweckung zu Beginn des 18. Jahrhunderts spalteten sich die Autonomen, die sog. Separatisten, ab und fielen daraufhin der Verfolgung durch den Staat und ihre staatskirchlich orientierten puritanischen Brüder anheim.¹¹ Im puritanischen Kongregationalismus setzte sich somit eine eng an presbyterianische Vorstellungen angelegte bürgerliche Tendenz durch. Damit blieb der Kongregationalismus aber eine fast ausschließlich in der Mittelschicht der Ostküste verankerte Tradition.¹² Dies hatte im Urteil Richard Niebuhrs¹³ mit der Zeit die Aufweichung der „puritan passion for perfection“ zu einer Religion der saturierten Mittelschicht zur Folge, die „by the character of its appeal“ die religiös und sozial Armen ausschloß.

3 Dieser Abschnitt folgt in seinen Grundlinien Niebuhr: 1963; Handy: 1976, und Ahlstrom: 1972, werden hinzugezogen und weitere Literatur wird jeweils angegeben. Für das geplante Vorhaben scheint es gleichwohl nützlich, den an konfessionellen Strömungen und religionssoziologischen Beobachtungen sich orientierenden Ausführungen Niebuhrs im Grundzug zu folgen.

4 Vgl. Niebuhr: 1963, S. 146 f. Zu weiteren Differenzierungen im kolonialen Christentum der USA vgl. Handy: 1976, S. 37 ff.

5 Cf. Handy: 1976, S. 60.

6 Vgl. Rohls: 1987, S. 335 f.

7 „Seventeenth-Century Protestantism in the colonies had been cast largely in the familiar forms of European Christendom; the eighteenth-Century Awakenings were important events in the indigenization of religion, in the development of the American patterns of faith.“ Niebuhr: 1963, S. 155, vgl. auch fortfolgende.

8 Vgl. Rohls: 1987, S. 336 f.

9 Vgl. Niebuhr: 1963, S. 148.

10 Vgl. Melton: 1978, S. 117 f.

11 Vgl. Niebuhr: 1963, S. 151.

12 Vgl. Niebuhr: 1963, S. 152 ff.

13 Niebuhr: 1963, S. 105.

Episkopale, Presbyterianer und Kongregationalisten in den USA sind somit von Anfang an weitgehend in der urbanen Mittel- und Oberschicht verankert und an deren Bedürfnissen orientiert. Dies bedingt nicht zuletzt einen starken Schwerpunkt der praktischen Arbeit dieser Kirchen auf Erziehung und Bildung.

In etwas unterschiedlicher Weise entwickelten sich Methodisten und Baptisten, zwei Kirchen der Siedler an der voranschreitenden *Frontier im Westen*.

1631 gründete Roger Williams auf Rhode Island die erste baptistische Gemeinde auf nordamerikanischem Boden. Die *Baptisten* waren, aufgrund ihrer Praxis einer radikalen Gemeinde- bzw. individuellen Autonomie in Glaubensfragen, relativ anpassungsfähig an unterschiedliche Bedürfnisse wechselnder Zielgruppen, wenn auch nicht in der Lage, dem Bedürfnis nach hochkirchlicher Frömmigkeit nachzukommen. Auch im Baptismus bildeten sich Differenzen zwischen mittel-schichtorientierten Ostküstengemeinden und einem erwecklichen Unterschichtsbaptismus im „wildem Westen“ heraus. Dabei lag der Schwerpunkt auf der westlichen Strömung. Diese freilich etablierte sich mit der Zeit in den festen Dörfern und Städtchen hinter der Siedlungsgrenze als religiöse Option kleiner Händler und Bauern.¹⁴ Die Baptisten behielten diese soziale Orientierung bei, ohne jedoch ihre Emphase auf der persönlichen Glaubensentscheidung zu verringern.

Dem *Methodismus* wohnte, bei einer ähnlichen Entwicklung in seinen ersten zwei Jahrhunderten auf amerikanischem Boden, eine ungleich stärkere theologiegeschichtliche Spannung inne. Die Entstehung und anfängliche Orientierung des Methodismus in den USA ist eng mit einer Reise John Wesleys von England in die Kolonien (1736) verknüpft. Der englische Methodismus hatte, nach Niebuhr, kein wirkliches Interesse an den Problemen der Unterschicht, sondern „betrayed the bias of its middle class leadership“¹⁵. Die Sozialethik war, so Niebuhr an gleicher Stelle weiter, nicht von Problembewußtsein, sondern von Philanthropie bestimmt; aber die methodistische Betonung des Gefühls hatte eine starke Wirkung auf die Unterschicht. In Nordamerika etablierte sich der Methodismus zunächst an der Ostküste. 1766 wurde die First American Methodist Society in New York gegründet. Die Betonung des Emotionalen, die Erweckungspredigt, die Laienordination sowie die arminianistische Tendenz der Theologie machten den Methodismus zugleich zur idealen Frömmigkeitsform für die Siedlungsgebiete im Westen.¹⁶ Der Methodismus florierte bald in Kentucky, Tennessee und überall dort, wo episkopale Hochkirchlichkeit und reformiert-staatskirchlicher Rigorismus an den religiösen Bedürfnissen der siedelnden Unterschicht vorbei predigten. Wenn in diesen Gebieten die hochkirchlichen Frömmigkeitselemente des Methodismus, etwa Prayerbook und Ornat, auch bald abgelegt waren, so blieb doch die Bindung der Frontier-Gemeinden an die bürgerliche Leitung der Methodist Episcopal Church im Osten über geraume Zeit erhalten.¹⁷ Erst die Erweckungen des 19. Jahrhunderts, die vom Methodismus selbst inspiriert waren, lösten die ersten wirklich

14 Vgl. Niebuhr: 1963, S. 167 ff.

15 Niebuhr: 1963, S. 69.

16 Vgl. Niebuhr: 1963, S. 171 ff.

17 Vgl. Niebuhr: 1963, S. 181

großen Abwanderungen von Gläubigen aus den Reihen der etablierten methodistischen Kirche aus.

Als letzter der großen Traditionsstränge des historischen Protestantismus ist hier der lutherische zu nennen. Die *lutherischen Kirchen* waren Siedlerkirchen „by force of circumstances“¹⁸. Sie waren ethnisch eng mit nicht-englischen Einwanderergruppen — zunächst holländischen (1623), dann schwedischen (1631) und im 19. Jahrhundert deutschen — verbunden.¹⁹ Die Kirchen zogen mit den Ethnien nach Westen und bildeten ein wichtiges Element im Erhalt ihrer kulturellen Identität sowie in der Förderung von Erziehung und Bildung im neuen Umfeld.²⁰ Dennoch verloren auch die lutherischen Kirchen im Laufe der Geschichte immer wieder Mitglieder an erweckliche Gemeinschaften.

Im 19. Jahrhundert riefen, neben den Erweckungen, der Bürgerkrieg und die beginnende Industrialisierung des Nordens im historischen Protestantismus neue Kräfte auf den Plan.

Der *Bürgerkrieg* führte zur Spaltung der historischen Kirchen entlang der geographischen Grenze zwischen den Nord- und Südstaaten der USA. Die ökonomischen Interessen des industriekapitalistisch sich entwickelnden Nordens verlangten die Aufhebung der Sklaverei in der Lohnarbeit. Das Problem der Sklaverei wurde so auch in den Kirchen zu einer Existenzfrage. Interessant ist, wie Niebuhr²¹ erläutert, daß die stärker an der unteren Mittelschicht orientierten Baptisten und Methodisten sich schon vor der Sezession der Südstaaten über das Problem der Sklaverei entzweiten.²² Die Episkopalen, Presbyterianer und Lutheraner hingegen spalteten sich erst nach erfolgter Sezession als unvermeidliche kirchenpolitische Reaktion auf die staatlichen Entwicklungen. Diese Denominationen waren im Rahmen des Machtgefüges der US-amerikanischen Gesellschaft schon so weit konsolidiert, daß das bloße Trägheitsmoment der institutionellen Dynamik an sich — vor allem bei Episkopalen und Lutheranern — stärker war als die politischen und ethischen Kontroversen um die Sklavenfrage innerhalb der Kirchen.

Die fortgeschrittene Institutionalisierung und gesellschaftliche Etablierung des historischen Protestantismus im 19. Jahrhundert bestimmte auch seine *Reaktion auf die soziale Frage* der beginnenden Industrialisierung und raschen Urbanisierung der USA: Teile der historischen Kirchen setzten sich mit den neuen Fragen auseinander, ohne jedoch die gesellschaftliche Position der Kirche insgesamt ernsthaft in Frage zu stellen oder den Bestand der Institutionen durch etwaige Spaltungstendenzen zu gefährden. Währenddessen drängten sich in den USA des ausgehenden 19. Jahrhunderts die verarmten Massen unter unwürdigen Lebens- und Arbeitsbedingungen in den Städten. Der wirtschaftliche Aufschwung verbesserte ihre Lage

18 Niebuhr: 1963, S. 162.

19 Vgl. Mead: 1970, S. 166, und Melton: 1978, S. 94.

20 Auf die Spitze getrieben wurde diese Kulturverbundenheit in der 1847 von fränkischen, hannoverschen und sächsischen Lutheranern gegründeten Missouri Synod, die bis heute eine konservative Sonderrolle im US-amerikanischen Luthertum spielt.

21 Vgl. Niebuhr: 1963, S. 187 ff.

22 1844 spalteten sich die Methodisten und 1845 die Baptisten.

kaum, während konjunkturelle Einbrüche sogleich Existenznot erzeugten. Auf der anderen Seite stiegen die Profite der Industrie unaufhaltsam. Die Lage wurde — und dies sollte später den Impuls für Entstehung der Pfingstbewegung geben — für die lohnabhängigen Massen zunehmend ein Grund zur Verzweiflung. Die theologischen Ausbildungsstätten hatten europäische liberale Theologie rezipiert, die die ohnehin schon tief verwurzelte Identifikation des historischen Protestantismus mit der US-amerikanischen Nation in der spezifischen Form eines Kulturprotestantismus förderte. Die Einflüsse des Evolutionismus und eines Jesus-Bildes der liberalen Theologie kamen zusammen mit einem von Ritschl her entworfenen Begriff des Reiches Gottes oder dem puritanischen Leitmotiv des Reiches Gottes in „God's own country“. So entstand in der Konfrontation mit der sozialen Lage und als Bewegung der sozialen Evangelisation gegen den Laissez-faire-Kapitalismus im historischen Protestantismus das sog. Social Gospel Movement.²³ Ihre radikalere Richtung forderte gesellschaftliche Strukturveränderungen im Blick auf eine Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Vor allem diese Position wurde in der Folgezeit von der Polemik gegen das Social Gospel aufgegriffen. Die tatsächlich einflußreichste Richtung, vertreten vor allem von dem sozial engagierten baptistischen Theologen Walter Rauschenbusch, setzte auch auf strukturelle Veränderungen, jedoch ohne darin das Reich Gottes auf Erden anzuvizieren. Das Social Gospel in dieser Form fand weite Verbreitung und langfristige Wirksamkeit im historischen Protestantismus, auch und vor allem im Methodismus. Dem ebenfalls in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandenen Fundamentalismus sollte es hingegen ein Greuel werden.

In modifizierter Form stand das Social Gospel noch in den *sechziger Jahren unseres Jahrhunderts* Pate für die offene Position weiter Kreise des historischen Protestantismus gegenüber der Bürgerrechtsbewegung, der liberalen Gesellschaftspolitik und der Anti-Kriegs-Bewegung. Ansätze zu einer positiven Verarbeitung des Säkularismus (Harvey Cox) oder zu einer Theologie der Revolution (Richard Shaull), die starke Unterstützung der ökumenischen Bewegung, die Offenheit für sozialen und politischen Wandel in der Dritten Welt sowie die Kritik an der US-amerikanischen Politik gegenüber Zentralamerika und die teilweise Solidarisierung mit den dortigen gesellschaftsverändernden Kräften²⁴ haben heute ihren festen Ort

23 Vgl. Handy: 1976, S. 300 ff. und 362 ff., Latourette: 1970, S. 223 ff., Ahlstrom: 1972, S. 639 ff. zur sozialen Lage und 785 ff.; auch Schrey: 1962, Sp.112 f. Der Begriff des Social Gospel ist als Gegenbegriff zu einem Personal Gospel zu lesen. Die spätere fundamentalistische Kritik am Social Gospel und seinen Vertretern, es fehle ihnen am Glauben, geht freilich fehl, denn sie läßt völlig die Frömmigkeitstradition außer Acht, wie sie sich etwa im 1928 auch auf deutsch publizierten Andachtsbüchlein von Walter Rauschenbusch dokumentiert.

24 Vgl. hierzu die von der 195th General Assembly der Presbyterian Church (USA) 1983 angenommenen Berichte und Handlungsempfehlungen hinsichtlich Zentralamerikas und der Außenpolitik der USA in: Presbyterian Church (USA): 1983a. Auf der Basis der Feststellung, daß „unsere Nation die Kräfte des Todes in Mittelamerika unterstützt“ (S. 52, im Original auf spanisch), werden die Mitglieder und Organe der Kirche aufgefordert, u.a. sich für eine Außenpolitik der Verhandlungslösungen, Aussetzung der militärischen und geheimdienstlichen Operationen usw. stark zu machen sowie Öffentlichkeitsarbeit und Hilfe zu leisten im Sinne

im historischen Protestantismus der USA.²⁵ Auch heute sind diese Positionen Anlaß für heftige Reaktionen seitens des fundamentalistisch geprägten Lagers im US-amerikanischen Protestantismus.

Der historische Protestantismus wird heute vor allem *repräsentiert durch Kirchen*, die im National Council of Churches zusammengeschlossen sind, wie etwa Presbyterian Church (USA)²⁶, Cumberland Presbyterian Church, Reformed Church in the USA, United Church of Christ, American Lutheran Church, Lutheran Church in America, United Methodist Church, American Baptist Churches in the USA (Northern Baptists) et al., sowie durch die Protestant Episcopal Church. Die Missionen dieser Kirchen sind meist in der Division of Overseas Ministries des National Council of Churches koordiniert.

2. Der evangelikale Protestantismus²⁷

Der Begriff des „Evangelikalismus“ bezeichnet im folgenden eine mehrere Traditionsstränge — die Heiligungsbewegung, den traditionellen Evangelikalismus und den Fundamentalismus — zusammenfassende Strömung des Protestantismus in den USA. Dies ist eine nicht unstrittige Vorgehensweise. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß in den folgenden Überlegungen die eigenständigen schwarzen Heiligungskirchen nicht berücksichtigt werden, denn sie sind für die Mission in Zentralamerika nicht von Bedeutung. Sodann bleibt im Blick auf die weißen Kirchen zu beachten, daß die Evangelicals zumeist nicht gern mit den Fundamentalists in einen Topf geworfen werden, und auch in umgekehrter Richtung alles andere als tiefe Sympathie besteht.²⁸ Andererseits können sich Evangelicals und

einer Förderung der nationalen Selbstbestimmung der mittelamerikanischen Staaten (S. 45 ff.).

25 Marty: 1975, S. 173, urteilt, daß „(the) radical theology of American Protestants in the mid-1960s never was regarded as having had much ecclesiastical consequence...“ Es ist jedoch zu vermuten, daß die hier genannten Entwicklungen mit der Bewußtseinsbildung in den sechziger Jahren direkt zusammenhängen.

26 ...1983 vereinigt aus der United Presbyterian Church in the USA und der Presbyterian Church in the United States.

27 Dieser Abschnitt bezieht sich zusätzlich auf die folgenden Werke: Barr: 1977; Dayton: 1980; Dayton: 1987; Feinberg: 1980; Kraus: 1958; Marsden: 1980; Sandeen: 1970; Scherer-Emunds: 1989; Synan: 1971; Wells/Woodbridge: 1975. Außerdem sei noch auf die Bibliographie von Jones: 1974, verwiesen. Der Verfasser dankt Clifton L. Holland für freundliche Kritik eines ersten Entwurfes der folgenden Überlegungen im Zusammenhang Typologie für die Feldforschung. Nach Fertigstellung des vorliegenden Abschnittes ist der Verfasser auf den Artikel von Geldbach: 1984, gestoßen, der in seinem zweiten Teil (S. 55 ff.) auch auf die evangelikale Bewegung in den USA eingeht. Eine Auseinandersetzung damit wäre in einigen Einzelfragen (z.B. der Stellung Moodys zum Dispensationalismus (Geldbach: 1984, S. 61) vielleicht interessant. Im großen und ganzen bestätigt er aber die hier vorgetragene Sicht der Dinge.

28 Vgl. Marty: 1975, S. 175. In der Literatur ist die Zuordnung von Fundamentalismus und evangelikaler Bewegung keineswegs einheitlich. Der Historiker Ernest Sandeen: 1970, S. IX, etwa geht von einer Kontinuität zwischen dem Fundamentalismus der zwanziger Jahre und den heutigen Evangelikalen aus, da sich die fundamentalistische Bewegung heute lediglich evangelikal

Fundamentalists doch im allgemeinen auf eine gemeinsame Grundlage in den fünf grundlegenden Glaubenssätzen des Fundamentalismus einigen.²⁹ Zudem unterscheidet sich noch die Heiligungsbewegung von beiden genannten Traditionen. Für eine Untersuchung der evangelikalen Bewegung als solcher, also des nicht-historischen und nicht-pfingstlichen Protestantismus der USA, empfiehlt es sich, die einzelnen Ausprägungen zu unterscheiden; dies wird in den folgenden Ausführungen auch getan. Im Blick auf eine Systematisierung des US-amerikanischen Protestantismus insgesamt — und vor allem im Blick auf seine Wirkungsgeschichte in Zentralamerika — aber empfiehlt sich ebensosehr ihr Zusammenschluß unter einer Kategorie. Dazu scheint der Begriff des „Evangelikalismus“ weit genug, um Heiligungsbewegung und Fundamentalismus mit einzuschließen, und zugleich eng genug, um eine Abgrenzung von den anderen großen Strömungen zu gewährleisten.

Die Erweckungen des 19. Jahrhunderts in den USA können als Beginn des Evangelikalismus aufgefaßt werden. Zugleich kristallisiert sich hier ein großer Traditionsstrang dieser Strömung des US-amerikanischen Protestantismus heraus: die *Heiligungsbewegung*. Ein starker Impuls für die Erweckungen ging von der methodistischen Tradition aus. Aber die Heiligungsbewegung begann dennoch

nenne. Ebenso sieht James Barr: 1986, Sp.1404, den Fundamentalismus als eine „Form von konservativem evangelikalem Protestantismus“ an. Dabei, so Barr: 1981, S. 27 f., sei aber zu differenzieren, denn die Bezeichnung „konservativ-evangelikal“ zielt eher auf das Feld der Kirchenpolitik, während der Begriff „Fundamentalismus“ eine Geisteshaltung bezeichne. Nach Barr unterscheiden sich Fundamentalisten von Evangelikalen vor allem durch ihren Exklusivitätsanspruch. Joest: 1983, S. 732, rät davon ab, den Begriff des Fundamentalismus „einfach gleichbedeutend mit ‚evangelikal‘ oder gar religiös konservativ im allgemeinen“ zu verwenden. Marty: 1975, S. 170 ff., bearbeitet *Tensions Within Contemporary Evangelicalism* im einzelnen. Er hebt eine ganze Reihe von starken Unterschieden zwischen Fundamentalismus und Evangelikalismus heraus, die allerdings vor allem in der „ecclesia-in-praxis“ (S. 178) und weniger in den „kognitiven“ (Marty) Überzeugungen zu finden seien. Sind Evangelicals nach Marty in der Regel auf praktische Weise „ökumenisch“ eingestellt und achten auf ihr gesellschaftliches Ansehen und ihre Bildung, so lehnen Fundamentalisten die Bildung ab und sind Schismatiker. Dennoch aber können sich beide Parteien auf die *Five Fundamentals* mehr oder weniger einigen, und Marty sieht die Spannungen ja auch als solche „within Evangelicalism“. Auch eine weitere Darstellung, die Fundamentalismus von Evangelikalismus abzugrenzen sucht, beläßt doch den ersteren in den Grenzen des letzteren: Erich Geldbach: 1986, Sp.1186 ff., konstatiert zwar ein „Debakel mit dem Fundamentalismus“ (Sp.1189) in den USA der dreißiger und vierziger Jahre. Aber am entscheidenden Punkt der Lehrmeinungen bietet seine Definition der evangelikalen Bewegung gerade eben Raum für den Fundamentalismus: Die Schrift wird nämlich als höchste Autorität besonders hervorgehoben, wobei die Meinungen über ihre Inspiration, Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit nach Geldbach im Evangelikalismus auseinandergehen (Sp.1188) — also mehr oder weniger streng fundamentalistisch zu nennen sind. In seiner eingehenden Studie bezeichnet George Marsden: 1980, S. 4, den Fundamentalismus der zwanziger Jahre als „militantly antimodernist Protestant evangelicalism“. Dies reflektiert zunächst die gemeinsamen Wurzeln beider Tendenzen im 19. Jahrhundert. Darüber hinaus verweist diese Beobachtung darauf, daß der Fundamentalismus seither als radikaler Flügel des Evangelikalismus gesehen werden kann (vgl. auch Marsden: 1975, S. 124 ff.). Der Fundamentalismus als Geisteshaltung prägt, nach Marsden: 1980, S. 5, auch heute noch die evangelikale Bewegung in den USA.

29 Vgl. Marty: 1975, S. 173. Zu den *Five Fundamentals* vgl. unten S. 54.

außerhalb des Methodismus durch „methodized Presbyterians, Baptists, and Congregationalists...“³⁰. Die beiden Erweckungen von 1837/38 und 1857/58 sind zum Teil als Reaktion auf das etablierte, formalisierte und an der Mittelschicht ausgerichtete kirchliche Leben der historischen Kirchen zu verstehen. In der Erweckung von 1837/38 setzte der methodistische Prediger Charles Finney durch den wesleyanischen Heiligungspfektionismus für seine unterprivilegierten Adressaten den Akzent des Glaubenslebens auf das persönliche Frömmigkeitserleben und die Konsequenzen der Heiligkeit für das praktische Leben des Christen. In der Erweckung von 1857/58 trat die Heiligungsbewegung hinsichtlich ihrer Ausbreitung in eine neue Phase ein. Zentrum dieser Erweckung war die Allen Street Methodist Church in New York City mit der Predigerin Phoebe Palmer. Nun wurde auch der Methodismus selbst von der neuen, durch seinen eigenen Impuls ins Leben gerufenen Bewegung ergriffen. Die Veröffentlichung von heiligungsbewegten Büchern und Zeitschriften sorgte für eine rasche Verbreitung des Gedankenguts. Im ersten Jahrzehnt nach dem Bürgerkrieg wuchs die Bewegung im Protestantismus im allgemeinen und im Methodismus im besonderen so stark, daß es nun zu heftigen Auseinandersetzungen im historischen Protestantismus überall dort kam, wo sich nicht schon mit der ersten Erweckung neue Gruppierungen abgespalten hatten. Die kirchlichen Autoritäten verloren nun endgültig die Kontrolle über die Bewegung, erblickten in der subjektivistischen Heiligungstheologie eine Gefahr für ihre Theologie und Kirche und begannen, die Heiligungsbewegung in ihren Kirchen nach besten Kräften einzudämmen. Im Methodismus etwa wurden zwischen 1870 und 1890 alle der neuen Bewegung nahestehenden Bischöfe ausgewechselt, um die Kirche auf Anti-Heiligungskurs einzuschwören.³¹ Die Konflikte führten in allen historischen Kirchen zu Schismen. Die Führer der Heiligungsbewegung hatten schon seit den Erweckungen neben den historischen Kirchen ein Revival establishment gebildet, und um die Jahrhundertwende war fast die gesamte Heiligungsbewegung in eigenen Kirchen organisiert. Die wichtigsten dieser Kirchen sind: die Church of the Nazarene aus wesleyanischer Tradition, die sich 1907 aus drei kleinen Heiligungsgruppen zusammenschloß; die Church of God, Anderson, IN, aus baptistischen Wurzeln; und die Christian and Missionary Alliance (1881) mit einem presbyterianischen Gründer.

Die Heiligungsbewegung wandte sich in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens vor allem an Personen aus der Unterschicht. Sie tat dies mit einer Kombination aus *religiösem Perfektionismus* und *sozialem Engagement*. Letzteres spielte vor allem in der ersten Phase ihrer Existenz eine Rolle. Charles Finney etwa forderte eine „soziale Heiligkeit“³², die die Gesellschaft in perfekter Liebe und Gerechtigkeit formen soll. Die erste Phase des Heiligungsprotestantismus, vor dem Bürgerkrieg in den USA, war darüber hinaus gekennzeichnet von einer entschieden postmillenaristischen Eschatologie.³³ Die Heiligungsbewegung teilte also mit Kreisen des historischen Protestantismus die optimistische Hoffnung, dem Anbruch

30 Melton: 1978, S. 202.

31 Vgl. Melton: 1978, S. 204.

32 Melton: 1978, S. 202.

33 Vgl. Dayton: 1980, S. 17 f.

des Reiches Christi als einem geschichtlichen und gesellschaftlichen Phänomen zeitlich nahe zu sein. Mit dem Bürgerkrieg allerdings wich diese Hoffnung einer prämillenaristischen Eschatologie. Dem Anbruch des Reiches Christi müssen nach dieser Auffassung erst die Entrückung der Kirche in die Wolken, die Wiederkunft Christi und die Vernichtung der irdischen Verhältnisse vorausgehen.

Exkurs: Zum Millenarismus³⁴

Der christliche Millenarismus, auch „Chiliasmus“, hat seine Ursprünge in der spät-alttestamentlichen Eschatologie und vor allem in jüdischen Apokalyptik.³⁵ Die Erwartung eines messianischen Reiches hat schon im Umfeld der jüdischen Apokalyptik zwei Gestalten: „...die nationale, die ein messianisches Reich nach siegreichem Glaubenskrieg erhoffte, und die universale, die meist mit einer Rettung der Gerechten durch Weltuntergang und Neuschöpfung hindurch rechnete“³⁶. Hierin ist schon die Grundstruktur der späteren Hauptvarianten des Millenarismus (Postmillenarismus und Prämillenarismus) vorgebildet. Die jüdisch-apokalyptische Erwartung eines tausendjährigen Reiches des Messias ist durch die Offenbarung des Johannes (20,1 ff.) in die christliche Überlieferung eingegangen. Augustin (*De civitate Dei*)³⁷ wies den Millenarismus als häretisch zurück und definierte das Reich Christi als eines von zwei im Kampf liegenden präsentischen aber doch eschatologischen Reichern.³⁸ 431 wurde auf dem Konzil von Ephesus die Ablehnung des Millenarismus dogmatisiert. Dieser aber lebte in der Kirche vor allem unter den Laien weiter. In der Reformation gewann die Erwartung eines von den Gläubigen im Kampf herbeigeführten Reiches Christi auf Erden — also die postmillenaristische Variante — in der Theologie und Praxis Thomas Müntzers und der Täufer in Münster wieder Gestalt. Nach der Niederlage des linken Flügels der Reformation und der Etablierung amillenaristischer lutherischer und reformierter Theologie kam die Erwartung eines endzeitlichen Reiches Christi erst wieder in pietistischen und reformierten Kreisen in England und unter den böhmischen Brüdern im 17. Jahrhundert zur Geltung.

In den USA hat der Millenarismus nach Dayton und Sandeen zwei unterschiedliche Quellen:³⁹ Zum einen geht er auf die puritanische Tradition zurück, die in dem Einwandererkontinent die Stadt auf dem Berge erblickte und das Millennium in der Neuen Welt als *Latter-day glory* erwartete, und zwar konkret im Fall des Papsttums, in der Bekehrung der Juden und in großen Missionserfolgen.⁴⁰ Hieraus entstand — bestärkt durch das Erringen der Unabhängigkeit — die starke Tradition eines nationalistisch orientierten Postmillenarismus, der in den USA die Verwirklichung des Reiches Gottes anstrebte. Dieser Traditionsstrang war in der allgemein optimistischen ersten Hälfte des 19.

34 Die folgenden Ausführungen legen neben eigenen Studien an Interviews mit millenaristischen Gläubigen die folgende Literatur zugrunde: Biesterfeld: 1971; Clouse: 1977; Dayton: 1987, S. 143 ff.; Feinberg: 1980; Kraft: 1957; Kraus: 1958; Reiter/Feinberg/Archer/Moo: 1984; Sandeen: 1970.

35 Vgl. zum Forschungsstand Hellholm (Hg.): 1983, und Koch/Schmidt (Hg.): 1982, sowie zur sozialgeschichtlichen Interpretation Ebach: 1985, Lampe: 1981, und Wengst: 1986.

36 Kraft: 1957, Sp. 1651.

37 Vgl. *De civitate Dei*, XX,7,1. Allerdings setzt sich Augustin hier nicht im Detail mit den Chiliasmen (oder Milliarern) auseinander, sondern geht sofort dazu über, seine eigene Position zu entwickeln.

38 Vgl. zur Entwicklung der Vorstellung Duchrow: 1970, S. 229 ff.; zur Auseinandersetzung mit der katholischen Sicht vgl. bes. Anm. 236.

39 Vgl. Dayton: 1987, S. 143 ff., und Sandeen: 1970, vor allem S. 42 ff., S. 132 ff. und S. 162 ff. Von den Ausführungen Sandeens über das millenaristische Element im Mormonismus wird hier abgesehen.

40 Vgl. Dayton: 1987, S. 147.

Jahrhunderts weit verbreitet. Darüber hinaus gab es Affinitäten dieses Konzepts zur liberalen Reich-Gottes-Theologie. Später fanden sich Elemente dieser Tradition im linken Flügel des Social Gospel wieder. Mit dem Bürgerkrieg wurde die konkrete Hoffnung für viele Anhänger dieser Eschatologie zunichte. Damit erhielt der zweite Strang millenaristischer Tradition in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Auftrieb. Ab ca. 1840 kam aus England die prämillenaristische Variante der Eschatologie in die USA und fand dort unter dem Schock des Bürgerkrieges und der beginnenden Probleme des industriellen Zeitalters in den Städten des Nordens ihre gesellschaftliche Basis vor allem bei den Angehörigen der Unterschicht. Ihre institutionelle Repräsentation fand sie u.a. in der Niagara Conference on Prophecy. Ein reiner Prämillenarismus setzte sich freilich nur langsam durch; vielfach war er in ein dispensationalistisches Geschichtsbild eingebunden.⁴¹

Das theologische System des Millenarismus⁴² orientiert sich an der Wiederkunft Christi. Der Postmillenarismus lehrt die Wiederkunft Christi auf die Erde zum Ende eines auf der Erde sich entfaltenden tausendjährigen Reiches Gottes. Auf diese Weise wird ein historischer Übergang zum Reich ermöglicht, dessen Begriff wiederum leicht mit nationalistischer Symbolik gefüllt werden kann. Auf jeden Fall ist das Konzept offen für die Mitarbeit der Christen an diesem Übergang — der selbst auch als Kampf aufgefaßt werden kann — und damit für einen starken Schwerpunkt auf der Ethik. Der Prämillenarismus postuliert dagegen, daß eine Katastrophe und Christi sichtbares Wiederkommen in den Wolken dem Anbruch des Reiches notwendig vorausgehen. Dabei ist auf eine weitere Differenzierung hinsichtlich der Bedeutung der apokalyptischen Ereignisse zu achten: den Prä-, Intra- und Posttribulationismus. Diese Konzepte beziehen sich auf die Stellung der Kirche zu den erwarteten katastrophalen Ereignissen, der sog. großen Trübsal (*tribulatio*) mit der Herrschaft des Antichrist. Der Prätribulationismus behauptet, daß die Kirche von der Erde weg in den Himmel entrückt wird, bevor die große Trübsal beginnt; Infratribulationismus meint, daß die Kirche während der Herrschaft des Antichrist aus den Leiden der *tribulatio* hinweg entrückt wird; der Begriff des Posttribulationismus bezeichnet die Auffassung, die Kirche werde erst nach den durchgestandenen Kämpfen (z.B. der Schlacht von Harmagedon), aber doch noch vor der Wiederkunft Christi entrückt.⁴³ Der Prämillenarismus hat — vor allem in seiner am weitesten verbreiteten prätribulationistischen Variante — negative Implikationen für das Engagement der Christen in der Welt, da er die Welt ja kurz vor ihrer notwendigen und wünschenswerten Vernichtung lokalisiert. Er tritt dementsprechend verstärkt in der religiösen Verarbeitung gesellschaftlicher Krisen aus der Perspektive ohnmächtiger Opfer auf.

Sowohl Prä- als auch Postmillenarismus sind in der Regel gekennzeichnet durch ein waches Bewußtsein vom Zustreben der Geschichte auf ihre nahe Vollendung; beiden liegt der Wandel bzw. das Vergehen des Alten und das Heraufkommen bzw. Hereinbrechen des Neuen am Herzen; beide leben von einer Vision der Zukunft als einer Zukunft in Herrlichkeit; beide verstehen die Geschichte als einen in sich offenen, aber von einem Ziel her orientierten Prozeß. Der Unterschied liegt in der Wertung der Gegenwart. Für den Postmillenarismus ist sie gleichsam der fette Acker, auf dem das Senfkorn des Reiches Gottes zu wachsen beginnt und nur noch gut gepflegt zu werden braucht, um dann der ganzen Welt Schatten zu spenden. Für den Prämillenarismus ist sie eine Wüste, die jegliches Leben zerstört. Dementsprechend bleibt im Prämillenarismus den Menschen nichts, als auf ein Ende mit Schrecken zu warten, damit dann mit der Entrückung der Kirche und der Wiederkunft Christi die

41 In Personen wie Dwight L. Moody verfestigte sich — ähnlich wie bei Darby in England — prämillenaristisches Denken im Korsett des Dispensationalismus.

42 Aus der Sicht des Millenarismus wird die Eschatologie jenes Teils des Protestantismus, der im Gefolge des Hauptstroms reformatorischer Theologie den Millenarismus nicht in seine theologischen Systeme aufgenommen hat, als Amillenarismus bezeichnet. Dieser ist hier nicht weiter zu diskutieren. Zu den geschichtlichen Ablaufschemata, die Prä- und Postmillenarismus zugrunde liegen, vgl. Schäfer: 1989a.

43 Diese Modifikationen des Prämillenarismus haben vielfältige Hintergründe in der gesellschaftlichen Stellung der Gläubigen und eröffnen verschiedene Perspektiven in der Ethik. In den folgenden Ausführungen mag davon ein wenig deutlich werden; eine eingehende Darstellung der spezifischen Problematik millenaristischer Eschatologie kann hier jedoch nicht geleistet werden.

Auserwählten zu Christus kommen. Im Postmillenarismus herrscht dagegen die Vorstellung, daß die Kirche am Aufbau des Reiches mitzuarbeiten habe. Donald Dayton ordnet den Post- und den Prämillenarismus im Blick auf zwei grundlegende Konstanten der (methodistischen) Heiligungs- sowie der Pfingstbewegung wie folgt zu: „Just as postmillennialism may be seen as the social correlate of the doctrine of entire sanctification — both emphasizing the role of human agency and the process of gradual transformation culminating in a level of the vanquishment of sin and evil within history — so may premillennialism be seen as the social correlate of the doctrine of the baptism in the Holy Spirit — both emphasizing an instantaneous event of transformation, the divine agency, and a human response of ‚tarry and wait‘ for the ‚blessing‘ or the ‚blessed hope‘.“⁴⁴

Im Blick auf die Heiligungsbewegung verhindert die durch den Prämillenarismus implizierte Absage an die völlige Perfektion der Heiligung zunächst das Eindringen prämillenaristischer Theologie.⁴⁵ Dies trifft vor allem für die methodistisch geprägte Heiligungsbewegung zu, weniger für den Flügel mit reformiertem Hintergrund. Doch gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte der Prämillenarismus sich auch in der Heiligungsbewegung einen festen Platz erobert. Damit verändert sich um die Jahrhundertwende auch die Ethik der Heiligungsbewegung weg von den engagierten Positionen der frühen Jahrzehnte.

In der frühen Heiligungsbewegung spielte der prämillenaristische Pessimismus noch keine Rolle. Als einer der führenden Vertreter der Heiligungsbewegung betonte Asa Mahan die Rolle der Sozialethik für die Bewegung mit dem Insistieren darauf, daß die Kraft des Heiligen Geistes, der in den geheiligten Gläubigen wirkt, nicht dazu helfe, in den Himmel zu kommen oder Seelen zu retten, sondern „konkrete politische und sozialetische Aufgaben anpacken zu können“⁴⁶. Teile der Bewegung hatten sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegen die Sklaverei und als Pazifisten gegen den Krieg mit Mexico gewandt. Der Bürgerkrieg und die Probleme der Industrialisierung zerstörten freilich bald den optimistischen Grundzug der Ethik. Mit der Verschärfung der Konflikte um die Sklavenfrage und mit dem Bürgerkrieg gerieten zudem die Postulate des Pazifismus und der Sklavenbefreiung in inneren Widerspruch zueinander.⁴⁷ Dieser wurde nicht offensiv gelöst. Vielmehr schien er zu beweisen, daß das Böse doch komplexer und mächtiger war als zunächst angenommen. Die Antwort entsprach der trotz allem stark subjektivistischen Herleitung der Ethik aus der Heiligung; sie hieß Rückzug aus der Politik und Hinwendung zu karitativer Hilfe — exemplifiziert etwa von der Heilsarmee — und zu persönlicher Frömmigkeit. Auf die Dauer blieben eine immer größere Offenheit für konservative politische Positionen und eine Theologie der individuellen Heiligung übrig.

Die Heiligung selbst wurde als ein zweites, punktuelles Gnadenerlebnis nach der Bekehrung, ein Second Blessing, angesehen. Es brachen allerdings in den USA im Verständnis der Heiligung alte Gegensätze wieder auf, die schon zwischen Wesley selbst und dem englischen Heiligungstheologen John Fletcher zur Sprache

gekommen waren. Die in den USA lange bestimmende wesleyanisch-methodistische Tradition lehrte, daß die Gläubigen von ihren Sünden gereinigt und für ein fortan frommes Leben in perfekter Heiligkeit vorbereitet werden; dabei wurde der Heiligungsvorgang als Reinigung von Sünde aufgefaßt. Seit der Rezeption von Flecthers Ansichten durch den Kreis um Phoebe Palmer in der Erweckung von 1857/58 wurde nun — gleichzeitig mit dem Schwinden der optimistischen Weltansicht und der Ausrichtung auf die Sozialethik sowie mit der Veränderung der Eschatologie — ein anderes Verständnis von Heiligung in der Heiligungsbewegung populär.⁴⁸ Für dieses Verständnis liegt der Kern der Heiligung in der Erfüllung der geheiligten Person durch die Macht (power) des Geistes.⁴⁹ Diese Konzeption der Heiligung gewann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rasch großen Einfluß in der US-amerikanischen Heiligungsbewegung. Einflußreiche Theologen wie Asa Mahan schlossen sich ihm an.⁵⁰ Das geist- und machtorientierte Verständnis der Heiligung dominierte zum Ende des 19. Jahrhunderts dann die Heiligungsbewegung und sollte einen besonderen Einfluß auf die ersten Impulsgeber der Pfingstbewegung gewinnen.⁵¹ Das Second blessing, die Gegenwart des Geistes, mußte ja auf irgendeine Weise erfahrbar gemacht werden. Während Finney und der frühe Mahan die Evidenz der Heiligung noch in einem sozial und politisch engagierten Leben erblickten, trat im Laufe der Zeit bloße moralische Rigidität oder auch die Betonung persönlichen religiösen Erlebens an diese Stelle. Bei einer zunehmenden Etablierung einer unter starken religiösen Erlebnissen entstandenen Bewegung sind unter diesen Bedingungen die Probleme schon vorprogrammiert: Die Heiligung war nicht konkret erfahrbar; sie war den Gläubigen nicht genügend evident. Diesem Problem sollte die Pfingstbewegung mit einem einleuchtenden Vorschlag begegnen.

Zugunsten der Pfingstbewegung, die zentrale Elemente der Heiligungsdoktrin unter neuen Vorzeichen fruchtbar weiterführte, paßten sich die Heiligungskirchen im Laufe ihrer Entwicklung im 20. Jahrhundert immer mehr dem Strom der konservativen evangelikalischen Kirchen an.

In den ersten drei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts trat in den USA der *Fundamentalismus* als Bewegung innerhalb des US-amerikanischen Protestantismus an die Öffentlichkeit. Wirksam war er freilich schon länger. Seine Wurzeln gehen zurück auf die Lehren des ehemaligen anglikanischen Priesters und späteren führenden Mitglieds der Plymouth Brethren John Nelson Darby, der seit etwa 1827 in England theologisch im Sinne des Fundamentalismus gearbeitet hat. Darby betonte

44 Vgl. Dayton: 1980, S. 12 ff.

49 Dayton: 1980, S. 19 f., sieht einen engen Zusammenhang zwischen dem „intense longing for a physical manifestation“ des Geistes innerhalb der Heiligungsbewegung und den „sorts of subliminal pessimism that provided the psychic basis for the shift from post-millennialism to pre-millennialism“.

50 Durch Mahan vermittelt, löste dieser Gedanke die in der anglikanischen Kirche in England um 1875 entstandene sog. Keswick Holiness Bewegung aus.

51 Vgl. Synan: 1971, S. 142. Ein interessantes Detail im Zusammenhang der Rezeptionsgeschichte der Keswick Tradition in den USA ist, daß der frühe Fundamentalist Dwight L. Moody dieser Macht-Heiligung ebenfalls anhing. Vgl. Melton: 1978, S. 203.

44 Dayton: 1987, S. 165.

45 Vgl. hierzu Dayton: 1987, S. 164 ff.

46 Hollenweger: 1969, S. 21.

47 Dies schildert Dayton: 1987, S. 160 f., im Zusammenhang der heiligungsbewegten postmillenaristischen Theologie des Oberlin College.

die Notwendigkeit einer exklusiv literalistischen Interpretation der Bibel sowie eines „biblical lifestyle“⁵² und er entwickelte das geschichtliche Epochenmodell des Dispensationalismus. Zwischen 1859 und 1874 reiste er mehrfach in die USA und fand in Dwight L. Moody sowie Cyrus Scofield zwei fruchtbare Multiplikatoren seiner Auffassungen über biblische Hermeneutik und Geschichte. Eine weitere wichtige Zentrale für den Fundamentalismus in den USA war die theologische Hochschule in Princeton. Die sog. Princeton Theology versuchte im Rahmen der Dogmen der Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift eine Verteidigung des Glaubens gegenüber der modernen Wissenschaft mit rationalistischen Mitteln. Sie steht für die philosophische Verankerung der (impliziten) fundamentalistischen Erkenntnistheorie im vorkantianischen empirischen Rationalismus.⁵³ Durch den interdenominationellen Charakter der Lehren, eine starke Literaturproduktion im allgemeinen und die *Scofield Reference Bible* im besonderen verbreiteten sich die Auffassungen Darbys in der durch ihre US-amerikanischen Interpreten modifizierten Form schon im 19. Jahrhundert weit im nordamerikanischen Protestantismus. Hier wurde bereits der große Einfluß grundgelegt, den die zentralen Behauptungen des Fundamentalismus in den USA bekommen sollten. Ebenso ist die besondere Anbindung des Fundamentalismus an konservative Kreise und seine affirmative gesellschaftliche Funktion schon in der frühen Zeit weitgehend deutlich. „Conservative and evangelical fundamentalism became a rallying point for church leaders and, during the late nineteenth century, was one of the major thrusts of Christianity in America.“⁵⁴

Das Element des *dispensationalistischen Prämilenarismus* im Fundamentalismus hat seinen Interpreten Ernest Sandeen⁵⁵ zur Auffassung geführt, der Fundamentalismus leite sich vornehmlich aus der nordamerikanischen prämilenaristischen Bewegung des 19. Jahrhunderts ab. Doch scheint diese Einschätzung problematisch. Zwar hat der Kreis prämilenaristischer Gruppen um die Niagara Conference on Profecy 1878 ein Bekenntnis angenommen, in dessen letztem Artikel dem Postmillenarismus eine eindeutige, prämilenaristische Absage erteilt wird.⁵⁶ Aber selbst dieses Bekenntnis gibt keinen Anhalt dafür, den Millenarismus in seiner Bedeutung für den Fundamentalismus höher einzuschätzen als die Hermeneutik der Schrift; das Niagara Creed jedenfalls hebt schon im ersten Artikel die gänzliche und unmittelbare Verbalinspiration der Schrift hervor. Vieles in der Entwicklung des Fundamentalismus spricht dafür, hier George Marsden⁵⁷ in den Ergebnissen seiner eingehenden Analyse zu folgen. Demnach haben wohl Prämilenaristen im Zen-

52 Melton: 1978, S. 411.

53 Vgl. Barr: 1981, S. 206.

54 Melton: 1978, S. 424.

55 Vgl. Sandeen: 1970.

56 In Artikel XIV des Bekenntnisses heißt es: „We believe that the world will not be converted during the present dispensation, but is fast ripening for judgement.“ Niagara Conference on Profecy: 1878. Man beachte das dispensationalistische Vokabular! Der Ton liegt auf der Verwerfung des Postmillenarismus, nicht auf der Entscheidung für den Prämilenarismus als *Millenarismus*.

57 Marsden: 1980.

trum der fundamentalistischen Koalition der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts gestanden. Sie waren aber selbst so starken anderen Einflüssen ausgesetzt, „that it is doubtful that premillennialism was really the organizing principle even in their own thought“.⁵⁸ Vielmehr ist das Postulat der Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel als Zentrum des Fundamentalismus aufzufassen und das eschatologische Element jenem unterzuordnen. Diese Unterordnung trifft die systematisch-theologische Absicht gerade des Dispensationalismus selbst. Denn dieser hebt zwar prämillenaristische Eschatologie in seinem Epochensystem auf; er kommt aber nicht von ihr her. Das dispensationalistische Epochensystem ist vielmehr der fundamentalistischen *Hermeneutik* sachlich untergeordnet als Lösung für das Problem der Widersprüche in unterschiedlichen biblischen Traditionen. Das System versuchte — gegen die aufkeimende historisch-kritische Methode und vor allem gegen das ihr zugrunde liegende Geschichtsbewußtsein — die Verbalinspiration und eine unhistorische Interpretation der Schrift als der Wahrheit der Schrift gemäße Methoden zu verteidigen. Angesichts des Historismus als Quelle seines Problems hat Darby selbst, durchaus konsequent, zur Verteidigung einer unhistorischen Position sich der Geschichte bedient. James Barr⁵⁹ zeigt auf, daß der Dispensationalismus eine — auf ihre Art geniale — Lösung für das hermeneutische Problem darstellt, welches darin besteht, daß „... what Jesus says is not the same as what Paul says...“⁶⁰. Um die Unterschiede nicht auf andere Weise harmonisieren oder gar durch historische Hermeneutik erklären zu müssen, ordnet er die unterschiedlichen Teile der Bibel verschiedenen Epochen (dispensations) eines konstruierten göttlichen Geschichtsplans zu.

58 Marsden: 1980, S. 5. Marsden diskutiert hier Sandeens Forschungsergebnisse (vgl. Sandeen: 1970) und unterscheidet im Fundamentalismus zwischen der breiten, militant antimodernistischen evangelikalen Koalition der zwanziger Jahre und einem separatistischen und dispensationalistischen Fundamentalismus unserer Tage. Im Blick auf ersteren sei Sandeens Ableitung des Fundamentalismus aus dem Millenarismus des 19. Jahrhunderts zu eng; im Blick auf letzteren aber trafe sie zu. (Vgl. noch etwas kritischer an dieser Stelle die frühere Untersuchung Marsden: 1975, S. 126.) Sandeens Forschungen werden auch sonst in der Literatur häufig aufgenommen, wobei aber der Millenarismus meist als sekundärer Traditionsstrang im Fundamentalismus der Verbalinspiration untergeordnet wird. Als gängige Meinung kann gelten, daß das Spezifikum des Fundamentalismus das Postulat der Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel ist (vgl. etwa Joest: 1983, S. 733, der über die akademische Einbindung des Dogmas der Unfehlbarkeit der Schrift hinaus — in Anlehnung an Sandeen — auch auf dessen Verwendung im Millenarismus verweist.) und daß er über den Biblizismus der Princeton-Theologie hinaus noch die Stränge eines „prophetische(n) Chiliasmus“ (Barr: 1986, Sp.1405) und einer charismatischen Geistfrömmigkeit beherberge. Erkennt man, wie Barr, allerdings die *Scofield Reference Bible* als hervorragenden Träger dieses Traditionsstranges, so wird gerade die hermeneutische Absicht dieses (dispensationalistisch eingebundenen!) Prämilenarismus deutlich.

59 Vgl. Barr: 1977, S. 190 ff., bes.S. 197 f.

60 Barr: 1977, S. 198.

Der von Darby entwickelte und auf seinen Reisen in die USA dort verbreitete Dispensationalismus wurde von Cyrus I. Scofield in den USA leicht überarbeitet und seiner Reference Bible zugrundegelegt. Die in den USA sehr einflussreiche Scofieldsche Fassung wird in den folgenden Zeilen kurz diskutiert. Widersprüchliche Aussagen biblischer Texte werden im Dispensationalismus jeweils unterschiedlichen Phasen des göttlichen Handelns an den Menschen (dispensations)⁶¹ zugeordnet, um so die Widersprüche zu glätten. Scofield beruft sich hierfür explizit auf Augustin: „Augustine said: ‚Distinguish the ages, and the Scriptures harmonize‘.“⁶² Eine Dispensation ist nach Scofield „a period of time during which man is tested in respect of obedience to some specific revelation of the will of God“.⁶³ Wenn man Norman Kraus⁶⁴ folgt, ist für Scofield dabei nicht der historische, sondern der systematisch-theologische Aspekt der Theorie entscheidend. Der Begriff „Dispensation“ bezeichnet in diesem Sinne also nicht eigentlich eine Epoche, sondern ein bestimmtes Prinzip, nach dem Gott mit den Menschen verfährt. Nichtsdestoweniger ist es doch biblische *Geschichte*, die — wie folgt — von Scofield in Dispensationen aufgliedert wird.⁶⁵ 1. Unschuld (innocency), von der Schöpfung bis Adams Fall; 2. Bewußtsein (conscience), vom Sündenfall bis zur Sintflut; 3. Regierung der Menschen (human government), von Noah bis Abraham; 4. Verheißung (promise), von Abraham bis zum mosaischen Gesetz; 5. Gesetz (law), von Mose bis Jesus; 6. Gnade (grace), von Kreuz und Auferstehung bis zur Wiederkunft Christi; 7. Fülle der Zeit oder Königreich (fullness of time or the kingdom), von der Wiederkunft Christi bis zur Ewigkeit nach dem Jüngsten Gericht. Auf der Seite der Menschen wird zudem die Unterscheidung in Heiden, Juden und Christen vorgenommen. Manche Dispensationen betreffen nur die Juden oder nur die Kirche; unterschiedliche Dispensationen können gleichzeitig für unterschiedliche Zielgruppen wirksam sein. Theologische Vorentscheidungen über die Bedeutung und Funktion bestimmter geschichtlicher Epochen befreien das vom Dispensationalismus geleitete Verstehen von der Notwendigkeit, sich auf die Diskussion über die Bedeutung historischer Bedingungen für den Textsinn einzulassen. Insofern ist dem Urteil Kraus' sicher zuzustimmen: „The coherence of Scofield's dispensational system is not historical or organic, but theological and schematic. It becomes historical only by virtue of being superimposed on the historical narrative.“⁶⁶ Es handelt sich beim Dispensationalismus also keineswegs primär um ein bestimmtes — evtl. sogar intentionales millenaristisches — Geschichtsbild, sondern um eine hermeneutische Bemühung. Aber sie wäre kaum so erfolgreich gewesen in ihrer Zeit, wenn sie nicht die Geschichte berücksichtigt hätte — und sei es eben nur dadurch, daß sie ihr eigenes System der Geschichte überstülpte. Die Geschichte ist in der Scofieldschen Systematik darüber hinaus dadurch wirksam, als dieser selbst postulierte, das dispensationalistische Epochenschema stelle „the progressive order of the divine dealings“⁶⁷ dar, die Progression von Schöpfung bis zur Wiederkunft Christi bzw. der Ewigkeit. Der Akzent freilich liegt hier nicht auf der Progression durch verschiedene Perioden, sondern auf dem *Gepüftwerden* des Menschen während einer jeden Periode, der Zwangsläufigkeit seines Versagens und der Notwendigkeit, daß Gott, nicht der Mensch, eine neue Periode heraufführt, und daß diese wieder nur der erneuten Prüfung dient. In dieser Hinsicht bietet diese Interpretationsmethode sicherlich „a rationale for change“⁶⁸; sie erklärt die nicht zu überschenden Umbrüche der Welt, den geschichtlichen Wandel, ohne sich jedoch im Verstehen der Welt — und also auch in der Hermeneu-

61 „The dispensations are distinguished, exhibiting the majestic, progressive order of the divine dealings of God with humanity...“ Scofield: 1945, S. III.

62 Scofield: 1945, S. III.

63 Scofield, Cyrus I. (Hg.): *Scofield Reference Bible*. New York, Oxford Univ. Press, 1909, S. 5; zit. bei Kraus: 1958, S. 144.

64 Kraus: 1958, S. 114 f.

65 Vgl. Kraus: 1958, S. 114 ff., und Melton: 1978, S. 413.

66 Kraus: 1958, S. 115.

67 Scofield: 1945, S. III.

68 Melton: 1978, S. 413.

tik — auf den Wandel einlassen zu müssen; und sie interpretiert die Umbrüche als notwendiges Übel und Folge menschlicher Sünde in einer immer gleichbleibenden Situation der Prüfung. Damit aber bildet eine immer gleichbleibende Grundrelation von Prüfung und Versagen zwischen Gott und dem Menschen die Konstante aller Geschichte. Jeder geschichtliche Fortschritt kann so nur als Ausdruck der Sünde begriffen werden, und das in einer jeden Dispensation zu erreichende Maximum besteht darin, daß der Mensch das ihm von Gott Anvertraute *bewahrt*. Der Dispensationalismus lebt nicht, wie der Prämillenarismus der Erweckungsbewegungen, aus einer verzweifelten Hoffnung auf den — wenn auch außerweltlichen — Umbruch aller Dinge. Der Dispensationalismus hebt die Geschichte in seinem System auf, um sie als menschliche Geschichte mit Gott — zutiefst unhistorisch — zum Stillstand zu bringen. Er ist am Stillstand und nicht am Werden interessiert. Und wenn der Dispensationalismus die prämillenaristische Eschatologie in sein System aufnimmt, so wird sie dadurch in Starre versetzt und der Dynamik der Verzweigung am ausbleibenden Umbruch der Verhältnisse beraubt. Die Theoretiker des Dispensationalismus führen also nicht im unmittelbaren Gegensatz zum Geschichtsoptimismus des liberalen Kulturprotestantismus einen ebenso dynamischen Geschichtspessimismus ein; vielmehr stellen sie ein Vorschreiten der Geschichte also solches in Abrede, lassen eine Erklärung für Veränderungen aber dennoch bestehen, und zwar indem sie die Bewegung der Geschichte in einem geschichtsmetaphysischen Entwurf aufheben. Der Dispensationalismus kann, als Gegenmodell zur entstehenden historisch-kritischen Exegese und der liberalen Theologie, folglich in hermeneutischer wie in geschichtsphilosophischer Hinsicht als ein genialer Entwurf anti-liberalen Denkens verstanden werden.

Das Problem einer historischen Hermeneutik ist für den Dispensationalismus somit gelöst durch die Konstruktion eines Geschichtsbildes gemäß den Erfordernissen einer unhistorischen Hermeneutik. Dabei hat die Hermeneutik im Dispensationalismus Vorrang vor der Eschatologie: Die Fundamentalisten sind Dispensationalisten, weil sie von einer bestimmten Hermeneutik der Schrift ausgehen, nicht umgekehrt. Der Dispensationalismus schließt eine prämillenaristische Eschatologie insofern mit ein, als auch er die Wiederkunft Christi vor dem Anbruch des Reiches ansiedelt. Der Prämillenarismus hat hier freilich das Moment der auf ihr Ende zudrängenden Geschichte und die Sehnsucht der Gläubigen nach dem nahen Ende eingebüßt; er liegt im Rahmen des Epochenmodells nunmehr in den Ketten des dispensationalistisch konzipierten Stillstandes der Geschichte.

Hinsichtlich der *theologischen Bedeutung des Fundamentalismus* kann man nach allem Vorausgegangenen Meltons Urteil zunächst zustimmen: „Fundamentalism was, at its best, an affirmative assertion of certain ideas concerning Bible truth.“⁶⁹ Man muß es allerdings noch erweitern. Denn der Fundamentalismus versucht darüber hinaus von diesen Ideen herkommend zweierlei: Er will die Theologie und den Glauben geschichtslos und damit strukturell wandlungsunfähig machen; und er will den Glauben und die Theologie als Hemmnisse den geschichtlichen Prozessen entgegenstellen. Hieraus resultiert seine große Bedeutung in soziologischer Hinsicht: Er war und ist ein reaktionärer Kulturprotestantismus.

Der *Fundamentalismus* trat in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts *an die Öffentlichkeit* als eine aggressive Reaktion auf das Social Gospel und die historische Bibelhermeneutik. Er stellte dem kirchlichen Wandel, der durch die Theologie des Social Gospel und die historische Hermeneutik im Mainstream Protestantismus vertreten war, das Postulat von der Unwandelbarkeit von Kirche und

69 Melton: 1978, S. 424.

Welt in der Gestalt der Unwandelbarkeit der Schrift gegenüber. Der Fundamentalismus hatte sich im 19. Jahrhundert in den konservativen Nischen der historischen Kirchen und im Revival Establishment eingerichtet. Er wurde von Beginn seines Auftretens an besonders von kirchlichen Funktionsträgern vertreten; er entfaltete sich als kontroverse theologisch-politische Debatte mit wissenschaftlichem Anspruch; er versuchte seine Ziele über politische bzw. juristische Wege durchzusetzen und er hat keine Erweckung hervorgerufen. Eine reaktionäre Grundhaltung kommt auch in der Schriftenreihe für die öffentliche Diskussion, *The Fundamentals* (12 Bände, 1910 bis 1915), zum Ausdruck.⁷⁰ Sowohl in dieser Schriftenreihe als auch in den sog. *Five Fundamentals*, einem Grundlagen-Statement aus den zwanziger Jahren, stehen die Auffassungen bezüglich der Schrift an erster Stelle. Und in den zwanziger Jahren ist es eben diese Auffassung, die die Grundlage bildet für die fundamentalistische Position im sog. Affenprozeß um die Evolutionstheorie im Schulunterricht. Der Fundamentalismus trat an die Öffentlichkeit als Reaktion auf wichtige Veränderungen, keineswegs aber als Reaktion auf Stagnation, als welche die Heiligungsbewegung in ihren Ursprüngen zu verstehen ist. Er wird so erkennbar als eine rückschrittliche religiös-politische Bewegung, die sich für die Rückkehr zu einer vermeintlich ursprünglichen nationalen Kultur nicht minder interessierte als für die Rückkehr hinter das historische Bewußtsein in der biblischen Hermeneutik. In diesem Sinne kann etwa einer der führenden Fundamentalisten, William Jennings Bryan, die Evolutionary Hypothesis bezeichnen als eine Bedrohung für „civilization as well as religion“⁷¹.

Der Unterschied zu den *theologischen Positionen* der historischen Kirchen ist dabei in den meisten vom Fundamentalismus hervorgehobenen Themen nicht groß. Vielmehr lassen sich alle vom Fundamentalismus hervorgehobenen Unterschiede auf die eine grundlegende Differenz im Geschichtsbild hin interpretieren. Der Fundamentalismus versucht, Geschichte für Theologie und Glauben irrelevant werden zu lassen. Das rationalistische Dogma einer von ihrem Anspruch her zugleich wissenschaftlichen, wissenschaftsüberlegenen und unhistorischen Bibelinterpretation ist Zentrum der fundamentalistischen Theologie und gravierendster Unterschied zu den Lehrmeinungen des historischen Protestantismus in einem. Ein zweiter Unterschied ist die Erstarrung des Geschichtsbildes im Dispensationalismus. Die Betonung des Sühnopfers Christi durch den Fundamentalismus sucht nicht vornehmlich den Widerspruch zur Position der historischen Kirchen in der Frage der Bedeutung des Todes Christi. Sie wendet sich vielmehr auf indirekte Weise gegen eine an den historischen Jesus anknüpfende inkarnatorische Christologie und die Aufforderung zur Nachfolge; es liegt ihr also vor allem ein Interesse an der Entgeschichtlichung des Heilsgeschehens zugrunde.⁷² Auch das Bestehen auf der Jungfrauengeburt wird verständlich, wenn man bei den Fundamentalisten eine Furcht vor der Geschichte annimmt. Über das Problem der Bedeutung der Geschichte für Theologie und Kirche hinaus gab es also kaum einen wesentlichen

70 Sie wurde initiiert und für die kostenlose Verteilung finanziert vom den presbyterianischen Ölmillionären Lyman und Milton Steward. Vgl. Melton: 1978, S. 424; Sandeen: 1970, S. 188 ff.

71 Marsden: 1980, S. 4.

72 Vgl. Barr: 1981, S. 55 f.

Unterschied zwischen dem Fundamentalismus und anderen, weniger radikalen Positionen im Protestantismus der USA. Zudem zeigten sich die theologischen Differenzen nicht in handgreiflichen Äußerlichkeiten — einem „skandalösen“ Verhalten im Gottesdienst etwa. Der Fundamentalismus war also, wenn er sich nicht selbst durch Aggressivität zu erkennen gab, in der kirchlichen Landschaft nicht auf den ersten Blick auszumachen. Dadurch konnte er in weiten Teilen des Protestantismus vor und auch nach der Kontroverse der zwanziger Jahre Positionen besetzen bzw. halten, ohne daß es notwendig Schismen gegeben hätte. Auf diese Weise durchdrangen fundamentalistische Überzeugungen die Heiligungskirchen und den Evangelikalismus im allgemeinen. Zu Schismen führte der Fundamentalismus i.d.R. nur in den historischen Kirchen, die ihre Prinzipien entschieden durchsetzten.

Der Fundamentalismus verlor die Schlacht um Protestantismus und Kultur in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts und zog sich in einer Phase von etwa 1926 bis 1940 weitgehend auf sich selbst zurück.⁷³ Ein großer Teil der konservativen evangelikalen Bewegung wanderte in den Süden der USA ab, konsolidierte dort aber deren Positionen. Ein Teil der Bewegung blieb dabei in den angestammten Kirchen; ein anderer Teil spaltete eigene Gruppierungen ab. Die heftigsten Auseinandersetzungen mit den meisten Spaltungen ereigneten sich in Kirchen reformierter Tradition (Presbyterianer, Reformierte, Kongregationalisten und einige Baptisten). Aus den Spaltungen entstanden explizit fundamentalistische Kirchen wie die bekannte Bible Presbyterian Church.⁷⁴ Permanente Lust zum Kampf um die Doktrin sowie eine nur sehr schwach entwickelte Ekklesiologie haben dem unabhängigen Fundamentalismus in den USA häufige Spaltungen eingetragen. Für die Entwicklung des Fundamentalismus als einer religiösen Bewegung ist der in unabhängigen Kirchen organisierte Fundamentalismus ohnehin von geringerer Bedeutung als der fundamentalistische Einfluß auf das Gros des Evangelikalismus.

Nach der Periode⁷⁵ des Rückzuges nahmen zwei *Tendenzen im Evangelikalismus ab etwa 1940* wieder deutlichere institutionelle Gestalt an.⁷⁶ Die radikalen sektären Fundamentalisten organisierten sich am 17. September 1941 im American Council of Christian Churches; die Gemäßigten riefen am 27. und 28. Oktober 1941 die National Association of Evangelicals ins Leben. Erstere verfolgten auch weiterhin eine ausgesprochen militante Linie gegen andere Strömungen des Protestantismus, blieben aber von geringer Bedeutung; letztere erlangten bei einer gewissen Offenheit gegenüber anderen Strömungen ein starkes Gewicht im Protestantismus

73 Vgl. Marsden: 1975, S. 124 ff., hier bes. S. 126.

74 1936 wurde sie unter der Führung des bekannten Fundamentalisten J. Gresham Machen als Presbyterian Church in America aus der Presbyterian Church in the USA abgespalten. In der Folgezeit entstanden um den kämpferischen Fundamentalisten Carl McIntire in den Reihen der presbyterianischen Fundamentalisten selbst Konflikte, die zur Gründung der Bible Presbyterian Church geführt haben. Aus dieser spaltete sich 1961 wiederum die Evangelical Presbyterian Church ab.

75 Zur Periodisierung der Geschichte des Fundamentalismus vgl. Marsden: 1975, S. 124 ff., und, etwas stärker ausdifferenziert, Ricsebrodt: 1987, S. 6.

76 Vgl. Marsden: 1975, S. 128 f., und Marty: 1975, S. 172 ff.

der USA. Die moderate Tendenz (im engen Sinne des Begriffs sind dies die Evangelicals) hat Führer wie Billy Graham und — mit Einschränkungen im Blick auf eine moderate Haltung — Jerry Falwell sowie mächtige religiöse Organisationen hervorgebracht und enge Beziehungen zum konservativen politischen Establishment der USA aufgebaut. Zugleich aber sind aus dieser Tendenz auch einige politisch fortschrittliche, engagierte Gruppen wie etwa die Sojourners hervorgegangen. In der moderaten Tendenz zeigte sich in den letzten Jahren auch eine gewisse Offenheit für die soziale Frage; dies darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die entsprechenden Antworten fast ausschließlich von akzentuiert konservativer Prägung sind.⁷⁷ Was die theologische Ausrichtung angeht, so gilt für beide Tendenzen bis heute die zentrale Stellung der Bibel als einer autoritären und (im wesentlichen) unhistorischen Institution. Darüber hinaus ist die erweckliche Orientierung ebenfalls ungebrochen und auch weiterhin mit einem starken Individualismus gepaart.⁷⁸

Entsprechend der älteren und neueren Entwicklungen können für die vorliegende Untersuchung die folgenden Zuordnungen vorgenommen werden: Allgemein liegt fundamentalistische Hermeneutik in mehr oder weniger ausgeprägter Form dem gesamten Spektrum der sog. Conservative Churches in den USA zugrunde, also den Kirchen der Heiligungsbewegung, der Pfingstbewegung und der charismatischen Bewegung sowie den sog. Evangelicals.⁷⁹ Die Pfingstbewegung und die Charismatiker setzen allerdings deutliche eigene Akzente, hinter denen die hermeneutische Problematik weit zurücktritt, wenn auch nicht ganz verlorengelht. Dies war bei den nicht-pfingstlichen Kirchen nicht der Fall. Der spezifische Akzent der Heiligungsbewegung war — vor allem nach dem Auftreten der Pfingstbewegung — für sich selbst nicht stark genug, um sich nicht mit der Zeit im Evangelikalismus zu nivellieren. Was die fundamentalistische Grundlage angeht, so trat zwar der sog. Neoevangelikalismus der vierziger Jahre mit der Gründung der National Association of Evangelicals als Absetzbewegung vom Fundamentalismus auf, unterschied sich aber „vom Fundamentalismus weniger in der Lehre als vielmehr in einer konzilianteren Interaktion mit dem liberalen Christentum und der restlichen Gesellschaft“.⁸⁰ Er ist also eher als stärkere gesellschaftliche Etablierung und Vergesellschaftung fundamentalistischer Prinzipien denn als Absetzung vom Fundamentalismus aufzufassen. Man kann also mit Recht, Marsden⁸¹ folgend, eine gesamte „wider coalition of contemporary American Evangelicals“ zusammenschließen, „whose common identity is substantially grounded in the fundamentalist experience of the earlier era“. Zwar gibt es verschiedene Konflikte zwischen Vertretern des organisierten sektären Fundamentalismus und solchen des Evangelikalismus; und es gibt die Ausnahmen einiger weniger nach links sich öffnenden Gruppen. Aber es gibt nach allem bisher Gesagten dennoch hinreichende Sach-

77 Vgl. Marsden: 1975, S. 132 f.

78 Vgl. Marsden: 1975, S. 134 ff.

79 ...wobei Evangelicals im allgemeinen Sprachgebrauch in den USA — um die Sprachverwirrung noch zu vergrößern! — durchaus auch als Oberbegriff für die Erstgenannten auftreten kann.

80 Scherer-Emunds: 1988, S. 31.

81 Marsden: 1980.S. 5.

gründe dafür, „Evangelikalismus“ als Sammelbegriff für all die Strömungen des US-amerikanischen Protestantismus zu verwenden, die die Schrift unter der Voraussetzung einer mehr oder weniger fundamentalistischen Hermeneutik zum Zentrum ihrer Theologie machen und die nicht der pfingstlichen oder charismatischen Bewegung angehören.

Die evangelikale Tradition wird von einer großen Zahl von Kirchen und religiösen Organisationen fortgeführt. Bei den Kirchen sind die verschiedenen Traditionsströme zwar nicht mehr von großer Bedeutung, aber doch immer noch zu unterscheiden. Kirchen mit Herkunft aus der Heiligungsbewegung sind: Christian and Missionary Alliance, Church of the Nazarene, Church of God (Anderson), Emmanuel Association usw. Eine Tradition im radikalen Fundamentalismus haben: Central America Mission, Plymouth Bretheren, Bible Presbyterian Church, The Independent Fundamentalist Bible Churches usw. Zum breiteren Evangelikalismus gehören: Southern Baptist Convention, Evangelical Mennonite Church, Evangelical Congregational Church usw.

Dem Evangelikalismus sind auch die meisten der sog. Faith Missions, der Glaubensmissionen, zuzurechnen. Diese haben den starken Bekehrungsimpuls der Heiligungsbewegung sowie des frühen Evangelikalismus und Fundamentalismus in der Mission an der nach Lateinamerika ausgedehnten Frontier Gestalt werden lassen. Cyrus Scofield etwa gründete 1890 die Central America Mission (CAM), die seit dem späten 19. Jahrhundert in Zentralamerika tätig ist. Eine zweite bedeutende Gründung ist die Latin America Mission (1921). Die Glaubensmissionen sind freie Gesellschaften und institutionell unabhängig von Kirchen, greifen aber zu ihrer Finanzierung auf eine soziale Basis evangelikalen Gepräges zurück. Die von ihnen verbreitete Theologie und politische Weltanschauung ist die dieser Kreise. Die Tradition der erwecklichen Glaubensmissionen und das Element ihrer institutionellen Unabhängigkeit wurden im 20. Jahrhundert in der Gründung von großen Evangelisations- und auch Hilfsorganisationen aufgenommen, wie etwa Summer Institute of Linguistics (Wycliff Bible Translators, 1934), Billy Graham Evangelistic Association (1950), Open Doors with Brother Andrew (1955), Campus Crusade for Christ (1951),⁸² World Vision International (1978) usw.

Die Missionen der o.g. Kirchen wie auch die Faith Missions sind in unterschiedlichen Vereinigungen organisiert. In einem Kontinuum von konzilianteren zu fundamentalistischeren Positionen finden sich: Evangelical Foreign Missions Association (EFMA, der Missionsarm der National Association of Evangelicals), Interdenominational Foreign Missions Association (IFMA), Fellowship of Missions (FOM) und The Associated Missions of the International Council of Christian Churches (TAM-ICCC).⁸³

82 Campus Crusade for Christ stammt aus evangelikaler Tradition, gerät aber immer mehr unter charismatischen Einfluß.

83 Vgl. Wilson: 1980, S. 122 ff.

3. Die Pfingstbewegung⁸⁴

Um die Jahrhundertwende löste die Pfingstbewegung ein zentrales Problem des Heiligungsprotestantismus und beerbte ihn im Zugang zu den verarmten Massen der USA. Im Heiligungsprotestantismus war — vor allem nach dem Einschlummern der sozialen Emphase — nicht klar, was denn nun das Kriterium sei für ein erfolgtes Heiligungserlebnis, d.h. für die Taufe im Heiligen Geist. Die Pfingstbewegung löste dieses Problem, indem sie als *Evidenz der Geisttaufe* das sog. *Zungenreden* (Glossolalie) einsetzte.⁸⁵ Glossolalie war schon in der Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert mindestens 11 mal aufgetreten.⁸⁶ Das bedeutendste Aufflackern der Glossolalie dürfte wohl bei den Versammlungen der Heiligungsprediger F. Bryant und R.G. Spurling 1896 in North Carolina erfolgt sein. Spurling gründete später die Church of God, Cleveland, die zu einer der größten Pfingstkirchen der USA wurde. Ebenfalls als direkte Vorläuferin der Pfingstbewegung kann die Strömung der sog. feuergetauften Heiligungskirchen (fire-baptized holiness) gelten. Eine weitere Brücke — vor allem hinsichtlich der späteren Ausbreitung des „Pfingstfeuers“ unter den weißen Heiligungskirchen — dürfte der Import der sog. Keswick-Holiness Tradition⁸⁷ aus England gewesen sein. Entstanden innerhalb der Church of England betonte diese, daß die Heiligung nicht, wie die methodistische Tradition lehrt, primär als Reinigung von der Sünde zu verstehen sei, sondern vielmehr vor allem als eine Erfüllung mit der Macht des Heiligen Geistes. Diese aus bürgerlichen Kreisen stammende Uminterpretation des Heiligungserlebnisses bildete in weiten Teilen der Heiligungsbewegung in den USA die Voraussetzung

84 Die folgenden Ausführungen ziehen zusätzlich zu den oben zitierten allgemeinen Werken noch folgende Literatur hinzu: Anderson: 1987; Dayton: 1980; Dayton: 1987; Hollenweger: 1965; Hollenweger: 1969; Hollenweger (Hg.): 1971; Kendrick: 1971; Menzies: 1971; Recource Center: 1988 (Assemblies of God); Synan: 1971. Es sei zusätzlich auf die Bibliographie von Jones: 1983, Bde. I und II, verwiesen.

85 Vgl. Kendrick: 1989, S. 459 ff., und Aker: 1989, S. 455 ff.

86 Vgl. Menzies: 1971, S. 29, nach Frodsham. Vgl. zum historischen Zusammenhang von Heiligungs- und Pfingstbewegung Melton: 1978, S. 246 ff., beschränkt auf die Frage der Glossolalie, und Synan: 1971. Synan geht der These nach, „that the historical and doctrinal lineage of American pentecostalism is to be found in the Wesleyan tradition“ (S. 8). Hierbei ist allerdings zu beachten, daß diese These sich nur auf die direkt aus der Heiligungsbewegung hervorgegangenen Kirchen der Pfingstbewegung bezieht und daß auch im Hinblick auf die Entstehung der Pfingstkirchen aus der Heiligungsbewegung eine Reihe zusätzlicher Einflüsse zu beachten sind. Auf diese geht Donald Dayton: 1987, S. 63 ff. und 87 ff., in seiner systematisch sehr aufschlußreichen Darstellung der Entwicklung von der Heiligungs- zur Pfingstbewegung ein in den Kapiteln über „The American Revival of Christian Perfection“ und „The Triumph of the Doctrine of Pentecostal Spirit Baptism“. Dayton zeigt neben der langsamen Ausbreitung des Bedürfnisses nach Evidenzen der Heiligung die Spannung auf, die besteht zwischen verschiedenen Heiligungstraditionen: auf der einen Seite die von Wesley herkommende Vorstellung einer inneren Reinigung und auf der anderen Seite die Vorstellung von Heiligung als Geist- und Machtbegabung in der Keswick- und Pfingsttradition.

87 Vgl. Melton: 1978, S. 203.

für die Plausibilität der pfingstlichen Lehre. Alles in allem stießen die enthusiastischen Ausbrüche in der Heiligungsbewegung zwar auf Interesse unter der armen Bevölkerung, aber auf starke Opposition unter ihren etablierten Führern. Man traute dem mit der Glossolalie verbundenen Enthusiasmus nicht. Zugleich aber konnte das Problem der Evidenz der Heiligungserfahrung nicht zufriedenstellend gelöst werden. Was die Glossolalie angeht, so wurde sie zwar in der Heiligungsbewegung gelegentlich praktiziert, und insbesondere in der Keswick-Holiness Bewegung wurde ihr sogar die Präsenz des Heiligen und seiner Macht konnotiert. Aber sie war eben noch nicht zu dem entscheidenden Merkmal der Geistpräsenz avanciert, zu dem sie in der Pfingstbewegung werden sollte.

Der entscheidende Schritt zur Lösung der Aporie, die Identifikation von *Glossolalie* und *Heiligungserlebnis*, geschah im Januar 1901 in Topeka, KS, in der Bibelschule des vom Keswick-Modell beeinflussten Heiligungspredigers Charles Parham. Dieser kam aus episkopal-methodistischer Tradition und hatte sich nach dem Bruch mit ihr der Heiligungsbewegung angeschlossen. In seinem 1900 gegründeten Bethel Bible College in Topeka, KS, lehrte er vor Studenten, die vorwiegend aus methodistischer und Heiligungs-Tradition kamen. Bei ihnen war durch die intensive Suche nach spirituellem Erleben ein ohnehin in der Heiligungsbewegung vorhandener „receptive mood for pentecostal revival“⁸⁸ noch wesentlich stärker ausgeprägt. Parham beauftragte die Schüler für einige Tage, die er nicht am College sein würde, mit dem Studium des „topic of the Biblical evidence of the baptism in the Holy Spirit“⁸⁹ — exakt die Hauptfrage der Heiligungsbewegung. Die Schüler erblickten nach dem Studium vor allem der ersten Kapitel der Apostelgeschichte die Evidenz in der Glossolalie. In einer dreitägigen Gebetsgemeinschaft auf der Suche nach der Erfahrung des Geistes setzten sie dann diese Erkenntnis in religiöses Erleben um. Ekstase, verstanden als *Geisttaufe*, wurde bewußt in einer Verbindung mit *Glossolalie* erlebt. Der archimedische Punkt, um die Heiligungsbewegung aus den Angeln zu heben, war gefunden.

Das Postulat, daß die „*initial physical Evidence*“ (so die Terminologie der späteren pfingstlichen Bekenntnisse) der Heiligung in der Glossolalie liege, blieb zunächst die entscheidende Differenz zwischen Heiligungs- und Pfingstbewegung. Damit ist der Prozeß der Subjektivierung der Gnade noch weiter vorangetrieben, indem die Gnadenvermittlung auf ein punktuell subjektives Erleben reduziert wird.

Aus diesem Impuls entstanden die *ersten Pfingstgemeinden*. Zwischen 1901 und 1906 breitete sich — verstärkt durch Polemik in der Presse — mit Predigtreisen Parhams und seiner Schüler die Kunde vor allem in Kansas, Missouri und Texas aus.⁹⁰ Mit dem Parham-Schüler W.J. Seymour, einem schwarzen Heiligungsprediger, stieß die erweckung 1906 weiter westwärts nach *Los Angeles* vor. Seymour war dort von einer schwarzen Gemeinde der Heiligungskirche Church of the Nazarene eingeladen. Deren ältere Mitglieder brachten freilich wenig Verständnis dafür auf,

88 Menzies: 1971, S. 27.

89 Menzies: 1971, S. 37; S. 36 ff. für das folgende.

90 Vgl. Menzies: 1971, S. 41 ff.

daß ihnen nun die Geisttaufe abgesprochen werden sollte für den Fall, daß sie noch nicht in Zungen geredet hätten. Sie verboten Seymour die Kanzel. Der Bruch Seymours mit der Heiligungsbewegung wurde in Los Angeles konstitutiv für die Entstehung der Pfingstbewegung. Aus einer privaten Gebetsgruppe um Seymour türmte sich zwischen 1906 und 1909 vor allem unter der schwarzen Bevölkerung eine Welle von starkem religiösen Enthusiasmus auf, gekennzeichnet durch verschiedene massenekstatische Phänomene in Kombination mit Glossolie. Zentrum der Erweckung war eine gemietete Kirche in der Azusa Street, und schon nach kurzer Zeit waren mindestens fünf Gemeinden in Los Angeles auf denselben Kurs eingeschwenkt. In der Azusa Street entstand mit dem Apostolic Faith Movement die erste Kirche der Pfingstbewegung. Die Erweckung in der Azusa Street war getragen von der widerständischen und zugleich begeisterten Spiritualität ehemaliger schwarzer Sklaven, aber gleichwohl von Anfang an offen auch für weiße Mitglieder. Dadurch daß weiße Mitglieder allerdings schon nach kurzer Zeit Rassenvorurteile auf die Bewegung anwandten, kam es zum Bruch zwischen Weiß und Schwarz. Die schwarze Strömung behielt über weite Strecken ihren Geist des Widerstandes; sie brachte Kirchen hervor wie die Calvary Church of God in Christ, die Martin Luther King im Kampf um die Bürgerrechte unterstützte.⁹¹ Die weißen Pfingstkirchen gerieten mit der Zeit zu einem großen Teil unter den Einfluß eines latenten Rassismus und des Fundamentalismus. Von Los Angeles breiteten sich beide Strömungen der Bewegung rasch weiter aus. In der Mission nach Zentralamerika wurden freilich nur die weißen Kirchen aktiv.

Die soziale Lage der Anhänger Seymours und der weiteren entstehenden Pfingstbewegung war schlecht. Sie waren Opfer der Industrialisierung und Modernisierung der US-amerikanischen Gesellschaft sowie der Rassendiskriminierung. Noch 1936 war das Durchschnittseinkommen eines Durchschnittspfingstlers mit 735,- Dollar im Jahr um ein vielfaches niedriger als das eines US-amerikanischen Durchschnittsprotestanten mit 2.749,- Dollar; es war sogar niedriger als das eines schwarzen Durchschnittsprotestanten mit 749,- Dollar. Der Pfingstbewegung gehörten in ihren Anfängen mehr Schwarze an als dem Durchschnitt der Bevölkerung, und mehr Frauen als Männer suchten die Versammlungen auf.⁹² Angesichts dieser sozialen Lage zeigt Liston Popes Untersuchung *Millhands and Preachers* über den Protestantismus im Gebiet des Textilarbeiterstreiks von Gastonia in den dreißiger Jahren die Pfingstfrömmigkeit als „Ausdruck und Überwindung der Entbehrung“⁹³. Als Unterschichtphänomen war die Pfingstbewegung anfänglich vor allem in der schwarzen Bevölkerung verbreitet. Bald schon griff sie auch auf die weiße Bevölkerung über, wobei diese freilich die Brücken zu den schwarzen Gründungskirchen abbrach. Aus den Anfängen der Pfingstbewegung hat sich deshalb eine schwarze Pfingsttradition weitgehend unabhängig von den später dominanten weißen Pfingstkirchen vor allem in der Unterschicht erhalten. Dieser Traditionsstrom ist im Blick auf die von der Pfingstbewegung ausgehende Mission

91 Zu den schwarzen Pfingstkirchen in den USA vgl. u.a. Melton: 1978, S. 295 ff.; für ihren Weg nach Europa Gerloff: 1992.

92 Vgl. zu den Daten Hollenweger: 1969, S. 27.

93 Hollenweger: 1969, S. 57; zu Pope vgl.S. 57 ff.

im Ausland interessanterweise von geringer Bedeutung.⁹⁴ Die schwarzen Pfingstkirchen schienen wenig Anziehendes daran gefunden zu haben, in der politischen und wirtschaftlichen Einflußsphäre des weißen Amerika auch noch Religion aus den USA zu verbreiten. Die folgenden Ausführungen orientieren sich deshalb ausschließlich an den weißen Pfingstkirchen.

Eine phantasievolle Lehrentwicklung begleitet von heftigen Konflikten kennzeichnete die ersten Jahre der Bewegung. Zwei bis heute ungelöste *theologische Probleme* haben die Herausbildung verschiedener theologischer Strömungen innerhalb der Pfingstbewegung verursacht. Es sind dies die Frage nach der Struktur der Heiligung und nach der Trinität.

Aus der methodistischen Heiligungstradition wurde anfänglich ein Schema übernommen, das der Bekehrung die *Heiligung* (hier vor allem die Reinigung von Sünden) als ein zweites, momentanes und dann abgeschlossenes Ereignis anschließt. Für die Pfingstler aus der Heiligungstradition war es nun naheliegend, die in der Glossolie evidente Geisttaufe als ein drittes Ereignis anzuschließen (sog. dreistufiger Heilsweg).⁹⁵ Dies taten Parham und Seymour, und mit ihnen das Apostolic Faith Movement, sowie alle anderen Pfingstler aus der Heiligungstradition. Sie stießen damit bei Pfingstkirchen, die aus anderen theologischen Traditionen in der Folgezeit sich rasch rekrutiert hatten, auf Unverständnis. Der erste Konflikt brach schon 1908 aus, und zwar zwischen Seymour persönlich und dem aus baptistischer Tradition kommenden William H. Durham, Chicago, IL. Durham wurde aus dem Apostolic Faith Movement ausgeschlossen, weil er postulierte, daß der Bekehrung die Geisttaufe mit Glossolie als zweite Stufe folge (sog. zweistufiger Heilsweg). Er legte damit Grund für den breiten Traditionsstrang der sog. zweistufigen Pfingstler, deren große Vorreiter die Assemblies of God sind. In systematischer Hinsicht besteht das Problem wohl vor allem in unterschiedlichen Vorstellungen von der individuellen Disziplin. Das seelsorgerliche Interesse hinter dem dreistufigen Heilsweg ist nach Hollenweger, daß der Geist nur in eine gereinigte Seele kommen kann.⁹⁶ Ist der Geist allerdings dann gekommen, so gelten die jeweiligen Christen als perfekt geheiligt.⁹⁷ Beim zweistufigen Heilsweg liegt der Akzent nun aber nicht darauf, daß der Geist ungeachtet der Heiligungsbemühung der Christen einfach kommt; er liegt vielmehr darauf, daß die Heiligung nicht mit der Geisttaufe abgeschlossen ist, sondern das ganze Leben durchziehen muß. Obwohl also der zweistufige Heilsweg nicht explizit die Heiligung hervorhebt, spielt in diesem Konzept die Disziplin der Gläubigen eine große Rolle. Dies wird besonders akzentuiert, wenn sich diese Anschauung, was häufig geschieht, mit der arminianistischen Lehre vom möglichen, selbstverschuldeten Verlust der Gnade verbindet.⁹⁸ Die Gläubigen müssen sich also bemühen.

94 Keine einzige der 19 bei Melton: 1978, S. 295 ff., aufgeführten schwarzen Pfingstkirchen ist bei Wilson/Siewert: 1985, S. 81 ff. mit einer Missionsabteilung o.ä. verzeichnet!

95 Vgl. das Schema bei Hollenweger: 1969, S. 26, und Hollenweger: 1965, S. 492.

96 Vgl. Hollenweger: 1965, S. 492.

97 ...im Sinne des posse non peccare.

98 Vgl. Hollenweger: 1969, S. 357.

Das zweite theologische Problem in der Pfingstbewegung dreht sich um die Frage der *Trinität*, ist aber ohne besondere Bedeutung für die zentralen Aussagen pfingstlicher Theologie.⁹⁹ Einige Gruppen entwickelten eine am „Namen Jesu“ orientierte modalistische Trinitätslehre. Dies traf auf harsche Ablehnung in der Mehrheit der Bewegung, namentlich in den Assemblies of God. Letztere entließen nach einem entsprechenden Beschluß zum sog. Jesus Only Movement im Jahre 1915 die stattliche Anzahl von 156 Predigern. In der Folge dieser Ablehnung existiert heute eine selbständige Strömung in der Pfingstbewegung, die die sog. apostolische, Jesus Only oder Oneness-Tradition weiterführt.

Die anfänglich stark ins Kraut schießende Lehrentwicklung war einer der Gründe für die Bemühung um eine stärkere *Organisation der Bewegung*. Dies führte zur Entstehung der größten heutigen Pfingstkirche, der *Assemblies of God*.¹⁰⁰ E.N. Bell, Herausgeber einer unabhängigen pfingstlichen Zeitschrift, kam dem verbreiteten Bedürfnis nach Organisation entgegen mit der Veröffentlichung des Aufrufs zu einer Generalversammlung aller „Pentecostal Saints and Churches of God in Christ“¹⁰¹ nach Hot Springs, AR, vom 2. bis 12. April 1914.¹⁰² Dort sollten Angelegenheiten der Lehre, Zusammenarbeit, Mission, Pastorenschaft, Erziehung, der Publikationen und der gesetzlichen Bestimmungen für religiöse Körperschaften verhandelt werden. Unter der Führung von Bell und Joseph Roswell Flower entstanden hier die *Assemblies of God* (Plural!) als loser Verband pfingstlicher Kirchen. Damit war — ob beabsichtigt oder nicht — die Entwicklung zu einer Denomination eingeleitet. Deutlich ist dies zum einen an den schon in den ersten zwei Jahren erfolgenden scharfen lehrmäßigen Abgrenzungen gegen die Jesus Only-Bewegung und den dreistufigen Heilsweg sowie im Einschwören der Assemblies auf fundamentalistische Positionen; zum anderen in der raschen und durchschlagenden Bürokratisierung der Verwaltung in nur dreizehn Jahren von 1914 bis 1927 mit einem Verlag, Abteilungen für innere und äußere Mission, Sonntagschule, einer formalen Klerikerausbildung, staatlich anerkannten Gymnasien und der Verabschiedung einer differenzierten Kirchenverfassung.¹⁰³ Die *Assemblies of God* verstanden sich als eine kongregationalistisch organisierte Kirche, deren oberste Autorität die Gemeinden sein sollten. Doch letztendlich hat das sog. Exekutivpresbyterium (Executive Presbytery) als ausführendes Organ des aus der Hauptversammlung (General Council) gewählten Hauptpresbyteriums (General Presbytery) eine zentralisierte und starke Kontrolle über Mission, Erziehung, Publizistik, Lehre sowie andere Ämter und Werke. Das Maß des effektiven Einflusses der Gemeinden auf die Bürokratie läßt sich daran abschätzen, daß in den *Assemblies of God* die Vertretungs- und Entscheidungsorgane ausschließlich aus ordinierten Geistlichen, nicht aber aus Laien zusammengesetzt sind.

99 Vgl. Melton: 1978, S. 287, und Hollenweger: 1969, S. 30.

100 Vgl. Menzies: 1971; Hollenweger: 1969, S. 28 ff.; Hollenweger: 1965, S. 626 ff.; Melton: 1978, S. 271 f., und Mead: 1970, S. 32 f.

101 Die Einladung zit. nach Menzies: 1971, S. 93.

102 Vgl. vor allem Menzies: 1971, S. 80 ff.

103 Vgl. Menzies: 1971, S. 106 ff.

Weitere wichtige Kirchen aus der Strömung der sog. zweistufigen Pfingstler sind die 1923 in Los Angeles von der Heilungspredigerin Aimee Sample McPherson gegründete Church of the Foursquare Gospel, die Pentecostal Church of God of America (1919), die Calvary Pentecostal Church et al.

Die Church of God, Cleveland, TN,¹⁰⁴ ist die größte der Kirchen mit dreistufigem Heilsweg. Ihre Entstehungsgeschichte ist eng an die Aktivitäten der Heiligungsevangelisten R.G. Spurling und W.F. Bryant gebunden, in deren Versammlungen schon 1896 Glossolalie aufgetreten ist. Ein Agent der American Bible Society, A.J. Tomlinson, wurde 1903 der Leiter einer in dieser Erweckung entstandenen Heiligungsgemeinde. 1908 wurde diese Gemeinde pfingstlich durch den Einfluß eines Predigers aus der Azusa Street. Tomlinson sorgte für eine zentralistische Verwaltung der schnell wachsenden Gemeinschaft und mißbrauchte seine Befugnisse in den ersten zwei Jahrzehnten dieses Jahrhunderts auf selbstherrliche Weise. 1920 mußte er zurücktreten; der Zentralismus aber blieb. Die Church of God, Cleveland, teilt bis auf die Frage der Heiligung im wesentlichen alle Lehrmeinungen der *Assemblies of God*. Sie wuchs und bürokratisierte sich ebenfalls schnell, erlitt allerdings einige größere Schismen.¹⁰⁵ Die Church of God legte, wie die *Assemblies of God*, großes Gewicht auf die äußere Mission. Weitere wichtige dreistufige Pfingstkirchen mit Tradition in der Heiligungsbewegung sind Church of God of Prophecy (1903), Pentecostal Fire Baptized Holiness Church (1911) und Pentecostal Church of Christ (1917). 1948 wurde die Pentecostal Fellowship of North America gegründet, der die meisten der wichtigen Pfingstkirchen sich angeschlossen haben. In Anlehnung an die Glaubensmissionen im evangelikalen Protestantismus bildete auch die Pfingstbewegung Evangelisationsorganisationen als Privatunternehmen heraus. Diese haben oft, aber nicht immer Heilungsevangelisten als Träger. Herausragende Vertreter sind u.a. Jimmy Swaggart, Oral Roberts, T.L. Osborne und Manuel „Yiye“ Avila (Puerto Rico).

Die Lehre von der *Zungenrede als Evidenz der Geisttaufe* wurde als wichtigstes Unterscheidungskriterium von der Heiligungsbewegung zum Angelpunkt pfingstlicher Identität. Damit ist es verständlich, daß eine seit 1907 schwelende Kontroverse über die Frage der Glossolalie von den *Assemblies of God* auf einer Hauptversammlung (1918) definitiv und verbindlich entschieden wurde.¹⁰⁶ Von „Evangelical friends“¹⁰⁷ wurde vorgebracht, daß es für die Geisttaufe auch andere Evidenzen geben könne, wie etwa andere Geistesgaben, die sich unter der Gegenwart des Geistes manifestierten. Die Hauptversammlung von 1918 hat dagegen unter der Drohung des Ausschlusses Andersdenkender entschieden, „that the baptism of the Holy Spirit is regularly accompanied by the initial physical sign of speaking in other tongues...“¹⁰⁸. Wer also noch nicht in Zungen geredet hat, ist des Geistes

104 Vgl. Hollenweger: 1969, S. 48 ff.; Hollenweger: 1965, S. 519 ff.; Melton: 1978, S. 254 ff.; Mead: 1970, S. 89.

105 Vgl. Hollenweger: 1969, S. 52.

106 Vgl. Menzies: 1971, S. 124 ff.; Hollenweger: 1969, S. 31 ff.

107 Menzies: 1971, S. 125.

108 General Council Minutes, 1918, S. 6, zit. nach Menzies: 1971, S. 129.

noch nicht teilhaftig, denn keine andere Geistesgabe kann als Erweis der Gegenwart des Geistes angesehen werden. Hierin liegt eine definitive Abkehr von der bei Wesley und in der frühen Heiligungsbewegung postulierten Liebe als Evidenz der Heiligung (und damit des Wirkens des Geistes im Menschen). Die Evidenz für die Gegenwart des Geistes wird auf ein subjektives Frömmigkeitserlebnis reduziert, wobei freilich in der Zungenrede ein letztes objektives Kriterium erhalten bleibt. Zu dem Initial Sign der Glossolie können dann noch andere Geistesgaben wie Prophetie, Heilung, Liebe usw. hinzukommen. Die Ethik aber ist weitgehend von der Pneumatologie gelöst. Das ethische Erbe der frühen Heiligungsbewegung wurde allenfalls in seiner geschrumpften Form der individualistischen Moral und des Gehorsams gegenüber den Kirchengebieten rezipiert. In diesem Kontext wurde der Heilige Geist dann zur Quelle der Kraft zum Gehorsam, welcher wiederum zur Heiligung führt.¹⁰⁹ Das Entscheidende ist vielmehr, daß weder die zusätzlichen Geistesgaben noch die Bemühung um Gehorsam Auskunft über die Geistesgegenwart geben, sondern *nur* die Zungenrede; daß die Evidenz der Geistesgegenwart also reduziert ist auf ein punktuell subjektives Frömmigkeitserleben, welches nach außen hin aber objektiv verifizierbar ist.

Die Geisttaufe, verbunden mit dem ekstatischen Moment der Glossolie, war ein entscheidender Grund für erklärte *Fundamentalisten*, die *Pfingstbewegung* scharf abzulehnen.¹¹⁰ G.C. Morgan, einer der Wortführer des Fundamentalismus, bezeichnete die Pfingstbewegung etwa als „the last vomit of Satan“¹¹¹. Gleichwohl „schließt die Pfingstbewegung die Programmpunkte des Fundamentalismus ein“¹¹². Die Assemblies of God, so gut wie alle anderen Pfingstkirchen auch, „lehren einen handfesten Fundamentalismus“¹¹³. Es spricht für die informelle Stärke und Verbreitung des Fundamentalismus im US-amerikanischen Protestantismus, daß die Pfingstkirchen fundamentalistische Positionen in aller Schärfe übernahmen trotz der beißenden antipfingstlichen Polemik von seiten führender Fundamentalisten. In der fundamentalistisch-modernistischen Kontroverse bezogen die Pfingstkirchen eindeutig und radikal Partei für den Fundamentalismus. Im Gospel Publishing House der Assemblies of God etwa wurden zwischen 1924 und 1928 allein 200 fundamentalistische Titel verlegt.¹¹⁴

Die *fundamentalistische Hermeneutik* unterstützt auch bei den pfingstlichen Kirchen die Abwendung von der geschichtlichen Welt. Freilich wenden sich die Pfingstkirchen zunächst eher von der Geschichte als Ganzer ab, indem sie ihr unmittelbares Ende erwarten (während sich der klassische Fundamentalismus ja von der Geschichte als einer in Wandlung begriffenen Größe absetzt). Versteht

109 Im *Statement of Fundamental Truths* der Assemblies of God (gültig seit 1916), Ziffer 9, heißt es: „By the power of the Holy Ghost we are able to obey the command, ‚Be ye holy, for I am holy.‘“ Assemblies of God: 1916, S. 388.

110 Vgl. Menzies: 1971, S. 22 ff.; Hollenweger: 1969, S. 43 ff. und 54 ff.

111 Menzies: 1971, S. 72.

112 Haab: 1971, S. 149.

113 Hollenweger: 1969, S. 43.

114 Vgl. Menzies: 1971, S. 24.

man die aufkeimende Pfingstbewegung als Möglichkeit der armen Massen, sich aus dem Elend in religiöses Erleben zu flüchten — eine andere Form also, dem Elend zu begegnen, als sie etwa das Social Gospel vorschlägt —, so ist ihr ein ungeschichtliches Bibelverständnis adäquat. Darüber hinaus erfüllt die fundamentalistische Hermeneutik für die aufsteigenden pfingstlichen Führer die Funktion, den kirchlichen Status quo zu bestätigen und konservative Positionen generell zu zementieren.

Das gleiche gilt für die Überformung der von der Heiligungsbewegung ererbten prämillenaristischen *Eschatologie* durch den fundamentalistischen Dispensationalismus etwa bei den Assemblies of God.¹¹⁵ In der Azusa Street-Erweckung war eine starke prämillenaristische Naherwartung der Wiederkunft Christi lebendig.¹¹⁶ Der überkommene Prämillenarismus war durch einen aktuellen Impuls stark unterstrichen worden: Das Erdbeben von San Francisco im Jahre 1906, dem Jahr der Erweckung, ist von der Bewegung sofort als Bestätigung des unmittelbaren Vorstehens der Wiederkunft Christi gedeutet worden und hatte eine stark mobilisierende Wirkung auf sie. Der Prämillenarismus ist so als ein wichtiger, dynamisierender Faktor aktiv. Dies deshalb, weil er nur an der unmittelbaren Zukunft jener Klassenfraktionen interessiert ist, die nichts als die bloße Gegenwart besitzen, und auch diese meist nur vom Elend gezeichnet. Der Prämillenarismus spricht von der unmittelbar bevorstehenden, wenn auch außerweltlichen, Umwälzung der herrschenden Verhältnisse. Er verbindet Verzweiflung und Hoffnung zu einem fragilen Grund neuen Selbstwertgefühls bei den Opfern der gesellschaftlichen Entwicklung. Prämillenaristische Eschatologie ist auch heute noch ein relativ wichtiges Element in den theologischen Systemen der Pfingstkirchen in den USA. Allerdings wirft die Verzögerung der Wiederkunft und die Etablierung der kirchlichen Institutionen Probleme mit der akuten Naherwartung auf, aus der der Prämillenarismus lebt. Deshalb wird er — etwa bei den Assemblies of God¹¹⁷ — in der Zelle des Dispensationalismus domestiziert. Der Prämillenarismus ist so seiner radikalen Bezogenheit auf die Zukunft und der Dynamik der verzweifelten Erwartung beraubt und er versteinert zu einer Wahrheit *über* die Geschichte im geschichtsphilosophischen Epochenmodell. Der Dispensationalismus macht auf diese Weise die prämillenaristische Eschatologie auch für eine autoritäre und etablierte pfingstlich-fundamentalistische Großkirche gut handhabbar.

Mit den Jahren *etablierte sich die Bewegung*. Was Hollenweger und Menzies¹¹⁸ für die Assemblies of God feststellen, gilt auch für andere Pfingstkirchen. Ein „trend towards formalism“¹¹⁹ erfaßte die Gottesdienste und die Abwicklung anderer

115 Vgl. Menzies: 1971, S. 27.

116 Vgl. Menzies: 1971, S. 57.

117 Die Assemblies of God haben den Dispensationalismus übernehmen können, indem sie die Ausgießung des Geistes einfach der Epoche der Kirche (grace) zugeordnet haben. Vgl. Menzies: 1971, S. 27.

118 Vgl. Hollenweger: 1969, S. 33 ff.; Menzies: 1971, S. 344 ff. und 379 ff.; vgl. auch Poloma: 1982, S. 111 ff.

119 Menzies: 1971, S. 348.

kirchlicher Obliegenheiten. Das Wachstum stagnierte; die gesellschaftliche Stellung der Mitglieder verbesserte sich; Liturgien und Kirchenrecht wurden herausgebildet und der erlebnisorientierte Enthusiasmus der Glossolalie schrumpfte in der Trockenheit der Gewohnheit ebenso wie der ethische Rigorismus. Dazu kommt eine Entwicklung zum expliziten politischen Konservativismus: Im Gegensatz zur Heiligungsbewegung trat die Pfingstbewegung von vornherein mit einer ausschließlichen Orientierung am individuellen religiösen Erleben und der Ablehnung jeglicher gesellschaftlicher Aktivitäten auf. Aus ihrem explizit apolitischen Moralismus wurde im Laufe der Zeit zumindest in den größeren Kirchen und Organisationen ein entschiedener antikommunistisch und in den Mustern des kalten Krieges denkender Konservativismus. Dazu kommt noch die zunehmende Verflechtung der großen Pfingstkirchen mit dem konservativen politischen Establishment.¹²⁰ Heute sind fast alle großen Pfingstkirchen und pfingstliche Missionsorganisationen in den USA der religiösen Rechten zuzurechnen.

Die *Heilung von Krankheiten* war in der Pfingstbewegung in den Anfängen ein wichtiges Element der gottesdienstlichen Praxis und Lehre. In den Berichten von der Azusa Street-Erweckung ist häufig die Rede davon, und die entsprechende Lehre wurde schon damals kodifiziert.¹²¹ Die Gründerin der Church of the Four-square Gospel, Aimee Sample McPherson, war selbst Heilungsevangelistin, und die *Fundamental Truths* der Assemblies of God halten an der „deliverance from sickness“¹²² fest, ebenso wie die *Declaration of Faith* der Church of God, Cleveland¹²³. Dennoch ließ auch der Enthusiasmus der Glaubensheilung in den Pfingstkirchen mit der Zeit nach. Die Praxis der Heilung verlagerte sich vielmehr stark auf einige herausragende Individuen wie Morris Cerrullo, T.L. Osborne, Oral Roberts oder Kathryn Kuhlmann. Diese Personen haben meist eigene Organisationen gegründet und bieten ihre Dienste durch Reisetätigkeit den Kirchen an. Das sog. Deliverance oder Healing Movement¹²⁴ war in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts ein wichtiger Faktor historischer Kontinuität zwischen der Pfingstbewegung und dem charismatischen Protestantismus.

Neben international wirkenden Evangelisten — wie etwa Jimmy Swaggart — arbeiten in der Pfingstbewegung vor allem die *Missionsabteilungen* der größeren Pfingstkirchen sowie einige selbständige Organisationen (etwa Wings of Healing,

120 Vgl. hierzu etwa die Sitzungsberichte der *40th Session of the General Council of the Assemblies of God* (1983) (Assemblies of God: 1983, S. 21): „James G. Watt, appointed Secretary of the Interior in 1981 (Mitglied der Assemblies of God und der charismatischen FGBMFI, HS) brought an address in which he warned that spiritual freedom and political liberty require eternal vigilance. He challenged Christians to become involved and to take a stand against the evils of abortion and Communism.“

121 Vgl. den letzten Abschnitt im Bekenntnis des Apostolic Faith Movement (Hollenweger: 1969, S. 584).

122 Vgl. Artikel 12, Assemblies of God: 1916, S. 389.

123 Vgl. Artikel 11 in Hollenweger: 1969, S. 589.

124 Vgl. Melton: 1978, S. 283 ff.

World Outreach oder Impact Ministries) in der äußeren Mission.¹²⁵ Die neueste Ausgabe des *Mission Handbook*¹²⁶ weist 38 pfingstliche Missionsträger aus. Außer in der Evangelical Foreign Missions Association (EFMA), wo 7 pfingstliche Gesellschaften Mitglied sind, gibt das *Mission Handbook* keine weitere Mitgliedschaft von Pfingstkirchen in Vereinigungen an.¹²⁷

4. Die charismatische Bewegung¹²⁸

Vor den folgenden Ausführungen soll zunächst der Begriff „charismatisch“ umrissen werden. Man kann in der zu skizzierenden Bewegung zwei große Strömungen unterscheiden:¹²⁹ Die eine ist aus der klassischen Pfingstbewegung hervorgegangen und in eigenen Freikirchen organisiert; die andere ist in den Kirchen des historischen Protestantismus und in der katholischen Kirche entstanden. Gewöhnlich wird erstere als „neopfungstlich“ und letztere als „charismatisch“ bezeichnet; „charismatisch“ wird zudem auch als Sammelbegriff verwendet. Die vorliegende Untersuchung hält sich an diesen Sprachgebrauch und verwendet den Begriff „Charismatiker“ und seine Derivate als Sammelbegriff. Dies entspricht der Tatsache, daß die beiden Strömungen trotz ihres unterschiedlichen kirchengeschichtlichen Ursprungs weit mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede aufweisen und daß sie einander intensiv beeinflussen. Wo Unterscheidungen nötig sind, werden sie aus dem Kontext hinreichend deutlich. Im Blick auf Zentralamerika bleibt allerdings zu sagen, daß zwischen Katholizismus und Protestantismus scharf

125 Vgl. Roberts/Siewert: 1989, S. 265 f. Vgl. zur pfingstlichen Mission auch McGee: 1989.

126 Roberts/Siewert: 1989.

127 Vgl. Roberts/Siewert: 1989, S. 555 ff.

128 Die folgende Darstellung geht im wesentlichen auf die hier aufgeführte Literatur zurück: Bradfield: 1979; Diamond: 1989; Hocken: 1989; Hollenweger: 1969; Hollenweger: 1973; Hunter: 1989; Poloma: 1982; Quebedeaux: 1983; Resource Center: 1988 (FGBMFI); Resource Center: 1988 (YWAM); Riss: 1989; Stoll: 1990, S. 58 ff., S. 60 ff. und S. 63 ff. Zur charismatischen Bewegung in der lutherischen Tradition vgl. Lindberg: 1985; zur katholischen charismatischen Bewegung vgl. Sullivan: 1989, S. 110 ff. Zusätzlich sei auf die Bibliographie von Mills: 1985, verwiesen. Die charismatische Bewegung ist noch gänzlich im Fluß. Dementsprechend gibt es über sie weit weniger wissenschaftliche Standardliteratur als etwa über die Pfingstbewegung. Die folgenden Ausführungen wollen dementsprechend auch nicht mehr, als nur sehr vorläufig — aber im Blick auf die Entwicklung eines Vorverständnisses für die Untersuchung des Protestantismus in Zentralamerika ebenso notwendig — einige Grundlinien der charismatischen Bewegung aufzeigen.

129 Mills: 1985, S. 2 f., charakterisiert die charismatische Bewegung als „a ‚penetration‘ of classic Pentecostalism into mainline denominations“. Die weitere Entwicklung läßt für ihn die Unterscheidung von drei Typen von „charismatic religion“ zu: die Pfingstbewegung in den klassischen pfingstlichen Kirchen, die Charismatiker in den traditionellen nicht-pfungstlichen Kirchen und die nicht-denominationellen Charismatiker außerhalb jeglicher etablierter Kirchen. Diese Unterscheidung ist zutreffend. Gleichwohl ist zu beachten, daß Pfingstbewegung und neopfungstliche bzw. charismatische Bewegung sehr unterschiedliche Größen sind; vgl. hierzu etwa auch Burgess/McGee: 1989, Poloma: 1982, Quebedeaux: 1983, et al., die die charismatische Bewegung mit guten Gründen als eigenständige Größe behandeln.

zu unterscheiden ist. Die katholischen Charismatiker sind in den Ausführungen zu Zentralamerika folglich nur dann gemeint, wenn ausdrücklich von „katholischen Charismatikern“ die Rede ist.

Die charismatische Bewegung wurde erst im Laufe der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts als religiöse Bewegung erkennbar. Sie unterscheidet sich nach Stanley Burgess und Gary McGee¹³⁰ von der Pfingstbewegung vor allem darin, daß Charismatiker die Zungenrede meist nicht als notwendige Evidenz der Geisttaufe postulieren und daß sie nicht Mitglieder in einer klassischen Pfingstkirche sind. Ein gewisses Element der Kontinuität zwischen der klassischen Pfingstbewegung und der charismatischen Bewegung bildet das sog. Deliverance oder Latter Rain Movement.¹³¹ Aus der Pfingstbewegung heraus entstanden und an ihren Rand gedrängt, bildete diese in der Nachkriegserweckung der späten vierziger Jahre unseres Jahrhunderts entstandene Bewegung „one of the catalysts of the Charismatic movement of the 60s and 70s“¹³². Dies zum einen so, daß ehemalige Latter Rain-Kirchen, wie die Elim Fellowship oder die Independent Assemblies of God, später sich der charismatischen Bewegung zugesellten; zum anderen so, daß einige ihrer Lehren und Praktiken — wie die Lehre von der Restauration der Kirche vor der Wiederkunft Christi, das gegenwärtige Apostolat, die Handauflegung und die Geistheilung — später in der charismatischen Bewegung wieder auftauchten. Durch ihre Aussonderung aus der etablierten Pfingstbewegung repräsentiert die Latter Rain-Bewegung aber auch die Diskontinuität zwischen Pfingst- und charismatischer Bewegung. Dementsprechend wird auch in der folgenden Darstellung die charismatische Bewegung als eine Kraft mit einem eigenen Profil deutlich werden. Ihre Ursprünge lassen sich bis in die frühen fünfziger Jahre zurückverfolgen.

Als entscheidendes Datum für die Entstehung der charismatischen Bewegung — und zwar ihrer „neopfingstlichen“ Strömung — kann die Gründung der *Full Gospel Business Men's Fellowship International (FGBMFI)* im Jahre 1951 angesehen werden.¹³³ Der Gründer dieser nicht-denominationellen Laienorganisation, der US-Armenier Demos Shakarian, war selbst Pfingstler in der zweiten Generation und Mitglied in den Assemblies of God. Der wohlhabende Milchproduzent Shakarian hatte schon in den vierziger Jahren Heilungsevangelisten des Deliverance Movement finanziell unterstützt. 1951 gründete Shakarian im Einvernehmen mit dem Heilungsevangelisten Oral Roberts die FGBMFI — möglicherweise u.a. deshalb, weil die Assemblies of God dem Laien Shakarian eine federführende Mitarbeit verwehrt;¹³⁴ sicher aber, um Personen aus seiner sozialen Schicht ansprechen zu können, ohne durch den Unterschichtballast der traditionellen Pfingstkirchen behindert zu werden. Dementsprechend fanden die Veranstaltungen

130 Burgess/McGee: 1989, S. 1.

131 Vgl. Riss: 1989, S. 532 ff.

132 Riss: 1989, S. 532.

133 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 59 ff. und 119 ff.; Poloma: 1982, S. 13 f. Aus der Sicht des Gründers und Vorsitzenden der FGBMFI vgl. Shakarian: 1976.

134 Vgl. hierzu Hollenweger: 1969, S. 8.

der mittlerweile ca. 600.000 in sog. Kapiteln organisierten Mitglieder in 93 Ländern von Anfang an in Hotels und Restaurants der gehobenen Klasse statt. Mitglieder sind von erster Stunde an vorwiegend wohlhabende Geschäftsleute, Industrielle, Militärs, Manager (viele davon aus dem militärisch-industriellen Komplex) und andere Angehörigen höherer gesellschaftlicher Schichten.¹³⁵ In ihren Anfängen unterschied sich die neopfingstliche Bewegung von den traditionellen Pfingstkirchen zunächst weniger durch ihre Lehre als vielmehr durch die soziale Stellung ihrer Mitglieder und den Willen ihrer führenden Köpfe, dieser in den Zusammenkünften einen gediegenen Ausdruck zu verleihen; mit der Zeit glich sich die Lehre der gesellschaftlichen Position der Bewegung an.

Ähnliches trifft auch zu auf die zweite Keimzelle der Bewegung, d.h. auf ihre denominationellen Strömung, die im engeren Sinne charismatische Bewegung also. Deren Wurzel liegt in *Van Nuys*,¹³⁶ einem Mittelschichts-Vorort von Los Angeles. Beeinflußt, von einem Ehepaar aus seiner Gemeinde empfangen der Pfarrer der episkopalen St. Mark's Gemeinde, Dennis Bennet, 1959 die Geisttaufe mit Zungenrede. Gebetskreise mit ekstatischen Praktiken entstanden, und Bennet unterrichtete 1960 seine Gemeinde offiziell von der Erweckung. Opposition aus der Gemeinde und seitens des Bischofs veranlaßte ihn, sein Amt in St. Mark's niederzulegen und einem Ruf nach Seattle, WA, zur episkopalen St. Luke's Gemeinde zu folgen. Dort baute er eine quantitativ höchst erfolgreiche charismatisch-episkopale Gemeindegemeinschaft auf. Bennet wurde eingeladen, vor episkopalen, lutherischen und presbyterianischen Auditorien in den ganzen USA zu sprechen. Damit wurde er zu einer der frühen Schlüsselfiguren der charismatischen Bewegung innerhalb der Grenzen des historischen Protestantismus. Der Brennpunkt der Bewegung blieb dennoch bis 1966 in Van Nuys. Von St. Mark's aus war der Funke des Zungenredens auf historische Kirchen in noblen Gegenden von Los Angeles übersprungen, vor allem auf die presbyterianischen Oberschichtsgemeinden von Bel Air und Hollywood. Eine besondere Bedeutung für die Ausbreitung der Bewegung hatte die Gründung der Blessed Trinity Society durch Jean Stone, Gemeindeglied von St. Mark's und Gattin eines führenden Managers des Lockheed Luftfahrt- und Rüstungskonzerns. Die bis 1966 bestehende Blessed Trinity Society, zunächst in den Privaträumen der Familie Stone untergebracht, gab das Magazin *Trinity* heraus und führte — auf Anregung des heute weithin bekannten charismatischen Führers Ralph Wilkerson vom Melodyland Christian Center, Anaheim, CA — Seminare über die charismatische Erneuerung durch. Damit war ein weiteres Charakteristikum der charismatischen Bewegung grundgelegt: die Tätigkeit von untereinander kommunizierenden unabhängigen Organisationen bzw. Personen (ministries) vor allem in Medien und Schulungsseminaren.

Die Arbeit mit *Kommunikationsmitteln* hat in der charismatischen Bewegung — ähnlich wie seinerzeit im Fundamentalismus — aufgrund der weiten Verzweigung der Anhänger in verschiedenen schon existierenden Kirchen eine wichtige Funktion zur Identitätsbildung; und die starken finanziellen Mittel der Bewegung ermöglichen einen ausgiebigen Gebrauch von Technik. Beginnend mit dem

135 Vgl. vor allem Resource Center: 1988 (FGMFI).

136 Vgl. Hollenweger: 1969, S. 5 ff.; Quebedeaux: 1983, S. 61 ff.; Poloma: 1982, S. 14 ff.

Magazin *The Voice* der FGBMFI (seit 1953) und *Trinity* (1961—1966) entstand eine große Anzahl von Magazinen und Newsletters; die einflußreichsten sind *New Wine* — mit einer stark autoritären Färbung —, *New Covenant*, *Charisma*, *Logos Journal* und *Catholic Charismatic*.¹³⁷ Zudem produziert die Bewegung Massen an erbaulichen und politischen Büchern in diversen Verlagshäusern. Von den beiden wichtigsten Autoren der in jüngerer Zeit entstandenen Richtung des sog. Reconstructionism, Rousas J. Rushdoony und Gary North, etwa hat ersterer in wenigen Jahren über einhundert, letzterer dutzende Bücher geschrieben. Die Politik-Ecken charismatischer Buchläden in den USA sind mittlerweile, einfach aufgrund des Angebots, mit dieser Literatur gesättigt.¹³⁸ Ähnliches geschieht im Bereich des Fernsehens.¹³⁹ Nicht alle großen Fernsehprediger der USA sind Charismatiker; Jerry Falwell, Jimmy Swaggart und Robert Schuller etwa sind keine; und mit der Nutzung des Fernsehens begonnen haben die Pfingstler Rex Humbard (1953) und Oral Roberts (1954). (Roberts wurde erst später charismatisch.) Aber die Avantgarde der achtziger Jahre in der protestantischen Nutzung elektronischer Medien ist zusammengesetzt aus Charismatikern wie Pat Robertson (Christian Broadcasting Network, CBN), dem aufgrund eines Sex-Skandals mittlerweile aus der Öffentlichkeit verschwundenen Jim Bakker (Praise The Lord, PTL) und Paul Crouch (Trinity Broadcasting Network, TBN). Begonnen hat Robertson — wie er selbst gern hervorhebt — 1962 mit „seventy dollars in my pocket“¹⁴⁰, aber immerhin mit der tat- und finanzkräftigen Unterstützung von Harald Bredesen, eines der führenden Funktionäre von FGBMFI. Robertson gelang es so, ein viele Millionen Dollar¹⁴¹ starkes Fernseh-Imperium aufzubauen. Durch Abwanderung von Jim Bakker aus Robertsons Firma entstand zunächst das TBN (welches heute Crouch untersteht) und dann das PTL-Fernsehen (zuerst unter Bakkers Leitung).¹⁴² Pat Robertson ist heute eine der einflußreichsten Personen im Zusammenschluß der National Religious Broadcasters (NRB), in der charismatischen Bewegung und unter den neuen konservativen Rechtsauslegern der USA. Das religiöse Fernsehen dient der charismatischen Bewegung nun nicht mehr nur zur Stärkung eigener Identität, sondern es ist auch ein extrem wichtiges Mittel zur Einflußnahme auf das politische Geschehen in den USA geworden — ein vielfach bekräftigtes Anliegen der Charismatiker. Die charismatischen Fernsehprogramme geben dabei die politischen Aktionsprogramme der US-amerikanischen Geldaristokratie vom rechten Flügel der Republikaner wieder.¹⁴³

137 Vgl. Poloma: 1982, S. 186.

138 Vgl. Diamond: 1989, S. 136.

139 Vgl. Albrecht: 1989; Diamond: 1989, S. 1 ff.; Halbe: 1987; Poloma: 1982, S. 171 ff.; Scherer-Emunds: 1989, S. 23 ff.

140 Pat Robertson: *Shout it from the Housetops*. Plainfield, NJ: Logos International, 1972, zit. nach Poloma: 1982, S. 177.

141 1979 konnte er einen Brutto-Gewinn von 70 Millionen Dollar bei ca. 8 Millionen Zuschauern verbuchen; vgl. Poloma: 1982, S. 175. In den achtziger Jahren ist das Unternehmen noch stärker geworden.

142 1979 ein Bruttogewinn von 53 mio. US\$; vgl. Poloma: 1982, S. 175.

143 Vgl. in diesem Abschnitt die Anmerkung 145 und S. 81.

Die politische Ausrichtung entspricht der *sozialen Basis* der charismatischen Bewegung. Sie war von Anfang an in der weißen oberen Mittelschicht und Oberschicht angesiedelt und hat sich im Laufe ihrer Geschichte nicht nach unten diversifiziert, wenn man einmal von den anonymen Konsumenten und Zahlern der Fernsehprogramme absieht.¹⁴⁴ Es gab in der charismatischen Bewegung auch nie einen schwarzen Flügel; ebensowenig lassen sich weiße Unterschichtsgemeinden ausmachen.¹⁴⁵ Quebedeaux¹⁴⁶ zitiert eine Untersuchung über die soziale Zusammensetzung der Gebetsgruppen, die sich 1964 bei Frau Stone trafen. Es handelte sich um weiße Mittelschicht, Männer und Frauen um das zweieundvierzigste Lebensjahr mit einem Durchschnittseinkommen von jährlich 7.560,- Dollar (1981 betrug das Äquivalent 22.800,- Dollar) und Spitzeneinkommen von 19.200,- Dollar (1981: 57.600,-);¹⁴⁷ politisch standen diese Personen mit einem Verhältnis von 7:1 den Republikanern nahe. Die soziologische Untersuchung eines FGBMFI-Kapitels in Virginia in den siebziger Jahren ergab folgende Daten: Das Jahreseinkommen der Mitglieder lag bei 18% der Stichprobe über 25.000,- Dollar, bei 75% zwischen 25.000,- und 10.000,- Dollar und bei nur 7% unter 10.000,- Dollar.¹⁴⁸ Die Berufe der Mitglieder verteilen sich auf die folgenden Sparten: 65% auf „professional-managerial“, 35% auf „clerical, sales, and kindred“ und 0% auf „skilled and unskilled labor“.¹⁴⁹ Die berufliche Laufbahn der Mitglieder der FGBMFI in Virginia ist im Vergleich zu führenden Tätigkeiten bei 80% und im Vergleich zur Tätigkeit des Vaters bei 90% „upwardly mobile“¹⁵⁰. Auf nationalem Niveau betrachtet sind in der FGBMFI neben der oberen Mittelschicht auch sehr reiche Industrielle und prominente Aktivisten des rechten politischen Spektrums organisiert, wie etwa der Brauereimillionär Joseph Coors (zugleich Heritage Foundation)

144 Zum Spendegebahren der Sender und zur Lage der Konsumenten charismatischer und anderer Fernsehreligion in den USA vgl. vor allem Albrecht: 1989, und Halbe: 1987. Zur elektronischen Kirche in Lateinamerika vgl. Assmann: 1987.

145 Solche Gemeinden würden vermutlich mit der gängigen charismatischen Theologie nicht anzufangen wissen. Albrecht: 1989, S. 111, zitiert Ergebnisse einer medienwissenschaftlichen Studie über verschiedene regionale Sender mit religiösen Fernsehprogrammen unterschiedlicher protestantischer Einfärbung. Sie weist bis in die ausgesendete Botschaft hinein klassenspezifische Unterschiede nach: Der Unterschicht wird persönliche Frömmigkeit und die Schädlichkeit des Reichtums gepredigt, der aufsteigenden Mittelschicht hingegen wird der Erfolg und eine gute Investition ihres Geldes ans Herz gelegt. Vgl. Sari Thomas: *The Route to Redemption. Religion and Social Class*. In: *Journal of Communications*. Jg.35, Nr.1, 1985, S. 111-122, zitiert bei Albrecht: 1989, S. 111.

146 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 191.

147 Quebedeaux zitiert die monatlichen Einkommen. Zur besseren Vergleichbarkeit mit den Angaben über die Pfingstler oben, sowie mit den folgenden Zahlen Bradfields sind die monatlichen Einkommen hier mit 12 multipliziert worden.

148 Vgl. Bradfield: 1979, S. 21 und 26 f. Zum Vergleich führt Bradfield die damaligen US-amerikanischen Durchschnittswerte an: 9% der Bevölkerung auf dem oberen, 52% auf dem mittleren und 39% auf dem unteren Einkommensniveau.

149 Zum Vergleich der Zensus des Staates Virginia von 1970 bei Bradfield in der gleichen Reihenfolge der Kategorien: 28,5%, 52,5% und 19,0%.

150 Bradfield: 1979, S. 27.

und Sanford McDonnell (Luftfahrt- und Rüstungskonzern McDonnell Douglas).¹⁵¹ Hohe Militärs und konservative Politiker sind ebenfalls stark in der charismatischen Bewegung vertreten. Der Ehrenvorsitzende der FGBMFI ist General Ralph Haines; James Watt (zugleich Mitglied der Assemblies of God), ehemaliger Innenminister der Regierung Reagan, ist ebenfalls FGBMFI-Mitglied; Ronald Reagan selbst soll der FGBMFI sehr nahe stehen; im Vorstand von Pat Robertsons CBN sitzt Generalmajor Jerry Curry; FGBMFI-Gebetsgruppen in Washington D.C. haben vor allem hohe Militärs „vitaly affected“¹⁵². Es kann von einer engen Verflechtung der „Entscheidungsgruppen“ (Roland Barthes) der charismatischen Bewegung mit Industrie und Militär gesprochen werden; und das Gros der Mitglieder gehört der gehobenen Mittelschicht an, der die gesellschaftspolitische Orientierung der Entscheidungsgruppen nicht fern liegt.

Die konsequente Orientierung der Bewegung an der oberen Mittelschicht hat ihr Zugang zu sozial gehobenen Kreisen des *historischen Protestantismus* verschafft.¹⁵³ Durch die Tätigkeit der frühen Führer der charismatischen Bewegung, wie Jean Stone, Dennis Bennet, Ralph Wilkerson und auch David du Plessis sowie durch die Aktivitäten der neopfingstlichen FGBMFI, gewann die Bewegung rasch ein starkes Standbein innerhalb der historischen Kirchen. Eine große Anzahl der frühen und auch der späteren charismatischen Führer waren schon vorher Funktionsträger einer historischen Kirche; die bekanntesten unter ihnen sind Harald Bredesen (FGBMFI und Reformierter), Howard Ervin (Baptist), Larry Christenson (Lutheraner) und Graham Pulkingham (Episkopaler).¹⁵⁴ Der Einwanderung der charismatischen Bewegung in die historischen Kirchen sind vor allem durch einen ökumenisch orientierten Pastor der Assemblies of God, den Südafrikaner David du Plessis, große Dienste erwiesen worden.¹⁵⁵ Während die historischen Kirchen gegenüber charismatischen Impulsen sich als relativ offen erwiesen, verhielten sich die anderen Strömungen des US-amerikanischen Protestantismus reserviert. Die traditionellen Pfingstkirchen lehnten die charismatische Bewegung anfänglich strikt ab und öffneten sich erst im Laufe der siebziger Jahre ein wenig.¹⁵⁶ Die Haltung des nicht-pfingstlichen Protestantismus beschreibt du Plessis wie folgt: Die Fundamentalisten seien meist ablehnend, die Evangelikalen mäßig tolerant und die historischen Kirchen meist unterstützend eingestellt.¹⁵⁷ Die Offenheit der historischen Kirchen gegenüber der Bewegung führte zur Entstehung denominationeller charismatischer Vereinigungen auch in anderen Kirchen, wie etwa Episcopal

151 Vgl. Resource Center: 1988 (FGBMFI), S. 3.

152 Resource Center: 1988 (FGBMFI), S. 2. Hier nur eine Liste der angegebenen Dienstgrade und Funktionen: Generalleutnant, Generalmajor, Brigadegeneral, Oberst; Vorsitzender der Vereinigten Stabschefs, Kommandant des Marine-Corps, Armeestabschef, Luftwaffenstabschef usw.

153 Vgl. hierzu Hocken: 1989, S. 133 ff., bes. die Tabelle auf S. 136 sowie die S. 140.

154 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 65 f.

155 Vgl. Hollenweger: 1969, S. 9 f.; Poloma: 1982, S. 11 ff.; Quebedeaux: 1983, S. 60.

156 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 84.

157 David Du Plessis: *The Spirit Bade Me Go*. Plainfield, NJ: Logos International, 1970, S. 28, nach Poloma: 1982, S. 197.

Renewal Ministries, Fellowship of Charismatic Christians in the United Church of Christ, Lutheran Renewal International oder Presbyterian Renewal Ministries.¹⁵⁸

Exkurs: Zum Presbyterian Renewal

In der United Presbyterian Church in the USA¹⁵⁹ hatte sich in den sechziger Jahren mit der Presbyterian Charismatic Communion unter der Leitung von George C. (Brick) Bradford¹⁶⁰ eine charismatische Organisation herausgebildet. Ein langwieriger kirchenrechtlicher Streit um die Entlassung des Pfarrers Robert C. Whitaker¹⁶¹ wurde von der Permanent Judicial Commission der General Assembly, der höchsten Appellationsinstanz, zugunsten des charismatischen Pfarrers entschieden. Dies nahm die 180th General Assembly (1968) zum Anlaß, eine theologische Kommission zum Studium der charismatischen Bewegung, mit besonderem Augenmerk auf Glossolalie, Heilung und Exorzismus, einzusetzen. Von der 182nd General Assembly (1970) wurde dann der *Report of the Special Committee on the Work of the Holy Spirit* zusammen mit Richtlinien zum Umgang mit charismatischen Phänomenen in der presbyterianischen Kirche angenommen. Der Report steht der charismatischen Bewegung im großen und ganzen positiv gegenüber,¹⁶² bis auf die Ablehnung der Theorie einer separaten Geistaufe sowie der Tendenz zu Unordnung und Spaltung. Die charismatische Bewegung wurde in der Folgezeit — nach Synan¹⁶³ — in der presbyterianischen Kirche deutlich stärker. Der anfänglich als Presbyterian Charismatic Communion¹⁶⁴ existierende Zusammenschluß von Charismatikern in der United Presbyterian Church ist 1985 von der 197th. General Assembly der Presbyterian Church (USA) unter dem Namen Presbyterian Renewal Ministries offiziell als Organ der Kirche anerkannt worden.¹⁶⁵

Die *evangelikalen Kirchen* haben sich erst im Laufe der achtziger Jahre mehr und mehr dem charismatischen Einfluß geöffnet. Diese Entwicklung wurde von C. Peter Wagner mit dem Begriff der Third Wave belegt.¹⁶⁶ Der Begriff bezeichnet Charismatiker in evangelikalen Kirchen, die weder der charismatischen Bewegung als solcher noch der charismatischen Strömung im historischen Protestantismus zugerechnet werden wollen. Das bekannteste Beispiel für diese Entwicklung ist die Zusammenarbeit zwischen dem neopfingstlichen „Power Evangelist“ der Vineyard Christian Fellowship, John Wimber, und dem evangelikalen Church Growth-Theoretiker Wagner an der Fuller School of World Mission, Pasadena, CA.¹⁶⁷

158 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 82, und Hocken: 1989, S. 136.

159 Zum folgenden vgl. Synan: 1989, S. 724 ff.

160 Vgl. Gohr: 1989, S. 95.

161 Der gelehrte Anwalt George C. Bradford von der Presbyterian Charismatic Communion war sein Berater.

162 Vgl. auch Poloma: 1982, S. 204.

163 Vgl. Synan: 1989, S. 725 f.

164 Die Presbyterian Charismatic Communion wurde 1984 umbenannt in Presbyterian and Reformed Renewal Ministries International und hat Mitglieder aus 26 verschiedenen presbyterianischen und reformierten Kirchen; vgl. Synan: 1989, S. 726.

165 Vgl. Presbyterian Church (USA): 1985, S. 838.

166 Vgl. Wagner: 1983, Wagner: 1984, Wagner: 1989, S. 184 ff., und zusammenfassend Wagner: 1989a; zu Zahlen und Kategorien vgl. Barrett: 1989.

167 Zu Entwicklung und Charakter dieser führenden Schule für fundamentalistische bzw. evangelikale Theologie in den USA vgl. Marsden: 1987, hier vor allem S. 292 ff. zur Kontroverse um

C. Peter Wagner hat mit seinem Kurs über *Signs, Wonders, and Church Growth* im Winter 1982 eine neue Verbindung von Theorie und Praxis in Fuller eingeführt: Church Growth Studenten heilten einander in den Seminarsitzungen und trieben sich gegenseitig Dämonen aus. In diese neue Linie gehörte auch Wagners Empfehlung von 1985, daß Christen aus ihren Häusern Dämonen austreiben sollten, vor allen Dingen dann, wenn sie irgendwann einmal zu heidnischen Tempeln gereist wären, wo sich die Dämonen an Personen oder Gepäckstücke hätten festmachen können.¹⁶⁸ In der sog. Dritten Welle vereinigen sich Church Growth-Technologie mit Power Evangelism, die Newtonsche Mechanik des Kirchenwachstums mit der Magie der Teufelsaustreibung.

Die Charismatiker, als eine an der oberen Mittelschicht orientierte Bewegung, fanden ihre potentiellen Anhänger zunächst einmal kaum irgendwo anders als im historischen Protestantismus (oder in der katholischen Kirche),¹⁶⁹ einmal abgesehen von den eher seltenen Bekehrten ohne jegliche kirchliche Verankerung. Zudem besteht religionssoziologisch gesehen bei den Mitgliedern charismatischer Gemeinschaften in historischen Kirchen zunächst einmal kein Anlaß zum Protest gegen die kirchlichen Strukturen und die Kirchenleitungen, denn die Charismatiker teilen mit letzteren *dieselbe gesellschaftliche Stellung*. Ihre Aktivitäten in den Kirchen sind deshalb zunächst ausgerichtet auf die Nutzung der vorgegebenen kirchlichen Strukturen und deren „Erneuerung von innen heraus“ im Sinne charismatischer Ziele. Die Tendenz zum Schisma ist bei weitem nicht so groß wie etwa in den Erweckungen des 19. Jahrhunderts, die von vornherein von einem tiefen gesellschaftlichen Gegensatz zwischen ihren Trägern und den jeweiligen Kirchenleitungen gekennzeichnet waren. Die gestaltende Tätigkeit von innen heraus wird von Organisationen wie der FGBMFI und denominationellen charismatischen Bündnissen verfolgt u.a. durch die erwünschte Doppelmitgliedschaft ihrer Anhänger bei ihnen und in den jeweiligen angestammten Kirchen.

Eine am *quantitativen Wachstum* orientierte Überlegung steht nicht selten hinter der Offenheit der historischen Kirchen für die charismatischen Strömungen. Sie erhoffen sich durch den charismatischen Impuls Mitgliederzuwachs. Der Zuwachs aber beschränkt sich auf die charismatischen Gruppen in der Kirche. Überdies sind es häufig ohnehin kirchentreue Mitglieder der jeweiligen Kirchen, die sich diesen Gruppierungen anschließen, sodaß sich der quantitative Zuwachs in

Signs and Wonders.

168 Vgl. Marsden: 1987, S. 294.

169 Dieser Zusammenhang von Schichten- und Kirchenzugehörigkeit wird bestätigt durch die soziale Struktur der Kirchenmitgliedschaft in der von Bradfield untersuchten FGBMFI-Stichprobe aus Virginia. Wenn Bradfield sich auch bei den Prozentangaben leicht verrechnet (die Summe ist 102%), so ist das doch für den Gesamteindruck ohne weiteren Belang. Nach Bradfields Zahlen gehören aus der Stichprobe (n = 135) 71% Prozent der FGBMFI-Mitglieder historischen Kirchen (ohne Baptisten), 25% evangelikalen Kirchen (mit Baptisten), 3% Pfingstkirchen und weitere 3% der katholischen Kirche an. Von FGBMFI-Mitgliedern, die von einer Denomination zu einer anderen gegangen sind, haben, gemäß Bradfields Zuordnung dieser Bewegung zur Kirche/Sekte Typologie nach Troeltsch, 60% „more church-like groups“ gesucht und 40% „more sect-like groups“. (Bradfield: 1979, S. 15)

Grenzen hält. *Qualitativ* bedeutet ein *zunehmender Einfluß* charismatischer Gruppen in einer historischen Kirche mit dem Übertritt liberaler Christen zum Charismatikertum im allgemeinen, daß „the liberals may tend to become more evangelical after a pentecostal (or charismatic, HS) experience“¹⁷⁰. D.h. diese Personen lassen sich — neben der ekstatischen Praxis — auch auf eine tendentiell fundamentalistische Hermeneutik ein. Darüber hinaus sind die effektiven Lehrenterschiede zwischen der Theologie historischer Kirchen und charismatischen Auffassungen selbst keineswegs zu vernachlässigen. Auf keinen Fall aber können die liberalen Kirchenleitungen davon ausgehen, daß die charismatischen Mitglieder es vielleicht gar nicht so ernst meinen mit ihren Überzeugungen. Das charismatische Potential kann durchaus zur Quelle von Konflikten in historischen Kirchen werden.¹⁷¹ Die „interdenominational unity“¹⁷², die von den charismatischen konfessionellen Vereinigungen gefördert wird, ist hingegen eine Einheit der charismatischen Gruppierungen verschiedener Kirchen untereinander. Diese Einheit stärkt die charismatischen Positionen in den jeweiligen Kirchen und erhöht eher das von ihnen ausgehende Konfliktpotential. Viele charismatische Mitglieder historischer Denominationen werden freilich in ihren Kirchen ausharren, mindestens solange bis eine für Personen der Mittelschicht respektable Alternative gefunden ist. Die Problematik charismatischen Konfliktpotentials im historischen Protestantismus wird seit Beginn der siebziger Jahre verschärft durch die immer stärkere Position der sog. Independent Ministries und die engere Vernetzung der charismatischen Führungspersönlichkeiten untereinander.

Was Quebedeaux als ein „distinct pattern of leadership“¹⁷³ bezeichnet, ist der Struktur der frühen fundamentalistischen Bewegung im 19. Jahrhundert nicht unähnlich. Der charismatischen Bewegung liegt „a network of individual leaders and organizations“¹⁷⁴ zugrunde. Es sind diese nicht-denominationellen Gruppen und Kirchen, nicht die denominationellen, die in den achtziger Jahren einen starken Wachstumsschub erfahren haben.¹⁷⁵

Die Leiter unterhalten eigene sog. *parakirchliche Werke* (independent ministries)¹⁷⁶, kraft derer sie ungeachtet denominationeller Grenzen Gefolgsleute um sich scharen und zugleich tief in die kirchlich gebundenen Gruppen hineinwirken können. Die unabhängigen Werke stehen meist als Exekutivapparate einer einzelnen Person oder einem kleinen, nicht gewählten Vorstand zu Diensten und können jenseits jeder schwerfälligen demokratischen Kontrolle so effektiv und rasch arbeiten wie Wirtschaftsunternehmen. Die Leiter dieser Independent ministries sowie führende Personen der kirchlich gebundenen Gruppen sind formell (durch Doppelmitgliedschaften, Aufsichtsrats- oder Verbandsposten usw.) oder informell

170 Poloma: 1982, S. 198.

171 Vgl. Poloma: 1982, S. 203.

172 Poloma: 1982, S. 202.

173 Quebedeaux: 1983, S. 81.

174 Quebedeaux: 1983, S. 81.

175 Vgl. Hocken: 1989, S. 144.

176 Vgl. zu diesen Gruppen Hocken: 1989, S. 137 f. und 141 f.

untereinander vernetzt. Der inhaltliche Akzent der Independent ministries lag zu Anfang, bedingt durch die enge Verbindung zum Latter Rain Movement,¹⁷⁷ auf der Glaubensheilung. In den letzten zwei Jahrzehnten hat sich ihre Arbeit diversifiziert und auf Medien (immer noch Heilung als Thema, aber nun stärker versetzt mit religiös-politischer Instruktion in Fernsehen und Literatur), Gruppendynamik (leadership training, accountability groups usw.), politischen Aktivismus und Mission (Youth with a Mission [YWAM, dt.: Jugend mit einer Mission], Christ for the Nations, Gospel Outreach usw.) verlegt.

Eine besonders wichtige Form der Einwirkung von einzelnen charismatischen Leitern bzw. Entscheidungsgruppen in bestehende kirchliche Strukturen sind die in den siebziger Jahren entstandenen sog. *Bundsgemeinschaften* (covenant communities). Anfang der achtziger Jahre gab es bereits zwei große Verbände, in denen lokale charismatische Gruppen — ob protestantisch oder katholisch, ob kirchlich eingebunden oder nicht — zusammengeschlossen waren: Federation of Covenant Communities und Community of Communities.¹⁷⁸ Die Leitungen dieser Gemeinschaften bestärken ihre Mitglieder darin, in den angestammten Kirchen zu bleiben, und sehen die Gemeinschaft als „religious superfamily that helps members enrich their lives as Christians while maintaining membership ties with established churches“¹⁷⁹. Wie tief damit der Einfluß der Leiter solcher Gemeinschaften in die etablierten Kirchen hineinreicht, wird deutlich, wenn man die autoritären Relationen innerhalb der Bundsgemeinschaften berücksichtigt. Selbst die stark sympathisierende Studie von Margaret Poloma weist darauf hin, daß diese Gemeinschaften — vor allem die von der zu 60% katholischen Word of God Gemeinde in Ann Arbor, MI, geleitete Fellowship of Covenant Communities — ein „highly structured authority system“¹⁸⁰ vorweisen. Die Leiter und die von ihnen berufenen Funktionäre verlangen absoluten Gehorsam ihrer Mitglieder auch in persönlichen Angelegenheiten. Auf diese Weise werden überdenominationale charismatische Autoritäten herausgebildet, die die charismatischen Mitglieder historischer Kirchen in extrem feste neue Verpflichtungen einbinden.

Die *Entwicklung* eines stark *autoritären Profils* in der charismatischen Bewegung¹⁸¹ begann gegen Ende der sechziger Jahre. Unter dem Druck der Bedrohung, als welche die Bürgerrechtsbewegung, die Anti-Kriegs-Bewegung, die Studentenrevolte und die liberale Gesetzgebung in weiten Teilen der weißen oberen Mittelschicht der USA aufgefaßt wurden, begannen auch Charismatiker, über ihre gesellschaftliche Position nachzudenken. Überdies war der Begeisterungssturm des ersten Jahrzehnts seit Van Nuys abgeflaut. Diese beiden Faktoren bedingten zunächst eine Wendung der Bewegung nach innen, und bei vielen Mitgliedern das

177 Unabhängige Führer wie Gerald Derstine etwa standen seinerzeit dem Latter Rain Movement nahe, (vgl. Riss: 1989, S. 534) und dessen Praktiken kommen hier nun wieder zur Geltung.

178 Vgl. Poloma: 1982, S. 144 ff.; Diamond: 1989, S. 125 f.

179 Poloma: 1982, S. 145.

180 Poloma: 1982, S. 149.

181 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 139 ff.; Poloma: 1982, S. 144 ff.; Diamond: 1989, S. 114 ff.; Diamonds historische Ableitung auf den Seiten 112 ff. ist allerdings problematisch.

Bedürfnis nach „deeper teaching and more discipline for their lives of faith“¹⁸². Diesem Bedürfnis begegnete auf katholisch-charismatischer Seite zunächst die Word of God Community in Ann Arbor, MI. Auf protestantischer Seite formierte sich unter der Führung eines Teams, bestehend aus Bob Mumford, Ern Baxter, Don Basham, Charles Simpson und Derek Prince, zunächst das Christian Growth Ministries, Mobile, AL.¹⁸³ Das Team publizierte gleich das *New Wine Magazine* kostenlos für alle Interessenten. Nach einer ersten Phase mit heftigen Konfrontationen innerhalb der Bewegung sollte die Lehre der Christian Growth Ministries, das sog. Shepherding oder auch Discipling (Jüngerschaftsbewegung),¹⁸⁴ im Laufe der achtziger Jahre die charismatische Bewegung immer stärker durchdringen; dies auch in denominational gebundenen Gemeinschaften, aber vor allem in neu entstandenen rein charismatischen Kirchen. Die Theoretiker des Shepherding lehren, zugespitzt formuliert, folgendes: durch bedingungslose Unterwerfung der Christen unter eine hierarchisch abgestufte geistliche Führerschaft sowie durch die Anwendung von bestimmten gruppendynamischen Techniken in Hauskreisen perfektionieren die Mitglieder ihr Christsein und tragen dazu bei, schnell und effektiv eine große Zahl von Neubekehrten zu gewinnen, um so u.U. die christliche Weltherrschaft zu erreichen.¹⁸⁵ Das autoritäre Grundkonzept stieß bald auf Kritik aus den Reihen „klassischer“ Charismatiker wie etwa Ralph Wilkerson, Demos Shakarian, David du Plessis und Pat Robertson.¹⁸⁶ Diese Kritik konzentrierte sich inhaltlich, wie es scheint, weniger auf die autoritäre Unterordnung als solche oder auf lokalen Autoritarismus; es ging ihr vielmehr um den Anspruch der Christian Growth Ministries auf „extralocal submission“¹⁸⁷. Dies meint den Anspruch, die Mitglieder vieler verschiedener charismatischer Gruppen über eine Befehlskette an einige wenige zentrale Shepherds/Apostles/Heads zu binden. Eine solche Praxis würde die Autorität der anderen, älteren charismatischen Führer durchaus schmälern können. Das Shepherding beinhaltet darüber hinaus die Gefahr der Entstehung von einigen wenigen, aber starken charismatischen etablierten Sekten zum Schaden der schon etablierten Gruppierungen und Einflußsphären, eben weil das autoritäre Funktionieren eine schlagkräftigere Arbeit ermöglicht. 1975 führte Pat Robertson eine scharfe Attacke gegen die Jüngerschaftsbewegung. Nach einigen Treffen mit ihren Führern verbannte er alle Sendungen mit ihnen aus seinem Fernsehsender. Nach dem Eklat wurde es in der Öffentlichkeit zunächst still um die Jüngerschaftsbewegung. Dem lag freilich nichts als ein taktischer Rückzug ihrer Führer zugrunde. Sie arbeiteten derweil im Stillen an ihren Gruppen und lockerten ein wenig den autoritären Zugriff auf deren Mitglie-

182 Quebedeaux: 1983, S. 139.

183 Gegründet wurde die Organisation 1968 als Holy Spirit Teachings Mission in Fort Lauderdale, FL; vgl. Quebedeaux: 1983, S. 139.

184 Vgl. hierzu Hunter: 1989, S. 783 ff., sowie Diamond: 1989, S. 112 ff. Es ist zu berücksichtigen, daß Diamond nicht klar genug zwischen der Entstehung der charismatischen Bewegung insgesamt und der des Shepherding unterscheidet.

185 Vgl. Diamond: 1989, S. 115.

186 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 140, und Hunter: 1989, S. 784 f.

187 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 141.

der, um so aber die Bewegung für ihren politischen Einsatz in der sich formierenden religiösen Rechten effektiver zu gestalten.¹⁸⁸ Die Taktik ist aufgegangen. Im Laufe der späten siebziger und der achtziger Jahre breiteten sich die autoritären Techniken der Jüngerschaftsbewegung stark aus; dies vor allem in den im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte entstandenen Independent Ministries (etwa Gospel Outreach, Maranatha Campus Ministries u.a.)¹⁸⁹ sowie in großen Organisationen wie Youth With a Mission. Allein durch die quantitative Vermehrung der Jüngerschafts-Gruppierungen, aber auch nicht zuletzt durch den politischen Einsatz ihrer Leiter für die religiöse Rechte gewann die Jüngerschaftsbewegung im Laufe der achtziger Jahre im charismatischen Protestantismus als ganzem viel an Boden. 1986 wurde schließlich auch der Bann der Fernsehprediger aufgehoben. *New Wine*, das Zentralorgan der Christian Growth Ministries, bereitete die Konferenz der National Religious Broadcasters von 1986 mit vor, auf der Charles Simpson, ein Führer der noch 1976 verdamnten Christian Growth Ministries, durch Pat Robertson rehabilitiert wurde. Don Basham sprach 1987 in Robertsons Fernseh-Show *700 Club*. Bob Mumford erklärte im *PTL Club*, daß Bakker wohl kaum Ehebruch begangen hätte, wenn er unter der Aufsicht eines Shepherds gestanden hätte, und daß es notwendig sei, daß die Christen die Herrschaft (dominion) über alle gesellschaftlichen Bereiche an sich brächten.¹⁹⁰ Der Autoritarismus der Jüngerschaftsbewegung schien für die politischen und gesellschaftlichen Interessen der charismatischen Entscheidungsgruppen im allgemeinen in den achtziger Jahren eine zunehmend interessante Option zu werden; „... in fact, by the mid 1980s, the shepherding teachers were considered in the mainstream of the charismatic community“.¹⁹¹

Die Shepherding-, Bundes- (covenant) oder auch Jüngerschafts- (discipleship) Bewegung nimmt die weitverbreitete pfingstliche Tradition der *Gebetsgemeinschaften und Hauskreise* auf und *formt sie autoritär* durch, getreu dem Axiom der unbedingten Führerschaft eines geistlichen Leiters. Dabei sind die Leiter der einzelnen Hauskreise, Zellen oder Lebensgemeinschaften über eine hierarchische Stufenleiter jeweils höheren Autoritäten unterworfen. Die oberste Autorität ist der Shepherd, Apostle oder Head (fast immer ein Mann). Dieser setzt seine Autorität über das Glaubens-, das Privat- und das gesellschaftliche Leben der Gruppenmitglieder mittels einer Befehlskette von oben nach unten durch. Garantie für die Durchsetzbarkeit der Herrschaft ist das Funktionieren der Befehlskette und

188 Vgl. Diamond: 1989, S. 117 und 127. In diesem Sinne kann auch die programmatische Stellungnahme Bob Mumfords auf der Chicagoer Konferenz von 500 Führern der Jüngerschaftsbewegung im Juni 1986 verstanden werden: Dezentralisierung erhöht die Effektivität. Vgl. dazu Diamond: 1989, S. 118 f. Möglicherweise liegt diese Entwicklung der Beobachtung Quebedeaux von einer zunehmenden Heterogenität von „authority patterns“ zugrunde. Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 142. Insgesamt zeigt sich jedoch, daß die tendentielle Dezentralisierung der Autorität im Kern der Jüngerschaftsbewegung mit einer Zunahme des Autoritarismus in der gesamten charismatischen Bewegung einhergeht. Hierfür wirkt sich förderlich aus, daß in zunehmendem Maße Führungstechniken aus der Industrie übernommen werden.

189 Vgl. Diamond: 1989, S. 120.

190 Vgl. Diamond: 1989, S. 118 f.

191 Diamond: 1989, S. 118.

letztlich die gelungene Disziplinierung der Mitglieder in den Hauskreisen und sonstigen Kleingruppen. Die Hauskreise bestehen meist aus ca. 10 Mitgliedern, die sich regelmäßig zum gemeinsamen Gebet und zur Aussprache treffen.¹⁹² Dabei sind die Mitglieder dem Leiter des Kreises Rechenschaft (accountability) und Gehorsam schuldig. Der Leiter wiederum gehört zu einem Leiterkreis und untersteht derselben Rechenschafts- und Gehorsampflicht seinem eigenen Leiter gegenüber usw. Die Praxis in den Kreisen legitimiert sich mit einer autoritär ausgelegten Heiligungslehre. Ein Christ kann ihr zufolge nur durch bedingungslosen Gehorsam in allen Lebensbereichen unter einem von Gott gesetzten Leiter zur wahren Reife und zu geistlicher Vollmacht kommen. Zur Überwachung dieses Reifungsprozesses im Alltag wird ein Sündenbekenntnis der Mitglieder vor der Gruppe verlangt. Bei alldem werden die Mitglieder in den Jüngerschaftsgruppen einem derart starken psychischen Druck ausgesetzt, daß etwa über Maranatha Campus Ministries sogar von evangelikalen Beobachtern 1984 in *Christianity Today* — einem Magazin der Billy Graham Evangelistic Association — berichtet wurde als einer Organisation von „authoritarian orientation with potential negative consequences for members“¹⁹³. Bob Mumford vom Christian Growth Ministries und seine Nachfolger lehren zur Disziplinierung der Mitglieder, daß sogar bekehrte Christen „can end up in hell if they sin against authority“¹⁹⁴. Das Cult Awareness Network stellte nach einem Bericht der *New York Times* vom 22. Juni 1986 eine Zunahme fest „in cases of individuals suffering profound psychological trauma at the hands of authoritarian shepherding church leaders“¹⁹⁵.

In das Arsenal der autoritären gruppenspezifischen Praktiken¹⁹⁶ gehört auch die in der charismatischen Bewegung mittlerweile weit verbreitete Praxis der *Dämonenaustreibung*.¹⁹⁷ Die Theorie der Dämonenaustreibung greift ältere Traditionen der Geistheilung aus der Latter Rain- bzw. Deliverance-Bewegung auf. Sie postuliert dabei, daß Krankheiten und Fehlverhalten (etwa auch Ungehorsam) durch die Gegenwart eines Dämons im Menschen verursacht sind bzw. sein können. Ein solcher Dämon, und mit ihm das Fehlverhalten, wird dann durch einen Exorzismus ausgetrieben. Das gereinigte Leben kann wieder Jesus übergeben und der Autorität des Shepherds unterstellt werden. Auch diese Theorie wurde in der weiteren charismatischen Bewegung nicht mit ungeteilter Begeisterung aufgenommen. Wie Quebedeaux¹⁹⁸ berichtet, äußerte etwa Ralph Wilkerson Bedenken darüber, daß ein Christ von Dämonen besessen (possessed) sein könnte, wie man es in der Jüngerschaftsbewegung vertrat. Man einigte sich bald auf die Formel, daß nur Nicht-Gläubige besessen sein können, Gläubige aber unter Zwang

192 Vgl. Diamond: 1989, S. 114 ff. und 121 f.; Poloma: 1982, S. 149 ff.; Quebedeaux: 1983, S. 140.

193 *Christianity Today*: 10.8.1984, S. 39; zit. nach Diamond: 1989, S. 122.

194 Diamond: 1989, S. 118.

195 Diamond: 1989, S. 117.

196 Vgl. — allerdings für die europäische charismatische Szene — den differenzierten und psychoanalytisch fundierten Bericht des schweizer Psychiaters Guido Rey: 1985, über eigene Erfahrungen in der Bewegung.

197 Vgl. Poloma: 1982, S. 96 ff.; Quebedeaux: 1983, S. 141.

198 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 141.

gehalten (obsessed).¹⁹⁹ Dieser Formelkompromiß verschaffte der Theorie und Praxis der autoritären Dämonologie einen breiten Erfolg auf dem Feld der Seelsorge in der US-amerikanischen charismatischen Bewegung. In bezug auf direkte Gegner der Bewegung und auf dem Felde der Politik war, wie im klassischen Fundamentalismus, die Verteufelung der Gegner ohnehin schon etabliert. Neu ist allerdings, daß durch den Gegensatz „Geist vs. Dämon“ die Dämonologie ins Zentrum der Lehre rückt.

Die *politische Praxis* der charismatischen Bewegung ist — ähnlich der des Fundamentalismus in der Konfrontation mit dem Modernismus — aggressiv und kompromißlos.²⁰⁰ Mit dem Wiederaufleben der politischen Rechten in den USA, nach der Bürgerrechtsbewegung in den sechziger und der doppelten Schmach von Vietnam und Watergate in den siebziger Jahren, konsolidierten sich die führenden Charismatiker neben der Moral Majority als ein fester Bestandteil der politischen *Front gegen den Liberalismus*. Anders als für die Pfingstbewegung, welche politische Aktivitäten im ersten halben Jahrhundert ihrer Existenz meist zurückgewiesen hat, steht ihr politisches Mandat für die charismatische Bewegung außer Frage. Die politische Option ist dabei schon durch die gesellschaftliche Stellung der Entscheidungsgruppen deutlich vorgegeben. Bis auf wenige Ausnahmen, wie vielleicht Graham Pulkinghams Gemeinschaft in Houston, TX,²⁰¹ stehen die Charismatiker rechts.

Neben der weltweiten Lobby-Arbeit der FGBMFI für die Interessen der Industrie und des Militärs²⁰² sind vor allem die Medien-Unternehmen Zentren politischer Aktivität der charismatischen Bewegung. Eine *Inhaltsanalyse* des monatlichen Newsletters *Pat Robertson's Perspectives* (Februar 1977 bis Juni 1979) ergab u.a. folgende wichtige Argumentationslinien des Fernsehpredigers während der Regierung Carter: gegen Carter; gegen öffentliche Schulen; gegen Homosexualität; gegen rechtliche Gleichstellung von Männern und Frauen; gegen den Kanal-Vertrag mit Panama; gegen die Anerkennung Rot-Chinas; für Christen in der Politik; für Aufrüstung; für Kriegsdienst; für Atomkraft; für Steuersenkungen; für Südafrikas Weiße; für harte militärische Maßnahmen wider den Kommunismus

199 Dieser Unterscheidung liegt die Differenzierung dämonischer Aktivitäten nach M.I. Bubeck: *The Adversary*, 1975, zugrunde, wonach „oppression“ und „obsession“ einen weniger starken Einfluß von Dämonen meinen, von dem auch Christen betroffen sein können; daß aber „possession“ auf Christen nicht zutreffen könne. Vgl. McClung: 1989, S. 292.

200 Zur Frage, ob das Auftreten der religiösen Rechten als Propaganda bezeichnet werden kann, vgl. Conway/Siegelman: 1984, S. 337 ff. Es sei darüber hinaus noch ins Gedächtnis gerufen, daß nicht die charismatische Bewegung allein die Basis der religiösen Rechten in den USA ausmacht. Evangelikale und Pfingstler beteiligen sich ebenfalls; was aber die soziale Basis dieser Bewegungen angeht, freilich mit weit weniger Vehemenz.

201 Vgl. Quebedeaux: 1983, S. 169. Die Vereinnahmung der links-evangelikalen Sojourners, Washington D.C., für die charismatische Bewegung als einen ausgleichenden Kontrapunkt zu Pat Robertsons Rechtslastigkeit, wie sie Poloma: 1982, S. 218 ff., vornimmt, vermag der Verfasser nicht zu folgen.

202 Vgl. Resource Center: 1988 (FGBMFI).

usw.²⁰³ Mit einem ähnlichen Programm ist Robertson im Vorwahlkampf um die derzeitige Präsidentschaft der USA gegen George Bush angetreten. Weiterhin gehörte Robertsons Organisation in den achtziger Jahren neben einer Anzahl anderer charismatischer, pfingstlicher und evangelikaler Persönlichkeiten und Organisationen (wie Youth with a Mission, Gospel Outreach, Maranatha Campus Crusade, Gospel Crusade usw.) zu einem privaten Netz zur Unterstützung des staatlichen Terrorismus gegen die Bevölkerung in Zentralamerika, sei es in Gestalt der Contra in Nicaragua oder der Aufstandsbekämpfung in Guatemala und El Salvador.²⁰⁴

Ziel der politischen Bemühungen ist — und dies führt über die vornehmlich defensiven Aktionen des Fundamentalismus der zwanziger Jahre hinaus — die Durchsetzung eines *religiös-nationalistischen Gesellschaftsmodells* vermittels der Herrschaft (dominion)²⁰⁵ rechtsgerichteter Christen in Staat und Gesellschaft. An einem Modell dafür arbeitet derzeit, wie Sara Diamond berichtet,²⁰⁶ der Vorsitzende der charismatischen Coalition on Revival (COR), Jay Grimstead. Er versucht in einem ambitionösen Zehn-Jahres-Plan zwei Regierungsbezirke (counties) in Kalifornien zu „christianisieren“: das rechtsgerichtete, stark evangelikale Orange County, ein sich entwickelndes Zentrum der Rüstungsindustrie, und Santa Clara County im High-Tech Zentrum Silicon Valley. „Anti-biblische“ Gesetzgebung in den Bezirken soll durch „christliche“ ersetzt werden; ebenso sollen die öffentlichen Funktionen von Christen ausgeübt werden. Das Hauptziel der Bemühungen der COR ist die Kontrolle kommunaler Führungspositionen. Direkter Einfluß mindestens auf die protestantische Bevölkerung soll über autoritäre Hauskreise ausgeübt werden. COR ruft deshalb die Pastoren aller Kirchen der Regierungsbezirke auf, Hauskreise zu gründen, und plant, den Pfarrern wiederum Hauskreise für Geistliche anzubieten. Auf diese Weise soll eine Befehlskette in die verschiedensten Kirchen hinein installiert werden. Die Mitglieder der Hauskreise können für vermeintliches unbiblisches Benehmen öffentlich diszipliniert werden — Exkommunikation eingeschlossen — und sie müssen eine Erklärung unterschreiben, daß sie gegen Disziplinarmaßnahmen seitens der Hauskreis-Autoritäten keine rechtlichen Schritte unternehmen werden.²⁰⁷ Im Anspruch der Christianisierung einer Gesellschaft und der autoritären Anwendung christlichen, also letztlich kirchlichen Rechts auf die Öffentlichkeit machen Teile des charismatischen Protestantismus das demokratische Erbe der Reformation und dessen weitere Entwicklung auf dem amerikanischen Kontinent wieder rückgängig.

Aus der *Theologie* des Fundamentalismus oder gar der Pfingstbewegung läßt sich für derlei Vorhaben wenig Legitimation beziehen. So behilft man sich in weiten Kreisen der charismatischen Bewegung mit der sog. Kingdom Theology, die das

203 Vgl. Poloma: 1982, S. 216.

204 Vgl. hierzu Diamond: 1989, S. 161 ff.; Diamond: 1988, 28 ff.; Kemper: 1985; Schäfer: 1990c.

205 Vgl. zur Dominion Theology und ihrem Zusammenhang mit dem Wandel in der Eschatologie Stoll: 1990, S. 63 ff.

206 Vgl. Diamond: 1989, S. 128 ff.

207 Vgl. Diamond: 1989, S. 128.

Reich Christi in der Gesellschaft der Gegenwart oder nahen Zukunft lokalisiert. Dabei ist das aus der pfingstlichen und fundamentalistischen Tradition zunächst übernommene Modell des *Dispensationalismus/Prämillenarismus* mit den politischen Vorhaben nicht vereinbar, denn: „Bugout theology does not produce armies, only refugees.“²⁰⁸ Pfingstliche Weltflüchtlinge oder auch fundamentalistische Konservative bekommen im radikalen Roll Back der US-amerikanischen Gesellschaft allenfalls als schweigende Opfer oder Mitläufer einen Platz am Rande; die religiöse Rechte hingegen braucht die Perspektive eines eschatologischen Sieges auf Erden durch den politischen Schritt zurück. Der Prämillenarismus reicht hier nicht aus. Pat Robertson selbst lieferte ein Beispiel für das Scheitern prämillenaristischer Eschatologie am politischen Aufstieg der Rechten und der charismatischen Bewegung. Robertsons laut hinausposaunte apokalyptische Erwartung der Schlacht von Harnagedon im Jahre 1982 hatte sich mit Ablauf des besagten Jahres als peinlicher Fehlgriff entpuppt.²⁰⁹ Die Geschichte geht weiter; die entscheidende Frage ist, wer ihren Gang bestimmt.

Die Perspektive des charismatischen Sieges in der Geschichte wird vom *Postmillenarismus* her konstruiert. Herrscherin des Millenniums ist dabei die Kirche. Diese Eschatologie wird sich in den kommenden Jahren aller Wahrscheinlichkeit nach mit großer Geschwindigkeit in der Bewegung Bahn brechen, wenn die Rechte in den USA politisches und gesellschaftliches Oberwasser behält. Es ist freilich nicht ganz unproblematisch für die meisten charismatischen Gläubigen, die lange für wahr gehaltene prämillenaristische Endzeitlehre einfach fallenzulassen und fortan das Gegenteil zu behaupten.

Aus diesem Dilemma schlägt derzeit eine neue, vermittelnde theologische Strömung Kapital, der sog. *Reconstructionism*²¹⁰. Eine kleine Gruppe von Theologen mit einem Instinkt für die Gunst der Stunde — vor allem Rousas J. Rushdoony und sein Schwiegersohn Gary North — verkaufen den Postmillenarismus an die charismatische Bewegung, indem sie ihn über die direkten Bedürfnisse der Bewegung vermitteln. Bei den Charismatikern²¹¹ gibt es eine Mehrheit für eine Christianisierung der Gesellschaft. Diesem Personenkreis wird die Christianisierung als eine Wiederherstellung (reconstruction) einer ursprünglichen Gesellschaft, als ein „rebuilding of the institutions of society according to a biblical blueprint“²¹² dargestellt. Der harte Kern der Theoretiker meint damit eine Umgestaltung der Gesellschaft nach alttestamentlichem Muster; also etwa durch die Einführung der

208 Gary North: *Backward Christian Soldiers*. Tyler, TX, Institute for Christian Economics, 1984, S. 107; zit. nach Diamond: 1989, S. 135.

209 Vgl. Diamond: 1989, S. 134.

210 Vgl. zum Reconstructionism Diamond: 1989, S. 136ff, und Stoll: 1990, S. 58 ff.

211 Die Vorstellung von einer Christianisierung der Gesellschaft ist auch über die charismatische Bewegung hinaus in weiten Teilen des evangelikalischen und pfingstlichen Protestantismus verbreitet. Nur tritt sie hier weniger auf im Zusammenhang einer unverblühten politischen Herrschaftsideologie als vielmehr in der Ethik. Hier lautet die Logik: Wenn alle Menschen Christen wären, dann lösten sich die ethischen Probleme von selbst; also ist die Mission erste ethische Notwendigkeit.

212 Reformation Covenant Church (Hg.): *What is Christian Reconstruction?* Beaverton, OR: Reformation Covenant Church, 1983; zit. nach Diamond: 1989, S. 136.

Todesstrafe für Homosexuelle, einer Währung auf Goldstandard, der Schuldfron, der Abschaffung der Kreditwirtschaft usw.²¹³ Diese restaurative Vorstellung beansprucht zunächst einmal keine exakte Position im Schema der Eschatologie. Ein Prämillenarist oder Dispensationalist kann hier (evtl. mit gewissen Einschränkungen) zustimmen. Ein Prämillenarist etwa braucht nur die Zusatztheorie von einer zu erwartenden (kurzen) Periode der Wiederherstellung vor der erwarteten Entrückung der Kirche,²¹⁴ und schon kann er die Reconstruction seiner Eschatologie einpassen. Diese kleine Veränderung löst dann in seinem Glaubenssystem eine langsame Veränderung des Prämillenarismus hin zum Postmillenarismus aus.

Der auf diese Weise in die charismatische Theologie eingeführte Postmillenarismus fungiert als Motivationstheorie für den *geistlichen Krieg* (spiritual warfare) gegen die teuflischen Angreifer von links. Rushdoony schreibt postmillenaristischen Klartext in *New Wine*: „Postmillenarism is the believe that Christ... creates in His redeemed people a force for the reconquest of all things. The dominion that Adam first received... will be restored to redeemed man. God's people will then have a long reign over the entire earth, after which, when all enemies have been put under Christ's feet, the end shall come, and the last enemy, death, will be destroyed.“²¹⁵ Auf diese Weise kann die Eschatologie als ein dynamisierendes Element für Spiritual warfare gegen die Feinde Gottes und der Charismatiker fruchtbar gemacht werden. Im Bestreben, alle Feinde unter Christi Füße zu werfen, sind die politischen Programmpunkte der Bewegung (etwa laissez faire-Kapitalismus, Steuersenkungen, Privatisierung der sozialen Dienste, Aufrüstung, Unterstützung terroristischer Kräfte in der Dritten Welt, der Versuch, die Opposition in den USA mundtot zu machen etc.) integrale Elemente dieser Herrschaftseschatologie. Was die Theologen der Befreiung (und dann auch Teile des historischen Protestantismus) mit den Unterdrückten mühsam gelernt haben, daß nämlich die Hoffnung auf den Anbruch des Reiches Gottes auf Erden zur Quelle von menschlicher und christlicher Würde der Erniedrigten und Ausgebeuteten werden kann, wird hier von einer Ideologie der Herrschenden instrumentalisiert in der Vision der unangefochtenen und endgültigen Herrschaft derer, die schon jetzt ein blutiges Zepter schwingen. Damit gewinnt der Postmillenarismus in Verbindung mit der Dämonologie totalitären Charakter. Die genannten Tatsachen sind den Theoretikern der Bewegung bekannt. Gary North zieht die Frontlinie: „The war ideologically is being fought between the Protestant liberationists and us.“²¹⁶

Der geistliche Krieg verfolgt Sicherung und Ausbau von eigenem Wohlstand. Daß dieser Wohlstand den Mitgliedern der Bewegung angesichts von Armut nicht zu Gewissensbissen führt, dafür sorgt das sog. *Prosperity Gospel*. Das Wohlstands-

213 Vgl. Diamond: 1989, S. 137f.

214 Diese Vorstellung verband sich schon im Latter Rain Movement mit der der Wiederherstellung der davidischen Lade und einer besonderen Ausgießung des Heiligen Geistes direkt vor der Wiederkunft Christi; vgl. Riss: 1989, S. 533.

215 Rousas J. Rushdoony: *Back to the future*. in: *New Wine*, Nov. 1986, S. 24; zit. nach Diamond: 1989, S. 139.

216 Gary North im Interview mit Sara Diamond: 1989, S. 137, und Diamond: 1988, S. 30.

Evangelium ist unter den Mitgliedern vor allem der Independent Ministries weit verbreitet.²¹⁷ Es wird als selbstverständlich angesehen, daß Gott die Seinen segnet und die anderen nicht. Pat Robertson teilt folgende Vision mit, die seine Mutter 1960 von ihm gehabt haben soll: „I saw you kneeling in prayer with your arms outstretched toward heaven. As you prayed, I saw a packet of bank notes floating down out of heaven into your hands. ...and it was as if you were kneeling under the open windows of heaven and God was pouring out his wealth upon you.“²¹⁸ Der Segen Gottes hat die Form des Geldes, und das Florieren des Medienunternehmens Pat Robertsons wird als Beweis dafür aufgefaßt, daß Gott in ihm wirkt. Diese Denkfigur legitimiert den sozialen Status der Mitglieder gegenüber eventuellen Ansprüchen anderer und ethischen Imperativen. Es gilt oft sogar der Umkehrschluß des Satzes vom Geldsegen, daß nämlich die Armen Gott fern seien. Damit ist erstens die Position der Reichen legitimiert, zweitens soziale (wo immer nicht karitative) oder gar sozialpolitische Aktivität als unnütz bzw. kontraproduktiv diskreditiert und drittens die Ausdehnung des Einflusses der charismatischen Religionsimperien auf möglichst viele Menschen zum einzig wirksamen Instrument der sozialen und der politischen Veränderung erhoben. Es geht darum, allen den Glauben zu bringen, der wohlhabend macht.

Traditionelle Frömmigkeitselemente, die aus der Heiligungs- und Pfingstbewegung überkommen sind, werden entsprechend der neuen Dynamik umgeformt. Die Heiligung bzw. das *Wachstum im Glauben* birgt in der charismatischen Bewegung — trotz ihres politischen Engagements und im Gegensatz zur frühen Heiligungsbewegung — kaum sozialetische Implikationen für die Mitglieder.²¹⁹ Man strebt vor allem die Verbesserung der Umgangsformen in persönlichen Beziehungen an; die Liebe bleibt also beschränkt auf den Personenkreis direkten persönlichen Kontakts. Der Akzent beim Glaubenswachstum liegt vielmehr darauf, daß die Macht (power) des Geistes sich in den Individuen immer mehr entfaltet,²²⁰ daß Gott Wohlstand schenkt und daß die Mitglieder — dies ist akzentuiert in der Jüngerschaftsbewegung — ihre Kraft in den Dienst kirchlicher Autorität stellen. Heiligung ist dabei auch nicht, wie in der traditionellen Pfingstbewegung, als Abkehr von „weltlichem“ Treiben aufgefaßt; die Charismatiker etablieren keine „does and don'ts“ (Robert Frost)²²¹. Was in den charismatischen Kirchen erfolgt, ist vielmehr „the accomodation of holiness to the middle class and the values of upward mobility“²²². In bezug auf die Gesellschaft erfolgt also eine „affirmation of wider culture“²²³; genauer gesagt: Wenn man die Aspekte der machtorientierten Pneumatologie und

217 Vgl. Poloma: 1982, S. 146 f.

218 Pat Robertson: *Shout it from the housetops*. Plainfield, NJ, Logos International, 1972, S. 123; zit. nach Poloma: 1982, S. 177.

219 Dies hat Hollenweger bereits bei Jean Stone beobachtet; vgl. Hollenweger: 1969, S. 16.

220 Hierin ist die charismatische Bewegung der Keswick Holiness Bewegung mit ihrem Theologumenon des Enduement of Power durch die Gegenwart des Geistes sehr nahe.

221 Zit. nach Quebedeaux: 1983, S. 162.

222 Quebedeaux: 1983, S. 162.

223 Quebedeaux: 1983, S. 163.

des Autoritarismus in diesen Kontext einsetzt, handelt es sich um eine aggressive Mitgestaltung und „Vorwärtsverteidigung“ der herrschenden Kultur.

Von dieser affirmativen Haltung gegenüber der herrschenden US-amerikanischen Kultur kann endlich auch die Stellung der Charismatiker zum *Zungenreden* adäquat verstanden werden. Im Gegensatz zu den traditionellen Pfingstkirchen verlangt die charismatische Bewegung im allgemeinen nicht, daß die Glossolie ein äußerlich sichtbares Zeichen die Geisttaufe, die Einkleidung mit Macht, öffentlich unter Beweis stellt. Die Glossolie wird häufig und gern praktiziert, aber sie hat ihre distinktive Funktion verloren. Der entscheidende Unterschied der Pfingst- von der Heiligungsbewegung ist damit mindestens teilweise wieder zurückgenommen. Die traditionellen Pfingstler waren in ihren Anfängen eine Bewegung der Unterprivilegierten, die sich gegen die Gesellschaft und gegen die sich etablierende Heiligungsbewegung absetzten. Damit hatte die Glossolie nicht nur die Funktion, die Gläubigen ihrer tatsächlich erfolgten Heiligung durch die Gegenwart des Geistes zu versichern; sie diente auch dazu, die hörbar Geheiligten und Geistgetauften aus der sie umgebenden, als unheilig und verderbt aufgefaßten Kultur herauszuheben. Gerade diese Trennung ist für die Charismatiker nicht mehr interessant. Somit verliert konsequenterweise die Glossolie schon in den Anfängen der charismatischen Bewegung ihren Charakter als Zeichen einer kulturverneinenden Exklusivität. Sie ist nur noch eine neben anderen ekstatischen Manifestationen, wie etwa dem Tanz im Geist. Neben diesen wird sie nun lediglich ein Zeichen von der im Individuum akkumulierten Macht (power) des Geistes.²²⁴ Und Macht in der Welt, nicht Trennung von ihr, entspricht theologisch dem politischen Bestreben nach Herrschaft in der Gesellschaft.

Die *Entwicklung der charismatischen Bewegung* ist noch in vollem Gange, und es ist schwierig, die weiteren Schritte richtig vorauszusagen.²²⁵ Auf dem Hintergrund der Entwicklung des erwecklichen Protestantismus in den USA scheinen zwei Wege für die charismatische Bewegung noch weitgehend offen: zum einen die Entwicklung zu einer religiös-politischen geistigen Strömung ohne deutliche institutionelle Konturierung und zum anderen die Herausbildung von starken charismatischen Kirchen.

Für die Entwicklung zu einer *religiös-politischen Geisteshaltung* in Teilen des US-amerikanischen Protestantismus sprechen die auffallenden Ähnlichkeiten der Bewegung mit dem Fundamentalismus des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Charismatische Bewegung und Fundamentalismus waren beide vor ihrem Öffentlichwerden in großen gesellschaftlichen Konflikten schon jahrzehntelang innerkirchlich aktiv. Diese Aktivität beschränkte sich bei beiden auf die Propagierung bestimmter theologischer Konzepte (Ungeschichtlichkeit der Schrift bzw. Heiliger Geist als Machtspender) in einflußreichen Kreisen der historischen Kirchen und im evangelikalen Establishment. Während Teile der historischen Kirchen an einem Social Gospel arbeiteten, gewannen Fundamentalismus und

224 Vgl. hierzu die Untersuchungsergebnisse von Bradfield: 1979, S. 31 f.

225 Quebedeaux These von einer zunehmenden Diffusität der Bewegung in Zukunft (Quebedeaux: 1983, S. 83f) jedenfalls scheint durch die Entwicklung der achtziger Jahre nicht bestätigt.

charismatische Bewegung einen gewissen Einfluß in diesen Kirchen. Erst beim Ausbruch scharfer gesellschaftlicher Konflikte und iener Profilierung der liberalen osition im historischen Protestantismus formierten sich Fundamentalismus und, später, charismatische Bewegung jeweils zu Fronten gegen das soziale und politische Engagement der historischen Kirchen zugunsten der Opfer der gesellschaftlichen Entwicklungen. Fundamentalismus und charismatische Bewegung treten in diesen Konflikten als Garanten der Kultur der Herrschenden und ihres innen- und außenpolitischen Machtanspruchs in Gestalt der „nationalen Sicherheit“. Beide proklamieren die Notwendigkeit der Rückkehr zu alten Werten und Institutionen. Beide werden aus den Kreisen der Mächtigen materiell gefördert. Beide erweisen sich in ihrem Anspruch, die wahren Diener der nationalen Interessen zu sein, als reaktionäre und nationalistische Herrschaftsideologien. Als Resultat der politischen Polarisierung entstanden in beiden Bewegungen Interessengegensätze, die zur Ausdifferenzierung in gemäßigte und radikale Flügel führten. Die Gemäßigten setzen auch weiterhin ihren Marsch durch die Institution der historischen, der evangelikalen und der pfingstlichen Kirchen fort, während die Radikalen eigene Gemeinschaften gründen.

Sowohl der klassische als auch der charismatische Fundamentalismus²²⁶ haben somit viel Ähnlichkeit mit religiösen Neubildungen auf der Ebene einer „Reflexionskultur“ (Troeltsch), von denen Ernst Troeltsch im Zusammenhang des frühen Christentums spricht. Solchen Geistesströmungen fehlt aber, nach Troeltsch, die Kraft, Kirchen entstehen zu lassen. Vielmehr sind die „eigentlich schöpferischen, gemeindebildenden religiösen Grundlegungen das Werk der unteren Schichten“²²⁷. Unter dieser Voraussetzung wären also der klassische Fundamentalismus und der Hauptstrom der charismatischen Bewegung grundsätzlich von den anderen Strömungen des US-amerikanischen Protestantismus — den historischen Kirchen, den evangelikalen Kirchen²²⁸ und den Pfingstkirchen — zu unterscheiden; denn letztere sind in der Unterschicht entstanden als Bewegungen des Protests gegen Verknöcherung und Substanzverlust der Frömmigkeit in den etablierten Kirchen und — symbolisch vermittelt — gegen soziales Elend.

Es spricht also manches dafür, daß es der charismatischen Bewegung nicht gelingen wird, selbst Denominationen (im soziologischen Sinne des Wortes) entstehen zu lassen, so daß das Charismatikertum stattdessen wohl eher wie der klassische Fundamentalismus als eine religiös-politische Geisteshaltung in vielerlei Gestalten der Kirche sein Wesen treiben wird. Dies entspräche ebenfalls einer Beobachtung von Troeltsch an der o.g. Stelle, daß nämlich die aus der Unterschicht entstehenden Kirchen mit der „Reflexionskultur“ der höheren Schichten sekundär in Verbindung treten können. Damit hätte die Bewegung Einfluß auf bestehende Kirchen, wäre aber ohne das Element des Protests gegen die gesellschaftliche Herrschaft (ebenso wie der Fundamentalismus) nicht in der Lage, ausgehend von einem Zirkel innerhalb einer bestehenden Denomination oder auch von einer Sekte Denominationen entstehen zu lassen. Der Großteil der charismati-

226 Zur Systematik von klassischem und charismatischem Fundamentalismus vgl. Schäfer: 1992.

227 Troeltsch: 1923, S. 27.

228 Hier ist der Begriff unter explizitem Ausschluß der fundamentalistischen Sekten zu verstehen.

schen Strömung im Christentum — jedenfalls in den USA — wäre somit nichts als ein an das post-industrielle Zeitalter angepaßter Fundamentalismus, der nicht mehr auf den Lehrmeister, die Feder und das eherner Dogma der Schrift setzt, sondern auf den Dämonenbeschwörer, den Siliconchip und die Macht über Seele und Geist.

Die andere, m.E. ebenfalls mögliche Entwicklung wäre die *Herausbildung von starken charismatischen Kirchen*. Zwar fehlt der charismatischen Bewegung die von Troeltsch in ihrer Bedeutung für die Kirchwerdung einer Bewegung herausgestellte Kraft aus der Unterschicht. Auf der anderen Seite aber hat die Bewegung im Laufe der späten siebziger und der achtziger Jahre eine relativ große Anzahl von Gruppierungen mit besonderer Charakteristik hervorgebracht. Diese Gruppen hegen nicht den Anspruch des absoluten Wahrheitsbesitzes gegenüber anderen Teilen der charismatischen Bewegung; sie sind vielmehr untereinander, mit der Bewegung, und mit einer Vielzahl nicht-religiöser konservativer Kräfte vernetzt. Das entspricht im Feld der gesellschaftlichen Beziehungen der Tatsache, daß sie sich auch gegen den weiteren Kontext der Gesellschaft nicht abgrenzen, sondern sich hier als Stoßtrupp für die (als allgemeine amerikanische Belange aufgefaßten) Interessen der Herrschenden sehen. Sie agglutinieren bewußt gesellschaftliche Kräfte der Mittelschicht hinter diesen Interessen. Aufgrund dieser Tatsache und des Wohlstandes ihrer Mitglieder verfügen sie über erhebliche finanzielle Mittel, die den Prozeß der Umwandlung einer Sekte zu einer etablierten Sekte und dann eventuell zur Denomination durchaus beschleunigen können. In der mehrere Klassen übergreifenden Denomination wäre freilich ein erheblicher Aufwand an manipulativer Öffentlichkeitsarbeit und ein breites Spektrum an gesellschaftlichen Allianzen nötig, damit die charismatische Elite ihre Hegemonie (Gramsci) aufrechterhalten kann. Dafür freilich stehen die Zeichen der politischen Entwicklung in den USA heute — anders als in den zwanziger und dreißiger Jahren in bezug auf den Fundamentalismus — nicht so schlecht; jedenfalls signalisieren sie nicht eine breite Opposition gegen die religiöse Rechte. Die herrschende konservative Politik wird von der religiösen Rechten z.T. auf ihrem eigenen Erfolgskonto verbucht und stärkt objektiv die Bewegung; diese wird also nicht wie der Fundamentalismus in den dreißiger Jahren in den religiösen Untergrund gedrängt. Der geschickte Einsatz des Fernsehens als Mittel der Beeinflussung von Massen ermöglicht der Bewegung im Gegenteil eine gut sichtbare starke Präsenz in der Öffentlichkeit. Möglicherweise gelingt es der charismatischen Bewegung also, solange die gesellschaftlichen Winde günstig stehen und unter geschickter Ausnutzung ihrer wirtschaftlichen Möglichkeiten sich in Form großer, selbständiger kirchlicher Körperschaften zu konstituieren, deren institutionelles Trägheitsmoment als solches schon ausreicht, um Krisen bei fortdauernder Präsenz der Institutionen in der Öffentlichkeit zu überdauern. Auf diese Weise entstünde eine Kirche der Herrschenden, die über ihrem imperialen Gestus kaum je zur Einsicht darüber gelangen dürfte, daß sie schon von ihren Anfängen her im goldenen Käfig babylonischer Gefangenschaft sitzt.

Zur Zeit der starken denominationellen Bindung war der Einsatz der charismatischen Bewegung für *Weltmission* eher schwach.²²⁹ Dies hat sich seit der Entstehung freier charismatischer Kirchen in den siebziger und achtziger Jahren vor allem im Rahmen des Discipling geändert. Eine starke Anstrengung in Richtung Weltmission war der zweiteilige North American Congress on the Holy Spirit and World Evangelization, 1986 und 1987 in New Orleans, LA,²³⁰ der allerdings nicht den erwarteten Massenandrang brachte.²³¹ Die charismatische Bewegung hat freilich mittlerweile eine große Anzahl an Missionsträgern hervorgebracht. Das *Mission Handbook*²³² listet 51 Organisationen auf. Ein erster Zusammenschluß charismatischer Prägung, die Association of International Missionary Services (AIMS), wurde 1985 gegründet²³³ und gibt mittlerweile selbst 207 Mitgliedskörperschaften an.²³⁴ Wichtigste dieser Organisationen im Blick auf Zentralamerika sind — neben der sog. elektronischen Kirche — Youth with a Mission, Maranatha Campus Ministries, FGBMFI, Living Water Teaching International, Gospel Outreach, World Salt Foundation et al.

5. Von der objektiv zur subjektiv vermittelten Gnade

Die systematische Ausgangsfrage dieses Kapitels lautete, ob die Gnade in den unterschiedlichen Strömungen als eher objektiv über die Kirche oder subjektiv über das religiöse Erleben vermittelt aufgefaßt wird. Durch die vorausgegangene Darstellung ist ein Kontinuum in der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus in den USA zutage getreten, welches sich zwischen einer objektivistischen und einer subjektivistischen Auffassung erstreckt.

Die meisten der *historischen Kirchen* haben sich im Blick auf die Konzepte von der Vermittlung der Gnade vom Objektivismus der hochkirchlichen und liturgischen Traditionen Europas schon etwas entfernt. Gleichwohl kann keine Rede davon sein, daß die Vermittlung der Gnade in das Subjekt hinein verlegt sei. Im historischen Protestantismus wird der Gedanke der Vermittlung der göttlichen Gnade durch die dafür eingesetzte Kirche — z.B. in der Kindertaufe — in abgeschwächter und an die Freiwilligkeitskirche adaptierter Form durchaus weitergeführt. Dem entspricht nicht zuletzt das bleibende Gewicht der Sakramente für Theologie und religiöse Praxis dieser Kirchen.

Im gesamten *Evangelikalismus* gilt mehr oder weniger stark die für die Heiligungsbewegung festgestellte Tendenz zur Subjektivierung und Individualisierung der Gnadenvermittlung in einem persönlichen Erlebnis. Die Vermittlung der Gnade ist für den Evangelikalismus im allgemeinen weniger an ein Heiligungserlebnis (second blessing) als eher an den bewußt und entschieden vollzogenen

Schritt der Konversion gebunden, welcher als initiale Evidenz des Christseins gewertet wird. Im Vergleich zum historischen Protestantismus hat der Evangelikalismus auf dem Kontinuum der Weisen der Gnadenvermittlung einen weiteren Schritt in die Richtung auf den Subjektivismus getan.

Die *Pfingstbewegung* vollzieht mit der systematischen Stellung der Glossolie einen entscheidenden Schritt in Richtung auf eine subjektivistische Konzeption der Vermittlung göttlicher Gnade. Eine völlige Subjektivierung der Gnadenvermittlung ist aber damit dennoch nicht gegeben. Entscheidend ist nämlich, daß die Zungenrede als *Kriterium* für die Geistpräsenz angesehen wird und damit gerade auf die Möglichkeit der objektiven Verifizierbarkeit des subjektiven Anspruchs durch die Kirche abzielt. Sie bekommt dadurch auch die Funktion eines Kriteriums der Unterscheidung der wahren von der falschen Kirche und auch der Kirche von der Welt, das geistbegabte Subjekt ist vor allem Mitglied einer von der Welt getrennten Gemeinschaft, in sehr viel geringerem Maße dagegen zum Zugriff auf die Welt ermächtigt. Die Gnadenvermittlung erfolgt zwar subjektiv durch die Glossolie, ist aber doch deutlich von der Trennung zwischen Kirche und Welt her entworfen. Die Vermittlung der Gnade wird also wesentlich stärker als im Evangelikalismus, jedoch nicht gänzlich, in das Subjekt hinein verlegt.

Nach Auffassung der *charismatischen Bewegung* kommt die Gnade den Mitgliedern mittels einer ekstatischen Erfahrung zu, ohne daß eine objektive und von der Kirche verifizierbare spezifische Evidenz der Gegenwart des Heiligen Geistes vorliegen müßte. Die Gnadenvermittlung ist also noch weiter als bei den Pfingstlern ins Subjekt hinein verlegt. Es gibt ursprünglich auch keine Handlungskontrolle in der charismatischen Bewegung, aus der Schlußfolgerungen über An- oder Abwesenheit des Geistes im Individuum gezogen worden wären. Dies ist — aus soziologischer Sicht gesehen — schon deshalb nicht nötig, weil der Glossolie bzw. der Geistpräsenz hier nicht die Funktion der Unterscheidung eines heiligen Restes von einer zum Untergang verurteilten Welt zukommt; die Mitglieder der charismatischen Kirchen suchen vielmehr nach religiös und politisch effektiven Wegen der Interessenverwirklichung in der Welt. Im übrigen weisen die gesellschaftlichen Interessen der Mitglieder und Führer der Bewegung im großen und ganzen in dieselbe Richtung. Die Mitglieder verfolgen also beispielsweise ihr ureigenes Interesse an persönlicher Bereicherung und stehen darin in bester Übereinstimmung mit dem Prosperity Gospel. Erst das Bestreben nach einer schlagkräftigeren Organisation der Bewegung im Christian Growth Movement hatte eine sekundäre objektivierte Kontrolle der Geistesgegenwart zur Folge. Vom Ansatz her aber ist in der charismatischen Bewegung die Gnadenvermittlung, im Vergleich zu allen anderen protestantischen Alternativen, am weitesten in das Subjekt hinein verlegt.

Die Systematisierung des US-Protestantismus auf dem Kontinuum zwischen objektivistisch und subjektivistisch konzipierter Gnadenvermittlung zeigt eine deutliche historische und systematische Tendenz zur Verlagerung der Gnadenvermittlung in das Subjekt. Diese *Tendenz zum religiösen Subjektivismus* ist freilich nicht — wie man annehmen könnte — konsequent von einem Verzicht auf kirchliche Organisation zugunsten des Individualismus und einem Verzicht auf

229 Vgl. McGee: 1989, S. 624.

230 Vgl. McGee: 1989, S. 624.

231 Vgl. Hocken: 1989, S. 143 f.

232 Roberts/Siewert: 1989, S. 259 f.

233 Vgl. Wilson/Siewert: 1986, S. 555, und McGee: 1989, S. 624.

234 Vgl. Roberts/Siewert: 1989, S. 72.

„Weltbeherrschung“ zugunsten von „Weltflucht“ begleitet.²³⁵ Die charismatische Bewegung, in der heute die Entwicklung kulminiert, verbindet im Gegenteil ein hohes Maß an Organisation und „Weltbeherrschung“ mit einem starken Subjektivismus und Individualismus. Sie ist darin Religion par excellence der neuen Mittelschichten und der Oberschichten.

Die Verbindung von Institutionalisierung und Weltverhältnis mit den theologischen Traditionen soll in der nun folgenden Typologie systematisiert werden.

B. Formen des Protestantismus in Zentralamerika: Eine Typologie

1. Die methodischen Grundlagen

Die folgende Typologie orientiert sich an dem von Christian Lalive d'Epinau für den Protestantismus in Chile und Argentinien vorgeschlagenen Modell.¹ Hierbei werden Lalives Vorgaben für Sozialformen und Praxis der Kirchen (religionssoziologische Perspektive, auf der Ordinatenachse des Modells) weitgehend übernommen. Wesentliche Veränderungen erfährt hingegen das zweite Set von Variablen bei Lalive (missionsgeschichtliche bzw. theologische Perspektive, auf der Abszissenachse).²

Auf der Ordinate des Modells werden in Anlehnung an Lalive *kirchliche Sozialformen* als Variablen eingetragen. Diese basieren auf einer Weiterentwicklung der typologischen Doppelheit von Kirche und Sekte bei Max Weber³ bzw. der Dreiheit

von Kirche, Sekte und Mystik bei Ernst Troeltsch⁴. Die in der wissenschaftlichen Rezeption überaus wirksamen Vorschläge von Weber und Troeltsch definieren Kirche und Sekte⁵ als zwei Typen anhand von unterschiedlichen und nicht auf Vermittlung miteinander angelegten Charakteristika. Dies bedingt Statik und Exklusivität der Typen. Benton Johnson hat dieses Modell einer tiefgreifenden Kritik unterworfen und schlägt vor, Kirche und Sekte als Pole eines *Kontinuums* entlang einer durch das Verhältnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft zur Gesellschaft bestimmten Achse aufzufassen. Die Kirche, als ein Pol, akzeptiert die Gesellschaft; die Sekte, als der andere Pol, lehnt die Gesellschaft ab.⁶ Dieser Impuls wird von Stark und Bainbridge zu einem Kontinuum zwischen Gruppen mit hoher und Gruppen mit niedriger Spannung zu ihrer Umwelt ausgearbeitet,⁷ wobei sich der Begriff der „Spannung“ (tension) auf den Grad der Akzeptanz zwischen Religionsgemeinschaft und Gesellschaft bezieht. „Tension is equivalent to subcultural deviance and consists of three interacting components: 1) *difference* between the group and its environment in terms of beliefs, norms, and behaviour; 2) *antagonism* arising from both sides noticing these differences; 3) *separation* in terms of social relations between the group and outsiders.“⁸

Auf dem Hintergrund dieser Weiterentwicklung der Kirche/Sekte-Unterscheidung werden im folgenden *Milton Yingers* (durch Lalive schon applizierten) typologischen Unterscheidungen in die Überlegungen aufgenommen. Yinger expliziert ein zwischen Kirche und „Mystik“ (Troeltsch) anzunehmendes Kontinuum in einer Reihe von Abstufungen.⁹ Diese werden im folgenden als Grade auf einem Kontinuum verstanden. Lalive greift bei Yinger für den Protestantismus in Argentinien und Chile die Kategorien der „secte“, der „secte établie“, der „dénomination“ und der „ecclesia“ als relevant heraus.¹⁰

4 Vgl. Troeltsch: 1912, S. 967 ff.

5 Der Begriff der „Mystik“ bei Troeltsch (in der angelsächsischen Forschung: „Cult“) braucht hier nicht weiter berücksichtigt werden.

6 „Since the world is the Lord's principal theater of operations, how things are done here is likely to be a matter of the most intense concern to Him and therefore to His followers as well. They may be pleased with the way things are going or they may be displeased, but they are not likely to be indifferent. We would like to base the church-sect distinction on this consideration. A church is a religious group that accepts the social environment in which it exists. A sect is a religious group that rejects the social environment in which it exists.“ Johnson: 1963, S. 542.

7 Vgl. Bainbridge/Stark: 1979, S. 122 ff. In Bainbridge/Stark: : 1981, S. 137 ff., wird der Begriff der „Spannung“ (tension) kurz expliziert und auf den Protestantismus in den USA angewandt. Die traditionelle Kirche/Sekte Typologie ist schon früher im Sinne eines Kontinuums verwendet worden, ohne freilich das Kontinuum auf ein entscheidendes Kriterium zu konzentrieren; vgl. hierzu etwa den instruktiven Kriterienkatalog für die Bewegung von Sekte zu Kirche in Liston Popes 1942 erschienenem Werk *Milhands and Preachers* (dort auf S. 122 ff.) in Pope: 1960, S. 488 ff.

8 Bainbridge/Stark: 1981, S. 138. Die unter 1) angesprochenen „beliefs“ und „norms“ sind zwar Elemente des religiösen Systems der Gruppen; sie treten aber nur als Faktoren der Differenz zwischen der Kirche und der Gesellschaft auf. Im folgenden werden sie, was die Ordinatenachse des Modells betrifft, nicht eigens berücksichtigt.

9 Von „Universal Church“ („institutionalized“ und „diffused“) über „Ecclesia“ u.a. bis „Cult“; Yinger: 1971, S. 257 ff. und 262 ff.

10 Vgl. auch Lalive: 1975, S. 104 ff. und bes. S. 107 ff. Die Kategorie der Ecclesia aber — im

235 Martin Riesebrodt: 1987, S. 4 f., geht von den Begriffen der „Weltbeherrschung“ und „Weltflucht“ aus, um in Anlehnung an Max Weber zwei Typen des Fundamentalismus zu unterscheiden. Ein gemeinsames Merkmal aller fundamentalistischen Bewegungen stellt für ihn zunächst die „Ablehnung der Welt und speziell des Zustandes der bestehenden Gesellschaft dar“ (S. 4); diese Ablehnung mündet in den Wunsch nach Weltflucht oder Weltbeherrschung. Sodann unterscheidet er „rationalen“, am göttlichen Gesetz orientierten Fundamentalismus vom „charismatischen“, am Gefühl orientierten. Er kommt so im Blick auf die USA zu einem „rationalen Fundamentalismus der Weltbeherrschung“ in der Mittelschicht und einem charismatischen „Fundamentalismus der Weltflucht“ in der Unterschicht. Dies reicht offensichtlich nicht hin. Angesichts der charismatischen Bewegung müßte nun, wollte man Riesebrodts Vorschlag weiter verfolgen, die Typologie noch um die neue Form eines „charismatischen Fundamentalismus der Weltbeherrschung“ erweitert werden.

1 Vgl. Lalive: 1975, S. 104 ff.

2 Das Modell wird als eine zweidimensionale Matrix mit X- und Y-Achse angelegt, sodaß Koordinaten festgelegt werden können. Vgl. die Tabelle mit den Typen im vierten Abschnitt dieses Kapitels.

3 Vgl. Weber: 1981b, S. 283. Das entscheidende Kriterium dafür, daß eine Kirche soziologisch als eine Sekte bezeichnet werden kann, ist nach Weber der — im Voluntarismus schon angelegte — Verzicht auf Universalität in ihrer „religiösen Heilsmethodik“ (Weber: 1981c, S. 318, vgl. auch S. 348 ff.).

Die Anwendung der genannten typologischen Variablen in der folgenden Typologie erfolgt — entlang der Achse von geringer zu hoher Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft — unter modifizierter Aufnahme der von Lalive¹¹ aufgeführten Kriterien. Diese werden weiter unten, bei den Variablen der kirchlichen Sozialform, diskutiert. Die wichtigste Modifikation der Laliveschen Kriterien ist allerdings schon hier zu benennen; sie betrifft die theologische Ausrichtung.

Die von Lalive angeführte „tendance théologique“ orientiert sich an einem Kontinuum zwischen „grâce objective“ (Kirche) und „sainteté subjective“¹² (Sekte, nach Troeltsch). Die „tendance théologique“ wird in der vorliegenden Typologie als entscheidendes Kriterium den *theologischen Variablen* (Abszissenachse) und nicht den Variablen der kirchlichen Sozialform (Ordinatenachse) zugeordnet. Dies ist ein Ausdruck dessen, daß die hier vorgeschlagene typologische Konstruktion die aus der Tradition Webers und Troeltschs überkommenen Typologien insofern negiert, als sie die dort zusammengehörigen Variablen der kirchlichen Praxis und der kirchlichen Lehre methodisch voneinander trennt. Freilich hebt sie beide Variablen in einem übergeordneten Modell auf, welches erlaubt, sie in differenzierter Weise aufeinander zu beziehen. Durch dieses Verfahren wird zudem deutlich, daß die Variablen und die entsprechenden untergeordneten Kriterien keine substantiellen Eigenschaften von bestimmten Kirchentypen sind, sondern daß ein Typus lediglich durch eine bestimmte Konstellation objektiver Beziehungen im religiösen Feld konstituiert ist.

Die theologischen Variablen legen die Strömungen des US-amerikanischen Protestantismus zugrunde und orientieren sich in systematischer Hinsicht an einem von Troeltsch abgeleiteten Kontinuum zwischen objektivistisch und subjektivistisch verstandener Vermittlung göttlicher Gnade. Die *Vorgaben von Lalive* sind dementsprechend stark zu modifizieren. Die Tatsache, daß der Protestantismus im südlichen Südamerika einen starken Anteil an Einwanderungskirchen hat, veranlaßt Lalive, aus den „Modalités de la transplantation“¹³ ein Set von Variablen der Typologie abzuleiten. Er unterscheidet also zwischen einem „Protestantisme ethnique“ (auf Einwanderer beschränkte Einwandererkirchen) einerseits und dem „Protestantisme de conversion“¹⁴ (auf die Gesamtsamtbevölkerung gerichtete Einwanderungs- und Missionskirchen) andererseits. Diese Unterscheidung bringt freilich für Zentralamerika keinen Erkenntnisgewinn, denn bis auf einige zu vernachlässigende Ausnahmen¹⁵ geht der gesamte zentralamerikanische Protestantismus

südlichen Lateinamerika auf ethnisch qualifizierte Einwandererkirchen wie etwa die deutschen Lutheraner in Brasilien (Igreja Evangélica da Confissão Luterana do Brasil) zu beziehen — ist im zentralamerikanischen Protestantismus ohne größere Bedeutung. Allenfalls auf die Moravian Church bei den Miskitu an der nicaraguanischen Ostküste könnten die Merkmale der Ecclesia zutreffen. Deshalb kann diese Kategorie in den weiteren Überlegungen außer acht gelassen werden.

11 Vgl. Lalive: 1975, S. 106.; vgl. auch Yinger: 1971, S. 257.

12 Lalive: 1975, S. 106.

13 Lalive: 1975, S. 111 ff.

14 Lalive: 1975, S. 113.

15 Dies sind einige im 18. und frühen 19. Jahrhundert unter britischem Einfluß nach Zentralameri-

mus auf die Mission nordamerikanischer Kirchen zurück.

Daher wird in der folgenden Typologie die Lalivesche Unterscheidung nach Transplantationsweisen des Protestantismus ersetzt durch die Orientierung an den *theologiegeschichtlichen Strömungen des US-amerikanischen Missionsprotestantismus*. Auf der Abszissenachse des typologischen Modells ergeben sich somit gemäß der Untersuchung der theologiegeschichtlichen Entwicklung des US-amerikanischen Protestantismus vier Variablen: der historische Protestantismus, der Evangelikalismus, die Pfingstbewegung und die charismatische Bewegung. Diese Übertragung aus den USA nach Zentralamerika ist mindestens als theoretische Vorauskonstruktion des protestantischen Feldes in Zentralamerika zulässig;¹⁶ darüber hinaus entspricht sie auch einer allgemein verbreiteten Selbsteinschätzung im lateinamerikanischen Protestantismus.¹⁷ Die Arbeiten Lalives stammen aus einer Zeit, in der die charismatische Bewegung in Lateinamerika noch kaum Fuß gefaßt hatte und als eigene Strömung im Protestantismus noch nicht deutlich zu erkennen war. Auf dem Hintergrund der Entwicklungen im Protestantismus der USA und des spürbaren Wirkens charismatischer Gruppierungen in Zentralamerika seit Mitte der siebziger Jahre — wie sie in einer Dissertation von William Cook aufgearbeitet und in einer Magisterarbeit von Samuel Berberían diskutiert werden¹⁸ — muß der Typologie die Strömung des charismatischen Protestantismus hinzugefügt werden.¹⁹

ka gekommene Kirchen, die heute keine nennenswerte Bedeutung im Protestantismus mehr haben. Die einzige ausgesprochen ethnische Kirche ist die Moravian Church an der Ostküste Nicaraguas. Diese aber ist keine Einwanderer-, sondern eine Missionskirche der Herrnhuter Brüder. Vgl. unten den Abschnitt II.C.1 sowie den ersten Teil von II.C.6.

16 Auch Lalive unterscheidet verschiedene theologische und kirchliche Strömungen im Protestantismus Lateinamerikas ausgehend von den Strömungen des Missionsprotestantismus; vgl. die Aufsätze Lalive: 1970, und Lalive: 1981. Es ist allerdings anzumerken, daß Lalive den historischen Protestantismus mit der Sozialform der Denomination gleichsetzt, den „Protestantisme de sanctification“ mit der etablierten Sekte und die Pfingstbewegung mit der Sekte („Protestantisme sociaire“); Lalive: 1970, S. 52 ff. Valderrey: 1985, S. 9 ff. (Valderrey: 1985a, S. 10 ff.), wendet diese Klassifizierung Lalives auf den zentralamerikanischen Protestantismus an. Dagegen scheint es dem Verfasser sinnvoller zu sein, die religiös-symbolischen Variablen von denen der Sozialform zu unterscheiden, wie in der vorliegenden Typologie vorgeschlagen. Dies ermöglicht erstens differenziertere Bezüge zwischen den beiden Ebenen; und zweitens ist es sehr wichtig, große pfingstliche Kirchen wie die Asambleas de Dios (Assemblies of God) als etablierte Sekten von kleinen pfingstlichen Gruppierungen (Sekten) systematisch unterscheiden zu können.

17 Vgl. hierzu etwa den klassischen Aufsatz über die *Main Currents of Protestantism* von José Míguez Bonino: 1967, dem diese konfessionsgeschichtliche Sicht zugrundeliegt, wenngleich andere Fragen im Vordergrund stehen.

18 Vgl. Cook: 1973, und Berberían: 1981, hier vor allem S. 51 ff. Berberíans Feststellung aber, daß der „größte Teil des protestantischen Neopfungstertums von den Pfingstkirchen absorbiert worden ist“ (S. 52), kann der Verfasser nicht zustimmen.

19 Hier ist freilich gleich eine Schwäche der vorliegenden Typologie anzumerken. Die Unterscheidungen nach theologiegeschichtlichen Strömungen und kirchlicher Sozialform lassen die — für die kirchenpolitische Praxis in Zentralamerika heute bedeutsame — Unterscheidung in konservativen und ökumenischen Protestantismus mittels der Typologie nicht zu. Dies zeigt sich etwa am Beispiel der lutherischen Kirche (Missouri Synode), welche zwar dem historischen Protestantismus angehört, aber scharf antiökumenisch orientiert ist.

Auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Skizze der Entwicklung des Protestantismus in den USA ist es hilfreich, die Variablen auf der Abszissenachse des Modells als Stationen auf einem *Kontinuum* zwischen einem objektivistischen und einem subjektivistischen Verständnis von der *Vermittlung göttlicher Gnade* aufzufassen.²⁰ In Anlehnung an Ernst Troeltsch²¹ und die Weiterentwicklung seiner Typologie kann das Kontinuum zwischen Kirche und Sekte auch unter der Leitfrage nach der Vermittlungsweise der Gnade interpretiert werden, sodaß das Kontinuum zwischen objektivistischem und subjektivistischem Gnadenverständnis zur Achse des Kontinuums zwischen Kirche und Sekte wird. Die Kirche ist nach Troeltsch eine Institution objektiver Gnadenvermittlung.²² Auf der anderen Seite steht bei Troeltsch die „Mystik“ mit dem Blick einzig auf die innerliche Erfahrung des Subjekts.²³ Die Sekte hält eine Zwischenstellung.²⁴ Es sei hier gestattet, das zugrundeliegende Modell dahingehend zu modifizieren, daß a) von einer zunehmenden Subjektivierung der Gnadenvermittlung in der Bewegung von einem zum anderen Pol des Kontinuums geredet werden kann; und daß b) dieses Kriterium von den Fragen der kirchlichen Sozialform methodisch losgelöst auf die symbolisch-religiösen Strömungen angewendet wird und damit c) die Termini Kirche und Sekte den entgegengesetzten theologischen Auffassungen hinsichtlich der Gnade als Polen des Kontinuums Platz machen. Auf diese Weise können die unterschiedlichen theologischen Strömungen unter der übergreifenden Fragestellung eingestuft werden, ob gemäß ihrer Lehre die göttliche Gnade als ein objektiver Besitz der Kirche über das Amt vermittelt wird, oder ob in irgendeiner Form eine Entwicklung festzustellen ist in Richtung auf eine Subjektivierung der Gnadenvermittlung in Akten rein subjektiver religiöser Erfahrung.

Es resultiert also für die folgende Typologie ein *zweidimensionales Modell*²⁵, welches das Feld des Protestantismus in Zentralamerika entlang zweier Koordina-

20 Vgl. hierzu oben in der Einleitung und in Abschnitt II.A.5.

21 Troeltsch: 1912, S. 967 ff.; vgl. auch Lalive: 1975, S. 106.

22 „Die Kirche ist die mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, die Massen aufnehmen und der Welt sich anpassen kann, weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen bis zu einem gewissen Grade absehen kann.“ Troeltsch: 1912, S. 967. Vgl. auch Max Weber: „Eine ‚Kirche‘ ist eben eine Gnadenanstalt, welche religiöse Heilsgüter wie eine Fideikommißstiftung verwaltet und zu welcher die Zugehörigkeit (der Idee nach!) obligatorisch, daher für die Qualitäten des Zugehörigen nichts beweisend, ist, eine ‚Sekte‘ dagegen ein voluntaristischer Verband ausschließlich (der Idee nach) religiös-ethisch Qualifizierter, in den man freiwillig eintritt, wenn man freiwillig kraft religiöser *Bewährung* Aufnahme findet.“ Weber: 1981b, S. 283 (Hervorhebungen von Weber).

23 „Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultus, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.“ Troeltsch: 1912, S. 967.

24 „Die Sekte ist die freie Vereinigung strenger und bewußter Christen, die als wahrhaft Wiedergeborene zusammentreten, von der Welt sich scheiden, auf kleine Kreise beschränkt bleiben, statt der Gnade das Gesetz betonen und in ihrem Kreise mit größerem oder geringerem Radikalismus die christliche Lebensordnung der Liebe aufrichten, alles zur Anbahnung und in der Erwartung des kommenden Gottesreiches.“ Troeltsch: 1912, S. 967.

25 Vgl. unten in Abschnitt 4.

ten zu strukturieren hilft: einer theologischen sowie einer an der kirchlichen Sozialform orientierten. Dabei ist letztere (die Ordinate) als Kontinuum unterschiedlich starker Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft aufgefaßt und erstere als Kontinuum zwischen objektivistisch und subjektivistisch verstandener Vermittlung göttlicher Gnade. Die Variablen (Ordinate: Denomination, etablierte Sekte und Sekte; Abszisse: historischer Protestantismus, Evangelikalismus, Pfingstbewegung, charismatische Bewegung) und die durch ihre Kreuzung gewonnenen Matrixpunkte (Typen) sind dabei Gradmesser für die relative Position empirisch untersuchter Kirchen im theoretisch vorauskonstruierten Feld des Protestantismus.²⁶

Die durch Kreuzung der Variablen angegebenen Typen sind also genauso wenig wie die Variablen selbst als Abbildungen der Wirklichkeit aufzufassen, sondern als Maßeinheiten. Damit ist es erstens möglich, verschiedene protestantische Kirchen durch Zuordnung zu bestimmten Positionen im Feld auf kontrollierte Weise in Beziehung zueinander zu setzen; und zweitens kann die Analyse der einzelnen Kriterien Aufschluß geben über die Abweichung einer Kirche von den theoretisch konstruierten Fixpunkten (Typen) des Feldes und damit einen Zugang zur Beschreibung der Dynamik des Feldes geben.

Im folgenden werden zunächst die Kriterien der religiös-symbolischen Variablen und sodann die Kriterien der Variablen kirchlicher Sozialform ausgearbeitet.

2. Die theologischen Strömungen

Die nähere inhaltliche Bestimmung einer jeden symbolisch-religiösen Variable erfolgt nach einer Reihe von *Kriterien*. Den vorangegangenen Ausführungen zum Protestantismus in den USA folgend lassen sich hier der historische Protestantismus, der Evangelikalismus, die Pfingstbewegung und die charismatische Bewegung als Variablen auf der Abszisse einführen. Die diesen Variablen zugeordneten Kriterien sind aus dem Blickwinkel der *Gnadenvermittlung* konstruiert. Das erste Kriterium ist dabei offen für den jeweiligen Schwerpunkt der Lehre einer jeden Strömung und kann mit nachfolgenden Kriterien zusammenfallen. Letztere werden in zwei Gruppen zusammengefaßt gemäß der Gnadenvermittlung an die Gläubigen (Gottesrelation der Kirche) und der Weitervermittlung der Gnade an die Welt (Weltrelation der Kirche).

a) Der aktuelle *Schwerpunkt der Lehre* einer Kirche erlaubt in der Regel die weitestgehenden Schlüsse hinsichtlich des in dieser Kirche vorherrschenden Konzepts der Vermittlung göttlicher Gnade. Die zentralen Themen — im Sinne einer historisch relevanten *Differentia specifica* von anderen Kirchen — der Lehre einer Kirche bzw. einer theologischen Strömung werden also unter der Fragestel-

26 Das Feld bewegt sich also in seiner weitesten *theoretischen* Ausdehnung zwischen zwei (idealen) Polen: Eine völlig mit der Gesellschaft identische und die göttliche Gnade ausnahmslos allein verwaltende Kirche; eine ideale Extremform also der „Institutionalized Universal Church“ (Yinger) mit einer absoluten und exklusiven Befugnis über die Ausgießung der göttlichen Gnade zu entscheiden. Der andere Pol ist der gänzlich auf das religiöse Subjekt reduzierte „Cult“ (Yinger).

lung zu interpretieren sein, wie nahe sie einer objektiven oder aber einer subjektiven Vermittlung der göttlichen Gnade stehen.

Die Vermittlung der Gnade an die Gläubigen (Gottesrelation):

b) Die Eschatologie bringt die Auffassung einer Kirche über die *Gnadenvermittlung in der Zukunft* zum Ausdruck. Im Blick auf den Protestantismus in Zentralamerika tritt Eschatologie vor allem als millenaristische auf.²⁷ Von den verschiedenen Formen des Millenarismus ist hier der prätribulationistische Prämillenarismus von besonderer Bedeutung, gefolgt von Amillenarismus und infratribulationistischen Umwandlungen des Prämillenarismus als Tendenzen zum Postmillenarismus. Eine Grundannahme hinsichtlich der Relevanz dieses Kriteriums für die Frage nach der Objektivität bzw. Subjektivität der Gnadenvermittlung ist die, daß die Tendenz zum Objektiven umso größer wird, je mehr sich die Eschatologie der Gestaltbarkeit der Welt als Schöpfung durch die Kirche öffnet.

c) Die Vermittlung der *Gnade in der Gegenwart* kann auf sehr verschiedene Weise beschrieben werden, etwa durch *Sakramente* oder auch durch die unvermittelte Gegenwart des *Heiligen Geistes*. Auf dem Hintergrund der Entwicklung des Protestantismus in den USA und im Blick auf den Protestantismus in Zentralamerika scheint es angeraten, in diesem Zusammenhang die Pneumatologie im Zusammenhang mit der Taufe besonders zu beachten. Die Grundannahme ist, daß bei stärkerem Gewicht auf der Pneumatologie auch das Gewicht auf subjektiver Gnadenvermittlung zunimmt.

d) Eine spezielle Form der Vermittlung der *Gnade in der Gegenwart* ist der *Gottesdienst*. Die gottesdienstlichen Formen werden unterschieden gemäß der Variation in der Intensität äußerlicher Partizipation der Gottesdienstbesucher am Geschehen. Es wird angenommen, daß die Zunahme ekstatisch-partizipativer Manifestationen ein Indikator für ein höheres Gewicht auf der subjektiven Gnadenvermittlung ist.

e) Die *Offenbarungsquelle* sichert die Wahrheit der Vermittlung von Gnade schlechthin und dient zur Orientierung und Legitimation kirchlicher Lehre. Die Offenbarungsquelle ist also zugleich Quelle der Legitimität. Die *Bibel* ist unter christlichen Kirchen allgemein als Offenbarungsquelle anerkannt. Charakteristische Unterschiede werden erst deutlich in der Kombination mit anderen Elementen der jeweiligen kirchlichen Lehre, die als Interpretamente der biblischen Offenbarung fungieren. In leichter Modifikation eines Vorschlags von Steve Bruce²⁸ lassen sich

folgende Modelle des Umgangs mit der Bibel als Instrument kirchlicher Legitimation aufstellen: Zunächst ist die Hinzunahme der kirchlichen Tradition als autoritatives Interpretament der Schrift (etwa im Katholizismus) zu erwähnen; dies entspricht nach Bruce²⁹ dem Weberschen Typus der traditional begründeten Legitimität. Sodann sorgt ein historisch-hermeneutisches Bewußtsein (etwa beim historischen Protestantismus) für eine rational und historisch vermittelte Interpretation der Schrift; dies entspricht nach Bruce der rational begründeten Legitimation. Weiter wird die Schriftinterpretation (etwa im Fundamentalismus) durch eine unreflexe Anlehnung an ein positivistisch-rationalistisches Weltbild und die Negation der Geschichte vermittelt, was eine literalistische und unhistorische, letztlich autoritäre Interpretation der Schrift zeitigt; der Legitimationstypus ist folglich legal, bzw. nach der Unterscheidung vom rationalen Typus nun prägnanter: legalistisch. Als letztes Interpretament der Schrift fungiert der Heilige Geist (etwa in der pfingstlichen Tradition), der die autoritative Interpretation der Schrift auf das erleuchtete Individuum zurücknimmt; die Legitimation gründet im Charisma. Hier kann im Blick auf die Frage nach dem Kontinuum von objektiver zu subjektiver Gnadenvermittlung angenommen werden, daß sich von der traditional begründeten Legitimität zur charismatisch begründeten der Grad der Subjektivität der Vermittlung von Gnade (hier: Gnade als Wahrheit) erhöht.

Die Vermittlung der Gnade an die Welt (Weltrelation):

f) Das Konzept der *Mission* ist eine Form der Konkretisierung des Weltverhältnisses der Kirche im Blick auf die Weitergabe (oder Verweigerung) der göttlichen Gnade. Es ist anzunehmen, daß bei einer zunehmend subjektivistischen Konzeption der Gnadenaneignung die dem Akt der Konversion beigemessene Bedeutung sich steigert und die konversionistische Mission — gegenüber anderen Elementen der auf die Weltrelation bezogenen Lehre — stärker in den Mittelpunkt rückt.

g) Die *Sozial- und politische Ethik* konzeptualisiert eine weitere Form des Verhältnisses der Kirche zur Welt im Blick auf die Weitergabe (oder Verweigerung) der göttlichen Gnade. Hier wird die Annahme zugrundegelegt, daß der Bewegung von einer objektivistischen zu einer subjektivistischen Auffassung der Gnadenvermittlung im Zusammenhang der Ethik eine Bewegung vom gesellschaftlichen Allgemeininteresse (objektiv) über das kirchlich-institutionelle Partikularinteresse bis hin zum individuellen Partikularinteresse entspricht.

27 Vgl. hierzu die Exkurse über Millenarismus und Dispensationalismus, oben im Beitrag über den US-amerikanischen Protestantismus.

28 Vgl. Bruce: 1983, S. 65 ff. Ein Problem bei Bruce liegt darin, daß er der hermeneutischen Interpretation der Bibel die Kategorien „culture/reason“ (S. 66 f.) zuordnet, während er der „pre-hermeneutic“ fundamentalistischer Interpretation die Kategorie „Bible“ beigibt, nur weil diese am lautesten behauptet, ihre Theorien gründeten sich auf der Bibel, während jene explizit die Interpretationsfunktion historischer Hermeneutik thematisiert. Der Verfasser kann Bruce hier nicht folgen. Man kann nämlich nicht umbin, den naiven und unreflexen Rekurs der sog. literalistischen Bibelinterpretation auf einen vorkritischen Rationalismus und letztlich die formale Autorität des jeweiligen Interpreten in Rechnung zu stellen. (Vgl. zur fundamentalistischen Hermeneutik im allgemeinen und zur rationalistischen Wissenschaftsgläubigkeit ihrer Vertreter im besonderen Barr: 1981.) Auf dem Hintergrund der kurzen Überlegungen zu Hermeneutik

und Geschichte im Rahmen des Dispensationalismus (vgl. oben den Exkurs zum Dispensationalismus) kann hier festgestellt werden, daß der spezifische Unterschied zwischen den beiden Interpretationsweisen der Schrift in der (von Bruce durchaus wahrgenommenen) Offenheit des historisch-hermeneutischen Ansatzes für die Geschichte auf der einen und der Leugnung der Geschichtlichkeit der Schrift (und letztlich der Geschichte selbst) durch den Fundamentalismus auf der anderen Seite liegt, nicht aber im vorrangigen Bezug auf Kultur einerseits und Bibel andererseits.

29 Vgl. Bruce: 1983, S. 67 f. Bruce unterscheidet hier, in expliziter Anlehnung an Max Weber, vier Typen der Legitimität von Herrschaft: die traditionale, die rationale, die legale und die charismatische. Er erweitert damit die drei Typen legitimer Herrschaft (vgl. Weber: 1985, S. 124), indem er Rationalität und Legalität disjungiert.

Werden diese Kriterien auf den *historischen Protestantismus* angewandt, so ergibt sich folgendes Bild.

a) Der historische Protestantismus betont im Gefolge der Reformation im allgemeinen die *Rechtfertigung des Sünders* ohne Werke, aus der Gnade allein. Es wird damit gerechnet, daß die Rechtfertigung von selbst eine stetige Hinwendung der Christen zu Gott und dem Nächsten hervorbringt, ohne daß eine besondere individuelle Heiligungsanstrengung (als Resultat eines zweiten Werkes der Gnade etwa) gefordert werden muß. Die Zuwendung der Gnade wird im allgemeinen als ein souveränes Handeln Gottes verstanden, welches von der Kirche in der Taufe, dem Abendmahl oder auch durch die Predigt des Wortes bezeugt und vermittelt wird. Eine sakramentale Vermittlung der Gnade *ex opere operato*, wie in der katholischen Kirche, ist dabei freilich im allgemeinen nicht vorgestellt; die Wirksamkeit der Gnade in den Sakramenten hängt vielmehr vom Glauben der Empfänger ab. Eine weitere subjektive Komponente besteht in der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft. Vom zentralen theologischen Anliegen her gesehen ist demnach der historische Protestantismus stärker subjektiv geprägt als etwa die katholische Kirche.

Die Vermittlung der Gnade an die Gläubigen (Gottesrelation):

b) *Eschatologie* ist von eher geringer Bedeutung im historischen Protestantismus. Die im 19. Jahrhundert in den USA starke Orientierung an national-religiösen postmillenaristischen Vorstellungen spielt im Laufe des 20. Jahrhunderts eine immer geringere Rolle und hat in Zentralamerika ohnehin nicht Fuß gefaßt. Die Eschatologie des historischen Protestantismus verhält sich hinsichtlich der Frage nach der Gestaltung der Geschichte durch die Kirche mehr oder weniger neutral. (Unter bestimmten Umständen können sich aber gleichermaßen Tendenzen zu prämillenaristischer Konzentration auf dem Subjekt oder zur postmillenaristischen Ausrichtung an einer objektiven Vermittlung der Zuwendung Gottes durch Strukturveränderungen herausbilden.)

c) Der *Heilige Geist* nimmt Besitz vom Menschen bei der Taufe (ob als Kind oder als Erwachsenem) und er begleitet die Getauften, als Glieder der Kirche, während ihres gesamten Lebens. Ein besonderer Akt der gnadenhaften Zuwendung Gottes im Heiligen Geist außerhalb der Taufe wird in der Regel nicht postuliert. Die Vermittlung des Heiligen Geistes erfolgt also — im Rahmen der unter a) genannten Einschränkung — objektiv durch die Kirche.

d) Die *Gottesdienstform* ist im allgemeinen liturgisch, gelegentlich auch pietistisch mit liturgischen Elementen. Auf diese Weise repräsentiert sie die Vermittlung der göttlichen Gegenwart im objektiven, kirchlichen Vollzug des Gottesdienstes.

e) Die historisch-kritische Hermeneutik der *Schrift*, auch wenn sie nur ansatzweise kritisch durchgeführt wird, billigt der Geschichtlichkeit der Existenz einen hohen Rang zu, lebt vom permanenten Gespräch unter der Voraussetzung der Kritikabilität und Veränderbarkeit ihrer Ergebnisse und ist darüber hinaus an wissenschaftliche Apparate gebunden. Die Vermittlung der Wahrheit unter den Bedingungen der rationalen (historisch-kritischen) Legitimation ist also in hohem Maße an die Kirche bzw. den theologischen Apparat, mindestens aber an das Zugeständnis gegenseitiger Kritik als Mittel der Wahrheitsfindung, gebunden. Sie

ist damit noch in hohem Maße objektiv festgemacht, wenn auch stärker von der Subjektivität der Standpunkte durchdrungen als etwa die traditionale Legitimation *ex Cathedra Petri*.

Die Vermittlung der Gnade an die Welt (Weltrelation):

f) In der *Mission* haben Erziehung und Bildung als Formen der Einwirkung auf die Gesellschaft einen wichtigen Rang, der den Konversionismus entscheidend relativiert. Es ist ein starkes Element der objektiven Vermittlung der Zuwendung Gottes wirksam.

g) Die *soziale und politische Ethik* der historischen Kirchen ist in der Regel auf das Gemeinwohl gerichtet und damit von einem starken objektiven Impuls getragen. Allerdings spielt auch der spezifisch christliche Ansatz eine wichtige Rolle, sodaß sich im historischen Protestantismus christliche Ethik in der Regel material von säkularer Ethik unterscheidet. Auf diese Weise entsteht eine Ethik der christlichen Mitarbeit an akzeptierten gesellschaftlichen Aufgaben ohne aber ein gesellschaftliches *Corpus christianum* anzustreben.

Der *Evangelikalismus* läßt sich unter den vorgegebenen Kriterien wie folgt darstellen.

a) Die *Bibel* bildet das Zentrum der Theologie im Evangelikalismus. Sie wird als unfehlbare objektive Richtschnur des Glaubens und Handelns postuliert, vom Individuum aber auf eine ungeschichtliche, unkritische und subjektive Weise appliziert. Das Fehlen einer (selbst-)kritischen Hermeneutik unterwirft die Bibel als Legitimationsquelle faktisch einer Normgebung durch das interpretierende Subjekt. Die in dieser Vermittlung der göttlichen Wahrheit zum Ausdruck kommende Tendenz zum Subjektivismus wird begleitet von einer starken Betonung eines persönlichen religiösen Erlebens, sei es die *Konversion* oder ein *Heiligungserlebnis*. Im Hinblick auf die Vermittlung der Gnade gilt für den gesamten Evangelikalismus gegenüber dem historischen Protestantismus eine Tendenz zur Subjektivierung der Gnadenvermittlung im subjektivistischen Zugang zur Bibel und der persönlichen Bekehrung. Im Vergleich zum historischen Protestantismus ist somit auf dem Kontinuum der Gnadenvermittlung ein Schritt in die Richtung auf den Subjektivismus getan.

Die Vermittlung der Gnade an die Gläubigen (Gottesrelation):

b) Die *Eschatologie* des evangelikalen Protestantismus ist dispensationalistisch. Als solche ist sie der Umgestaltung der Geschichte gegenüber verschlossen, steht aber einer gezielten Bewahrung des Status quo nicht generell im Wege.

c) Die *Gegenwart des Heiligen Geistes* in den Gläubigen stellt sich ein mit der Konversionstaufe. Eine weitere äußere Evidenz der Geistesgegenwart wird im allgemeinen — außer in den Heiligungskirchen, deren Charakteristika sich überdies allmählich abgeschliffen haben — in Abrede gestellt. Gegenüber weiten Teilen des historischen Protestantismus stellt immerhin die bewußte Glaubensentscheidung als notwendige Voraussetzung der Gegenwart des Heiligen Geistes einen Schritt in Richtung auf Subjektivismus dar.

d) Die pietistische, lehrhaft-gebetsfromme *Gottesdienstform* des Evangelikalismus macht gegenüber der liturgischen Form einen Schritt in Richtung auf eine stärkere Betonung des religiösen Subjekts und seiner Haltung.

e) Die tendentiell am Subjekt orientierte legalistische Legitimation durch die *Bibel* ist ebenfalls ein Schritt in Richtung auf mehr Subjektivität.

Die Vermittlung der Gnade an die Welt (Weltrelation):

f) Das stark konversionistische *Missionskonzept* mit Blick auf quantitatives Wachstum der Kirche hat einen wichtigen Stellenwert in der Lehre. Auch hier gilt gegenüber dem historischen Protestantismus die schon mehrfach festgestellte Tendenz.

g) Die *soziale und politische Ethik* ist den Missionsinteressen untergeordnet. Das bevorzugte Konzept der Sozialethik, die karitative Zuwendung, wird als Mittel der Mission bzw. Evangelisation verstanden und ist damit nicht mehr primär am Gemeinwohl, sondern an einem partikularen kirchlichen Interesse orientiert. Die politische Ethik lehnt das institutionelle Engagement zugunsten des individuellen ab.

Im Zusammenhang mit der *Pfingstbewegung* läßt sich folgendes sagen.

a) Die Pfingstbewegung legt einen besonderen Akzent auf die Evidenz eines zweiten Aktes der Gnade, der *Geisttaufe*, in der *Glossolie*. Die Evidenz der Geistesgegenwart liegt in einem objektiv verifizierbaren subjektiven Frömmigkeitserlebnis. Dadurch daß die Glossolie zum Zeichen der Geisttaufe wird, kann die Geistpräsenz in einem Mitglied seitens der Kirche festgestellt werden. Eine objektive Vermittlung der Gnade durch die Kirche entfällt also zugunsten eines subjektiven Frömmigkeitserlebnisses, welches von der Kirche noch verifiziert werden kann. Die Tatsache, daß ohne Glossolie normalerweise keine Geistpräsenz anerkannt wird, bedeutet darüber hinaus, daß die Zungenrede ein Unterscheidungskriterium der Pfingstler von der „Welt“ bzw. von Nicht-Pfingstlern ist. Es verbinden sich hier ein Schritt in die Richtung auf einen stärkeren Subjektivismus — unter Beibehaltung von einigen objektiven kirchlichen Maßstäben — mit einer stärkeren Abkehr von der Gesellschaft.

Die Vermittlung der Gnade an die Gläubigen (Gottesrelation):

b) Die festgestellte Tendenz kommt auch in der großen Bedeutung *prätribulationistisch-prämillenaristischer Eschatologie* für die Lehre der Pfingstbewegung zum Ausdruck. Diese begründet den Rückzug auf das religiöse Subjekt mit der unabänderlichen Verlorenheit der Welt und der Unmöglichkeit die Geschichte zu gestalten.

c) Die Gegenwart des *Heiligen Geistes* in den Gläubigen setzt bei der Pfingstbewegung nicht mehr nur die Konversionstaufe voraus, sondern noch ein zusätzliches subjektives Erleben und dessen kirchliche Verifikation, die *Glossolie*. Weitere Geistesgaben, wie Prophetie, Heilungsgabe usw., sind der *Glossolie* untergeordnet.

d) Die Form der *Gottesdienste* variiert zwischen partizipativ und ekstatisch. Im Vergleich zum Evangelikalismus tritt das von der Gottesdienstleitung und jeglicher liturgischer Form losgelöste subjektive Erleben stärker in den Vordergrund.

e) Die *Schriftauslegung* in den Pfingstkirchen orientiert sich am Fundamentalismus, aber der Geist tritt als Interpretament hinzu. Freilich wird in Konfliktfällen die legalistische Legitimation durch fundamentalistische Schriftausle-

gung meist der charismatischen Legitimation vorgezogen. Man kann also bei der traditionellen Pfingstbewegung kaum von einer rein charismatischen Legitimation sprechen, wohl aber von einer Zwischenstufe zwischen legalistischer und charismatischer.

Die Vermittlung der Gnade an die Welt (Weltrelation):

f) Konversionistische *Mission* hat in der Pfingstbewegung eine ebensogroße Bedeutung wie im Evangelikalismus. Ein Trend zu stärkerer Konzentration auf das Subjekt ist allenfalls daran zu erkennen, daß die Pfingstkirchen auch den Evangelikalismus nicht als vollwertig anerkennen und — im Blick auf ein volles Erleben des christlichen Glaubens in der Geisttaufe — Mitglieder abzuwerben trachten.

g) Die hohe Bewertung des Prämillenarismus läßt Ethik im allgemeinen nur in der Form individueller Karitas zu. Gesellschaftliches, vor allem politisches, Engagement wird meist abgelehnt, und *Sozialethik* wird der Mission untergeordnet. Das ethische Erbe der Heiligungsbewegung ist auf individualistische Moral zurückgenommen und wirkt vor allem im Rahmen der innerkirchlichen Disziplin. Nach außen funktioniert die Moral eher als Unterscheidungskriterium der Kirche von der Welt denn als Handlungsmotivation.

Die *charismatische Bewegung* stellt sich im Rahmen der Kriterien wie folgt dar.

a) Das Zentrum der Lehre liegt hier ebenfalls in der Pneumatologie. Der Geist kommt in einer *Geisttaufe* auf die Mitglieder herab. In diesem ekstatischen Erleben (Tanz, Glossolie, Konvulsionen usw.) wird den Mitgliedern *Vollmacht* (z.B. über Dämonen) vermittelt. Dabei fungiert aber die Glossolie nicht mehr als Kriterium der Geisttaufe. Die Gnade kommt den Mitgliedern vielmehr zu vermitteln irgendeiner ekstatischen Erfahrung, ohne daß eine objektive und von der Kirche zu verifizierende Evidenz der Gegenwart des Heiligen Geistes vorliegen müßte. Die Lehre von der Geisttaufe ist dergestalt nicht mehr so sehr Unterscheidungslehre der Kirche von der Welt, als vielmehr Zuspruch von Macht in Kirche und Welt. Durch den Verzicht auf genau definierte objektive Kriterien der Geistpräsenz in den Mitgliedern hebt das Konzept der Gnadenvermittlung hier noch stärker auf das Subjekt ab als dies bei der traditionellen Pfingstbewegung der Fall ist. Zugleich ermöglicht dieser Rückzug der Gnadenvermittlung auf das Subjekt eine Öffnung der Kirche zur Welt; dies allerdings unter Maßgabe der spezifischen Interessenlage der Subjekte.

Die Vermittlung der Gnade an die Gläubigen (Gottesrelation):

b) Die *Eschatologie* ist in der charismatischen Bewegung (noch) eine untergeordnete Größe. Sie befindet sich in einem Transformationsprozeß vom Präzum Postmillenarismus. Welt und Geschichte treten also mehr als Gegenstand menschlicher Gestaltung in das Bewußtsein. Dennoch aber bleibt — soweit sich das bisher überhaupt erkennen läßt — der Zugang zur Gnadenvermittlung in der Zukunft insofern subjektivistisch, als das Millennium den konvertierten Mitgliedern der charismatischen Kirchen und der Verwirklichung ihrer Interessen vorbehalten bleibt. Die Schöpfung als Ganze wird, wie es scheint, nicht berücksichtigt. Der Kampf um das Millennium wird von den charismatischen Subjekten für sich selbst geführt.

c) Die Vermittlung der *Gnade in der Gegenwart* wird hauptsächlich mit den Mitteln der Pneumatologie ausgesagt und im gottesdienstlichen Geschehen geortet. Die entsprechenden Auffassungen sind folglich in hohem Maße am Subjekt orientiert.

d) Die Form der Gottesdienste ist deutlich stärker als bei den traditionellen Pfingstkirchen gelenkt-ekstatisch. Was die einzelnen Mitglieder im gottesdienstlichen Geschehen betrifft, kann also von einem noch stärkeren Subjektivismus als in der Pfingstbewegung gesprochen werden.

e) Das *Schriftverständnis* fußt auf den Grundlagen des Fundamentalismus. Allerdings spielt die direkte Eingebung göttlicher Wahrheit in inspirierte Personen eine große Rolle in den charismatischen Kirchen und zwar sowohl im Zusammenhang der autoritativen Interpretation der Schrift als auch im Blick auf sog. Prophetien. Weit stärker als in der Pfingstbewegung wird der Akzent auf die charismatische Legitimation und damit auf einen subjektivistischen Zugang zur Bibel gelegt.

Die Vermittlung der Gnade an die Welt (Weltrelation):

f) Das Konzept der *Mission* und der Konversion möglichst vieler Individuen spielt eine wichtige Rolle in der charismatischen Bewegung. Dies allerdings nicht nur im Sinne des quantitativen Wachstums der Kirche, sondern auch mit dem Blick auf die Zunahme des inhaltlichen Einflusses auf bestehende kirchliche und gesellschaftliche Institutionen im Sinne charismatischer Interessen. Dieses Konzept ist also deutlich stärker am Subjekt und seinen Interessen orientiert als es in der Pfingstbewegung der Fall ist.

g) Die auf die Gesellschaft gerichtete Ethik kommt in der charismatischen Bewegung vor allem als *politische Ethik* in den Blick. Sozialethik steht eher am Rande. Die Mitglieder werden zum Engagement in Politik und Gesellschaft aufgefordert. Die politische Ethik verfolgt dabei mehr oder weniger ungebrochen die Interessen der charismatischen Subjekte, welche im wesentlichen in Einklang stehen mit den herrschenden Interessen innerhalb eines neoliberalen politischen Systems. Eine Bindung an das Gemeinwohl existiert allenfalls vermittelt über das Postulat eines Nutzeffekts des Partikularinteresses für die Allgemeinheit. Die göttliche Gnade wird an die Welt vermittelt über die Partikularinteressen des Gros der charismatischen Subjekte.

3. Die kirchlichen Sozialformen

Auch hinsichtlich der Sozialformen der Kirche wurden die verschiedenen Variablen nach einzelnen *Kriterien* aufgeschlüsselt.

Die Variablen auf der Ordinatennachse des Modells orientieren sich an der zentralen Frage nach dem Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft (Bainbridge/Stark) zueinander. Die drei für den zentralamerikanischen Protestantismus angenommenen Positionen auf dem Kontinuum kirchlicher Sozialformen — die Denomination, die etablierte religiöse Gruppierung und die religiöse

Gruppierung³⁰ — gelten alle auch für den US-amerikanischen Protestantismus. Die Denomination konnte als spezifisch nordamerikanisches Gebilde entstehen aus der Voraussetzung eines religiösen und gesellschaftlichen Pluralismus in den USA.³¹ Die religiöse Gruppierung entsteht als Bewegung religiösen Protests gegen die herrschenden religiösen Institutionen und/oder die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Die etablierte religiöse Gruppierung ist Resultat einer zunehmenden Institutionalisierung der Gruppierung, also ihrer Bewegung auf den Pol „Ecclesia“ des Kontinuum zu. Der Begriff „Kirche“ wird im folgenden als allgemeiner Sammelbegriff ohne Rücksicht auf die Art der Sozialform verwendet. Die Variablen der Ordinate des typologischen Modells werden gemäß der nun folgenden Kriterien ausdifferenziert.³²

Die Kirche in der Gesellschaft:

a) Das *Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft* kann theoretisch von nahezu völliger Äquivalenz beider im hierokratischen Kirchenstaat (minimale Spannung) bis zur gänzlichen Ablehnung der Gesellschaft durch den Cult (maximale Spannung) gehen. Für Zentralamerika reicht das Spektrum von solchen Kirchen, die sich in der Bewegung auf den Pol minimaler Spannung in einem Stadium der partiellen Legitimation und Teilhabe an der Gesellschaft befinden bis zu solchen, die die Gesellschaft („Welt“) weitgehend ablehnen.

b) Die *Tendenz³³ zur Universalität* in der Gesellschaft entspricht dem Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft auf der Ebene der sozialen Zusammensetzung der Kirchenmitglieder. Je weiter die Schichtenzugehörigkeit der Mitglieder in einer Kirche aufgefächert ist (von der Ein-Klassen-Kirche zur Mehr-Klassen-Kirche oder gar zur All-Klassen-Kirche), desto stärker ist die Tendenz zur gesellschaftlichen Universalität und damit zum religiösen Monopol in der Gesellschaft. Es ist anzunehmen, daß bei steigender Tendenz einer Kirche zur Universalität die Spannung zur Gesellschaft nachläßt.

Die Gesellschaft in der Kirche:

c) Die *gemeinschaftlichen Bindungen* in einer Kirche variieren gemäß der Intensität des Kontakts (kirchlich und privat) der Mitglieder einer Kirche untereinander. Man kann davon ausgehen, daß bei hoher bzw. niedriger Intensität der innerkirchlichen Bindungen die Spannung zur Gesellschaft ebenfalls hoch bzw. niedrig ist.

d) Die *Bürokratisierung* der kirchlichen Verwaltung variiert gemäß der Entwicklung entsprechender Strukturen. Sie reicht von einer wenig differenzierten

30 Im folgenden wird der religionssoziologisch korrekte Terminus der „Sekte“ ersetzt durch den der „religiösen Gruppierung“. Diese Sprachregelung soll der polemischen Lesart des Begriffs „Sekte“ vorbeugen.

31 Vgl. dazu das klassische Werk von Niebuhr: 1963.

32 Vgl. hierzu Lalive: 1975, S. 106, leicht modifiziert entsprechend der Ausrichtung der Ordinate des Modells an der Frage der Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft.

33 Statt des von Lalive: 1975, S. 106, vorgeschlagenen Terminus „prétention à l'universalité“ wird hier von „Tendenz“ gesprochen, denn die Pretention, das Bestreben, nach Universalität in der Gesellschaft ist auch bei kleinen Gruppierungen vorhanden und findet Ausdruck in den Bemühungen um Mission und Konversion. Freilich wird diese Pretention meist nicht zu einer objektiven Tendenz.

und nicht technisierten interpersonalen Aufgabenteilung bis hin zu stark ausdifferenzierten und technisierten Systemen institutionellen Managements, teilweise verwoben mit der staatlichen Verwaltung. Man kann annehmen, daß bei einem entsprechenden quantitativen Wachstum einer Kirche die Tendenz zur Universalität zunimmt, die Spannung zur Gesellschaft abnimmt und gleichzeitig die Notwendigkeit bürokratischer Verwaltungsformen steigt.

e) In der *religiösen Produktion* variiert der Grad der Dichotomie in Spezialisten und Nicht-Spezialisten, Produzenten und Konsumenten gemäß der Veränderungen in der kirchlichen Organisation. Dabei differenziert sich ein professioneller Klerus im Unterschied zu religiösen Laien heraus. Es ist anzunehmen, daß die Dichotomisierung in der religiösen Produktion zunimmt mit ihrer zunehmenden Angleichung an die säkularen Formen der Bildungsproduktion, d.h. also mit einer Abnahme der Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft.

Die Sozialform der *Denomination* läßt sich wie folgt gemäß der genannten Kriterien darstellen.

Die Kirche in der Gesellschaft:

a) Die *Denomination* *legitimiert* im allgemeinen die grundlegenden *Strukturen einer Gesellschaft*. Sie beteiligt sich oft an gesellschaftlichen, vor allem sozialen und erzieherischen, Aufgaben. Es existieren in der Regel Kontakte zu staatlichen Stellen und partielle Koordination (etwa im Erziehungssektor), ohne daß dadurch aber feste institutionelle Bindungen zum Staat bestünden. Die Spannung zu Staat und Gesellschaft ist bei der *Denomination* folglich niedrig,³⁴ wenn auch noch deutlich stärker als in der Volks- oder Staatskirche.

b) Die Mitglieder der *Denomination* entstammen mehreren *sozialen Schichten*. Dennoch ist die Schichtzugehörigkeit noch nicht so weit diversifiziert und ein nicht so hoher Prozentsatz der Bevölkerung in der *Denomination* integriert, daß von einer bedeutenden Tendenz hin auf das *religiöse Monopol* in der Gesellschaft (wie etwa bei der Staatskirche) gesprochen werden kann.

Die Gesellschaft in der Kirche:

c) Die *gemeinschaftlichen Bindungen* in der *Denomination* sind nicht sehr stark und reichen vielfach nicht über den gemeinsamen Besuch von gottesdienstlichen Veranstaltungen hinaus. Dies entspricht u.a. der engeren Verwobenheit der Mitglieder in außerkirchliche Verpflichtungen und somit der geringen Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft.

d) Die *Denomination* hat in der Regel einen eigenen festen *Verwaltungsapparat* als Exekutive eines Kirchenparlamentes bzw. einer gewählten Kirchenleitung. Die Verwaltung ist dabei ausdifferenziert und durch verwaltungstechnische Verfahren reglementiert, kontrolliert und über ein Kirchenparlament dessen Wählern gegenüber verantwortlich. Es ist vor allem das Fehlen einer Vermittlung mit der staatlichen Verwaltung, welches sie von der *Ecclesia* unterscheidet.

34 In der Skala bei Bainbridge/Stark: 1981, S. 138 f., entspräche die *Denomination* den Stufen der „low“ und „moderate tension“. Bainbridge und Stark nennen hier aus dem US-amerikanischen Protestantismus die Protestant Episcopal Church und die United Church of Christ (low) sowie die American Lutheran Church und die American Baptist Church (moderate).

e) Die *religiöse Produktion* ist stark dichotomisiert. Ein an kirchlichen — und gelegentlich an staatlichen — Instituten ausgebildeter und wissenschaftlich qualifizierter Klerus bildet dabei eine Gruppe professioneller Spezialisten. Die religiöse Produktion gleicht sich in ihrer Struktur spürbar der staatlichen Produktion von Bildung an, ohne daß aber ein beamtenähnlicher Status für die Kleriker damit eingerichtet wäre. Dazu ist die Spannung zwischen kirchlicher und staatlicher Institution noch zu hoch.

Für die *etablierte religiöse Gruppierung* lassen sich die folgenden Merkmale nennen.

Die Kirche in der Gesellschaft:

a) Die *etablierte religiöse Gruppierung* nimmt im allgemeinen der Gesellschaft gegenüber eine *skeptische Haltung* ein, ohne deren Institutionen jedoch global abzulehnen. Legitim erscheinen der etablierten religiösen Gruppierung meist die faktischen staatlichen Machthaber bzw. Verfassungsorgane, deren Wohlwollen oder Toleranz für die Etablierung der kirchlichen Strukturen notwendig sind. Eine *teilweise reduzierte Spannung*³⁵ zur Gesellschaft existiert bei der etablierten religiösen Gruppierung in Funktion der eigenen institutionellen Etablierung. Eine aktive partielle Teilhabe an gesellschaftlichen Zielen ist dabei selten; und wenn sie vorkommt, so einzig im Interesse einer Verbesserung der Lage der Kirche.

b) Eine Tendenz der etablierten religiösen Gruppierung zum *religiösen Monopol* in der Gesellschaft ist — trotz gelegentlichen Anspruchs darauf — nur in geringem Maße vorhanden. Das Gros der Mitglieder gehört *einer* gesellschaftlichen Schicht (meist der unteren Mittelschicht oder der Unterschicht) an, wenn auch — etwa durch generationsspezifischen sozialen Aufstieg — eine leichte Diversifizierung der Mitglieder in höhere gesellschaftliche Schichten erfolgt ist; die Funktionäre der etablierten religiösen Gruppierung gehören (bei Mitgliedern aus der Unterschicht) meist der (unteren) Mittelschicht an. Die Beschränkung auf *eine* soziale Schicht ist also aufgebrochen, aber die etablierte religiöse Gruppierung ist noch nicht wirklich als Mehr-Klassen-Kirche anzusehen.

Die Gesellschaft in der Kirche:

c) Die *Gemeinschaftsbindungen* in der etablierten religiösen Gruppierung sind relativ eng und werden durch mehrere Gottesdienstangebote pro Woche sowie viele feste gemeindliche Kreise verstärkt. Bei zunehmenden Aktivitäten der Mitglieder in der Gesellschaft tendiert jedoch die Gemeinschaftsbindung dazu schwächer zu werden.

d) Die *kirchliche Verwaltung* paßt sich dem Wachstum und der Diversifizierung der Kirche durch Bürokratisierung an. Bei einer noch recht großen

35 In der Skala bei Bainbridge/Stark: 1981, S. 138 f., entspräche die etablierte religiöse Gruppierung der Spannungsstufe „somewhat high“ und „high“. Bainbridge und Stark nennen hier die Southern Baptist Convention und die Lutheran Church-Missouri Synod (somewhat high) sowie die Church of the Nazarene und die Seventh-Day Adventist Church (high). Hier müssen die großen Pfingstkirchen noch hinzugenommen werden, wie etwa die Assemblies of God und die Church of God-Cleveland.

Bedeutung interpersonaler Vermittlung und allgemein akzeptierter Führungspersönlichkeiten werden objektiv verlässliche Verwaltungstechniken und -strukturen wichtiger.

e) An kirchlichen Bibelschulen und Seminaren werden nach Maßgabe der spezifischen Lehre und Praxis der etablierten religiösen Gruppierung Spezialisten für die *religiöse Produktion* ausgebildet. Die enge inhaltliche und organisatorische Bindung der Institute an die Kirche verhindert eine starke Angleichung an gesellschaftliche Wissenschaftsstandards.

Die *religiöse Gruppierung* stellt sich wie folgt dar.

Die Kirche in der Gesellschaft:

a) Die *Gesellschaft* wird in der Regel gänzlich abgelehnt. Kooperation gibt es nicht; sie wird, im Gegenteil, sogar scharf zurückgewiesen. Die religiöse Gruppierung selbst errichtet Widersprüche zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld. Die Spannung zwischen der religiösen Gruppierung und der Gesellschaft ist hoch und gilt allgemein.³⁶

b) Eine *Tendenz zur Universalität* läßt sich nicht feststellen. Die religiöse Gruppierung rekrutiert sich aus nur *einer* gesellschaftlichen Schicht oder Klasse (oft sogar aus nur einer Klassenfraktion) in Abhebung von und im Protest gegen die übrige Gesellschaft. Der Bemühung um quantitatives Wachstum liegt nicht die Absicht der Überwindung der Klassengrenzen in der Kirche zugrunde, sondern die der Sammlung eines heiligen Restes.

Die Gesellschaft in der Kirche:

c) Die *Gemeinschaftsbindung* unter den Mitgliedern der religiösen Gruppierung ist eng. Sie kommt durch tägliche Gottesdienste und durch Gemeindegänge sowie informelle Treffen zum Ausdruck. Über die rein religiösen Treffen hinaus hat die enge Bindung der Mitglieder untereinander die Funktion eines informellen sozialen Netzes für Personen, die außerhalb der sozialen Integrationskraft der Gesellschaft leben.

d) Zur *Verwaltung* ihrer Belange reicht der religiösen Gruppierung in der Regel ein Minimum an technischem Aufwand, und sie arbeitet vorwiegend über interpersonale Kanäle. Entscheidungen werden häufig von einzelnen Führungspersönlichkeiten gefällt, aber doch fast immer im Einvernehmen mit den Mitgliedern der Gemeinschaft.

e) Die *religiöse Produktion* ist wenig dichotomisiert. Zwar spielen in der religiösen Gruppierung charismatische Führungspersönlichkeiten immer wieder eine große Rolle, doch ist deren Aktivität eng auf die religiöse Nachfrage der Mitglieder bezogen. Eine formalisierte Klerikerausbildung gibt es in der Regel nicht.

³⁶ In der Skala bei Bainbridge/Stark: 1981, S. 138 f., entspräche die religiöse Gruppierung den Spannungsstufen „very high“ und „extreme“. Bainbridge und Stark nennen hier (S. 138 f.) für den US-amerikanischen Protestantismus „Pentecostal groups“ (very high) sowie Amish People, Mennoniten, Snake handling Groups und „all groups that are urgently millenarian“ (extreme).

4. Die vorauskonstruierten Typen des Protestantismus in Zentralamerika

Nachdem die Variablen beider Achsen der Matrix mit den jeweiligen Kriterien ausgeführt wurden, soll nun das *typologische Modell* konstruiert werden. Durch die Kreuzung der Variablen entsteht ein *zweidimensionales Modell* mit zwölf möglichen Typen: historischer Protestantismus als Denomination, als etablierte religiöse Gruppierung und als religiöse Gruppierung; evangelikaler Protestantismus als Denomination, etablierte religiöse Gruppierung und religiöse Gruppierung usw. Das typologische Modell beschreibt dergestalt ein Feld, auf dem von einer Position weitgehend objektiver Gnadenvermittlung bei geringer Spannung zur Gesellschaft

Typen des zentralamerikanischen Protestantismus Theologische Strömungen und Sozialformen						
		← Gnadenvermittlung →				
		objektiv			subjektiv	
↑ Institutionalisierung ↓	stark		Histor. Prot.	Evangelik. Prot.	Pfingstbeweg.	Char. Beweg.
	Denomination	A				
	Etabl. Rel. Gruppierung	(A')	B	C	D	
gering	Religiöse Gruppierung		(B')	C'	(D')	
In Klammern (...) erscheinen die Typen von geringerer Bedeutung.						

Tabelle 1: Typen des zentralamerikanischen Protestantismus

(historische Denomination) über eine Position etwa mittlerer Spannung zur Gesellschaft bei gleichzeitig betont objektiver Gnadenvermittlung durch die Kirche (historische etablierte Gruppierung) bis hin zu einer Position dezidiert subjektiver Gnadenvermittlung bei hoher Spannung zur Gesellschaft insgesamt zwölf Fixpunkte gegeben sind. In Annäherung an diese kann der zentralamerikanische Protestantismus systematisiert werden.

Gemäß den Überlegungen zur Entwicklung des US-amerikanischen Protestantismus und dem Vorverständnis hinsichtlich des Protestantismus in Zentralamerika lassen sich aus den zwölf möglichen acht für Zentralamerika *wahrscheinliche Typen* bestimmen, davon drei mit vermutlich nur geringer Bedeutung. Es sind dies zunächst die historische Denomination (A), die etablierte evangelikale Gruppierung (B), die etablierte pfingstliche Gruppierung (C), die pfingstliche Gruppierung (C') und die etablierte charismatische Gruppierung (D); von geringerer Bedeutung sind

die etablierte historisch protestantische Gruppierung (A'), die evangelikale Gruppierung (B') und die charismatische Gruppierung (D').

Die *wichtigsten Typen* werden im folgenden kurz skizziert. Die *historischen Denominationen*, wie z.B. die Iglesia Presbiteriana de Guatemala, die Convención Bautista de Nicaragua, die Iglesia Luterana de El Salvador usw., gehen auf die Mission der entsprechenden Kirchen aus den USA zurück. Eine an der Rechtfertigung orientierte Theologie und ein tendentiell an der objektiven kirchlichen Amtshandlung orientiertes Verständnis der Vermittlung der Gnade ist kombiniert mit einer geringen Spannung zum gesellschaftlichen Umfeld und einer sozial differenzierten Mitgliederstruktur. Die Mitglieder gehören der städtischen und ländlichen Mittelschicht sowie auch der Unterschicht an. Die höheren gesellschaftlichen Schichten haben dabei in der Regel einen größeren Einfluß auf die religiöse Produktion, die Verwaltung und die Koordination der sozialen Ausgaben, wengleich das Gros der Mitglieder den unteren gesellschaftlichen Schichten angehören mag. In diesem Zusammenhang können die starke Tendenz zu Formalisierung und Wissenschaftlichkeit der Klerikerausbildung sowie die starke Systematisierung und Verschriftlichung der offiziellen Theologie in Widerspruch zur einer Theologie treten, die in den unteren gesellschaftlichen Schichten Fuß zu fassen in der Lage ist. Es ist demnach von innerkirchlichen Differenzen auszugehen, die allerdings von einer übergreifenden Einheit überbrückt sind. (Wäre dies nicht so, käme es zur Spaltung.)

Die *evangelikalen etablierten Gruppierungen*, wie z.B. die Iglesia Centroamericana (Central America Mission), die Iglesia del Nazareno (Church of the Nazarene), die Alianza Cristiana y Misionera (Christian and Missionary Alliance) usw., gehen zurück auf die Arbeit von den entsprechenden Kirchen und unabhängigen Missionsgesellschaften aus den USA. Die Mitglieder gehören hauptsächlich der Unterschicht und unteren Mittelschicht an; die Funktionäre sind der Mittelschicht zuzurechnen. Starke Dualismen in der Lehre — etwa eine strikte Trennung von Kirche und Welt in der Ethik und die entschiedene Forderung einer religiösen Konversion (Wiedergeburt) — sowie ein dispensationalistisches Geschichtsbild fördern ein Bewußtsein von Spannung zur Gesellschaft und stellen sich einer stärkeren Etablierung somit entgegen. Sie erlauben allerdings die Einbindung dezidiert konservativer kleinbürgerlicher Kreise.

Die *pfingstlichen etablierten Gruppierungen*, wie etwa die Asambleas de Dios (Assemblies of God), die Iglesia de Dios (del Evangelio Completo) (Church of God-Cleveland), die Iglesia del Evangelio Cuadrangular (Church of the Foursquare Gospel) usw., gehen zum großen Teil auf die Mission der entsprechenden US-amerikanischen Kirchen zurück; allerdings gibt es mittlerweile auch große nationale etablierte pfingstliche Gruppierungen, die aus Schismen der pfingstlichen Missionskirchen entstanden sind, wie z.B. die Iglesia Principe de Paz in Guatemala. Die Mitglieder gehören zum größten Teil der Unterschicht an, mit einer leichten Diversifizierung in die untere Mittelschicht; die Funktionäre gehören zur (unteren) Mittelschicht. Eine beginnende Formalisierung der Klerikerausbildung bringt in der pfingstlichen etablierten Gruppierung eine Dichotomisierung in der religiösen Produktion mit sich, vor allem hinsichtlich der autoritativen Interpretation der

Schrift und hinsichtlich der kirchlichen Funktionen. Bei alledem bleibt allerdings das Modell der Vermittlung der Gnade an die einzelnen Gläubigen am subjektiven Erleben der Geistpräsenz in der Glossolie und deren Anerkennung durch die Kirche orientiert. Eine Abnahme der Spannung zur Gesellschaft durch institutionelle und soziale Etablierung bei gleichzeitig starken Dualismen zwischen Welt und Kirche sowie tendentiell subjektivistischer Gnadenauffassung dürfte sich dahingehend kanalisieren, daß der nun zunehmende Bezug zur Gesellschaft sich vor allem durch starke Missionsaktivitäten vermittelt.

Die *pfingstlichen Gruppierungen*, z.B. Asociación Evangélica Pentecostés Buenas Nuevas, Agape, Iglesia de Dios Septima Trompeta de Guatemala usw., entstehen in der Regel aus Abspaltungen von Kirchen jeglicher Art, vor allem aber aus pfingstlichen etablierten Gruppierungen. Die Mitglieder und Führer gehören fast immer der Unterschicht an. Die pfingstlichen Gruppierungen verbinden eine tendentiell subjektivistische Frömmigkeit — objektiviert in der Glossolie als Zeichen der Geistpräsenz — mit einer starken Spannung zur Gesellschaft und zu anderen Kirchen. Es handelt sich um kleine Gruppen mit minimaler Institutionalisierung und personaler Vermittlung der Verwaltungstätigkeiten. Die Identität der Gruppierung selbst als von der „Welt“ unterschiedene Gemeinschaft ist wichtiger als ein missionarischer Apell an die Gesellschaft.

Die *charismatischen etablierten Gruppierungen*, etwa El Verbo (Gospel Outreach), Shekinah, Lluvias de Gracia, die Misión Cristiana Elim usw. sind unterschiedlichen Ursprungs. Einige gehen auf charismatische „Mutterkirchen“ in den USA zurück, ohne aber allzu stark von ihnen abhängig zu sein; andere gehen auf Abspaltungen von Kirchen anderer theologischer Orientierung zurück, u.U. im Zusammenhang mit Impulsen charismatischer Missionsorganisationen wie Youth With A Mission, World Salt Foundation, Maranatha Campus Ministries usw. Ohne daß die zentralamerikanischen Gruppierungen in starker Abhängigkeit von solchen aus den USA stünden, unterhalten dennoch nahezu alle enge Verbindungen zur dortigen charismatischen Bewegung. Dies geht zurück auf die Tatsache, daß die charismatische Bewegung sich auf die Oberschicht und obere Mittelschicht konzentriert, welche ohnehin enge geschäftliche und private Verbindungen in die USA unterhält. Die gesellschaftliche Stellung der Kirchenmitglieder trägt zur finanziellen Selbständigkeit der Kirchen bei. Dies fördert wiederum eine rasche institutionelle Etablierung der Gruppen vor allem durch Technifizierung der religiösen Propaganda, Schaffung von Exekutivorganen und Ausbildung neuer Führungskräfte. Trotz der raschen Bürokratisierung ist davon auszugehen, daß charismatische Führer weiterhin die Kontrolle über die Kirchen haben. Damit steht die organisatorische Potenz und Effektivität der etablierten Gruppierung der unkontrollierten Autorität dieser Führer zur Verfügung. Die weiterhin starke Konzentration auf subjektive Formen der Gnadenvermittlung kombiniert sich mit einer selektiven Öffnung zur Gesellschaft³⁷ im Interesse der Beförderung neoliberaler Belange.

Drei *weniger wichtige Typen* werden hier abschließend noch kurz genannt. Die *etablierte Gruppierung im historischen Protestantismus*, z.B. die Federación de

37 ...was der gesellschaftlichen Stellung der Mitglieder ja entspricht.

Iglesias Evangélicas Luteranas und die Iglesia Cristiana Reformada (beide in Nicaragua) oder die Iglesia Episcopal de Guatemala usw., geht meist zurück auf die Mission entsprechender Kirchen aus den USA, selten auf Abspaltungen aus entsprechenden Denominationen. Dieser Typus ist nicht häufig und dürfte nur von geringem Einfluß sein. Er verbindet eine spezifische konfessionelle Orientierung mit einer stärkeren Spannung zur Gesellschaft und zu anderen Kirchen. Diese erklärt sich lediglich aus der geringen Zahl der Gläubigen und einer gewissen Sonderrolle dieser Kirchen im Protestantismus.

Die *evangelikale Gruppierung*, z.B. Compañerismo Bautista Mundial (World Baptist Fellowship Mission), Iglesia Bautista de la Esperanza Bienaventurada, Asociación de Iglesias Fundamentalistas usw., entspringt der Mission oder der Abspaltung. Eine kompromißlose Konzentration auf die zentralen Inhalte des Evangelikalismus ist gepaart mit einer starken Spannung zur Gesellschaft und zu anderen Kirchen (auch der eigenen theologischen Tradition).

Die *charismatische Gruppierung* entsteht ebenfalls aus Mission oder Abspaltung. Ihre Mitglieder gehören der oberen Mittelschicht und Oberschicht an. Man kann davon ausgehen, daß solche Gruppierungen sich sehr rasch etablieren. Dies aufgrund der mangelnden Motivation der Mitglieder, eine undifferenzierte starke Spannung zur Gesellschaft als Ganzes zu akzeptieren, und aufgrund der erheblichen finanziellen Mittel der Mitglieder und folglich auch der Kirchen, wodurch eine rasche Institutionalisierung begünstigt wird.

Es sei abschließend noch einmal betont, daß es sich hier um Idealtypen handelt und damit um Meßpunkte im religiösen Feld. Sie erlauben, empirisch untersuchte Kirchen im religiösen Feld zu verorten und Entwicklungstendenzen einzelner Kirchen und des religiösen Feldes besser sichtbar zu machen. In diesem Sinne werden die folgenden Überlegungen das typologische Modell zugrundelegen, wenn vom zentralamerikanischen Protestantismus im allgemeinen und von den Entwicklungen in der presbyterianischen Kirche in Guatemala im besonderen die Rede sein wird.

C. Protestantismus und Gesellschaft in Zentralamerika: Eine interpretative Soziographie¹

1. Zur Entstehung des Protestantismus in Zentralamerika

Erste Anfänge protestantischer Mission wurden in Zentralamerika von der Karibik her unter *englischem Einfluß* im späten 18. Jahrhundert unternommen.² In Belize arbeitete die Church of England seit dem 18. Jahrhundert und errichtete ihr erstes Kirchengebäude im Jahre 1815. An der Karibikküste von Nicaragua und Honduras kam es bereits 1768 zu einem ersten Kontakt zwischen den Miskitu Indígenas³ und der Church of England; aber erst 1896 etablierte sich deren erste Gemeinde in Bluefields (Nicaragua). Von den unter englischer Herrschaft stehenden Karibikinseln kamen ebenfalls englische methodistische Missionare, Scottish Presbyterians und English Baptists nach Belize; sowie Jamaican Baptists, Wesleyan Methodists, Church of England, Episkopale und Adventisten nach Costa Rica und Panama.⁴ Dabei blieben diese Kirchen im wesentlichen auf die Einwanderer beschränkt. Die Herrnhuter Brüder⁵, seit 1849 an der nicaraguanischen Karibikküste aktiv, richteten ihre Missionsarbeit allerdings auf die in der Zone beheimateten Miskitu.⁶ Dennoch dehnte sich auch diese Arbeit nicht auf die spanischsprachigen Gebiete des Landes aus. In Guatemala haben sich vor der presbyterianischen Mission keine protestantischen Missionen betätigt. Es bestanden lediglich seit etwa 1820 einige Kontakte

1 Den folgenden Überlegungen liegt hinsichtlich der gesellschaftlichen Lage in Zentralamerika im wesentlichen die nachstehende Literatur zugrunde: Boris/Rausch (Hg.): 1983; Sandner: 1985; Nuhn et al. (Hg.): 1975; Torres: 1977; Torres: 1983; Molina (Hg.): 1978a; Molina (Hg.): 1978b. In der Interpretation der Soziographie wird der Schwerpunkt auf Guatemala, Honduras und Nicaragua gelegt. Zur Verifikation der einzelnen Zahlenangaben und Feststellungen vgl. die Karten und Tabellen des Anhangs.

2 Vgl. Nelson: 1982, und Nelson: 1983.

3 Zum Begriff des „Indígena“ (Einheimischer) vgl. unten, Abschnitt II.C.6.

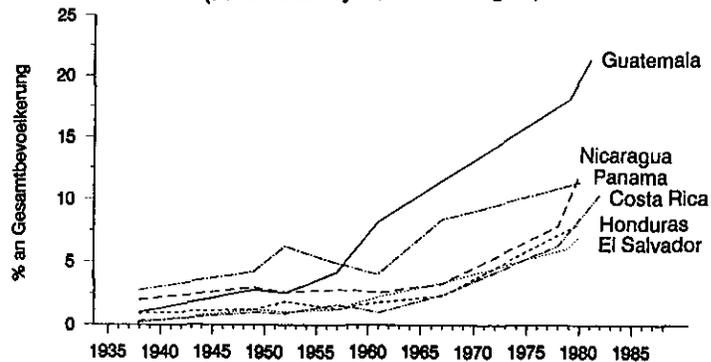
4 *Belize*: Church of England (Anglicans) als Kolonialkirche seit dem 18. Jahrhundert, erstes Kirchengebäude 1815; English Baptist Missionare 1822; English Methodist Missionare 1825; Scottish Presbyterians ca. 1830. *Guatemala*: nur wenige Immigranten, keine englisch beeinflussten Missionen in Izabal; einige Bibelkolportiere. *Honduras und Nicaragua*: Islas Bahía: Church of England, 1839, für englischsprachige Einwanderer von Cayman Islands; Wesleyan Methodists 1845; Bay Island Baptist Mission 1849. Miskitu Indígenas (Gracias a Dios und Zelaya): 1768 erster Kontakt mit Church of England, aber erst 1896 die erste etablierte Gemeinde in Bluefields (Nicaragua); Deutsche Herrnhuter (Moravian Church) ab 1849. *Costa Rica (Limón)*: Jamaican Baptist Missionary Society 1887; Wesleyan Methodists 1894; Church of England 1896; alle unter den eingewanderten schwarzen Plantagenarbeitern von den Westindischen Inseln. *Panamá*: Wesleyan Methodists 1864 mit Immigranten; Episcopal Church 1864 in Colón; Church of England 1883, und 7th Day Adventists ca. 1890, beide bei Arbeitern von den Westindischen Inseln. Vgl. Nelson: 1982, und Nelson: 1983.

5 Nach der Bezeichnung „Mährische Kirche“ werden sie in den USA und Lateinamerika „Moravian Church“ bzw. „Iglesia Morava“ genannt.

6 Vgl. dazu unten, den Exkurs in Abschnitt II.C.6.

Wachstum des Protestantismus in Mittelamerika

Prot. Bevölkerungsanteil, 1938 - 1982 (in %)
(Jose Valderrey F., leicht korrigiert)



Quellen: Damboriena:1963a; Damboriena:1963b;
Read/Monterroso/Johnson:1969; Holland:1981;
PROCADES:1979-1982.

Graphik 1: Wachstum des Protestantismus in Zentralamerika

über die Grenze von Belize zu kleinen britischen Siedlungen am Izabal See im Osten des Landes. Zusätzlich verkauften in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts drei protestantische Geschäftsleute, Wilson und Anderson (1824) sowie Dunn (1827), Bibeln in der Hauptstadt. Ein britischer Seefahrer, Frederic Crowe, der sich fünf Jahre lang als Prediger in Guatemala aufhielt und eine Schule gründete, wurde 1849 des Landes verwiesen, hinterließ aber keine Gemeinde.⁷

Eine protestantische Mission von Bedeutung setzte in den spanischsprachigen Gebieten erst ein, nachdem die USA in den Kämpfen um die *Vorherrschaft in Lateinamerika* im 19. Jahrhundert sich gegen Spanien und Engländer hatten durchsetzen können und ihren Anspruch auf die Hemisphäre in der Monroe-Doktrin festgeschrieben hatten.⁸ Die Grenze der Expansion des Wirtschaftsraumes USA nach Westen war durch den pazifischen Ozean gesteckt; nun galt es, die Grenze nach Süden hinauszuschieben. Die Mission wurde als ein Instrument dieser Grenzverschiebung verstanden und als Ausdruck der Auffassung, daß das „christliche“ Amerika Gottes eigenes Land auf Erden und zur Herrschaft über die Hemisphäre bestimmt sei. 1856 betrat mit Henry B. Pratt in Kolumbien der erste offiziell von einer etablierten Kirche der USA entsandte Missionar lateinamerika-

7 Vgl. Emery: 1970, S. 2/14, und Zapata: 1982, S. 9 ff. Die offiziellen Dokumente zu Crowes Aufenthalt und Abschiebung sind auf 91 Seiten herausgegeben von Escobar (Hg.): 1984.

8 Vgl. zu den Traditionen des US-amerikanischen Sendungsbewußtseins und zum Aufstieg der USA als Hegemonialmacht auf dem amerikanischen Kontinent Wehler: 1974, S. 7 ff. und 74 ff.

nischen Boden. In den folgenden Jahrzehnten beschriftet die Mission die Wege der Ausbreitung des US-amerikanischen Kapitals in Lateinamerika.⁹ Richard Storrs, der Vorsitzende des American Board of Commissioners for Foreign Mission brachte dieses Verhältnis aus der Sicht der Mission wie folgt zum Ausdruck: „...der Handel und das Evangelium befinden sich in Harmonie zumindest darin, daß beider Ziel kosmisch ist und die ganze Erde einbezieht... Nicht, daß unsere Missionare mit solcher Absicht hinausgingen, aber wo auch immer sie hingehen und ihre Lehren bekannt werden, dort ist der Weg offen für breitere Handelsbeziehungen.“¹⁰

Die anfänglich ungeordneten Aktivitäten *verschiedener Kirchen und Missionsgesellschaften* wurden 1916 auf dem Kongress des protestantischen Committee on Cooperation in Latin America in Panama koordiniert.¹¹ Die 44 teilnehmenden Kirchen und Missionsgesellschaften teilten Lateinamerika nach Operationsgebieten auf.¹² Im Blick auf den historischen und evangelikalen Protestantismus hat diese Aufteilung bis heute die Folge, daß verschiedene Kirchen aus einer Strömung des Protestantismus auf verschiedene Länder verteilt sind. So gibt es z.B. Presbyterianer nur in Guatemala, Lutheraner nur in El Salvador und Honduras, die Latin America Mission nur in Costa Rica usw.

Der *historische und der evangelikale Protestantismus* hatten zur jener Zeit ihre Arbeit in Zentralamerika bereits sporadisch aufgenommen. Sie begannen etwa gleichzeitig in den letzten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts.¹³ Sie kamen damit in eine Situation starker Auseinandersetzungen zwischen den konservativen und liberalen Kräften in Lateinamerika hinein. Die Konservativen hatten bei ihrer Favourisierung des kolonialen Systems und feudalistischer Produktion die Unterstützung und religiöse Legitimation der katholischen Kirche. Den Liberalen — mit Interesse an der Modernisierung der landwirtschaftlichen Produktion und der gesellschaftlichen Strukturen sowie eigener Anbindung an die USA über die Exportwirtschaft — kam der US-amerikanische Protestantismus gelegen. Dementsprechend wurde etwa die erste protestantische Mission in Guatemala, die presbyterianische, 1882 vom liberalen Machthaber Justo Rufino Barrios nach Guatemala eingeladen.¹⁴ Wenn auch in der Regel die liberale Oberschicht nicht selbst konvertierte, so war doch gerade der historische Protestantismus willkommen; vor allem

9 Vgl. Bastian: 1986, S. 101 ff.

10 Richard Storrs: *Addresses of Foreign Mission*. Boston Congregational House, 1900, übersetzt aus dem Spanischen nach dem Zitat bei Bastian: 1986, S. 107 f.

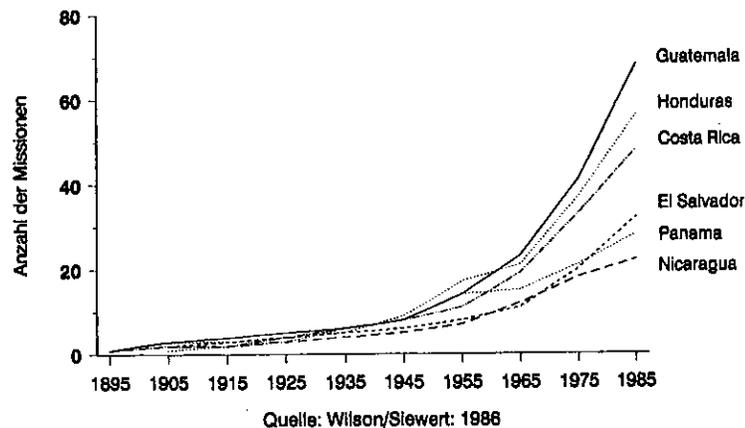
11 Vgl. Prien: 1978, S. 914 ff. und 798 ff.

12 Eines der großen Themen des Kongresses war der Protestantismus „als religiöser Aspekt des Panamerikanismus“. Bastian: 1986, S. 115.

13 *Historische Missionen: Guatemala*: Presbyterian Board of Missions (1882); *Honduras*: Episcopal Church (1847), Methodist Church (1845); *Nicaragua*: Herrnhuter (Iglesia Morava) (1945), Episcopal Church 1896. *Evangelikale Missionen: Guatemala*: Central America Mission (1899), der erste Missionar der Church of the Nazarene (1901); *Honduras*: Central America Mission (1896), Wesleyan Methodist Church (1887); *Nicaragua*: Central America Mission (1904); *El Salvador*: Central America Mission (1896). Vgl. Wilson/Siewert: 1986, Holland (Hg.): 1981, Zapata: 1982, und Nelson: 1982.

14 Vgl. unten, III.A.1.

Zunahme US-amerikanischer Missionen Zentralamerika, 1895-1985 (absolut)



Graphik 2: Zunahme US-amerikanischer Missionen (Zentralamerika)

wegen der Verbreitung einer Wertorientierung an den USA unter den Konvertiten aus der Mittelschicht, der Errichtung von Schulen für die Mittelschicht sowie wegen des Aufbaus konfessioneller Krankenhäuser. Vonseiten des historischen Protestantismus richtete sich eine erzieherische Bemühung vor allem auf die Ober- und Mittelschicht. Auf diese Weise bildete er ein liberales Pendant zum konservativen Katholizismus, und er arbeitete dem liberalen Projekt direkt zu. Er blieb allerdings zunächst auf die Mittelschicht beschränkt und fand wenig religiöse Resonanz in der Oberschicht. Der evangelikale Protestantismus hingegen fand Anhänger für seine weltabgewandte Frömmigkeit vor allem in den unteren Schichten der Bevölkerung und breitete sich quantitativ sehr viel schneller aus als der historische. Er zielte auf die Bekehrung zur Kirche und die Einhaltung einer rigiden Frömmigkeitspraxis.

Die Pfingstkirchen begannen ihre Mission in Zentralamerika in den dreißiger Jahren.¹⁵ Es kam allerdings — trotz harter sozialer Konflikte in den zwanziger und dreißiger Jahren — zunächst nicht zu einem starken Wachstum der Pfingstkirchen

15 Guatemala: Assemblies of God (1937), Church of God, Cleveland (1944), Church of the Foursquare Gospel (1955); Honduras: Assemblies of God (1937), Church of God, Cleveland (1944), Church of the Foursquare Gospel (1951); Nicaragua: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús-México (1918), Assemblies of God (1930), Church of God, Cleveland (1951); El Salvador: Assemblies of God (1931), Church of the Foursquare Gospel (1955). Vgl. Wilson/Siewert: 1986, Holland (Hg.): 1981, Zapata: 1982.

oder des Protestantismus insgesamt. Lediglich in Gebieten mit einer starken wirtschaftlichen Umstrukturierung, z.B. den Bananenenklaven wie Tiquisate in Guatemala,¹⁶ läßt sich für jene Zeit ein signifikantes Wachstum des Protestantismus — speziell der Pfingstbewegung — erkennen. Die Pfingstkirchen orientierten sich dabei vollständig an der Unterschicht.

In den siebziger Jahren trat eine neue protestantische Kraft auf, die die Interessen der aufsteigenden aber durch den sozialen Protest bedrohten oberen Mittelschicht und der Oberschicht religiös aufgriff: die *charismatischen Kirchen*.¹⁷ Sie fanden in den achtziger Jahren mit der Ausweitung der gesellschaftlichen Krise und der Verhärtung der Fronten in Zentralamerika regen Zuspruch unter der modernisierenden (Industrie-) Bourgeoisie und der neuen Mittelschicht (professionales).

Ein Blick auf das Wachstum des Protestantismus¹⁸ und die Zunahme der US-amerikanischen Missionstätigkeit¹⁹ in Zentralamerika zeigt einen deutlichen Aufwärtstrend beider seit den sechziger bzw. fünfziger Jahren. Hinsichtlich der Zunahme der Missionsaktivitäten dürfte die Schließung Chinas für die Missionen mit der Revolution und das damit verbundene Freiwerden von Kräften nicht unwichtig sein. In den fünfziger Jahren wurden auch die ersten großen Evangelisationskampagnen US-amerikanischer Prediger in zentralamerikanischen Ländern durchgeführt. In Guatemala und in Nicaragua war zwar schon 1921 bzw. 1924 eine erste Großevangelisation durch den späteren Begründer der Strategie des In-Depth Evangelism (Evangelización a Fondo), Kenneth Strachan, durchgeführt worden,²⁰ jedoch ohne weittragende Erfolge. In den fünfziger Jahren begann eine Reihe von großen Evangelisationen in allen zentralamerikanischen Ländern. Die wichtigste Kampagne dürfte die des pfingstlichen Heilungspredigers T.L. Osborne in Guatemala, El Salvador und Panama, 1953, gewesen sein.²¹ Dieser „Feldzug“ — so das verbreitete Vokabular — gab in den genannten Ländern vor allem den Pfingstkirchen Auftrieb, meist zum Schaden der historischen und evangelikalen Kirchen. Von großer Bedeutung für die Gesamtheit der protestantischen Kirchen in Zentralamerika waren die Kampagnen des evangelikalen Instituts für In-Depth

16 Vgl. dazu den Exkurs zur Semiintegration.

17 Guatemala: Gospel Outreach (1974), Literacy and Evangelism Inc. (1977), World Salt Foundation Inc. (1982), Youth with a Mission (1982); Honduras: Globe Missionary Evangelism (1976); Nicaragua: Gospel Outreach (1981); El Salvador: Youth with a Mission (1984). Vgl. Wilson/Siewert: 1986, Holland (Hg.): 1981, Zapata: 1982.

18 Vgl. Graphik 1: Wachstum des Protestantismus in Zentralamerika, sowie die Tabelle in Anhang 1.2.1.

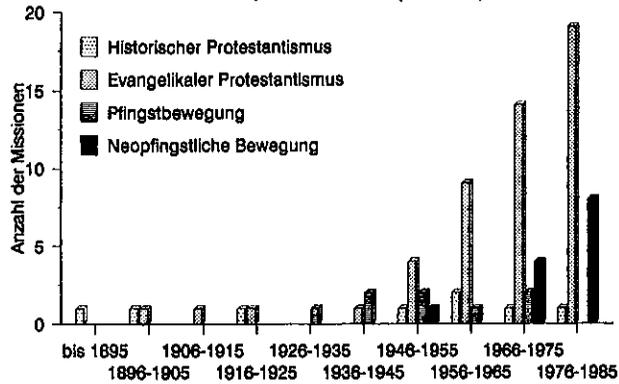
19 Vgl. Graphik 2: Zunahme der US-amerikanischen Missionen, Zentralamerika, sowie die Tabelle in Anhang 1.2.2.

20 Vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 76 und 113.

21 Vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 76, 61 und 134.

Neue US-amerikanische Missionen pro Jahrzehnt

Guatemala, 1882 - 1985 (absolut)



Quellen: Wilson/Stewart:1986; Holland: 1981; Zapata:1982; Resource Center:1988.

Graphik 3: Neue US-amerikanische Missionen pro Jahrzehnt (Guatemala)

Evangelism (Instituto de Evangelización a Fondo) in den frühen sechziger Jahren.²² Hier wurden Mitglieder der zentralamerikanischen Kirchen als Laienaktivisten eingebunden. Diese Strategie hatte einen stärkenden Effekt auf die Kirchen; dies vor allem aufgrund der identitätsfestigenden Wirkung der missionarischen Aktivitäten auf die Laien-Aktivisten selbst, aber auch aufgrund eines realen Mitgliederzuwachses. Einen gewissen Mitgliederzuwachs werden auch die Kampagnen des aus Argentinien stammenden US-amerikanischen Predigers Luis Palau anfang der siebziger Jahre eingetragen haben.²³ Es ist freilich zu bezweifeln, daß die Erfolgsmeldungen von großen Zahlen an Konvertiten²⁴ auch viel aussagen über die tatsächliche Anzahl neugewonnener Mitglieder in protestantischen Kirchen. Dennoch ist eine gewisse Bedeutung der ständig zunehmenden Präsenz US-amerikanischer Missionen²⁵ und der offensiven und öffentlichkeitswirksamen

22 Guatemala 1962 und 1968; Honduras 1963/64; im spanischsprachigen Teil Nicaraguas 1960, 1978/79 (mit Herausbildung von sog. Jüngerschaftsgruppen (zur Discipleship vgl. oben, II.A.4), 1980 (in Zusammenarbeit mit Campus Crusade for Christ); im englischsprachigen Teil Nicaraguas 1967 und 1975; Costa Rica 1960/61; Panama 1977/78 mit sehr geringem Erfolg. Vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 113 ff.

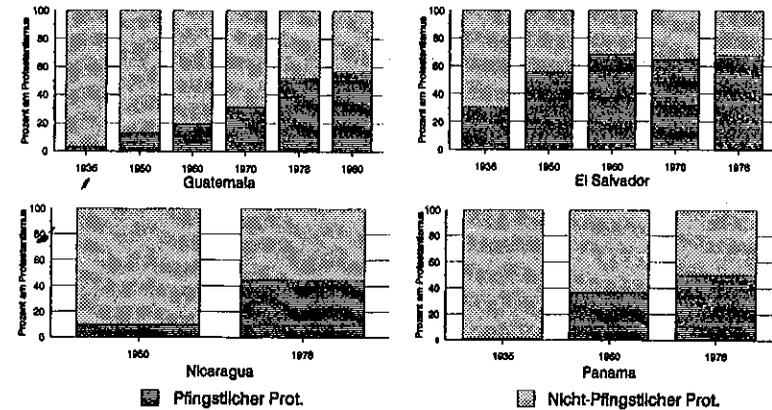
23 Guatemala 1971, El Salvador 1970, Honduras 1970 und 1971, Nicaragua 1975 und Costa Rica 1972. Vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 77, S. 61, S. 96, S. S. 114 f. und S. 42.

24 ...etwa 30.000 bei der Kampagne von In-Depth Evangelism 1968 in Guatemala; vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 77 f.

25 Vgl. Graphik 2: Zunahme US-amerikanischer Missionen, Zentralamerika, sowie die Tabelle in Anhang 1.2.2.

Präsentation des neuen religiösen Angebots für das Wachstum des Protestantismus anzunehmen.

Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus, 1936 - 1980 (In %)



Quelle: Holland:1981.

Graphik 4: Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus

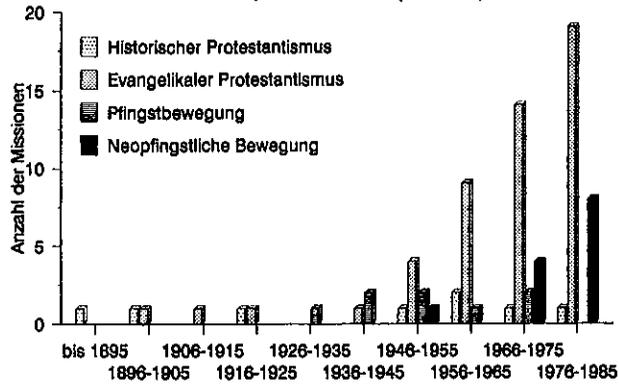
Es ist allerdings zu berücksichtigen, daß der Protestantismus nicht in allen *gesellschaftlichen Schichten* gleichmäßig wuchs; z.B. erreichte er erst durch die charismatische Bewegung gegen Mitte der siebziger Jahre die Oberschicht. Außerdem ist von Bedeutung, daß die Evangelisationskampagnen sich vor allem an die städtische Bevölkerung richteten, der Protestantismus in Zentralamerika aber eine vorwiegend rurale Erscheinung ist.²⁶ Damit kommen die gesellschaftlichen Bedingungen stärker in den Blick, die bei den Menschen erst das Bedürfnis nach einem Wechsel ihrer religiösen Einbindung aufkommen lassen.

Im Zusammenhang von Wachstum des Protestantismus, missionarischer Aktivität und gesellschaftlicher Lage ist auch die Beobachtung von Bedeutung, daß nicht jener *Kirchentypus* den größten Anteil am Protestantismus hat, der am stärksten von missionarischen Aktivitäten aus den USA gestützt wird. Am Beispiel Guatemala wird deutlich, daß der evangelikale Protestantismus bei weitem die größte Zahl an US-amerikanischen Missionen ins Land bringt und der pfingstliche

26 Vgl. unten Abschnitt II.C.2.

Neue US-amerikanische Missionen pro Jahrzehnt

Guatemala, 1882 - 1985 (absolut)



Quellen: Wilson/Stewart:1986; Holland: 1981; Zapata:1982; Resource Center:1988.

Graphik 3: Neue US-amerikanische Missionen pro Jahrzehnt (Guatemala)

Evangelism (Instituto de Evangelización a Fondo) in den frühen sechziger Jahren.²² Hier wurden Mitglieder der zentralamerikanischen Kirchen als Laienaktivisten eingebunden. Diese Strategie hatte einen stärkenden Effekt auf die Kirchen; dies vor allem aufgrund der identitätsfestigenden Wirkung der missionarischen Aktivitäten auf die Laien-Aktivisten selbst, aber auch aufgrund eines realen Mitgliederzuwachses. Einen gewissen Mitgliederzuwachs werden auch die Kampagnen des aus Argentinien stammenden US-amerikanischen Predigers Luis Palau anfang der siebziger Jahre eingetragen haben.²³ Es ist freilich zu bezweifeln, daß die Erfolgsmeldungen von großen Zahlen an Konvertiten²⁴ auch viel aussagen über die tatsächliche Anzahl neugewonnener Mitglieder in protestantischen Kirchen. Dennoch ist eine gewisse Bedeutung der ständig zunehmenden Präsenz US-amerikanischer Missionen²⁵ und der offensiven und öffentlichkeitswirksamen

22 Guatemala 1962 und 1968; Honduras 1963/64; im spanischsprachigen Teil Nicaraguas 1960, 1978/79 (mit Herausbildung von sog. Jüngerschaftsgruppen (zur Discipleship vgl. oben, II.A.4), 1980 (in Zusammenarbeit mit Campus Crusade for Christ); im englischsprachigen Teil Nicaraguas 1967 und 1975; Costa Rica 1960/61; Panama 1977/78 mit sehr geringem Erfolg. Vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 113 ff.

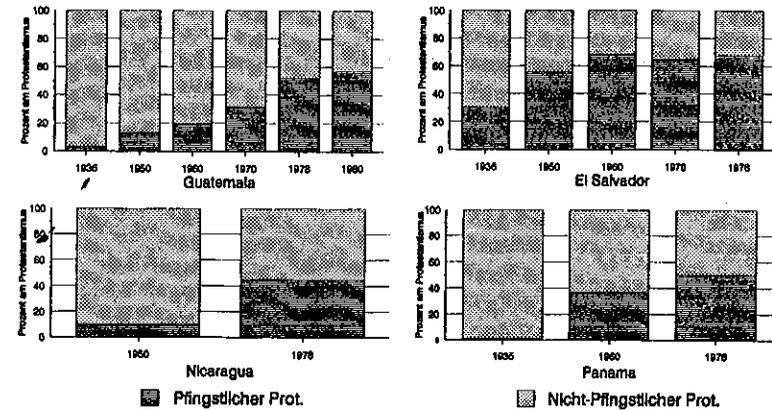
23 Guatemala 1971, El Salvador 1970, Honduras 1970 und 1971, Nicaragua 1975 und Costa Rica 1972. Vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 77, S. 61, S. 96, S. S. 114 f. und S. 42.

24 ...etwa 30.000 bei der Kampagne von In-Depth Evangelism 1968 in Guatemala; vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 77 f.

25 Vgl. Graphik 2: Zunahme US-amerikanischer Missionen, Zentralamerika, sowie die Tabelle in Anhang 1.2.2.

Präsentation des neuen religiösen Angebots für das Wachstum des Protestantismus anzunehmen.

Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus, 1936 - 1980 (In %)



Quelle: Holland:1981.

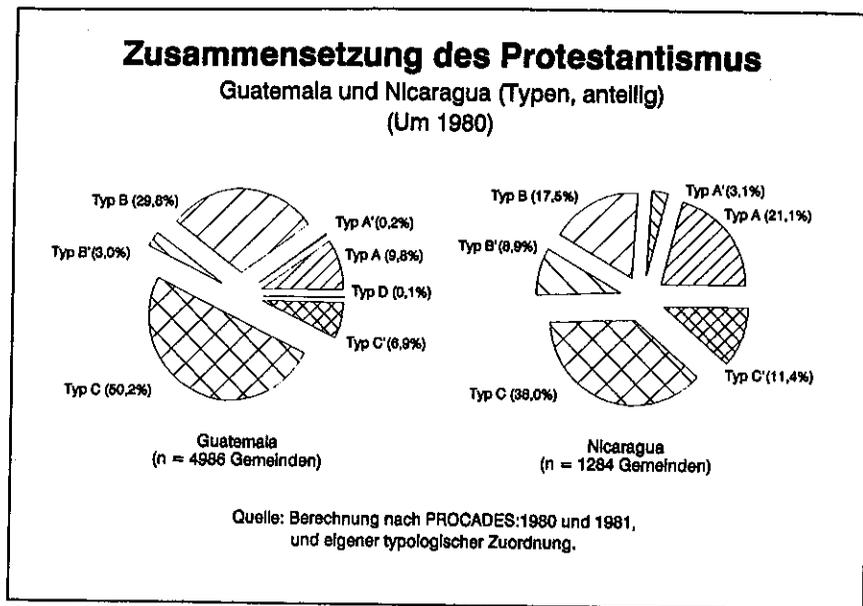
Graphik 4: Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus

Es ist allerdings zu berücksichtigen, daß der Protestantismus nicht in allen *gesellschaftlichen Schichten* gleichmäßig wuchs; z.B. erreichte er erst durch die charismatische Bewegung gegen Mitte der siebziger Jahre die Oberschicht. Außerdem ist von Bedeutung, daß die Evangelisationskampagnen sich vor allem an die städtische Bevölkerung richteten, der Protestantismus in Zentralamerika aber eine vorwiegend rurale Erscheinung ist.²⁶ Damit kommen die gesellschaftlichen Bedingungen stärker in den Blick, die bei den Menschen erst das Bedürfnis nach einem Wechsel ihrer religiösen Einbindung aufkommen lassen.

Im Zusammenhang von Wachstum des Protestantismus, missionarischer Aktivität und gesellschaftlicher Lage ist auch die Beobachtung von Bedeutung, daß nicht jener *Kirchentypus* den größten Anteil am Protestantismus hat, der am stärksten von missionarischen Aktivitäten aus den USA gestützt wird. Am Beispiel Guatemala wird deutlich, daß der evangelikale Protestantismus bei weitem die größte Zahl an US-amerikanischen Missionen ins Land bringt und der pfingstliche

26 Vgl. unten Abschnitt II.C.2.

die geringste.²⁷ Dennoch machen pfingstliche etablierte Gruppierungen und pfingstliche Gruppierungen mehr als die Hälfte des guatemalteckischen Protestantismus aus.²⁸ Es kommen also noch weitere Faktoren hinzu, die über den Erfolg eines religiösen Angebots entscheiden. Besonders wichtig unter ihnen ist vor allem wohl, daß Botschaft und Praxis einer Kirche der spezifischen Nachfrage nach Sinn in besonderer Weise entsprechen.



Graphik 5: Zusammensetzung des Protestantismus (Guatemala und Nicaragua)

Hinsichtlich des *Anteils der verschiedenen Strömungen* am Protestantismus in Zentralamerika geht der Trend zu einer deutlichen Zunahme der *pfingstlichen Ausprägungen*.²⁹ Die erst seit den dreißiger Jahren in Guatemala aktiven Pfingstkirchen vereinigten 1980 insgesamt 57,1% des guatemalteckischen und 49,4% des

nicaraguanischen Protestantismus auf sich.³⁰ Dabei ist eine starke Zunahme von den (noch nicht etablierten) pfingstlichen Gruppierungen (Typ C') festzustellen; von den 377 (!) einzelnen Kirchen, die 1985 in Guatemala auszumachen waren,³¹ gehörte der größte Teil diesem Typ an. Dennoch sollte man die Bedeutung dieser Tatsache nicht überschätzen, denn die einzelnen Gruppen spalten sich laufend, gewinnen aber kaum neue Mitglieder hinzu. Im Hinblick auf die Mitgliederzahlen herrscht der etablierte Protestantismus vor, nicht der sektäre — auch und vor allem in der Pfingstbewegung.³² So sind es die etablierten pfingstlichen Gruppierungen, die in den letzten Jahren den stärksten Mitgliederzuwachs hatten. Eine wichtige neue Kraft ist zusätzlich der charismatische Protestantismus. Seine Mitgliederzahl ist zwar immer noch sehr gering im Vergleich zum gesamten Protestantismus, aber seine Wachstumsrate ist hoch. Er hat eine soziale Begrenzung seiner Ausdehnung auf die Mittel- und Oberschicht; die Oberschichtorientierung, gepaart mit der entsprechenden Finanzkraft, steigert allerdings seine gesellschaftliche Dynamik beträchtlich.

Die Beziehung zwischen *historischem* und *evangelikalem Protestantismus* ist durch eine Konkurrenz um Mitglieder sowie durch einen starken theologischen Einfluß des evangelikalen auf den historischen Protestantismus gekennzeichnet. Der nahezu gleichzeitige Beginn der Arbeit beider Strömungen in Zentralamerika hat es dem historischen Protestantismus nicht erlaubt, starke Positionen in der guatemalteckischen Gesellschaft zu beziehen und auszubauen bevor die intensive evangelikale Breitenmission einsetzte. Somit war von Anfang an ein höherer Anteil evangelikaler Kirchen als historischer Kirchen am Protestantismus angelegt. Daß in Nicaragua weiterhin der historische Protestantismus eine so starke quantitative Position innehat,³³ ist lediglich in der tiefen Verankerung der Moravian Church als einer ethnischen Kirche unter den Miskitu begründet.

Die genannte Entwicklung des Protestantismus in Guatemala läßt sich von der der *Gesellschaft* nicht trennen. Die fünfziger und vor allem die sechziger Jahre, in denen das Wachstum des Protestantismus deutlich zuzunehmen begann, waren in Zentralamerika eine Zeit raschen gesellschaftlichen Umbruchs, gefolgt von einer wirtschaftlichen Krise, die gegen Ende der siebziger Jahre anhub und bis heute nicht überwunden ist. Man kann davon ausgehen, daß die starken Veränderungen in den Formen der Produktion und der gesellschaftlichen Organisation, vor allem die zunehmende *Polarisierung* der Gesellschaften, nach neuen religiösen Interpretationsformen verlangen.

27 Vgl. Graphik 3: *Neue US-amerikanische Missionen pro Jahrzehnt (Guatemala)*, und die Tabelle in Anhang 1.2.3. Wie alle statistischen Daten ist auch diese Tabelle problematisch. Viele charismatische Missionen sind sehr klein und operieren, ohne von den Quellen der vorliegenden Statistik erfaßt zu werden.

28 Vgl. unten, Graphik 5: *Zusammensetzung des Protestantismus (Guatemala und Nicaragua)*; vgl. auch die Tabellen in den Anhängen 1.2.11. und 1.2.12.

29 Vgl. Graphik 4: *Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus*, und die Tabelle in Anhang 1.2.4.

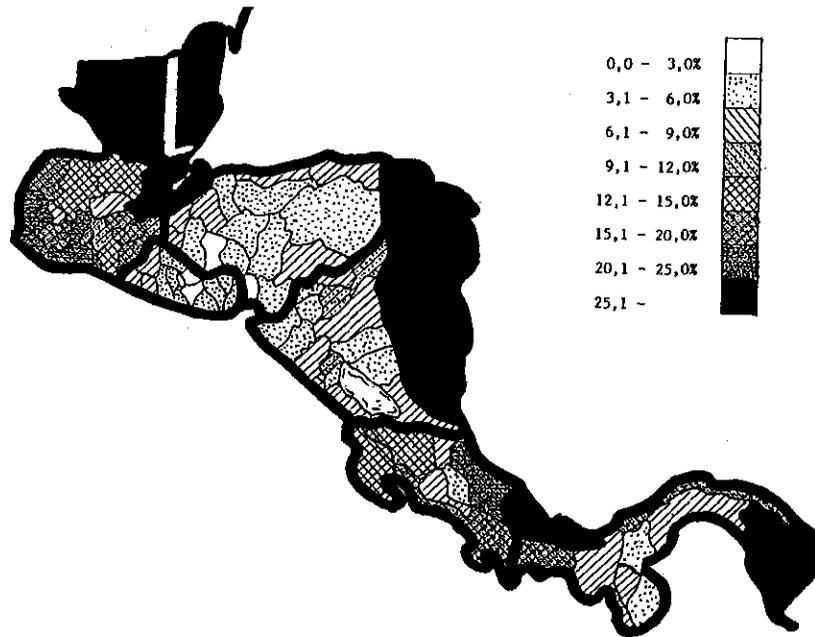
30 Vgl. Graphik 5: *Zusammensetzung des Protestantismus (Guatemala und Nicaragua)*, in diesem Abschnitt.

31 Neuere Daten der guatemalteckischen Verwaltung (Ministro de Gobernación: *Registro de Reconocimiento de Personería Jurídica; Orden alfabético de iglesias reconocidas en su personería jurídica a partir de 1973*. Stand Februar 1986) und eigene Beobachtung (bis Februar 1986), verglichen und bereinigt anhand der statistischen Daten von 1980.

32 Vgl. zu Guatemala und Nicaragua in der Graphik 5: *Zusammensetzung des Protestantismus (Guatemala und Nicaragua)*, die Anteile der Typen C und C' sowie B und B'.

33 Vgl. Graphik 5: *Zusammensetzung des Protestantismus (Guatemala und Nicaragua)*, in diesem Abschnitt.

**Protestantischer Bevölkerungsanteil
nach Departements (Zentralamerika, 1980)**



Quelle: PROCADES: 1979 bis 1983; nationale Zensen.

Graphik 6: Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Zentralamerika)

2. Der ländliche Schwerpunkt des zentralamerikanischen Protestantismus

Die Regionen des Zentralmassivs und der Westküste Zentralamerikas verzeichnen heute das stärkste Wachstum des Protestantismus, wengleich die Ostküste die längste Tradition und den höchsten Bevölkerungsanteil des Protestantismus aufweist.³⁴ Der Protestantismus kam zur Zeit der Machtübernahme der Liberalen

34 Vgl. Graphik 6: Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Zentralamerika), in diesem Abschnitt und in Anhang 1.1.2; zur Ostküste vgl. unten, Abschnitt II.C.5. Zur geographischen Orientierung in den folgenden Überlegungen vgl. die Karte im Anhang 1.1.1., auf der die Namen der Departements aller zentralamerikanischen Länder eingezeichnet sind.

Ländliche Gesellschaftsstruktur (Zentralamerika)

	Flächen- anteil (%)	Bevölkerungs- anteil (%)	Schichten- zuordnung
Landlose Arbeiter	-	27,7	} Unterschicht
Semiproletarisierte Minifundisten	6,6	48,8	
Mittelbauern, Händler Gewerbetreibende, Verwalter	20,2	19,1	Zwischenschicht
Latifundisten (davon Großbetriebe)	73,2 (38,0)	4,4 (0,4)	Oberschicht
	100,0	100,0	

Quelle: Berechnungen nach Boris/Rausch (Hg.): 1983.

Tabelle 2: Ländliche Gesellschaftsstruktur (Zentralamerika)

in die spanischsprachigen Gebiete der zentralamerikanischen Länder. Er begann allerdings erst mit der agroindustriellen Integration Zentralamerikas in den Weltmarkt in den fünfziger Jahren auf signifikante Weise zu wachsen.³⁵ Die Übersichtskarte über Zentralamerika³⁶ führt darüber hinaus vor Augen, daß der zentralamerikanische Protestantismus vor allem in den *ländlichen Gebieten* stark ist. Auch hier zeigt sich der Zusammenhang von *kapitalistischer Integration* und Wachstum des Protestantismus, denn Zentralamerika ist über die Ausbeutung des Bodens in die Weltwirtschaft integriert und nicht über die industrielle Produktion.³⁷ Die Landwirtschaft blieb auch nach der einsetzenden Industrialisierung in den fünfziger und sechziger Jahren der wichtigste Entwicklungspol.³⁸ Demzufolge erlitt primär das Land und nicht die Stadt tiefgreifende wirtschaftliche und gesellschaftliche Transformationen und deren Folgen: Konflikte „deuteten sich besonders in den peripheren Gebieten an, in denen traditionelle Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen von dem expansiven modernen Sektor der Agrarwirtschaft einfach überrollt wurden. ... (D)ie Gewalt vollzog sich lautlos in Prozessen der Verdrängung und der Verarmung“³⁹. Diese Entwicklung hinterließ eine stark polarisierte

35 Vgl. Graphik 1: Wachstum des Protestantismus in Zentralamerika, zu Beginn dieses Abschnitts und die die Tabelle in Anhang 1.2.1.

36 Vgl. Graphik 6: Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Zentralamerika), in diesem Abschnitt und in Anhang 1.1.2.

37 Vgl. Bambirra: 1983, S. 23 ff. und 74 ff.

38 Vgl. Boris: 1983, S. 32 f.

39 Sandner: 1985, S. 218.

ländliche Klassenstruktur.⁴⁰ Nach einer Zeit erheblicher Wirtschaftsdynamik auf der Basis von Abhängigkeit und innerer Polarisierung in den sechziger und siebziger Jahren begann gegen Ende der siebziger Jahre mit der Verschlechterung der Terms of Trade ein wirtschaftliches Desaster, das mit einer tiefgreifenden, bis heute währenden politischen Krise einhergeht. Nach Edelberto Torres Rivas⁴¹ hat diese die Qualität eines Bruchs in der Kontinuität der kapitalistischen Entwicklung Zentralamerikas. In diesem Sinne hat die Krise schwerwiegende Konsequenzen nicht nur für die Unterschicht, sondern auch für die Herrschenden und die Zwischenschichten. Im Rahmen dieser Entwicklung von Transformation und Krise gewinnt der Protestantismus zunehmend an Bedeutung vor allem auf dem Land, aber auch in den Hauptstädten.

Städtische Gesellschaftsstruktur (Zentralamerika)		
	Bevölkerungs- anteil (%)	Schichten- zuordnung
Marginalisierte	19,0	} Unterschicht
Städtische Arbeiterklasse	55,0	
Selbständige Mittelschicht	12,0	} Zwischenschicht
Abhängige Mittelschicht	12,5	
Große und mittlere Bourgeoisie	1,5	Oberschicht
	100,0	

Quelle: Berechnungen nach Boris/Rausch (Hg.): 1983.

Tabelle 3: Städtische Gesellschaftsstruktur (Zentralamerika)

Die gesellschaftlichen Strukturen der Städte blieben länger unverändert als die auf dem Lande. Erst mit der beginnenden Industrialisierung und Bürokratisierung in den sechziger Jahren wandelte sich die Gesellschaftsstruktur der Städte durch Proletarisierung und Marginalisierung auf der einen sowie die Herausbildung einer neuen Mittelschicht und einer Industriebourgeoisie auf der anderen Seite.⁴² Der protestantische Anteil an der Gesamtbevölkerung liegt in den Hauptstädten meist unter dem nationalen Durchschnitt.⁴³ Dies liegt kaum daran, daß in den Haupt-

40 Vgl. Tabelle 2: Ländliche Gesellschaftsstruktur in Zentralamerika, in diesem Abschnitt.

41 Vgl. Torres: 1983, S. 71 ff.

42 Vgl. Boris: 1983, S. 41, und Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 98 und 100. Vgl. auch unten, den Abschnitt II.C.A.

43 Vgl. die Karten in Graphik 6: Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Zentralamerika), in diesem Abschnitt (auch in Anhang 1.1.2.) und in Anhang 1.1.5, sowie die Tabelle 4: Zusammensetzung des städtischen Protestantismus, in diesem Abschnitt.

städten weniger Missionsaktivitäten stattgefunden hätten als auf dem Lande. Im Gegenteil, auf die urbanen Zentren konzentrierten sich die meisten größeren Kampagnen, und die meisten Kirchen haben ihre Verwaltungszentralen in den Hauptstädten. Der geringere protestantische Bevölkerungsanteil dürfte vielmehr vor allem auf die — im Vergleich zum ländlichen Raum — geringere gesellschaftliche Transformation der Städte zurückzuführen sein. Darüber hinaus zeigt sich — vor allem dann, wenn man die atlantische Küstenregion als einen Sonderfall unberücksichtigt läßt — ein überdurchschnittlich hoher Anteil des historischen und des evangelikalen Protestantismus in den Städten.⁴⁴ Diese Tatsache weist für beide Strömungen zunächst einmal eine leicht stärkere Bindung an das urbane Milieu auf. Zurückzuführen ist diese Präferenz zum Teil auf eine mehr oder weniger starke Bindung der frühen missionarischen Aktivitäten dieser Strömungen an die Städte.⁴⁵ Zugleich spielte auch die Mittelschichtsorientierung des frühen historischen Protestantismus eine gewisse Rolle.⁴⁶ Die statistischen Daten⁴⁷ zeigen darüber hinaus, daß der Pfingstprotestantismus im ländlichen Raum tendentiell stärker etabliert ist als in der Stadt. Die Pfingstbewegung scheint auf die starken gesellschaftlichen Umwälzungen eine für die Opfer plausible Antwort geben zu können.

Die folgenden Abschnitte werden die spezifischen Situationen aufzuzeigen suchen, in denen sich vorzugsweise eine Nachfrage nach Angeboten des Protestantismus entwickelt; zunächst ist die Lage der beherrschten, sodann die der herrschenden gesellschaftlichen Schichten und der Zwischenschichten Gegenstand der Untersuchung.

44 Vgl. Tabelle 4: Zusammensetzung des städtischen Protestantismus, in diesem Abschnitt.

45 Vgl. die entsprechenden verstreuten Angaben bei Holland (Hg.): 1981. Die Bindung des historischen und evangelikalen Protestantismus an die urbanen Regionen war in Costa Rica stark, und der Anteil des historischen Protestantismus in der Hauptstadt liegt über dem nationalen Durchschnitt; in Guatemala konzentrierten sich die historischen Missionen schon früh auf den ländlichen Raum, und der Anteil dieser Strömung in der Hauptstadt liegt unter dem nationalen Durchschnitt. Vgl. dazu Tabelle 4: Zusammensetzung des städtischen Protestantismus, in diesem Abschnitt.

46 Im Blick auf die statistischen Daten ist in diesem Zusammenhang wichtig zu wissen, daß es in Guatemala neben der Hauptstadt wichtige urbane Subzentren wie Quetzaltenango und Retalhuleu gibt; vgl. Anhang 1.1.6.

47 Vgl. Tabelle 4: Zusammensetzung des städtischen Protestantismus.

**Zusammensetzung des städtischen Protestantismus
im Vergleich mit der des nationalen
Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panama
(Um 1980, Strömungen¹ anteilig, in %)**

Typen	Guatemala		Nicaragua		Costa Rica		Panama	
	Hauptst. ²	Nation ³	Hauptst.	Nation	Hauptst.	Nation	Hauptst.	Nation
A/A'	7,9	10,0	19,4	24,2	8,2	7,0	16,5	11,6
(A/A' ohne die Departements der Atlantikküste)	-	-	(19,4)	(17,3)	(8,2)	(4,6)	(16,5)	(7,1)
B/B'	35,1	32,8	36,1	26,4	40,7	35,0	40,0	41,0
C/C'	56,5	57,1	44,5	49,4	51,1	58,0	43,5	47,4
D	0,5	0,1	-	-	-	-	-	-
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

- 1 Historischer Protestantismus: Typen A und A'; evangelikaler Protestantismus: Typen B und B'; pfingstlicher Protestantismus: Typen C und C'; charismatischer Protestantismus: Typ D.
2 Zusammensetzung des Protestantismus in der Hauptstadt.
3 Zusammensetzung des Protestantismus auf nationalem Niveau.

Quelle: PROCADES: 1980 bis 1983; eigene typologische Zuordnung.

Tabelle 4: Zusammensetzung des städtischen Protestantismus

3. Migration, Marginalisierung und Gewalt in der Unterschicht

Der Faktor der *Entwurzelung aufgrund von Migration* spielt in der Entwicklung des Protestantismus in vielen Gebieten eine wichtige Rolle. Vor allem solche Gebiete sind betroffen, in denen die Landwirtschaftsgrenze in unbewirtschaftete Regionen vorangetrieben wird und/oder Bodenschätze abgebaut werden;⁴⁸ ebenso Regionen, in denen die moderne kapitalistische Landwirtschaft in ihrer Frühphase (fünfziger Jahre) Arbeitskräfte brauchte.⁴⁹

48 Dies sind vor allem die Departements El Petén, Alta Verapaz, Izabal und z.T. Quiché (Guatemala) sowie Jinotega, Matagalpa und Rio San Juan (Nicaragua).

49 Vor allem Escuintla, Retalhuleu, Suchitepéquez (Guatemala), Cholulteca, El Paraiso (Honduras), Chinandega und León (Nicaragua) sowie die ehemaligen Bananckenklaven.

Exkurs: Zu Protestantismus und Migration

Ganz besonders deutlich zeigt sich die Rolle der Migration für das Wachstum des Protestantismus im ländlichen Raum in der Situation des guatemalteckischen Departements *El Petén*. Mit 41,8% protestantischem Bevölkerungsanteil steht es an der Spitze im spanischsprachigen Zentralamerika; es handelt sich hierbei vor allem um Pfingstprotestantismus (79,2% des gesamten dortigen Protestantismus). Ein traditioneller Missionsschwerpunkt einer bestimmten Kirche, der für die Entwicklung des Protestantismus von Bedeutung gewesen wäre, läßt sich im Petén nicht erkennen.⁵⁰ Einflüsse aus dem benachbarten Belize sind ebenfalls nicht auszumachen. Der Petén war allerdings in den vergangenen zwei Jahrzehnten das stärkste Einwanderungsgebiet Zentralamerikas.⁵¹ Bis in die fünfziger Jahre hinein war dieser tropische Urwald lediglich von einigen Gruppen von Tieflandindigenas und wenigen Siedlern bewohnt. Ab 1959 wurde von der Regierung die Besiedlung des Petén durch Kleinbauern gefördert, was eine erste Einwanderungswelle zur Folge hatte. 1964 hatte El Petén bereits einen protestantischen Bevölkerungsanteil von 9,4%.⁵² In den sechziger und siebziger Jahren erreichten den Petén weitere Einwanderungswellen andernorts vertriebener und arbeitslos gewordener Kleinbauern. Vertreibungen ereigneten sich u.a. häufig durch die gewaltsame agrarkapitalistische Erschließung der nördlichen Region der Nachbardepartements von El Petén, Alta Verapaz, Izabal und, z.T., El Quiché — der sog. Franja Transversal del Norte —, durch die Militärregierungen im Laufe der siebziger Jahre. Der Beginn extensiver Viehwirtschaft und Funde von Bodenschätzen vor allem im Grenzbereich zu Alta Verapaz hatten weitere Vertreibungen innerhalb der Region und nun auch Semiproletarisierung der Landbevölkerung zur Folge. In den Gegenden, in denen Bodenschätze gesucht werden und die Semiproletarisierung weiter fortgeschritten ist, liegt der protestantische Bevölkerungsanteil deutlich höher als im Rest des Petén. Diese Entwicklungen begleitend ist der protestantische Bevölkerungsanteil im Petén von 1964 bis 1980 mit einer Wachstumsrate von insgesamt 344,7% (also mit einer durchschnittlichen jährlichen Rate von 22,9%) angestiegen.⁵³ Den höchsten Anstieg des protestantischen Bevölkerungsanteils überhaupt im genannten Zeitraum verzeichnet Alta Verapaz: von minimalen 1,5% im Jahre 1964 auf 13,8% im Jahre 1980; der protestantische Bevölkerungsanteil ist dabei in Alta Verapaz heute in dem Munizip mit den schärfsten wirtschaftlichen Umwandlungen bei weitem der höchste.⁵⁴

Die Problematik der Migration spielt auch in den *städtischen Ballungsräumen* eine wichtige Rolle für das dortige Wachstum des Protestantismus. Die zunehmende Verdrängung von Menschen aus der landwirtschaftlichen Produktion aufgrund der dortigen Umwälzungen in den sechziger und siebziger Jahren und der militärischen Gewalt auf dem Lande löste eine Fluchtbewegung in die Städte aus.⁵⁵ Breite Marginalitätsgürtel legten sich um die Zentren und nahmen die Massen auf, die von der gering entwickelten industriellen Produktion nicht aufgefangen werden konnten. In der Entwurzelung und (anfänglichen) Desorientierung und Desorganisation dieser Bevölkerung spielen

50 Missionsbemühungen der Iglesia Nazarena, deren Schwerpunkt in Alta Verapaz lag (vgl. Zapata: 1982, S. 88 ff.), haben keine weitere Bedeutung gehabt. Die Missionen in El Petén vermehrten sich mit dem Fluß der Einwanderung.

51 Bevölkerungswachstum 1964/1980: Guatemala im Durchschnitt 43,8% (=2,9% durchschn. jährl. Wachstum), El Petén 396% (=26,4% durchschn. jährl. Wachstum).

52 Dies bei einem nationalen Durchschnitt des protestantischen Bevölkerungsanteils von etwa 7,3%. Die im nationalen Zensus angegebenen 8,2% beruhen mit großer Wahrscheinlichkeit auf einem Fehler in der Zählung; vgl. Stahlke: 1966, S. 116. Der Näherungswert von 7,3% erscheint angemessener.

53 Dies bei einem durchschnittlichen Wachstum des nationalen protestantischen Bevölkerungsanteils von 147,8% (9,8% durchschn. jährl. Wachstum) im gleichen Zeitraum.

54 Das Munizip Chiséc hatte 32,9% Protestanten in der Gesamtbevölkerung im Jahre 1980 bei einem departementalen Durchschnitt von 13,8% im Departement Alta Verapaz.

55 Vgl. Boris: 1983, S. 51.

protestantische Kirchen,⁵⁶ vor allem pfingstliche und in geringerem Maße auch evangelikale, eine große Rolle; dies umso mehr als die katholische Kirche in den armen Vorstädten lange Zeit fast nicht vertreten war.⁵⁷ Dem entspricht, daß gerade in den städtischen Randgebieten die pfingstlichen Gruppierungen (Typ C) besonders stark vertreten sind.⁵⁸

In den betroffenen ländlichen Gebieten kommen kapitalistische Erschließung, Migration, Vertreibung und das Erleiden von physischer Gewalt zu einem *Entwicklungssyndrom* zusammen, dessen Opfer, indigene Bevölkerung wie Einwanderer, eine tiefgreifende *Krise aller ihrer Lebensbedingungen* erfahren. Eine ebensolche Krise erfahren die Migranten vom Land in der Anonymität der Städte durch ein Leben unter den Bedingungen sozialer Marginalität. Die Situation der Migranten ist vor allem von zwei Faktoren geprägt: Sie haben durch die (oft gewaltsam oder aus Not erzwungene) Abwanderung ihre gewohnte soziale und kulturelle Umgebung verloren, und sie sind den Schwierigkeiten eines Neuanfangs unter harten und ungewohnten Bedingungen der Wildnis oder der (Semi-) Integration in abhängigen Arbeits- und Lebensformen in der agrarkapitalistischen Produktion oder im städtischen Leben ausgesetzt. Im allgemeinen sind es pfingstliche Kirchen, die die Nachfrage nach Sinn in einer solchen Lage beantworten.

Die *Semiintegration* ist ein weiterer wichtiger Faktor unter den sozialen Bedingungen der Zunahme des Protestantismus in der Unterschicht. Der *Terminus* „*Semiintegration*“ meint eine nur partielle Subsumtion unter bestimmte Produktions- und Konsumtionsweisen. Die *Semiintegration* ist eine Begleiterscheinung der kapitalistischen Umstrukturierung der zentralamerikanischen Wirtschaften. Entsprechend dem Grad der ökonomischen Integration und der vorherrschenden Wirtschaftsform nimmt die *Semiintegration* verschiedene Formen an und erreicht unterschiedliche Grade von Virulenz im subjektiven Erleben. Sie ist vor allem in Regionen mit beginnender und fortschreitender Integration in kapitalistische (Export-) Produktion von Bedeutung;⁵⁹ aber sie erreicht in zunehmendem Maße auf indirekte Weise über die „formelle“ und die „Marktsubsumtion“⁶⁰ auch Gebiete mit relativ geringer wirtschaftlicher Produktivität und Dynamik.⁶¹

56 Vgl. zum Protestantismus in marginalen Vorstadtregionen Guatemalas Roberts: 1967.

57 Vgl. Calder: 1970, S. 137.

58 Vgl. in PROCADES: 1979 bis 1983 (Listen des ersten Teils), die dem Typ C zuzuordnenden Gruppierungen.

59 Stark integriert bei technisierter Produktion: Escuintla, Retalhuleu, Suchitepéquez (Guatemala), Choluteca, El Paraíso (Honduras), Chinandega und León (Nicaragua); über die Kaffeeökonomie: San Marcos, Quetzaltenango, Sololá, Chimaltenango (Guatemala), Matagalpa, Jinotega, Masaya und Carazo (Nicaragua). Beginnende Marktintegration über neue Produkte: Santa Barbara, Copán (Honduras) u.a.

60 Zu diesen Begriffen vgl. die Untersuchung von Bentholt-Thomsen: 1980, S. 80 ff., über die Formen, in denen Kleinproduzenten dem Agrarmarkt unterworfen werden.

61 Die sozialen Folgen dieser indirekten Formen der Subsumtion lassen sich erkennen in der Untersuchung von Smith: 1981, S. 63 ff. und 113 ff., über die indigene Gemeinde San Miguel Ixtahuacán in San Marcos (Guatemala). Vgl. auch unten, S. 157 ff.

Exkurs: Zu Protestantismus und Semiintegration

Aus dem großen Gebiet mit einem überdurchschnittlichen protestantischen Bevölkerungsanteil im Südwesten Guatemalas sei hier das Departement Escuintla zur näheren Betrachtung herausgegriffen. Das Departement hat eine lange Geschichte wirtschaftlicher Transformationen, die im Munzip Tiquisate 1936 mit einer Bananenplantage der United Fruit Company (UFCO)⁶² begannen. Die ökonomische Entwicklung forderte sozialen Tribut. „Tiquisate has been called an outstanding example of productive efficiency and social disorganization... Drunkenness, prostitution, lax family relations, strong social antagonisms are all present.“⁶³ Im Jahre 1940 leitete der US-amerikanische Missionar John Franklin eben dort die Arbeit der Asambleas de Dios (Assemblies of God) ein.⁶⁴ Die starken ökonomischen Wandlungsprozesse, eine starke Einwanderung⁶⁵ und das zur gleichen Zeit heftig propagierte neue religiöse Angebot verursachten ein rasches Wachstum der Pfingstbewegung. Unter ähnlichen Bedingungen wuchs zur selben Zeit in Izabal und Zacapa, den anderen Niederlassungen der UFCO, der Protestantismus ebenfalls. 1950 lag Escuintla mit einem protestantischen Bevölkerungsanteil von 5,9% deutlich über dem nationalen Durchschnitt von 2,8%.⁶⁶ Der Baumwollboom der fünfziger Jahre erfaßte das Departement mit ersten Landannexionen durch die Oligarchie und dem Beginn großflächiger Exportproduktion flankiert von agroindustriellen Verarbeitungsanlagen. 1964 lag der protestantische Bevölkerungsanteil bei 11,2%, deutlich über dem nationalen Durchschnitt von 7,3%. Dabei hatten die Pfingstkirchen einen leichten Vorsprung vor den historischen und evangelikalischen.⁶⁷ In den sechziger Jahren kam es zu einer weiteren Konzentration des Eigentums sowie zur Chemisierung und Mechanisierung der Agrarproduktion. Dadurch wurde ein großer Teil der Arbeitskräfte in der Landwirtschaft nicht mehr gebraucht und allenfalls noch saisonal beschäftigt. Viele wanderten ab.⁶⁸ Durch die Saisonarbeit — zu der die Bauern aus dem Hochland auch heute noch anreisen müssen — wird auch weiterhin ein Teil der sozialen Folgeprobleme der kapitalistischen Produktion aus dem Departement abgewälzt. Eine weitere soziale Folge der Entwicklung der sechziger Jahre ist „der rasche Zerfall einer ländlichen Kleinbourgeoisie“⁶⁹, die nun eine randständige Existenz als (z.T. semiproletarisertes) Kleinbauerntum führt oder auch abwandert. Die weiterhin ansässigen Landarbeiter und Kleinbauern sind in die agrarkapitalistische Produktion integriert, ohne jedoch Zugang zu dem entsprechenden Konsum zu haben. Die entstehenden sozialen Spannungen lösten in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre harte Arbeitskämpfe aus. Der Protestantismus wuchs nach 1964, also nach der vollzogenen Subsumtion und bei stagnierender Einwanderung, nur noch unterdurchschnittlich schnell; das Departement liegt heute auch nur noch wenig über dem nationalen Durchschnitt. Der Anteil der Pfingstbewegung am Protestantismus hat in Escuintla allerdings zugenommen; zu ihr gehören 1980 schon 68,0% des dortigen Protestantismus.

Das Departement Retalhuleu, mit 24,4% protestantischem Bevölkerungsanteil im Jahre 1980, gehört demselben Wirtschaftsraum an und hat eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Diese begann allerdings erst viel später, da das Departement keine frühe Transformation durch Bananenproduktion erfuhr. In den sechziger Jahren erfolgt allerdings dann die Integration in die mechanisierte und chemisierte kapitalistische Produktion genauso schnell wie in Escuintla, allerdings bei weniger flankierender Agroindustrie und mit einer deutlich stärkeren Konzentration des Grundbesitzes. Durch diese Faktoren wurde die Transformation schärfer, und es fielen durch sie mehr Menschen in die

62 Vgl. Barry/Preusch: 1986, S. 226.

63 Dessaint: 1962, S. 349.

64 Vgl. Zapata: 1982, S. 133.

65 Vgl. Molina (Hg.): 1978a, S. 40.

66 Vgl. Dirección Nacional de Estadística: 1950.

67 Berechnung nach Stahlke: 1966.

68 Vgl. Molina (Hg.): 1978a, S. 49 und 59.

69 Molina (Hg.): 1978b, S. 128.

Marginalität.⁷⁰ Dieser Prozeß wurde von einem rapiden Anstieg des Protestantismus begleitet: von 2,9% Anteil an der Bevölkerung des Departements 1964 auf 24,4% im Jahre 1980. Zudem ist in dieser Zeit die Pfingstbewegung mit 56,5% am gesamten dortigen Protestantismus die stärkste protestantische Strömung im Departement geworden. 1964 war dies noch der historische Protestantismus mit der presbyterianischen Kirche.⁷¹ Die schärferen Transformationsprozesse und der höhere Grad der dadurch hervorgerufenen Polarisierung in Gestalt der Marginalität größerer Bevölkerungsanteile brachten in Retalhuleu ein ungleich stärkeres Wachstum des pfingstlichen Protestantismus mit sich als in Esquintla. Diese Tendenzen sind auch in vergleichbaren Departements anderer zentralamerikanischer Länder zu beobachten.

In Honduras haben die Departements an der guatemalteckischen Grenze, Santa Bárbara, Copán und Ocotepeque, einen überdurchschnittlich hohen protestantischen Bevölkerungsanteil und eine starke Pfingstbewegung. Santa Barbara und Copán sind Missionsschwerpunkte der evangelikalen Central America Mission und später der pfingstlichen Asambleas de Dios und Iglesia de Dios. Zudem befinden sich die Departements seit den siebziger Jahren in einem Prozess zunehmender Integration in kapitalistische Agrarexportwirtschaft.⁷² Ocotepeque hat noch eher traditionelle landwirtschaftliche Strukturen, ist aber ein wichtiger Verkehrsknotenpunkt zwischen El Salvador, Honduras und Guatemala; es ist auch Missionsschwerpunkt der Amigos (Quaker). Eine Gegenprobe liefern die benachbarten Departements Lempira, Intibucá und La Paz entlang der Grenze zu El Salvador. Diese Region hatte 1980 einen sehr niedrigen protestantischen Bevölkerungsanteil (3,1% im Durchschnitt) und wenig Pfingstkirchen darunter; sie liegt zugleich isoliert, ist nur geringer gesellschaftlicher Polarisierung unterworfen, und die Produktions- und Lebensformen sind traditionell. Nachfrage nach pfingstlicher Religion entstand erst in den achtziger Jahren mit dem Flüchtlingsstrom aus El Salvador und der zunehmenden Militarisierung und Konfliktivität der Zone.⁷³

In Nicaragua läßt sich eine ähnliche Verbindung zwischen der Subsumtion unter die Bedingungen kapitalistischer Ökonomie (Kaffeeanbau) und dem Wachstum des Protestantismus erkennen.⁷⁴ In den Departements Jinotega und Carazo sowie, zum Teil, Matagalpa und Masaya herrschte eine hohe gesellschaftliche und wirtschaftliche Dynamik durch die arbeitsintensive und wenig industrialisierte Kaffeeproduktion in mittleren Betrieben bei gleichzeitiger „Marginalisierung und Schwächung“⁷⁵ der Produzenten im Laufe der siebziger Jahre. In Jinotega kommt noch hinzu, daß dieses Departement Einwanderungsziel der Landarbeiter und Kleinbauern war, die in den sechziger Jahren von der agrarindustriellen Produktion aus Chinandega und León⁷⁶ verdrängt worden sind. In allen genannten Departements, außer Masaya, ist der Anteil der Pfingstbewegung am Protestantismus hoch. Die außerordentlich hohen Anteile in Jinotega und Matagalpa gehen zu einem großen Teil aber auch darauf zurück, daß die Asambleas de Dios schon seit 1937 einen Missionsschwerpunkt in Matagalpa haben und, vor allem in Jinotega, anfänglich weitgehend konkurrenzlos missionieren konnten.

Marginalität bzw. Semiintegration ist zwar vor allem ein ländliches Phänomen.⁷⁷ In den Armutsgürteln der Städte aber stellt sich dieses Problem ebenfalls, und zwar vor allem für die zugewanderte Bevölkerung und für die in den siebziger und achtziger Jahren arbeitslos gewordenen

oder von den Reallohnseinbußen betroffenen Industriearbeiter.⁷⁸ Fast die Hälfte der urbanen Bevölkerung Zentralamerikas lebte Anfang der achtziger Jahre darüber hinaus in Armut, 25% sogar in extremer Armut; eine Ziffer, die sich im letzten Jahrzehnt drastisch erhöht hat.⁷⁹ Diese Menschen sind nicht oder nur durch Gelegenheitstätigkeiten in die Produktion integriert. Sie leben in provisorischen Bretter- oder Abfallverschlägen in den Vorstädten und haben weit weniger als den staatlich festgesetzten Mindestlohn zum Überleben zur Verfügung. Zugleich sind sie tagtäglich mit den Konsummustern eines sich prosper gebenden Kapitalismus der oberen Mittelschicht und Oberschicht konfrontiert. Die tägliche Erfahrung der städtischen Des- und Semiintegrierten ist somit direkt und in hohem Maße eine Erfahrung der gesellschaftlichen Widersprüche. In diesen Sektoren wächst vor allem der pfingstliche Protestantismus.

Die ökonomische Semiintegration begünstigt die Zunahme vor allem des pfingstlichen Protestantismus; dies hauptsächlich im Prozeß der schrittweisen Zerrüttung traditioneller Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme, aber auch als Prozeß der Verarmung und Marginalisierung in einer schon stabilisierten kapitalistischen Produktion,⁸⁰ oder auch in Gestalt der vollen Integration in die Produktion zu ausbeuterischen Arbeitsbedingungen und unter Ausschluß von Konsum. Die Lebenssituation der Betroffenen ist von starken gesellschaftlichen Antagonismen geprägt: In Phasen der laufenden Transformation der traditionellen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen agiert der Antagonismus zwischen diesen und den andringenden kapitalistischen Strukturen; in Phasen fester Strukturiertheit wird der Widerstreit eher zwischen den Konsumsweisen der entgegengesetzten gesellschaftlichen Klassen empfunden. Im ersten Fall greift die Krise vermutlich tiefer, da neben ökonomischen noch soziokulturelle bzw. ethnische Dimensionen impliziert sind. Heftige Wandlungsprozesse oder auch scharfe soziale Gegensätze gehen dabei im allgemeinen mit einer starken Pfingstbewegung zusammen. In den Armutsgürteln der Städte tritt die Pfingstbewegung dabei häufig in der Form der pfingstlichen Gruppierung (Typ C') auf.

Die Erfahrung physischer Gewalt ist in Zentralamerika vor allem in den letzten Jahrzehnten eine der stärksten Belastungen für die Bevölkerung. Der Begriff der „physischen Gewalt“ bezieht sich, im Unterschied zu denen der „strukturellen“ (Galtung) und „symbolischen“ (Bourdieu/Passeron) Gewalt, auf die direkte Verletzung der physischen Integrität der Opfer.⁸¹ Die physische Gewalt hat in Zentralamerika vor allem als politisch motivierte Gewalt Bedeutung; und zwar einerseits

70 Vgl. Molina (Hg.): 1978b, S. 126 ff.

71 Vgl. Stahlke: 1966. Es handelt sich um die Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, von der im zweiten Hauptteil die Rede sein wird.

72 Vgl. Rueppel: 1983, S. 209.

73 Augenzeugen aus der Region berichten von einer starken Zunahme pfingstlicher Kirchen in der Region im Laufe der achtziger Jahre.

74 Vgl. zum folgenden bes. Boris: 1983a, S. 269 f., und Molina (Hg.): 1978b, S. 247 ff.

75 David Kaimowitz/Joseph R. Thome: *Nicaraguas Agrarian Reform. The First Year (1979–1980)*. In: Thomas W. Walker (Hg.): *Nicaragua in Revolution*. New York, NY, 1982, S. 500, zitiert nach Boris: 1983a, S. 269 f.

76 Chemisierung, Mechanisierung und Ausweitung der Produktionsflächen auf den ertragreichen großen Flächen des Küstentieflandes.

77 Vgl. Torres: 1983, S. 23.

78 Vgl. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 100. Die allenthalben beobachtbare Zunahme des informellen tertiären Wirtschaftssektors (Straßenhändler, Lumpensammler usw.) indiziert zunehmende Marginalisierung auch in den Städten. Zum Problem der städtischen Marginalität in Lateinamerika vgl. Adler: 1975.

79 Vgl. Comisión Económica para América Latina: 23.11.1983, S. 9.

80 Dies gilt z.B. in den Marginalitätsgürteln, die um stark kapitalistische Produktionsgebiete, wie etwa die Bananenenklaven, entstehen. Vgl. im Zusammenhang mit Izabal Molina (Hg.): 1978b, S. 103.

81 Die Grenzen zwischen den verschiedenen Formen der Gewalt sind allerdings fließend, da etwa die terroristische Form der physischen Gewalt eine starke symbolische Komponente enthält und die physische Gewalt als politisch motivierte generisch mit dem System der strukturellen Gewalt verbunden ist.

als ultima ratio des Widerstandes gegen das herrschende System struktureller Gewalt (von seiten der Guerilla) und andererseits als Mittel zu dessen Erhaltung in Zeiten der Krise (von seiten der Bourgeoisie und des Staates). Durch ihre explizite Zielsetzung hat die politische Gewalt immer die Doppelfunktion der Eliminierung des Gegners und der Einschüchterung seiner sozialen Basis; sie hat somit eine starke Komponente von Terror.⁸² Dies gilt besonders dann, wenn die politische Gewalt gegen die Zivilbevölkerung und nicht gegen eine kämpfende Truppe gerichtet ist.⁸³ Die indirekte, terroristische Gewalteinwirkung in Gestalt der Einschüchterung von Zivilbevölkerung läßt sich sowohl durch Militäreinsätze großen Stils als auch durch gezielte Aktionen kleiner paramilitärischer Einheiten, der sog. Todesschwadronen, erreichen.⁸⁴ Wichtige taktische Komponenten des Terrors, die seine indirekte Wirkung erhöhen, bestehen in der Grausamkeit der angewandten Methoden sowie in der Wehrlosigkeit und der Unschuld seiner Opfer.⁸⁵

82 Vgl. Aguilera: 1980, S. 541 ff. „Opfer und Ziel sind beide Gegenstand des Terrors, aber während das Opfer stirbt, reagiert das Ziel auf das Schauspiel oder die Nachricht von der Zerstörung mit verschiedenen Formen von Anpassung und Unterwerfung, „indem es den Widerstand beendet oder sein Widerstandspotential hemmt.; mit anderen Worten, der Hauptzweck des Terrors ist nicht, eine soziale Gruppe oder ein bestimmtes Individuum zu töten, sondern die Kontrolle durch Einschüchterung, welche über den Beispielcharakter der Akte der Zerstörung erreicht wird.“ Aguilera 1980: 542. Vgl. zur Problematik der Gewalt in Guatemala und ihrer psychischen Folgen aus behaviouristischer Perspektive auch Aguilera/Romero: 1981.

83 In diesem Sinne führte die US-Luftwaffe im Koreakrieg sozialpsychologische Folgeuntersuchungen zu Bombardements durch, um deren Terrorfunktion einschätzen zu lernen. Vgl. Watson: 1982, S. 106. Zur Situation der Bevölkerung unter Bombardements in El Salvador vgl. Campos/Avila: 1985.

84 Zur Entstehung der Todesschwadronen in Guatemala vgl. Sharkman: 1976, S. 327 ff.; Aguilera: 1980, S. 544 ff.; zu ihren Praktiken zusätzlich Amnesty International: 1982. In Guatemala entstanden diese paramilitärischen Gruppen in Zusammenarbeit mit den regulären Streitkräften während der sechziger Jahre. Namen wie Mano Blanca (Weiße Hand), Nueva Organización Anticomunista (Neue antikommunistische Organisation), Ojo por Ojo (Auge um Auge) usw. sollen Selbständigkeit der Gruppen suggerieren. Es handelt sich im allgemeinen allerdings um militärisch ausgerüstete und geführte und von der Oligarchie finanzierte Gruppen, die zwar offiziell als ultrarechte Terrorgruppen eingestuft werden, deren Aktionen aber mit dem Militär koordiniert und von den Regierungen oft gedeckt werden. Ein Augenzeuge berichtete dem Verfasser 1986 über spezielle Einrichtungen der Todesschwadronen in Militärkasernen. Gleiche Verbände agieren in praktisch allen lateinamerikanischen Staaten, in denen die sog. National Security Doctrine die führende Militärdoktrin ist. (Vgl. zur National Security Doctrine in Lateinamerika die folgende Literatur: Herman/Chomsky: 1979; Herman: 1982; sowie die militärischen Dokumente bei Duchrow/Eisenbürger/Hippler (Hg.): 1989.) Im Rahmen der offiziellen militärischen Aktionen sind die Mittel des Terrors gegen die Zivilbevölkerung ebenfalls Teil des Repertoires. Vgl. aus der großen Fülle von Zeugnissen die Jahresberichte von Amnesty International, die Berichte vor dem Tribunal permanente de los pueblos: 1984, sowie die Rekonstruktion eines Massakers von Falla: 1983. In der Haltung gegenüber der Zivilbevölkerung unterscheidet sich die Guerilla aufgrund der unterschiedlichen Interessenlage deutlich von der Armee.

85 „(Den Opfern wird die Haut abgezogen, sie werden in Stücke geschnitten, verbrannt, mit heißen Eisen markiert, lebendig begraben, gefählt, usw.) Diese Grausamkeit ist nicht überflüssig, sondern sie sucht die Ernsthaftigkeit der Drohung herauszustreichen und so durch den Terror

Exkurs: Zu Protestantismus und Gewalt — 1

Für den Zeitraum der Soziographie fällt besonders die Aufstandsbe kämpfung gegen Mitte der sechziger Jahre im Osten Guatemalas in den Departements Zacapa, Izabal und Chiquimula ins Gewicht.⁸⁶ Der gesamte Südosten des Landes⁸⁷ ist wirtschaftlich kaum integriert und wenig dynamisch.⁸⁸ Man kann hier also den militärischen Konflikt relativ rein als einen möglicherweise förderlichen Faktor im Wachstum des Protestantismus ins Auge fassen.

In den Jahren 1966 und 1967 führte das guatemaltekkische Heer unter Mitarbeit von US-amerikanischen Spezialisten gegen die in Izabal, Zacapa und Chiquimula aktive Guerilla eine groß angelegte militärische Operation durch; bei einer Truppenstärke von ca. 500 Mitgliedern auf seiten der Guerilla fielen den Aktionen des Militärs mehrere tausend Menschen zum Opfer.⁸⁹ Durch die „Taktik der ‚verbrannten Erde‘ bei verdächtigen Ansiedlungen“⁹⁰ wurden ganze Dörfer ausgelöscht; parallel dazu wurden aber auch sog. zivil-militärische Aktionen mit sozialen Maßnahmen des Militärs zugunsten der Bevölkerung durchgeführt. Zur gleichen Zeit setzte die Regierung auch paramilitärische Terrorkommandos zur weiteren sog. Säuberung ein. Die Rate der politisch motivierten Gewalttaten lag im Zeitraum zwischen 1966 und 1976 in den Departements des Südostens an der Spitze in Guatemala.⁹¹ Dabei ist aber das Wachstum des Protestantismus in dieser Region von 1964 bis 1980 nur durchschnittlich.⁹² Lediglich El Progreso und Jalapa zeigten in diesem Zeitraum ein überdurchschnittliches Wachstum vor allem des pfingstlichen Protestantismus.⁹³ Die direkt von den kriegerischen Auseinandersetzungen betroffenen Gebiete erleben also geringeren religiösen Wandel als die benachbarten, mehr der Terrorfunktion des Krieges unterworfenen Gebiete. Zunächst — so läßt sich folgern — muß Gewalt nicht notwendig anomische Zustände auslösen, sondern sie kann auch zu einem großen Teil als notwendig und vorübergehend akzeptiert werden. Hierbei ist zu beachten, daß die Guerilla im Osten des Landes wenig Rückhalt in der Bevölkerung hatte,⁹⁴ welche z.T. den Verlust der Eigentumsrechte ihrer Parzellen durch den Sieg der „kommunistischen“ Rebellen befürchtete.⁹⁵ Durch starke und schon weiter zurückliegende faschistische Massenpropaganda war darüber hinaus ein Teil der Bevölkerung mit einem Erklärungsmodell für die Gewalt versorgt, welches bei den klaren Fronten im Kriegsgebiet hinreichend plausibel gewesen sein mag. Einige der allgemein zu beobachtenden Folgen massiver Gewalteinwirkung, wie etwa „stärkere Kommunikationslosigkeit, Zunahme fatalistischer Haltung, Zunahme religiöser Interessen und das Auftreten abergläu-

die Hemmung zu verstärken.“ Aguilera: 1980, S. 546.

86 Vgl. vor allem Black: 1984, S. 22.; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 107 ff.; Informationsstelle Guatemala: 1982, S. 71 ff.; Aguilera: 1980, S. 543 ff.; Cáceres: 1980, S. 162 ff.

87 El Progreso, Jalapa, Chiquimula, Zacapa und einige Zonen von Izabal.

88 Vgl. Molina (Hg.): 1978b, S. 128 ff.

89 Die Schätzungen variieren stark. Black: 1984, S. 22, gibt mit einer Gesamtzahl von 8000 Personen einen mittleren Wert an.

90 Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 108.

91 Vgl. die Tabelle in Anhang 5.1.1. In diese Zahlen gehen die Opfer der direkten Kriegshandlungen nicht mit ein.

92 Vgl. die Tabelle in Anhang 1.2.10.

93 In El Progreso insgesamt 359,5%, was einem durchschnittlichen jährlichen Wachstum von 24,0% entspricht; in Jalapa 210,5%, was einem durchschnittlichen jährlichen Wachstum von 14,3% entspricht. Das Wachstum zwischen 1964 und 1980 im nationalen Durchschnitt betrug 147,8%, was einem nationalen Durchschnitt von 9,9% gleichkommt.

94 Vgl. Cáceres: 1980, S. 171.

95 Vgl. Black: 1984, S. 22.

bischer Rituale⁹⁶, konnten auf diese Weise sicher teilweise politisch kanalisiert werden. Die faschistische Ideologie wird in den weniger polarisierten, aber von der Terrorfunktion des Krieges und von den Aktionen der Terrorkommandos betroffenen Nachbargebieten als Erklärungsmodell weniger effektiv gewesen sein, weil vom Terror der faschistischen Kräfte selbst ad absurdum geführt. Darüber hinaus hat der Terror ohnehin weit schwerere psychologische Effekte als der offene Krieg. Vielleicht ist dies der Grund dafür, daß in den Regionen, in denen das Terrorkommando Mano Blanca am heftigsten gewütet hat, sehr viel stärkere Anteile der Bevölkerung protestantisch sind als in solchen mit offenen militärischen Aktionen.⁹⁷

Gemäß kriegspsychologischen Forschungen sind nicht so sehr die direkt von bewaffneten Konflikten Betroffenen selbst, als vielmehr die Menschen in den angrenzenden Regionen *negativen psychologischen Effekten* der Konflikte ausgesetzt.⁹⁸ Es kommt noch hinzu, daß sich ökonomische Beeinträchtigungen durch Kriegs- und Terrorhandlungen offensichtlich schwerwiegender psychisch auswirken, als die direkte aber vorübergehende Erfahrung von physischer Gewalt selbst.⁹⁹ Direkte Gewalteinwirkung oder die gemeinsame Erfahrung einer Katastrophe hat bekanntlich ja zunächst einmal einen Solidarisierungseffekt unter den Betroffenen.¹⁰⁰ Darüber hinaus sind von größter Bedeutung die Faktoren der Parteinahme der Betroffenen und der Plausibilität der gängigen symbolischen Systeme angesichts des Erlebens von Gewalt. Sie entscheiden darüber, ob die physische Aggression auch als Sinnkrise erfahren wird.

Exkurs: Zu Protestantismus und Gewalt — 2

Die Lage im Norden Guatemalas in den bewaffneten Konflikten seit 1979 bestätigt dies mit einigen charakteristischen Unterschieden zu den Konflikten der sechziger Jahre.¹⁰¹ Eine Stichprobe im Dorf Nebaj, im Norden des Departements Quiché, einem Zentrum bewaffneter Auseinandersetzungen und militärischer Unterdrückung, zeigt, daß sich der Protestantismus im Ortskern (ohne die umgebenden Weiler) von 23,2% an der örtlichen Bevölkerung im Jahre 1980 auf 45,9% im Jahre 1985 nahezu

96 Watson: 1982, S. 104.

97 Dies sind nach Sharkman: 1976, S. 341, die Munizipien Los Amates, Morales, Rio Hondo, Teculután, Zacapa und Chiquimula. Bis auf Zacapa und Chiquimula haben alle diese Munizipien einen weit überdurchschnittlichen Anteil protestantischer Bevölkerung. Vgl. PROCADES: 1981.

98 Vgl. Watson: 1982, S. 105 f. der zurückgreift auf P.E. Vernon: *Psychological Effect of Air Raids*. In: *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. 36, 1941, S. 457 ff. Sehr ähnliche Beobachtungen werden derzeit in Nicaragua gemacht; vgl. Koop: 1987, S. 19.

99 Vgl. Watson: 1982, S. 106, mit Bezug auf die Koreakrieg-Studien der US-Airforce, und die neueren Beobachtungen in Nicaragua; vgl. Koop: 1987, S. 19.

100 Dies läßt sich heute in beispielhafter Weise unter den sog. Gemeinden im Widerstand (*comunidades en resistencia*) in den nördlichen Gebieten Guatemalas beobachten. In diesen vom Militär verfolgten indigenen Gemeinschaften herrscht eine große Solidarität und selbst religiöse Grenzen gelten nicht mehr; so ein Priester, der einige Jahre eine solche Gemeinde betreut hat, 1986 in einem Gespräch mit dem Verfasser.

101 Zu den kriegerischen Auseinandersetzungen in den späten siebziger und den achtziger Jahren vgl. vor allem Black: 1984, S. 113 ff.; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 109 ff.; Frank/Wheaton: 1984; Fried (Hg.): 1983, besonders S. 191 ff. und 239 ff.

Zivile Opfer der militärischen Aktionen im Hochland Guatemalas (1979—1984)

Vor 1979 im Hochland lebende Personen:	2.580.000
Geflohen aus dem Hochland:	1.225.600
Getötet (nur Zeugenberichte):	20.000
Verschollen (Bombenopfer, entführt)	54.400
1984 noch im Hochland lebend:	1.300.000
Quelle/ Frank/Wheaton: 1984, S. 92.	

Tabelle 5: Zivile Opfer der militärischen Aktionen im Hochland Guatemalas (1979—1984)

verdoppelt hat.¹⁰² Der Widerstand der Guerilla war hier tief in der indigenen Bevölkerung verankert. Zugleich richtete sich die militärische Aktion mit großer Grausamkeit gegen die gesamte Bevölkerung, und es gelang ihr, deren Widerstand weitgehend zu unterdrücken und damit in großen Teilen der Bevölkerung die Hoffnung auf eine baldige Befreiung und eine menschenwürdige Zukunft zu zerstören. Damit ist der Terror von einer Krise der Sinnsetzung begleitet. Darüber hinaus bieten die herkömmlichen religiösen Systeme kaum noch Möglichkeiten, das Ausmaß der kollektiv erfahrenen Gewalt religiös begrifflich zu machen. Der US-amerikanische Ethnologe und Kenner des Ixil-Gebietes im Norden des Departemens El Quiché, Benjamin N. Colby, erklärt die Situation wie folgt: „Just as with physical sickness, this terrible situation requires understanding and remedy. But the remedy is no longer a matter of traditional religious piety. There is no provision in Ixil divination systems for dealing with the napalming of entire villages, the killing of children, the raping and dismemberment of women, and the torturing of men, women, and children alike. There is no dawn ceremony to protect Indians from helicopter gunships.“¹⁰³ Ein weiterer Faktor kommt hinzu mit der Flucht der Bevölkerung aus umkämpften Gebieten und ihrer Internierung in sog. strategischen Dörfern. Die Flucht ist in vieler Hinsicht der erzwungenen Arbeitsmigration ähnlich, in ihrer Symptomatik jedoch stärker ausgeprägt. Wenn in den genannten Situationen die Mitgliederzahl vor allem der pfingstlichen Kirchen sprunghaft wächst, so ist allerdings noch korrigierend hinzuzufügen, daß eine nicht geringe Anzahl von Menschen aus rein taktischen Gründen in die Kirchen eintritt: das Militär hält Kirchen zumeist für apolitisch oder rechtsgerichtet, was ihre Mitglieder tendentiell vor Übergriffen schützt.

Die Anwendung von Gewalt ist vor allem in ihrer Form des *Terrors* stark verunsichernd und ruft eine Nachfrage vor allem nach pfingstlicher Religion hervor. Die *Parteinahme der Betroffenen* und der Erfolg ihrer Sache sind von großer Bedeutung dafür, ob erlittene Gewalt zu einer starken religiösen Nachfrage führt. In diesem Sinne gibt es Anzeichen dafür, daß der Protestantismus vor allem dort zunimmt, wo durch die militärische Aktion *Hoffnung und Zukunftsperspektiven*

102 Eigene Zählung von 1985 — berechnet nach dem Wert von PROCADES über die durchschnittliche Gemeindegröße — im Vergleich mit den Daten aus PROCADES: 1981.

103 Colby: 1985, S. 52.

genommen werden. Das religiöse System der Pfingstkirchen scheint offenbar besser in der Lage zu sein, die durch Gewalt hervorgerufene spezifische religiöse Nachfrage zu beantworten als es die traditionellen religiösen Systeme der betroffenen Bevölkerung oder auch die des historischen Protestantismus sind.

4. Legitimitätskrise und Ortlosigkeit bei den Herrschenden und in den Zwischenschichten

Mit dem wirtschaftlichen Niedergang seit Ende der siebziger Jahre sind die Herrschenden in Zentralamerika einer tiefgreifenden ökonomischen und politischen Krise ausgesetzt worden.

Exkurs: Zur Oberschicht

Die Bourgeoisien Zentralamerikas¹⁰⁴ gehen historisch vor allem auf den im 19. Jahrhundert beginnenden Kaffeeexport zurück. Entsprechend der wirtschaftlichen Entwicklung Zentralamerikas lag ihre ökonomische Basis lange Zeit in der landwirtschaftlichen Exportproduktion und dem damit verbundenen Außenhandel. Die Industrialisierung der Region setzte erst in den sechziger Jahren ein und ist stark außengeleitet und importabhängig.¹⁰⁵ Sie erfolgte am stärksten in Guatemala, El Salvador und Costa Rica, wo entsprechend schnell eine Industriebourgeoisie an die Seite der Agrar- und Außenhandelsbourgeoisie trat; in Nicaragua und vor allem in Honduras ging die Industrialisierung langsamer vonstatten.¹⁰⁶ Allerdings sind die Trennungslinien zwischen den Fraktionen der Bourgeoisie nicht sehr genau zu ziehen, da es eine vielfältige Kapitalverflechtung gibt.¹⁰⁷ Ein wichtiger Faktor für die bürgerliche Herrschaft ist das Militär. Selbst eher in Zwischenschichten verankert, dient es der Bourgeoisie als Instrument der Herrschaftssicherung. Aufgrund einer strukturellen Krise der bürgerlichen Herrschaft hat das Militär in den letzten dreißig Jahren fast überall in Zentralamerika die politische Macht nahezu ununterbrochen in Händen.¹⁰⁸ In Guatemala konnte es sich aus dieser Position heraus bereichern, und die hohen Offiziere rückten so in die Bourgeoisie auf.¹⁰⁹ Die Grundelemente der Herrschaft in Zentralamerika sind demnach mit Edelberto Torres Rivas¹¹⁰ die Armee als Achse der Herrschaft, die Agrar- und Industriebourgeoisie als Akteure und Nutznießer

104 Die innere Differenzierung der herrschenden Schicht kann nicht in die Überlegungen einbezogen werden, ebensowenig wie die spezielle Entwicklung in Nicaragua seit dem Sieg der Revolution im Jahre 1979. Beides würde zwar interessante Perspektiven eröffnen, zugleich aber die Grenzen dieser Soziographie sprengen. Der Verfasser dankt Prof. Dieter Boris, Marburg, für einige fernmündliche Informationen zu aktuellen Tendenzen in der Bourgeoisie Zentralamerikas.

105 Zu den Voraussetzungen der Industrialisierung vgl. Bambirra: 1983, S. 164 und 132, sowie zur Importabhängigkeit Torres: 1983, S. 38.

106 Vgl. Boris: 1983, S. 50 ff. In Nicaragua bestand darüber hinaus eine spezielle Konstellation durch die Kapitalkonzentration in den Händen der Familie des Diktators Somoza.

107 Torres: 1983, S. 38. möchte lieber von einer „funktionalen Differenzierung“ (diferenciación funcional) reden.

108 Vgl. Torres: 1983, S. 74.

109 Vgl. Boris: 1983, S. 51; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 101; Torres: 1983, S. 38; und in Einzelheiten Black: 1984, S. 30. Dieser Prozeß wird durch die Gründung einer speziellen Bank des Heeres (Banco del Ejército) in der Finanzwelt institutionalisiert.

110 Torres: 1983, S. 26.

der ökonomischen Expansion sowie Teile der Mittelschicht als technisches und Verwaltungspersonal dieser Herrschaft. Ein starkes Wirtschaftswachstum von 1950 bis 1978¹¹¹ und Teilerfolge des modernisierenden Entwicklungsmodells führten dazu, daß die herrschenden Gruppen bei dieser wirtschaftlichen Dynamik die gesellschaftlichen Strukturprobleme zu übersehen geneigt waren.¹¹² Dadurch wurde eine soziale und politische Dauerkrise kultiviert, die mit der wirtschaftlichen Rezession gegen Ende der siebziger Jahre¹¹³ zum Ausbruch militärischer Konflikte (Guatemala, El Salvador, Nicaragua) führte oder zumindest zu einer Zunahme von Protestaktionen sowie zum Ausbau koersitiver Herrschaftsinstrumente wie Armee, Polizei und Terrorgruppen (Honduras, Costa Rica).¹¹⁴

Die Militärdiktaturen der letzten Jahrzehnte waren schon Ausdruck einer permanenten Legitimationskrise bürgerlicher Herrschaft gegenüber dem Volk; aber der Bourgeoisie wurde die Legitimitätskrise erst in den vergangenen zehn Jahren auf bedrückende Weise bewußt mit der Infragestellung der Faktizität ihrer Herrschaft durch große Aufstände und die allgemeine Militarisierung und Polarisierung der Gesellschaft. Die Legitimationskrise wird, so Edelberto Torres Rivas, von den „Herrschenden als ein großer Ungehorsam des Volkes erlebt“¹¹⁵. Die Erfahrung der Bourgeoisie, Legitimation und Macht zu verlieren (oder zumindest verlieren zu können), wird verstärkt von ihrer Bedrohung durch physische Gewalt¹¹⁶, sowie durch die drastische Einschränkung der wirtschaftlichen und politischen Perspektiven. Die alte Bourgeoisie wird erstaunt gewahrt, daß sie plötzlich nicht einfach so weiterleben kann, wie sie es seit Generationen getan hat,¹¹⁷ die neue Bourgeoisie sieht sich der mit ihrem steilen Aufstieg verbundenen Möglichkeiten beraubt.

111 5,3% im Jahresdurchschnitt; vgl. Boris: 1983, S. 31. Zu den Entwicklungen vgl. Sandner: 1985, S. 214 ff.

112 Vgl. Sandner: 1985, S. 223.

113 1979 fiel das durchschnittliche zentralamerikanische Bruttosozialprodukt zum ersten Mal ins Minus ab; vgl. Comisión Económica para América Latina: 18.11.1983, S. 1 f.

114 In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre scheint die Christdemokratie eine führende Rolle bei der Reintegration der Gesellschaft über eine neue Ideologie zu übernehmen. Es handelt sich dabei allerdings um ein sehr fragwürdiges Experiment, wie die Tatsache zeigt, daß sowohl in El Salvador als auch in Guatemala die Militäraktionen gegen die Bevölkerung unvermindert weitergingen bzw. zunahmen, die Militärs weiterhin den Staatsapparat stark kontrollieren und keinerlei strukturelle Reformen ins Auge gefaßt wurden. In El Salvador ist das christdemokratische Experiment bereits gescheitert und in die Machtübernahme der ultrarechten ARENA Partei gemündet.

115 Torres: 1983, S. 73.

116 In den Jahren von 1966 bis 1976 sind 8% der bei Aguilera angegebenen Opfer politischer Gewalt in Guatemala Angehörige der Bourgeoisie oder hochrangige Bedienstete ihres Vertrauens; vgl. Aguilera 1980: S. 554. In den späten siebziger und in den achtziger Jahren verstärkt sich die Bedrohung mit der absoluten Zunahme der Opfer von politischer Gewalt. Auch ein leichter relativer Anstieg ist festzustellen: etwa 10% aller Opfer des Krieges in Guatemala z.B. waren 1980 mit den Herrschenden identifiziert; vgl. Washington Office on Latin America: 2.1983, S. 13.

117 Vgl. Martín-Baró: 1984, S. 509. Dazu gehört auch, wie Sandner: 1985, S. 225, schreibt, daß das „alte Mittel der Nicht-Entscheidung und Nicht-Lösung von gesellschaftlichen Problemen und Spannungszuständen... an Wirksamkeit verlor“.

Diese Sektoren der Gesellschaft richten ihre religiöse Nachfrage in abnehmendem Maße an die katholische Kirche; denn diese beherbergt eine Basisbewegung mit einer eindeutigen politischen Option für die Opfer des Systems, und darüber hinaus werden die Positionen der Hierarchie gemessen an der starken gesellschaftlichen Polarisierung zunehmend gemäßigt und differenziert. Man kann folglich des öfteren in der Bourgeoisie die Einschätzung hören, die katholische Kirche sei „kommunistisch“ geworden.¹¹⁸ Für Teile der herrschenden Schicht wurde dagegen das symbolische Angebot der charismatischen Bewegung immer interessanter. Die Anzahl der charismatischen Kirchen nimmt seit Beginn der achtziger Jahre stark zu.¹¹⁹ Diese Kirchen konzentrieren ihre Arbeit auf die Hauptstädte und die wichtigsten Provinzstädte, und zwar auf die Oberschicht und ihr eng alliierte Mittelschichtsfractionen.

Somit greift also die gesellschaftliche Krise gegen Ende der siebziger Jahre auch auf die herrschenden Schichten über, welche sie als profunde Infragestellung der *Legitimität und Faktizität ihrer Herrschaft* erleben. Die daraus entstehende spezifische religiöse Nachfrage wird in zunehmendem Maße von *charismatischen Kirchen* beantwortet. Dies wird auch von einer Beobachtung aus El Salvador bestätigt, daß nämlich mit der Generalisierung des sozialen Konfliktes in den späten siebziger Jahren protestantische Kirchen in Villenvierteln der Oberschicht und oberen Mittelschicht „erstaunlich gewachsen“¹²⁰ seien.

Die *Zwischenschichten* waren aufgrund der starken wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Polarisierung in Zentralamerika generell von geringem Interesse für die Sozialforschung.¹²¹ Gleichwohl spielen sie eine nicht geringe Rolle vor allem im Blick auf den historischen und den evangelikalen Protestantismus sowie für die charismatische Bewegung. In Zentralamerika können traditionelle und neue *Zwischenschichten* voneinander unterschieden werden.

118 So in mehreren informellen Gesprächen während der Feldexploration 1983 und der späteren Feldforschung in den Jahren 1985 und 1986.

119 In Guatemala gab es gemäß einer Auswertung der Daten von PROCADES: 1981, 4 charismatische Kirchen im Jahre 1980; 1986 waren es nach eigener Zählung bereits 15. Bei 7 Kirchen davon müssen allerdings gewissen Vorbehalte gemacht werden, daß sie sich etwa noch in einer Phase der Umwandlung befinden o.ä.

120 Palacios: 1981, S. 105.

121 Sie wurden deshalb wenig beachtet. In Guatemala etwa läßt sich nach Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 98 f., kaum etwas über ihre tatsächliche Größe sagen; zu Honduras gibt es nur wenige Analysen, so Rüppel: 1983, S. 229 f. Etwas Genaueres läßt sich lediglich zu El Salvador sagen. Für den Zusammenhang dieser Untersuchung sind vor allem die sozialpsychologischen und soziologischen Arbeiten von Ignacio Martín-Baró hervorzuheben; vgl. Martín-Baró: 1981, Martín-Baró: 1983, Martín-Baró; 1983a, und Martín-Baró: 1984.

Exkurs: Zu den *Zwischenschichten*

Die *alte Mittelschicht* setzt sich zusammen aus einem ländlichen und einem städtischen Teil, wobei beide sich in den wirtschaftlichen Prozessen seit der Kolonialzeit langsam herausgebildet haben. Das ländliche Kleinbürgertum in Guatemala ist wiederum in ein *ladinisches* und ein *indigenes* zu unterscheiden;¹²² in den anderen Ländern hingegen ist diese Unterscheidung nicht erforderlich. Bei einer durchschnittlichen Betriebsgröße von etwa 15 bis 29 Hektar baut die ländliche Mittelschicht mit temporären und festen Arbeitskräften Produkte für den Binnenmarkt an, wie etwa Obst, Gemüse, oder auch Kaffee und Blumen für den Export; oder sie ist in Handel und Gewerbe aktiv. Durch die relative Isolierung von innovativen und kapitalintensiven Techniken, durch vergleichsweise schwierigen Zugang zu Krediten und adäquater, konkurrenzfähiger Vermarktung¹²³ sowie durch die Verschlechterung der internationalen Austauschverhältnisse erfuhr diese traditionelle ländliche Mittelschicht während der siebziger und achtziger Jahre einen ökonomischen Niedergang. Hinsichtlich ihrer politischen Aktivitäten ist diese Schicht meist lokal und regional orientiert. Auf lokaler Ebene nimmt sie dabei oft Führungspositionen ein.

Die städtische *alte Mittelschicht* ist wirtschaftlich ebenfalls am Binnenmarkt orientiert. In den Städten Zentralamerikas besteht die traditionelle Gesellschaftsform — sieht man von der Diversifizierung der Mittelschicht in eine alte und eine neue einmal ab — über die sechziger Jahre hinaus im großen und ganzen fort.¹²⁴ Dies zeigt sich vor allem in einer „hohen Persistenz des kleinen selbständigen Handwerks“¹²⁵ etwa in Guatemala oder auch in Honduras.¹²⁶ Mittlere und große Handwerksbetriebe, kleine Industriebetriebe und Handel — alles am Binnenmarkt orientierte, selbständige Wirtschaftszweige — stellen die ökonomische Grundlage der alten städtischen Mittelschicht dar. Durch die Zunahme industrieller Konkurrenz und die Einfuhr von Importwaren, vor allem aber durch die Absatzschwierigkeiten — aufgrund des Kaufkraftschwundes auf dem Binnenmarkt während der Abschwächung der Konjunktur in den siebziger Jahren — wurde diese Schicht stark in Mitleidenschaft gezogen. Hatte sie bei der beginnenden Industrialisierung schon nicht wirtschaftlich prosperieren können, so erfährt sie seit Mitte der siebziger Jahre einen langsamen ökonomischen Niedergang.¹²⁷

Die *neue Mittelschicht* ist in den sechziger Jahren mit der Industrialisierung und der Aufblähung des staatlichen Verwaltungsapparates erst entstanden. Die Angehörigen dieser neuen Schicht gehören im allgemeinen modernen und — im weitesten Sinne — technischen Wirtschaftszweigen zu (Ingenieure, Architekten, Wissenschaftler, Ärzte, Anwälte, Lehrer, Beamte, Militäroffiziere usw.). Seit den sechziger Jahren ist diese neue Mittelschicht deutlich gewachsen.¹²⁸ Sie ist direkt oder indirekt mit eingebunden in die industrielle (auch agroindustrielle) Expansion und Modernisierung oder in die technischen Aufgaben der staatlichen Verwaltung. Dies bedingt zunächst, daß die siebziger Jahre für diese Schicht — besonders für die abhängig Beschäftigten — keine Zeit der Krise, sondern eine des ökonomischen Aufstiegs und der Steigerung der Ansprüche war. Mindestens Teile der neuen Mittelschicht konnten sich während der sechziger und siebziger Jahre zu Lasten der armen Masse und auch der reichsten 5% der Bevölkerung einen größeren Anteil am Volkseinkommen sichern.¹²⁹

122 Vgl. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 95. Zur indigenen Bevölkerung vgl. unten den Abschnitt II.C.5.

123 Hierzu als ein besonders deutliches Beispiel die Lage der Kaffeebauern im nördlichen Nicaragua zu Zeiten der Somoza-Diktatur; vgl. Boris: 1983a, S. 269 f.

124 Vgl. Torres: 1983, S. 19.

125 Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 99.

126 Vgl. Rüppel: 1983, S. 230.

127 Vgl. Sieglin: 1983, S. 157, zu El Salvador. Dies gilt ähnlich auch für die anderen zentralamerikanischen Länder.

128 In Guatemala stieg ihr Anteil an der städtischen Erwerbsbevölkerung von 1964 bis 1983 von 6,9% auf 8,5% an; vgl. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 98.

129 Zu El Salvador vgl. Sieglin: 1983, S. 156. Zu El Salvador und anderen zentralamerikanischen

Hohe Einkünfte von Dienstleistungsunternehmern (Anwälte, Ärzte usw.) und hohe Bezüge für das technische und administrative Führungspersonal in Wirtschaft und Staat sicherten die Loyalität dieses Personenkreises gegenüber den Machthabern.¹³⁰ Er wurde deshalb durch hohe Einkünfte und die Erzeugung von unverhältnismäßig hochgeschraubten Konsumwünschen, gepaart mit individualistischer Leistungsideologie¹³¹, an die herrschende Ordnung gebunden. Spätestens aber in den achtziger Jahren wurde auch diese Schicht von erheblichen ökonomischen Einbußen und von den gewaltsamen politischen Auseinandersetzungen getroffen.

Die tiefe gesellschaftliche *Krise der achtziger Jahre* betrifft die alte und die neue Mittelschicht in unterschiedlicher Weise. Gemeinsame Erfahrung für beide ist lediglich, daß durch die gesellschaftliche Polarisierung ihre Zwischenstellung — zwischen den Fronten sozusagen — immer unangenehmer und prekärer wird. Darüber hinaus stehen beide Fraktionen verschiedenen Auswirkungen der ökonomischen Krise auf ihre gesellschaftliche Positionen gegenüber: Die alte Mittelschicht war weder mit der Oberschicht auf besondere Weise liiert, noch hatte sie besondere Aspirationen. Sie sieht sich aber dem Verlust ihrer angestammten — wenn auch schon lange stagnierenden — wirtschaftlichen Grundlagen in einem langsamen, aber andauernden ökonomischen Verfallsprozeß gegenüber. Die neue Mittelschicht sieht ihre eben erst gewonnene und durch weitere Karriereansprüche vergoldete gesellschaftliche Position in Gefahr mit der Gefährdung des sie garantierenden ökonomischen und gesellschaftlichen Systems. Politisch optiert sie für eine vorsichtige Reform der alten Ordnung durch christdemokratische und neoliberale Parteien sowie für einen neoliberalen Wirtschaftskurs.¹³²

Hinsichtlich der *religiösen Orientierung* kann man davon ausgehen, daß die alte Mittelschicht zu einem hohen Prozentsatz konservativ katholisch ist, und daß ihre protestantischen Teile in der zweiten oder dritten Generation dem historischen oder auch dem evangelikalen Protestantismus angehören. Jener hatte sich vom Beginn seines Wirkens in Zentralamerika eine gewisse Basis in der Mittelschicht erarbeitet; dieser faßte zunächst in der Unterschicht Fuß, wurde aber durch sozialen Aufstieg der Mitglieder in zweiter und dritter Generation immer mehr zu einer religiösen Option der unteren Sektoren der alten Mittelschicht. Die Angehörigen der neuen Mittelschicht dürften eher zu charismatischen Alternativen, wie den katholischen Charismatikern oder den charismatischen Kirchen, tendieren.¹³³

Ländern vgl. auch die Tabelle 4 bei Ellacuría: 1986, S. 859.

130 In diesem Zusammenhang ist interessant, daß die Beamtengehälter in El Salvador in relativ ruhigen Zeiten zwischen 1953 und 1968 sogar ein wenig verringert wurden; in der Zeit aber einer wachsenden Emanzipationsbewegung und offener gesellschaftlicher Konflikte, von 1970 bis 1983, sind sie dagegen um das dreifache angehoben worden. Vgl. Sieglin: 1983, S. 156.

131 Vgl. hierzu Martín-Baró: 1981, S. 785.

132 Vgl. zu El Salvador Martín-Baró: 1983, S. 135 ff.

133 Dies läßt sich soziographisch bestätigen durch die Lage der meisten städtischen Gotteshäuser des historischen und des evangelikalen Protestantismus in Gegenden der alten Mittelschicht. Die pfingstlichen Kirchengebäude befinden sich hingegen mehrheitlich in Wohngebieten der Unterschicht, die charismatischen in Zonen der Oberschicht. Dies ist das Ergebnis der Überprüfung einer kleinen Stichprobe von 16 Kirchengebäuden aller Strömungen in Guatemala, 30.12.1985. Orientiert an den Angaben von PROCADDES: 1981, wurde die Lokalisierung der Gebäude in verschiedenen Stadtvierteln überprüft.

5. Katholizismus¹³⁴

Das seit der Eroberung des Kontinents herrschende religiöse System ist das des offiziellen, klerikalen Katholizismus. In den indigenen Gebieten Guatemalas haben sich Elemente der Maya-Religion und des Katholizismus zu einem neuen religiösen System integrieren können. Seit den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts ist in Zentralamerika die modernisierende *Acción Católica* (katholische Aktion) tätig, die, unter antikommunistischem Vorsatz angetreten, durch die enge Zusammenarbeit mit der Landbevölkerung in den siebziger Jahren zu einem Angelpunkt des bäuerlichen Widerstandes wurde. Eine gewisse Offenheit für die soziale Frage hat in der katholischen Kirche durchaus auch weitere Kreise gezogen, sogar bis zu Angehörigen des Episkopats. Andere Kreise, vornehmlich aus der Hierarchie, dem einheimischen Klerus und den Katholiken der Mittelschicht, haben dagegen strikt an alten Positionen festgehalten. Deshalb ist es im zentralamerikanischen Katholizismus während der siebziger Jahre zu einer deutlichen Spaltung zwischen einer der Oligarchie zugeneigten und einer an den Interessen der Armen orientierten Fraktion gekommen; ersterer gehört schwerpunktmäßig der hohe und der stark mit bürgerlichen Interessen verwobene einheimische Klerus an, letzterer vor allem der niedere und der ausländische Klerus. Den protestantischen Kirchen steht also in den letzten zwei Jahrzehnten ein stark fraktionierter Katholizismus gegenüber.

Ganz allgemein gehen die folgenden Überlegungen davon aus, daß in Gegenden, in denen die Bedingungen für das Wachstum des Protestantismus günstig sind, die religiöse Nachfrage *generell* — also auch in Richtung auf den Katholizismus — stärker ist als anderswo.¹³⁵ Die Überlegungen laufen folglich auf die Frage hinaus, ob und wodurch die *katholische Kirche* mit dem *Protestantismus konkurrenzfähig* ist. Im Überblick über die *zentralamerikanischen Länder* kann man zunächst vorausschicken, daß die deutlich stärkere Präsenz des Protestantismus in Guatemala mit größter Wahrscheinlichkeit zurückgeht auf die entscheidende und andauernde

134 Zur Entwicklung der katholischen Kirche im Rahmen der gesellschaftlichen Bedingungen Zentralamerikas liegt eine recht große Anzahl von Veröffentlichungen vor, auf die die folgenden Überlegungen zurückgreifen können. Bezug auf ganz Lateinamerika haben Alonso/Garrido: 1962; Labelle/Estrada: 1964; The Catholic University of America: 1967; Anuario Pontificio (Päpstliches Jahrbuch): 1953, 1967 und 1980; sowie Krummwiede: 1982. Spezieller auf Zentralamerika bezogen sind Alonso: 1964; Alonso: 1967; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983; Calder: 1970; Centro de Estudios Euménicos Latinoamericanos (Hg.) o.J.; Colectivo de análisis de iglesias en Centroamérica: 9.1986; Crahan: 1986; Estrada: 1979; Holleran: 1974; Informationsstelle Guatemala: 1982; Meléndez: 1986; Murillo/Pochet: 1986; Opazo: 1985; Prien: 1978, S. 709 ff.; Richard/Meléndez (Hg.): 1982; Sierra: 1982. Speziell zu Guatemala vgl. Berryman: 1984. Für weitere Literatur vgl. die Bibliographien Meléndez: 1986a, und Meléndez: 1988.

135 Statistisch ist es schwierig, die tatsächliche Stärke der katholischen Kirche zu bestimmen, da diese in ihren Angaben nicht zwischen aktiven und passiven Mitgliedern unterscheidet und darüber hinaus auch konvertierte Protestanten, sofern sie nicht formell ausgetreten sind, einfach weiter als Mitglieder führt. Deshalb wird für die Einschätzung der katholischen Präsenz in einem Gebiet das religiöse Angebot zum Ausgangspunkt gemacht, d.h. die Zahl der Priester und Ordensleute einer Diözese zusammengekommen in Relation zur jeweiligen Bevölkerung nach Angaben der Päpstlichen Jahrbücher (Vgl. Anuario Pontificio: 1953, 1967 und 1980).

de Schwächung der katholischen Kirche durch die Liberalen seit Ende des letzten Jahrhunderts¹³⁶ kombiniert mit einer starken wirtschaftlichen Integration in den Weltmarkt.¹³⁷ Im Einzelnen aber lassen sich Differenzierungen beobachten.

Zunächst seien die Gebiete mit einer eher *traditionell ausgerichteten katholischen Kirche* beleuchtet: Recht eindeutig ist die Lage in Chiquimula (Guatemala)¹³⁸, wo die Präsenz des Heiligtums des sog. Schwarzen Christus von Esquipulas eine große Zahl von Priestern und Ordensleuten¹³⁹ relativ eng an die (ladinische) Volksfrömmigkeit bindet. Zugleich gehört dies Departement zu den ökonomisch wenig dynamischen Landstrichen. Hier ist von stark verfestigten religiösen Gewohnheiten auszugehen, die darüber hinaus kaum von gesellschaftlichen Transformationen in Frage gestellt werden. In Escuintla (Guatemala) ist zwar die katholische Kirche statistisch stark,¹⁴⁰ aber in der Erzdiözese Guatemala, zu der das Departement gehört, war viel Klerus an den Bischofssitz in der Hauptstadt gebunden und gehörte zudem eher der bürgerlich orientierten nationalen Geistlichkeit an. Die katholische Kirche war in dieser Region nur schlecht in der Lage, den gesellschaftlichen Transformationsprozessen adäquat zu begegnen. In der honduranischen Diözese Santa Rosa de Copán kommen eine eher konservativ-klerikale Orientierung der katholischen Kirche mit einer personellen Unterversorgung zusammen.

Von den Regionen mit einer eher *basisorientierten katholischen Kirche* hat Choluteca (Honduras) hinsichtlich seiner wirtschaftlichen Integration — ähnlich wie das benachbarte El Paraíso — sehr günstige Bedingungen für das Wachstum des Protestantismus. Allerdings begann in Choluteca unter der Betreuung von kanadischen Priestern zu Anfang der sechziger Jahre eine lebendige katholische Basisarbeit unter den dortigen Bauern. In den sechziger und siebziger Jahren wurde diese durch die Einrichtung von Radioschulen und eines Zentrums für bäuerliche Fortbildung sowie die Ausbildung von Laienpredigern (Delegados de la Palabra) intensiviert.¹⁴¹ Eine ähnliche Entwicklung gilt auch für León und Chinandega in Nicaragua. Dort richtete die alte Diözese León in den sechziger und siebziger Jahren ebenfalls eine Radioschule ein und begann mit der Ausbildung von Laien, wodurch eine starke katholische Basisbewegung entstand. Auch in Guatemala, vor allem in den Diözesen El Quiché und Cobán (Alta und Baja Verapaz), entwickelte sich in den sechziger und siebziger Jahren eine starke katholische Basisarbeit, die

136 Anfang der fünfziger Jahre war die Relation von Priestern und Bevölkerung in Guatemala um ein Dreifaches niedriger als in den anderen zentralamerikanischen Ländern; errechnet nach Prien: 1978, S. 1068 ff.

137 Die Rolle der katholischen Kirche wird besonders im Vergleich mit Costa Rica deutlich, wo die Weltmarktintegration ebenfalls schnell und durchschlagend funktionierte, die katholische Kirche aber sehr viel stärker blieb als in Guatemala. In Costa Rica hat freilich eine vorausblickende Reformpolitik die sozialen Gegensätze weniger stark aufbrechen lassen als dies in Guatemala der Fall war.

138 11,7% protestantischer Bevölkerungsanteil.

139 1 : 1818 im Jahre 1967; 1 : 927 im Jahre 1980 (Religiose : Bevölkerung).

140 1 : 1306 (Religiose : Bevölkerung) im Jahre 1980 bei einem nationalen Durchschnitt von 1 : 5187.

141 Vgl. Richard/Meléndez (Hg.): 1982, S. 322 ff., sowie Opazo: 1985, S. 170 und 183 ff.

sich klar mit den Interessen der unterdrückten indigenen Bauern identifizierte.¹⁴² Die katholische Basisbewegung wurde seit Mitte der siebziger Jahre zunehmend Opfer und Ziel der Verfolgung durch militärischen Terror; ihre Toten gehen in die Tausende.¹⁴³

Der *offizielle, konservative Katholizismus* konnte überall dort seine Position bewahren, wo ihn *keine* direkten wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen *Transformationen* zu neuen und entsprechenden Antworten nötigten. Mit seiner engen Bindung an die Oligarchie, die erst im Laufe der vergangenen zehn bis fünfzehn Jahre schwächer geworden ist, hat der konservative Katholizismus den Bauern und dem städtischen Proletariat und Subproletariat eine plausible religiöse Antwort auf ihre Bedürfnisse weitgehend versagt.

Überall dort, wo die *katholische Basisbewegung* stark war, konnte diese Antwort gegeben werden, indem die Basisbewegung nämlich die soziale *Lage der Unterdrückten* auf eine für diese Menschen angemessene Art und Weise theologisch zu deuten in der Lage war. Durch die daraus folgende Parteinahme wurde sie freilich vielfach auch selbst Bestandteil und Opfer der gesellschaftlichen Polarisierung. Ihre Aktivisten wurden vielerorts politisch verfolgt, und die Mitgliedschaft in einer Basisgemeinde im Nicaragua Somozas, in Guatemala, in El Salvador und durchaus auch in Honduras wurde zusehends risikoreicher. Dies hatte zur Folge, daß Mitglieder katholischer Basisgemeinden zu Pfingstkirchen abwanderten, teils um die offene Repression zu „überwintern“, teils um dort heimisch zu werden. Dies wurde vielen Menschen dadurch erleichtert, daß einige Werte, die in den Basisgemeinschaften eine große Rolle spielen und die z.T. gegen die Bischöfe durchgesetzt werden müssen, auch in vielen Pfingstgemeinden Geltung haben. Es handelt sich etwa um die verantwortliche Mitwirkung von Laien — vor allem von Frauen — an Wort, Sakrament und Leitung, die individuelle Gewissensfreiheit und die damit verbundene individuelle Verantwortung für die Glaubensentwicklung und letztlich auch für ethische Optionen. Gleichwohl ist der Übertritt in den allermeisten Fällen damit verbunden, daß die Personen sich aus dem gesellschaftlichen und politischen Engagement auf den engeren Kreis des persönlichen und des gemeindlichen Lebens zurückziehen.

Eine solche Entpolitisierung der Basis ihrer Kirche versuchen Teile der katholischen Hierarchie mit einem Schachzug gegen die Pfingstbewegung zu verbinden, indem sie die katholische charismatische Bewegung stärken. Speziell mit dem unterschichtorientierten Flügel dieser in den achtziger Jahren deutlich erstarkenden Bewegung scheint der konservative Klerus nach anfänglicher Skepsis nun ein Substitut für die Basisbewegung fördern zu wollen, das seinen Interessen eher entspricht.¹⁴⁴

142 Vgl. Richard/Meléndez (Hg.): 1982, S. 211 und 240; Sierra: 1982, S. 70; Opazo: 1985, S. 172ff; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 107 ff.

143 Bischof Girardi der Diözese El Quiché (Guatemala) schloß 1980 aus Protest gegen die Verfolgung seine Büros in Santa Cruz del Quiché.

144 Es wäre interessant, diese Bewegung im Blick auf ihre soziale Funktion hin zu untersuchen; vermutlich ist sie der Pfingst- und charismatischen Kirchen recht ähnlich!

6. Protestantismus und ethnische Identität

Aus den vorkolonialen mesoamerikanischen Kulturen, den Kulturen zwischen dem Isthmus von Tehuantepec und Panama, haben sich zwei *Hauptgruppen indigener Zivilisation* bis heute erhalten: die Hochkulturen des *Zentralmassivs* und die Kulturen der Tieflandbewohner des *karibischen Küstenraums*. Letztere sind heute repräsentiert von den Völkern der Miskitu, Sumu und Rama im nicaraguanischen Departement Zelaya und im honduranischen Gracias a Dios, sowie in einigen weiteren, für diese Untersuchung nicht relevanten Gruppen in Panama. Die indigenen Völker des Zentralmassivs und der westlichen Küste haben, nach der Vernichtung fast der gesamten Gruppe der Pipil 1932 in El Salvador, nur noch in Guatemala einen hohen Bevölkerungsanteil.¹⁴⁵ In Guatemala repräsentieren die Indígenas¹⁴⁶ die Hochkultur der Maya; sie unterscheiden sich in 23 größere Sprachgruppen und zählten um 1985 etwa 54% der Gesamtbevölkerung des Landes. (Dazu kommen 43% Mestizen, sog. Ladinos,¹⁴⁷ und 3% Weiße.)¹⁴⁸ Bei den

145 Vgl. mit Angaben zu den einzelnen Ländern Holland (Hg.): 1981.

146 Anstelle von anderen Bezeichnungen wie etwa verschiedenen umgangssprachlichen („natural“, „indio“ oder „Indianer“) oder auch des wissenschaftlich häufig verwendeten Begriffs „Indígena“ bzw. „indigen“, wird im folgenden vor allem der Begriff „Maya“ verwendet, freilich wechselnd mit dem wissenschaftlichen Terminus „indigen“ bzw. „Indígena“. Die Definition von Indigenität im Bezug auf die Maya-Völker in ihrer Unterscheidung von Ladinos und Kreolen (einheimisch gewordenen Weißen) beruht nicht auf rassischen Differenzierungen im biologischen Sinne, sondern auf sozialen und kulturellen Faktoren; vgl. Stavenhagen: 1977, S. 9 ff. Die Frage nach der ethnischen Identität kann in ihrer Komplexität hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein. So bleibt es im folgenden bei einer behelfsmäßigen deskriptiven Definition, die aus der Gegenüberstellung von Indígena und Ladino bei Robert Carmack: 1979, S. 49 ff., extrahiert wurde und über das grundlegende Kriterium des Selbstbewußtseins der Betroffenen hinaus objektive gesellschaftliche Kriterien festlegt: Danach sind Maya solche Personen, die eine der indigenen Sprachen zur Muttersprache haben, die die Kleidung ihrer ethnischen Gruppe tragen, die Maya-Religion rein oder im Gewand einer anderen Religion praktizieren und die eine indigene Verwaltung ihres Wohnortes neben der offiziellen staatlichen Verwaltung anerkennen. Nicht berücksichtigt wurde das Carmacksche Kriterium des manuellen Arbeitens in der Landwirtschaft oder im Kleinhandwerk, da dieses eine indigene obere Mittelschicht von vornherein aus der Indigenität ausschloß. Verändert wurde das Kriterium der Maya-Religion insofern, als über den traditionellen Katholizismus hinaus auch andere Religionen als mögliches Gewand der Maya-Religion in Betracht gezogen werden. Der Verfasser dankt in diesem Zusammenhang Herrn Dr. Emmerich Weißhaar, Universität Tübingen, für die mündliche Mitteilung, daß er indigene Protestanten an versteckt praktizierten Riten der Maya-Religion hat teilnehmen sehen.

147 Die Definition der Ladinität ist nicht minder problematisch als die der Indigenität. Hier wird ebenfalls eine deskriptive Definition in Anlehnung an Carmack: 1979, S. 49 ff., zugrunde gelegt. Demnach ist Ladino eine Person, die Spanisch als Muttersprache spricht anstatt einer Maya-Sprache, die westliche Kleidung trägt statt Tracht, die meistens lau katholisch ist, ohne Beziehung zur Maya-Religion und die voll unter die offizielle staatliche Verwaltung integriert ist, ohne eine indigene zivil-religiöse Parallelverwaltung anzuerkennen. (In diese Definition ist die kreolische Oberschicht mit eingeschlossen. Eine Diskussion der damit verbundenen Probleme würde allerdings im Rahmen der vorliegenden Studie zu weit führen.) Zur Frage der Ladinität vgl. Adams: 1964, und Wolf: 1983, S. 204 ff.

148 Vgl. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 71. Die Angaben über die Größe des indigenen Bevölkerungs-

indigenen Bewohnern des atlantischen Tieflandes in Nicaragua und Honduras handelt es sich um Angehörige der Völker der Miskitu, Sumu oder Rama. Die hier unmittelbar folgenden Überlegungen zur Gesellschaftsstruktur beziehen sich auf die Indígenas im Hochland Guatemalas, sind aber mit einiger Vorsicht auch auf die Lage der Tieflandindígenas anwendbar. Die weitere Untersuchung wird die beiden indigenen Kulturen getrennt besprechen.

Indigene Bevölkerung und Struktur der Gesamtgesellschaft (Guatemala)		
Indigene Bevölkerung		Guatemaltürkische Gesamtgesellschaft
Endogene Stratifikation	Exogene Stratifikation	
		Oberschicht
Prinzipal, cofrade usw.: Status gemäß Funktion in der traditionellen religiös-politischen Hierarchie des indigenen Dorfes.	Indigene Bourgeoisie (Rurale Zwischenhändler Mittelbauern)	Mittelschicht Abh. Zwischensch. Selbst. Zwischensch.
	Indigene Unterschicht (Kleinbauern, Weber indig. Proletariat)	Unterschicht
Quelle: Eigenes Strukturschema nach Carmack: 1979.		

Tabelle 6: Indigene Bevölkerung und Struktur der Gesamtgesellschaft (Guatemala)

Die *gesellschaftliche Lage* der indigenen Bevölkerung ist heute von zwei sich überlagernden Herrschaftsverhältnissen gekennzeichnet. Seit der kolonialen Eroberung ist die autochtone Bevölkerung einer durch Rassismus legitimierten Herrschaft der Eroberer ausgesetzt. Diese hat heute die Gestalt der Herrschaft der Ladinos über die Indígenas in weiten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Das andere Herrschaftsverhältnis wird durch die Unterwerfung der autochtonen Bevölkerung unter die koloniale und neokoloniale Ökonomie bezeichnet. In der Analyse der Lage der Indígenas dringen die beiden Herrschaftsverhältnisse auf eine Option hinsichtlich des analytischen Ansatzes entweder beim Rassen- oder

anteils sind sehr unterschiedlich und nur als grobe Annäherungswerte aufzufassen, da sie in hohem Maße von den soziokulturellen Zählungskriterien abhängen.

beim Klassegegensatz.¹⁴⁹ Im folgenden wird die Stellung der indigenen Bevölkerung in der guatemalteckischen Gesellschaft im Rahmen des Klassegegensatzes beschrieben, in Anlehnung an die ethnologischen Untersuchungen von Carmack.¹⁵⁰ Gemäß der Tatsache, daß in der überkommenen indigenen Gesellschaft die Stratifikation nach Status in der religiös-politischen Hierarchie des Dorfes wichtiger ist als die nach Zugang zu Produktionsmitteln,¹⁵¹ daß aber doch zugleich die indigenen Gemeinschaften in Relation zum nationalen Produktionsprozeß stehen, werden zwei objektiv nebeneinander bestehende Stratifikationssysteme bei der indigenen Bevölkerung voneinander unterschieden: das interne, am religiös-politischen Status orientierte, und das externe, an der ökonomischen Lage orientierte.¹⁵² Dabei wird deutlich, daß der indigenen Bevölkerung die Position der gesellschaftlichen Oberschicht nicht zugänglich ist. Innerhalb der indigenen Bevölkerung hat in den letzten Jahrzehnten die Stratifikation nach ökonomischen Gesichtspunkten einen immer stärkeren Einfluß gewonnen und zerrüttet auf die Dauer das religiös-politisch definierte interne Statussystem. Dieser Prozeß, gemeinsam mit einem starken Anpassungsdruck an die ladinische Gesellschaft, bildet eine wichtige Voraussetzung für das Wachstum des Protestantismus unter den Indígenas des Zentralmassivs in jüngster Vergangenheit. In den Gesellschaften des tropischen Tieflandes hat der gesellschaftliche und religiöse Wandel eine andere Dynamik.

Ein Blick auf die Karte zum protestantischen Bevölkerungsanteil nach Departements¹⁵³ in Zentralamerika läßt sofort einen hohen protestantischen Anteil an der Bevölkerung im *karibischen Küstenraum* erkennen. Diese Region unterliegt besonderen geschichtlichen Bedingungen insofern, als sie bis spät ins 19. Jahrhundert hinein unter britischem Einfluß stand. Die Mission der historischen Kirchen in diesen Gebieten reicht bis in diese Zeit zurück und ist die älteste in Mittelameri-

ka. In ihrer engen Bindung an den britischen Einfluß und an die schwarzen Arbeiter bzw. Sklaven von den Antillen kam diesen Kirchen eine Doppelrolle zu: die *Erhaltung ethnischer Identität* (Miskitu gegen spanisch-sprachige Regierungs- sowie die *Kompensation von Leiden* aufgrund der Entwurzelung und der Integration in neue, unterdrückere Arbeitsverhältnisse (schwarzer Einwanderungsprotestantismus). Aufgrund der engen Bindung der mittelamerikanischen Atlantikküste an den englischsprachigen Kulturraum der Karibik erfüllte der Protestantismus darüber hinaus noch eine wichtige politische Funktion: die symbolische Repräsentation und Agglutination von anti-spanischen Interessen. In diesem Sinne wurde die Mission der Herrnhuter Brüder unter den Miskitu in Nicaragua und Honduras zu einem wichtigen Element ethnischer Identität und des Widerstandes gegen den spanischsprachigen Westen Nicaraguas, das bis heute von Bedeutung ist.¹⁵⁴

Exkurs: Zur Mission im karibischen Küstenraum

Die *Mission der Herrnhuter in Nicaragua* geht vor allem zurück auf die Initiative des britischen Diplomaten Patrick Walker, der sich durch die Einführung des Protestantismus im britischen Protektorat an der Mosquito-Küste (heute die Departements Zelaya [Nicaragua] und Gracias a Dios [Honduras]) eine engere Bindung an Großbritannien, eine gesellschaftliche Neuordnung und eine symbolische Abgrenzung gegen die spanische bzw. nicaraguanischen Ansprüche auf das Gebiet versprach. Nachdem Appelle an die anglikanische Kirche nicht gefruchtet hatten, kam auf Betreiben der Briten die Herrnhuter Mission in das Protektorat. Im Laufe der Jahre integrierte sich, nach Lioba Rossbach, das Missionskonzept der Herrnhuter mit dem indigenen Gemeinschaftsleben der Miskitu,¹⁵⁵ und es wurden die Grundlagen für eine Akkomodation des herrnhuter Pietismus gelegt. 1856 gaben die Briten das Protektorat auf. Nach der Eingrenzung des ehemaligen Protektoratsgebietes auf ein relativ kleines Reservat im Jahre 1860, welches das Siedlungsgebiet der Miskitu zerteilte, und dem schnellen Vordringen der Naturkautschuk-Gewinnung nach 1860 kam es zu starken gesellschaftlichen Umbrüchen. Mit Beginn der Kautschukkrise, 1880, ereignete sich eine religiöse Erweckung mit starken Zuwachsraten in der Herrnhuter Kirche. Die Erweckung kam zwar ohne die Mithilfe der Missionare zustande, bezog sich aber doch stark auf sie als Faktoren der Kontinuität und Orientierung der indigenen Gemeinschaft. Die Erweckung hatte ihre Schwerpunkte in den Grenzgebieten zum spanischsprachigen Nicaragua und in Gebieten, die von beginnender Proletarisierung und wirtschaftlichem Niedergang stark betroffen waren.¹⁵⁶ Die Mission half in diesem Zusammenhang, die in der Spannung zum spanischsprachigen Herrschaftsanspruch¹⁵⁷ einerseits und zur sozialen Krise andererseits belastete ethnische Identität zu stärken und zugleich zu transformieren. Die nur partielle Durchdringung der indigenen Gemeinschaft durch die Mission und die tendenziell gegen eine wirtschaftliche Integration in die kapitalistische Produktion gerichtete Haltung der Missionare, ermöglichte auf die Dauer eine enge Verbindung von Protestantismus und ethnischer Identität der Miskitu; dies wird u.a. an der häufig festzustellenden Funktion von Miskitu-Pastoren als religiöser

149 Der Ansatz beim Rassengegensatz statt beim Klassegegensatz scheint für eine Untersuchung indigener Bevölkerung ein adäquater Ausgangspunkt zu sein. Er wird für Guatemala von den beiden Sozialwissenschaftlern Carlos Guzmán-Boekler und Jean-Loup Herbert durchgeführt (vgl. Guzmán-Boekler/Herbert: 1970), scheint aber für die vorliegende Untersuchung ein eher ungeeigneter Ausgangspunkt. Vgl. hierzu auch die Kritik von Carmack: 1979, S. 312 f. Der von Herbert in seinem Schema des Hauptwiderspruchs (vgl. Guzmán-Boekler/Herbert: 1970, S. 123) aufgezeigte Widerspruch von Indígena und Ladino basiert gerade auf den ökonomischen Kriterien und vermengt somit die beiden Herrschaftsverhältnisse. Damit verliert unter der Wucht des ökonomischen Nebenwiderspruchs der vermeintliche Hauptwiderspruch seinen analytischen Wert. Die beiden Herrschaftsachsen müssen also unterschieden werden, und für die hier zunächst zu beantwortende Frage nach der Relation der autochtonen Bevölkerung zur guatemalteckischen Gesellschaftsstruktur scheint der Weg über die Klassenfrage angebracht. Es sei aber betont, daß es sich hier um eine methodische Entscheidung für die vorliegende Untersuchung handelt und nicht um eine grundsätzliche Position in der Sache.

150 Vgl. Carmack: 1979, S. 318 ff.

151 Vgl. Carmack: 1979, S. 317.

152 Vgl. die Tabelle 6: *Indigene Bevölkerung und Struktur der Gesamtgesellschaft (Guatemala)*, in diesem Abschnitt. Carmack: 1979, S. 328 und 333 f., gibt dazu den Anstoß durch seine Unterscheidung zwischen ökonomischer Klasse und internem Status.

153 Vgl. Graphik 6: *Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Zentralamerika)*, in Abschnitt II.C.2.

154 Hierzu vergleiche vor allem Rossbach: 1987, und Oertzen/Rossbach/Wünderlich: 1990; zum Hintergrund auch Sandner: 1985, S. 91 ff., 139 und 153 ff.; Kahle/Pothast: 1983; und Nelson: 1982, S. 34 ff.

155 Die Missionare wurden allem Anschein nach als Gesandte des Miskitu-Königs behandelt. (Rossbach: 1987, S. 75 ff., bes. S. 78.

156 Vgl. Rossbach: 1987, S. 92.

157 Siehe hierzu die Vision des Miskitu Wima, der die Gefährdung der Ethnie als Gefährdung der gesamten Interessengemeinschaft, von England über Jamaica zur Mosquitia, wahrnimmt; vgl. Rossbach: 1987, S. 91 f.

und politischer Leiter ihrer Gemeinden deutlich.¹⁵⁸ Die schon ältere gegenseitige Durchdringung von Protestantismus und indigener Religion und Gemeinschaft machte es möglich, daß der Protestantismus in der Kautschukkrise zum schützenden Element einer gewissen ethnischen Kontinuität werden konnte. Der auslösende Faktor für eine starke quantitative Zunahme des Protestantismus unter den Miskitu war allerdings weniger die Mission selbst, als vielmehr die in der wirtschaftlichen Krise schmerzlich spürbar gewordene Zerrüttung der traditionellen Lebenszusammenhänge durch wirtschaftliche und gesellschaftliche Transformationen.

In bezug auf *Limón, Costa Rica*, kann ebenfalls von einer spezifischen Verschränkung von Protestantismus und ethnischer Identität der schwarzen, westindischen Plantagenarbeiter gesprochen werden.

In allen anderen Gebieten der Karibikküste mit starkem protestantischem Bevölkerungsanteil scheinen allein wirtschaftliche Umwälzungen das Wachstum des Protestantismus beschleunigt zu haben, und von einem ethnischen Protestantismus kann dort keine Rede sein. In Colón und Atlántida (Honduras) sowie in Izabal (Guatemala) spielt der ethnische Faktor so gut wie keine Rolle; Izabal hat eine lange Tradition des Bananenbaus, und Colón sowie Atlántida sind in ökonomischer Hinsicht „traditionell stärker integriert“¹⁵⁹. Zugleich ist die Struktur des Protestantismus in diesen Gebieten eine andere: Einem relativ schwachen historischen Protestantismus steht ein vergleichsweise hoher Anteil der Pfingstbewegung¹⁶⁰ am Protestantismus gegenüber.

Der *historische Protestantismus* — wenn er vor der Integration in die kapitalistische Produktion und aufgrund besonderer gesellschaftlicher oder politischer Frontstellungen mit bestimmten Ethnien identifiziert war — zeigte sich in der Lage, gegenüber sekundären externen Herrschaftsansprüchen und gesellschaftlichen Transformationen einen begrenzten Schutz für die *ethnische Identität* zu gewähren. Seine religiöse Interpretation der neuen gesellschaftlichen Erfahrungen kollidierte aufgrund seiner vorgängigen Integration mit der Ethnie nur in geringem Maße mit den habitualisierten Sinnsystemen der Opfer der gesellschaftlichen Transformationen; die Explikation der gesellschaftlichen Lage durch den historischen Protestantismus nahm die indigene Religion vielmehr in Grenzen auf und knüpfte daran an. Auf diese Weise konnte durch sekundäre soziale und politische Konflikte hindurch bei den Miskitu in Nicaragua und bei den antillianischen Schwarzen in Costa Rica ein spezifisch ethnischer Protestantismus entstehen. In der Auseinandersetzung um die stärkere Integration der sog. Costa Atlántica (Atlantikküste, das Departement Zelaya) in die Gesellschaft des revolutionären Nicaragua nach 1979 spielte die Moravische (Herrnhuter) Kirche eine entsprechend wichtige Rolle für die Miskitu-Bevölkerung, als es darum ging, in der alten anti-spanischen Frontstellung die Identität als Ethnie zu behaupten.¹⁶¹

158 Rossbach: 1987, S. 92f., sieht darin eine Fortführung der Rolle des Schamanen.

159 Sandner: 1985, S. 268 f.; vgl. auch Rueppel: 1983, S. 209.

160 Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus: Izabal 76,0% (im nationalen Durchschnitt Guatemalas: 55,3%); Limón 56,5% (nationaler Durchschnitt in Costa Rica: 58,0%); Atlántida 40,0%, Colón 41,1%, Gracias a Dios 6,0% (!) (nationaler Durchschnitt in Honduras: 51,0%); Zelaya 40,0% (nationaler Durchschnitt in Nicaragua 51,4%).

161 Diese Dynamik ist freilich keineswegs nur der unschuldige Kampf eines indigenen Volkes um sein kulturelles Überleben; Figuren wie Steadman Fagoth sowie die Contra-Organisation MISURA zeigen deutlich, daß dieser ethnische Widerstand sekundär von der CIA instrumentalisiert und künstlich verschärft wurde. Dieser Zweiseitigkeit des Problems ist sich die Leitung der Moravian Church sehr deutlich bewußt.

Der ethnisch orientierte historische Protestantismus hat zwar immer noch eine relativ starke Position an der Karibikküste. Er gerät aber unter die Konkurrenz des jüngeren *Pfingstprotestantismus* überall dort, wo die Atlantikküste in neuere wirtschaftliche Transformationsprozesse einbezogen wurde. Für das Wachstum des heutigen Protestantismus sind diese neueren Wandlungsprozesse und die sie begleitende Pfingstbewegung in den spanischsprachigen Regionen des Zentralmassivs und der pazifischen Küstenebene von entscheidender Bedeutung; die Entwicklung hat hier einen deutlich anderen Akzent.

Vor allem im engeren Zusammenhang mit dem *zentralen Hochland* Guatemalas erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Protestantismus und indigener Religion als eines zentralen Elements der Identität indigener Bevölkerung. Die indigene Religion hat, wie jede andere auch, eine gewisse, in ihrer eigenen Struktur begründete Festigkeit und Persistenz; zugleich ist sie aber auch mit einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis verbunden und kann nicht unbegrenzt in jede beliebige andere gesellschaftliche Praxis hinein vermittelt werden. In diesem Sinne spielt der sozioökonomische Wandel eine wichtige Rolle in der Frage nach dem Verhältnis der beiden religiösen Alternativen zueinander.

Der *Protestantismus* in Guatemala ist vor allem unter der ladinischen Bevölkerung verbreitet. 1950 waren gemäß dem nationalen Zensus¹⁶² 70,7% der Protestanten Ladinos und 29,3% Indígenas.¹⁶³ 1973 ließ sich eine Verschiebung erkennen: nur noch 64% aller Protestanten waren Ladinos, während 36% der Protestanten

Verhältnis von indigenem und protestantischem Bevölkerungsanteil (Guatemala, 1980)

Departement	Indigener Bev.-Anteil (%)	Protestantischer Bev.-Anteil (%)	Prot. Anteil/ Indig. Anteil.
Totonicapán	97,2	8,2	0,08
Alta Verapaz	89,4	13,8	0,15
El Quiché	85,2	10,5	0,17
Sololá	94,2	18,5	0,20
Huehuetenango	65,9	16,7	0,25
Chimaltenango	79,9	21,4	0,26
Quetzaltenango	60,6	21,1	0,34
San Marcos	48,5	20,7	0,43

Quellen: Instituto Nacional de Estadística: 1985, relationiert mit PROCADES: 1981.

Tabelle 7: Verhältnis von indigenem und protestantischem Bevölkerungsanteil (Guatemala, 1980)

162 Dirección General de Estadística: 1950, religiöser Zensus.

163 Dabei waren ca. 4,3% der Ladinos Protestanten, aber nur 1,5% der Indígenas; vgl. Whetten: 1961, S. 286.

der indigenen Bevölkerungsmehrheit zugehörten.¹⁶⁴ Dieser Trend hält, wie es scheint, an. Bei der regionalen Verteilung des Protestantismus im Jahr 1980 läßt sich allerdings immer noch beobachten, daß die Departements mit einem hohen Anteil indigener Bevölkerung einen niedrigeren protestantischen Bevölkerungsanteil haben als solche mit einem höheren Prozentsatz an ladinischer Bevölkerung.¹⁶⁵

Trotz intensiver *missionarischer Bemühungen* um die indigene Bevölkerung seit den zwanziger Jahren etwa durch die Iglesia Nazarena (Church of the Nazarene) in Alta Verapaz¹⁶⁶ sowie die Iglesia Metodista Primitiva (Primitive Methodists) und später die Iglesia de Dios del Evangelio Completo (Church of God, Cleveland) in Totonicapán und El Quiché¹⁶⁷ konnte in diesen Departements kein durchschlagender Missionserfolg erzielt werden. Die Übersetzung des Neuen Testaments in Mam (San Marcos) und Quiché (Quetzaltenango und El Quiché) durch die Missionare Burgess und Peck sowie die Übersetzung in Cakchiquel (Chimaltenango) durch Cameron Townsend, den späteren Gründer der Wycliffe Bible Translators¹⁶⁸, dürften zur Verbreitung des Protestantismus unter den Indígenas einiges beigetragen haben. Es fällt allerdings auch auf, daß der — erst viel später einsetzende — deutliche Trend zum Wachstum des Protestantismus unter der indigenen Bevölkerung mit ihrer gleichzeitigen stärkeren Eingliederung in kapitalistische Formen der Agrarproduktion unter den Mechanismen der direkten und indirekten Subsumtion zusammenfällt.

In den indigenen Departements, die schon 1964 einen protestantischen Bevölkerungsanteil um den nationalen Durchschnitt herum aufwiesen,¹⁶⁹ war zugleich die *wirtschaftliche Integration* schon weiter fortgeschritten. Vor allem die Ausdehnung der Kaffeeproduktion und die direkte Eingliederung darin hatten hier, nach Monteforte Toledo, eine wichtige Funktion für die „Akkulturation“ (Monteforte) der indigenen Bevölkerung bis hin zum Ablegen der indigenen Kleidung, Sprache und Religion.¹⁷⁰ Die indirekte Subsumtion der indigenen Bevölkerung unter kapitalistische Produktionsbedingungen ist ein weiterer Faktor des Kultur- und Religionswandels. Er funktioniert vermittelt über die Zerstörung der ökonomischen Grundlagen der Praxis indigener Religion. Wenn Julian Lloret, ein Missionar der Central America Mission, mit seinem Untersuchungsergebnis recht hat: „...the

cultural unity of the Indians was and is the strongest deterrent to the Gospel“¹⁷¹, dann ist die Einbindung der Indígenas in den kapitalistischen nationalen Markt tatsächlich der Schlüssel zu ihrer Konversion.

Ein *Beispiel* hierfür ist das *Munizip San Miguel Ixtahuacán* in San Marcos.¹⁷² San Miguel hatte 1980 einen überdurchschnittlichen protestantischen Bevölkerungsanteil von 25,5%,¹⁷³ und dies u.a. deshalb, weil Teile der Bevölkerung aufgrund zunehmender Semiproletarisierung und formeller Subsumtion wirtschaftlich nicht mehr in der Lage waren, sich an den indigenen religiösen Festen zu beteiligen. In diesem Szenario traten sowohl der katholische (katholische Aktion) als auch der protestantische Konversionismus als religiöse Alternative auf, die beide, nach Smith, keine Chance gehabt hätten ohne den ökonomisch bedingten Zerfall der indigenen religiösen Praxis. Einen Gegenpol bilden die beiden abgelegenen und wirtschaftlich weitgehend unabhängigen Gemeinden San Pedro Petz und San Cristobal Cucho, in denen das indigene religiöse System noch weitgehend intakt war und der Protestantismus mit 12,3% der Bevölkerung 1980, weit schwächer als in San Miguel, unter dem nationalen Durchschnitt lag.¹⁷⁴

Sheldon Annis zeigt in einer minutiösen Studie über die Zusammenhänge von Produktionsweise und religiöser Orientierung in San Antonio Aguas Calientes (Sacatepéquez), daß es sich bei dem Kulturwandel um eine *Entwurzelung der Menschen aus der Kultur des Mais-Anbaus* (milpa)¹⁷⁵ handelt. Letztere ist auf das engste mit Religion und Kultur der Maya generell und mit dem die Maya-Religion heute implizit weiterführenden traditionellen Katholizismus verflochten. Annis stellt fest „that the rise of Protestantism is an expression of the ‚anti-milpa forces‘

164 Vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 71.

165 Vgl. Tabelle 7: *Verhältnis von indigenem und protestantischem Bevölkerungsanteil (Guatemala 1980)*, in diesem Abschnitt. Es ist zu berücksichtigen, daß die Bevölkerungsdaten der Tabelle auf den nationalen Zensus von 1981 zurückgehen; vgl. Instituto Nacional de Estadística: 1985. Das Instituto Nacional de Estadística legt eine enge Definition von Indigenität zugrunde und kommt insgesamt nur zu einem indigenen Bevölkerungsanteil von 41,9%. Dementsprechend niedriger liegen auch die departementalen Anteile.

166 Vgl. Zapata: 1982, S. 88 ff., und Samandú: 1987.

167 Vgl. Zapata: 1982, S. 101 ff. und 125 ff.

168 Vgl. Lloret: 1976, S. 114.

169 San Marcos, Quetzaltenango, Sololá und Chimaltenango; die Angabe für Totonicapán scheint dem Verfasser vor allem auf dem Hintergrund der späteren Entwicklung suspekt. Vgl. die Tabellen in den Anhängen 1.2.6 und 1.2.7.

170 Vgl. Monteforte: 1959, S. 156 ff. und 278 ff., sowie den Aufsatz von Dessaint: 1962.

171 Lloret: 1976, S. 146.

172 Vgl. hierzu Smith: 1981, S. 63 ff. bes.67, 113 ff. bes.117 ff., sowie auch 192 ff.

173 ...bei einer zu 96% indigenen Bevölkerung.

174 Eine entsprechende Entwicklung hat Kirstin Katolla-Schäfer in einer Untersuchung zu San Pedro la Laguna im Departement Sololá festgestellt; vgl. Katolla-Schäfer: 1987, S. 19 ff., S. 46 ff. und — mit Blick auf den Unterschied zum traditionell ausgerichtetem Nachbarort Santiago Atitlán — S. 52.

175 Der Anbau der Milpa ist weit mehr als nur die Produktion eines bestimmten Nahrungsmittels. Die Milpa, die Mais-Kultur, ist eine ganze Lebensweise inclusive einer dazugehörigen Religion und Weltanschauung; vgl. Annis: 1987, bes.S. 31 ff. In der Milpa wird der Anbau von Mais mit Bohnen und (Medizinal-) Kräutern kombiniert, der Boden optimal ausgenutzt ohne ausgelaugt zu werden, die familiären Arbeitskräfte optimal eingebunden, die Abfälle verwertet usw.; kurz, es handelt sich zunächst um eine ökologisch optimal angepaßte Wirtschaftsweise. Die Milpa-Wirtschaft produziert in der Regel nur geringe vermarktbare Überschüsse und ist deshalb eine auf kleinere Räume ausgerichtete Ökonomie; zudem wird — im Ideal — die Überschußproduktion durch die indigene religiös-politische Praxis über Ämter und Verantwortlichkeit für Feste der Gemeinde auf die Gemeinschaft wieder umverteilt. Sodann kondensiert sich in der Milpa der Symbolgehalt der Gottheit „Erde“ (mundo), die zu den wichtigsten Gottheiten der Maya im westlichen Hochland Guatemalas zählt; die Erde wiederum wird als „Mais und Lebensspenderin verehrt“ (Leonard Schultze-Jena: *Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiché Indianer von Guatemala*. Stuttgart/Berlin, Kohlhammer 1944, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Bd. II., zitiert nach Katolla-Schäfer: 1987, S. 32). Und schließlich ist der Mensch selbst, lt. Popol Vuh im letzten von drei Schöpfungsakten am Menschen, gemacht aus „dough of yellow and white maize“ (Thompson: 1970, S. 334).

taking gradual hold upon the village life"¹⁷⁶. Die Kultur des Maisanbaus ist auf die Dorfgemeinschaft, nicht auf den nationalen Austausch gerichtet. Durch die stärkere Integration der ländlichen, speziell der indigenen Ökonomie in die nationalen und internationalen Austauschprozesse wurde die am Mais orientierte Kultur in den meisten Dörfern von außen her aufgebrochen. In den Gemeinschaften entstand in der Folge, so Annis, eine ökonomisch bedingte soziale Stratifikation in drei Schichten:¹⁷⁷ 1) Die „Kleinkapitalisten“ (petty capitalists) produzieren soviel Mehrwert, daß sie wieder investieren können, entweder in die ökonomische Expansion oder aber in eine Beteiligung am indigenen Ritus. Ersteres trägt zur Akkumulation von wirtschaftlichem Kapital und einer verstärkten Orientierung an der externen Stratifikation bei, letzteres zur Akkumulation von „religiös-symbolischem Kapital“ (Bourdieu) in der Gemeinschaft und zur Orientierung an der internen Stratifikation. 2) Die „Maistechnologen“ (milpa-technologists) betreiben Subsistenzökonomie in der traditionellen Weise. Sie erwirtschaften nur einen geringen Mehrwert und investieren ihn in der Regel durch Teilnahme an den Riten in die indigene Identität des Ortes. 3) Die „besitzlos gewordene Landbevölkerung“ (dispossessed peasants) schließlich muß entweder außerhalb des Dorfes oder als Tagelöhner oder Weber am Ort Verdienst suchen. Sie kann sich eine Investition in das indigene Ritual nicht mehr leisten.¹⁷⁸ Es zeigen sich somit zwei indigene Personengruppen, die von der indigenen, religiös-politisch begründeten Gemeinschaft durch die wirtschaftlichen Umwandlungen entfremdet werden. Für die besitzlos gewordene Bevölkerung stellt sich der Protestantismus als eine religiöse Alternative dar; er füllt das durch die materielle Unfähigkeit zur Partizipation an den religiösen Zelebrationen der Gemeinschaft entstandene religiöse Vakuum auf eine kostengünstige Weise. Die andere Gruppe bilden die „Kleinkapitalisten“ (Annis), die sich entschieden haben, in den ökonomischen Aufstieg ihrer Familien in der externen, nationalen Stratifikation zu investieren. Ihnen hilft der Protestantismus als religiöse Alternative, den Bruch mit den religiösen Verpflichtungen der indigenen Gemeinschaft symbolisch zu ratifizieren.¹⁷⁹

Die Konvertiten unterschiedlicher sozialer Schichten wenden sich tendentiell *protestantischen Kirchen* jeweils *unterschiedlichen Typs* zu. In San Pedro la Laguna (Sololá) läßt sich zeigen,¹⁸⁰ daß die wohlhabenden Konvertiten in evangelikalen Kirchen (Typ B) sich organisieren (etwa in der baptistischen oder der zentralamerikanischen)¹⁸¹, während sich ökonomisch marginalisierte Konvertiten in pfingstli-

176 Annis: 1987, S. 10.

177 Vgl. Annis: 1987, S. 63 ff.

178 Annis: 1987, S. 97, hält eine jährliche Aufwendung von 24% des Einkommens für die Kosten des Rituals bei armen Familien für realistisch. Solch eine Anstrengung ist kaum zu leisten.

179 Die Tatsache der Konversion gerade dieser beiden Gruppen zum Protestantismus ist in der Literatur breit belegt. Sophie Hennis: 1985, S. 37 ff., verweist nach Auswertung ethnologischer Literatur zur Periode zwischen 1920 und 1944 auf marginalisierte und privilegierte Einzelpersonen und Gruppen als vorrangig konvertierende Personenkreise.

180 Vgl. Katolla-Schäfer: 1987, S. 53 ff.

181 Convención de Iglesias Bautistas de Guatemala (Southern Baptists) und Iglesia Centroamericana

chen etablierten Gruppierungen (Typ C, etwa den Asambleas de Dios, Iglesia de Dios Pentecostés de América oder Principe de Paz)¹⁸² und in pfingstlichen Gruppierungen (Typ C', Agape, Iglesia Peregrina) sammeln. Die evangelikalen Kirchen verfügen dabei über eine relativ starke Personengruppe, die sich aktiv an öffentlichen Angelegenheiten des Dorfes beteiligt. Solche Personen sind in den etablierten pfingstlichen Gruppierungen allenfalls Einzelfälle und fehlen in der pfingstlichen Gruppierung völlig.¹⁸³ Dies entspricht den Ergebnissen der Untersuchungen Carmacks zu Momostenango (Totonicapán),¹⁸⁴ nach denen ebenfalls diese Orientierung der zwei Konvertitengruppen zu unterscheiden sind: auf der einen Seite marginalisierte Bevölkerungsteile wie etwa Kleinbauern, -weber und -händler, die eher den Pfingstgemeinden beitreten oder für die konversionistische, aber auf die indigene dörfliche Gemeinschaft bezogene¹⁸⁵ Acción Católica (katholische Aktion) optieren;¹⁸⁶ auf der anderen Seite ökonomisch besser gestellte Einwohner der indigenen Gemeinden, die sich eher dem historischen oder dem evangelikalen Protestantismus anschließen, was allerdings nicht heißt, daß keine Armen in diesen Kirchen/Mitglieder wären. Die wohlhabenderen Indigenas¹⁸⁷ stehen nach Carmack — auf eine andere Weise als die semiproletarisierten — in einer entfremdeten kulturellen Zwischenstellung: Sie sind nicht mehr in die traditionelle Kultur integriert, doch ebenfalls nicht in die „moderne“, ladinische, und zugleich bedarf ihr ökonomisches Interesse eines möglichst libertären Spielraumes, der ihnen im historischen und evangelikalen Protestantismus eher gewährt wird als im pfingstlichen.

In den *Pfingstkirchen* — vor allem den etablierten Religionsgemeinschaften — kommt es beim Religionswechsel nicht zu einer Verschmelzung indigener und protestantischer Religion, vergleichbar etwa mit der im traditionellen Katholizismus.¹⁸⁸ Im Gegenteil, es erfolgt ein tiefer und dauerhafter Bruch mit indigenen

(Central America Mission). Historischen Protestantismus gibt es in San Pedro la Laguna nicht. Aber zwei bis drei evangelikale Gemeinden substituieren auf lokaler Ebene die gesellschaftlichen Funktionen historischer Kirchen.

182 Assemblies of God, Pentecostal Church of God in America; Principe de Paz (Friedensfürst) ist die größte nationale Pfingstkirche in Guatemala und entstanden aus einer Abspaltung von den Asambleas de Dios im Jahre 1955; vgl. Zapata: 1982, S. 156.

183 Vgl. Katolla-Schäfer: 1987, S. 53 f.

184 Vgl. zu diesem Punkt und zum Protestantismus in Momostenango generell Carmack: 1979, S. 325, 334 ff., 339 ff., hier besonders 338 und 346 f. Nach PROCADES: 1981, existierten bis 1980 im Ortskern von Momostenango nur Gemeinden der Iglesia Metodista Primitiva (Primitive Methodists), der Convención Bautista (Southern Baptists) und der Iglesia Adventista (7th Day Adventists).

185 Vgl. Annis: 1987, S. 62.

186 Zur katholischen Aktion als konversionistischer Bewegung vgl. Falla: 1978.

187 Auf nationalem Niveau sind sie der Mittelschicht zuzuordnen.

188 Sowohl Protestanten wie auch die Acción Católica verbieten, nach Carmacks Studie, die Praktiken der traditionellen Religion, und „... es gibt keinerlei Anzeichen dafür, daß die Indigenas in der Lage wären, diese modernen Organisationen so umzuformen, daß sie der traditionellen Religion ähnlich würden“. Carmack 1979: 49. Carmack bezieht dieses Urteil auch auf die Acción Católica. Dem kann der Verfasser nicht gänzlich folgen, denn es ist mit Annis: 1987, S. 62, zu berücksichtigen, daß die katholische Aktion, trotz aller Differenzen, mit der

religiösen Vorstellungen.¹⁸⁹ Denn „...für die Annahme des pfingstlichen Glaubens ist beim Individuum ein Bruch mit der traditionellen Religion unvermeidlich, insofern als es ja die Ursache der erlebten ‚Kulturverzerrung‘ in den Praktiken der traditionellen Religion sieht (cofradía, fiesta, Alkohol). Dabei wird der eigentliche Faktor, der die Situation der ‚Kulturverzerrung‘ hervorgerufen hat, außer acht gelassen: der Wandel der Produktionsbedingungen und die daraus entstandene soziopolitische Krise. Aufgrund des Bruchs mit der Vergangenheit, den die pfingstliche Religion von den Gläubigen fordert, kann sie als starker Akkulturationsfaktor gesehen werden. Dabei ist sie auch wesentlich wirkungsvoller als der Katholizismus während der ‚Conquista‘: Erstens, weil die pfingstliche Religion nicht als Teil der erlittenen (strukturellen) Gewalt erfahren wird, sondern als vermeintliche Lösung der entstandenen Probleme. Zweitens, weil sie die indigene Religion selbst als eine Ursache des Elends erscheinen läßt und aus diesem Grunde eine scharfe Ablehnung derselben erforderlich macht. Drittens, weil sie ihr religiöses System von der strikten Ablehnung traditioneller religiöser Symbolik her organisiert und nicht, wie der traditionelle Katholizismus, duldet, daß die religiösen Symbole mit einem doppelten Sinn belegt werden können. Die Pfingstreligion ist weder in ihren Organisationsstrukturen noch in ihren Heilungspraktiken oder in den religiösen Vorstellungen ein Faktor der Kontinuität zur traditionellen indigenen Religion und Gesellschaft. Wenn sich also Momente der traditionellen Religion in Pfingstkirchen erhalten sollten, dann nur gegen die Dynamik der pfingstlichen Religion wie sie von der pfingstlichen etablierten Gruppierung vertreten wird.“¹⁹⁰

Die (nicht etablierte) pfingstliche religiöse Gruppierung¹⁹¹ geht ebenfalls von der Voraussetzung einer starken Ablehnung des gesellschaftlichen Umfeldes und der religiösen Orientierungen vor der Konversion aus. Freilich herrscht hier in Ermangelung eines kirchlichen Apparats eine weitgehend autonome religiöse Produktion, in der Elemente indigener Religion und indigenes Selbstbewußtsein ein sehr viel größeres Gewicht erlangen können als in der etablierten Gruppierung. Die starke Ablehnung des gesellschaftlichen Umfeldes muß deshalb nicht notwendig und dauerhaft mit einer Ablehnung auch der indigenen Wurzeln einhergehen. Mittelfristig kann es durchaus zur Unterscheidung zwischen ökonomischer und ethnisch-religiöser Ebene kommen, vor allem dann, wenn sich innerhalb der Gemeinschaft — etwa angeregt durch den historischen Protestantismus — ethnischer Widerstand formiert. Hier können dann Elemente pfingstlicher Religion von den ethnischen Interessen her uminterpretiert werden.

Auch im *historischen* und — stärker noch — im *evangelikal*en Protestantismus kommt es zu tiefen Brüchen mit der indigenen Kultur. Es sei hier nur auf die Bedeutung der indigenen Kleidung verwiesen. Das Ablegen indigener Kleidung selbst kann noch durch bloßen ökonomischen Druck, sich den Bedingungen der

traditionellen Religion eine gemeinsame Grundlage hat. Diese liegt in einer vorrangigen Orientierung an der indigenen Gemeinschaft und einer entsprechend geringeren Bewertung des Individuums und der nicht-indigenen Gesellschaft.

189 Vgl. Katolla-Schäfer: 1987, S. 30 ff. und 62 ff.

190 Katolla-Schäfer: 1987, S. 91 f.

191 Typ C; in San Pedro la Laguna vor allem Agape und Iglesia Peregrina.

ladinisch dominierten Gesellschaft zu unterwerfen, erklärt werden.¹⁹² Schwerer wiegt hingegen, daß der hochgradig dichte Zeichencharakter der Muster auf der indigenen Kleidung bei protestantischen Indigenas verlorengeht; dies aller Wahrscheinlichkeit nach wegen dessen enger Verflechtung mit indigenen religiösen Inhalten. Annis¹⁹³ berichtet von einer katholischen und einer protestantischen¹⁹⁴ Weberin: Für jene bilden das Weben und das Gewebe, Muster und Farben ein Abbild der Harmonie des (symbolisch-religiösen) Universums; diese assoziiert den Farben allenfalls Begriffe wie „freudig“ oder „traurig“. Im Rahmen des evangelikal, vor allem aber des historischen Protestantismus kann man dennoch eine größere Freiheit im Umgang mit der indigenen Tradition und Gesellschaft voraussetzen als sie bei den Pfingstkirchen vorhanden ist. Dies gilt nicht nur für die wohlhabenderen Mitglieder, sondern auch für die ärmeren und gründet sich in der geringeren Distanz zum gesellschaftlichen Umfeld und einer geringeren Betonung der religiösen Subjektivität. Die geringere Spannung zur Gesellschaft ermöglicht eine differenziertere Sichtweise indigener Traditionen und erleichtert die Adaptation vor den als positiv empfundenen Elementen. Darüber hinaus bedingt eine bessere ökonomische Lage vieler Mitglieder einen geringeren ökonomischen Druck auf diese, sich vom äußeren Erscheinungsbild her dem Konformitätsdruck der ladinischen Gesellschaft zu beugen.¹⁹⁵ Dies wirkt sich mit großer Wahrscheinlichkeit in den Gemeinden auch auf die armen Gemeindeglieder aus, denn es sind vermutlich die ökonomisch besser gestellten Gemeindeglieder, die in der (informellen) Gemeindehierarchie besonders einflußreich sind. Die Mitarbeit einiger Mitglieder dieser Kirchen in sozialen und politischen Belangen des Ortes¹⁹⁶ bindet auf eine andere Weise die Personen — und vermittelt auch die Gemeinden — wieder zurück an die lokale Gemeinschaft. Hier ist unter gegebenen Umständen die Rückbesinnung auf indigenes kulturelles Erbe leichter möglich als im etablierten Pfingstprotestantismus. Dies mag vor allem dann der Fall sein, wenn im offenen ökonomischen und politischen Konkurrenzverhältnis zwischen den in die nationale Ökonomie eingetretenen Indigenas und den Ladinis letztere zu gewaltsamen Mitteln greifen, und so durch rassistische Ausgrenzungsstrategien von außen die indigene Bevölkerung stärker auf ihr eigenes kulturelles Erbe verwiesen wird.¹⁹⁷

192 Hennis: 1985, S. 78 ff., vor allem S. 80, weist darauf hin, daß arme Mayas häufig ladinische Kleidung tragen, weil sie so leichter von ladinischen Arbeitgebern beschäftigt und eher als geschäftsfähig angesehen werden. Annis: 1987, S. 213, verweist allerdings darauf, daß in dem einheitlichen Umfeld des Ortes San Antonio die Mehrheit der katholischen Frauen Tracht tragen, während zwei Drittel der protestantischen Frauen die Tracht abgelegt haben.

193 Vgl. Annis: 1987, S. 107 ff., vor allem 117.

194 Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um ein Mitglied der Iglesia Centroamericana, da dies die einzige von PROCADES: 1981, für San Antonio aufgeführte Kirche ist.

195 Vgl. Hennis: 1985, S. 80.

196 Vgl. Katolla-Schäfer: 1987, S. 53.

197 Carmack: 1979, S. 350 f., und Guzmán-Böckler/Herbert: 1970, S. 98 f., weisen in diesem Sinne darauf hin, daß die indigene Bourgeoisie eine emanzipatorische Kraft gegen die ladinische Vorherrschaft sein kann.

Die *indigene Religion*, so läßt sich zusammenfassend sagen, ist nur solange stabil, wie die mit ihr verbundenen *Produktionsstrukturen* funktionieren; werden sie zerstört, so wird die traditionelle indigene Religion bald obsolet und muß adaptiert oder substituiert werden, sofern keine Revitalisierung mit einem begleitenden politischen und ökonomischen Widerstandsprojekt eingeleitet wird. In den spezifischen Lagen der Semiintegration und -proletarisierung ebenso wie in der (mehr oder weniger bewußten) Stellung zwischen zwei kulturellen Systemen scheinen der pfingstliche oder auch der historische Protestantismus sowie die konversionistische *Acción Católica* sehr viel adäquatere religiöse Systeme zu sein als die traditionelle indigene Religion, sei sie nun rein oder im Gewande des Volkskatholizismus. Bei der Konversion werden die Brücken zur indigenen Religion abgebrochen. Das neue symbolische System zur Erklärung der Welt reformuliert die Religion völlig. Auf diese Weise erfüllt der Protestantismus, vor allem die Pfingstbewegung, im guatemalteckischen Hochland eine wichtige Rolle bei der Desintegration der indigenen Religion und Gemeinschaft und der Integration der Indígenas unter die herrschende gesellschaftliche Produktionsweise. Damit hat er genau entgegengesetzte Auswirkungen für die ethnische Identität wie die Moravische Kirche bei den Miskitu. Der historische Protestantismus birgt hingegen — aufgrund seiner weniger scharfen Distanzierung von der Identität vor der Konversion — den Weg einer Rückbesinnung auf die indigene Kultur. Damit kann er, ähnlich wie bei den Miskitu an der Atlantikküste, dem Schutz einer inzwischen natürlich schon veränderten indigenen Kultur gegen sekundären, evtl. noch stärkeren äußeren Druck u.U. dienlich werden. Die indigenen Gemeinschaften im Hochland Guatemalas sind noch nicht völlig desintegriert. Ein entsprechend umgewandelter Protestantismus sich also noch zu einem indigenen entwickeln, was — paradoxerweise — die vollständige US-Amerikanisierung einer ehemals autochtonen Kultur verhindern helfen kann.

7. Der zentralamerikanische Protestantismus und die presbyterianische Kirche in Guatemala (Zusammenfassung)

Die vorausgegangenen Ausführungen haben die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen dargestellt, auf deren Hintergrund die presbyterianische Kirche in Guatemala besser verstanden werden kann. Die wichtigsten Elemente seien hier kurz zusammengefaßt.

In den etwa 150 Jahren der Existenz protestantischer Kirchen in Zentralamerika ließ sich ein starkes Wachstum des Protestantismus erst seit den großen Evangelisationskampagnen sowie den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen der sechziger Jahre feststellen. Letztere scheinen dabei entscheidende Faktoren für Wachstum und Verbreitung des Protestantismus zu sein. Hinsichtlich seiner Struktur ist der Protestantismus in Zentralamerika dem in den USA (noch) sehr ähnlich. Wahrscheinlich bewirkt aber der Druck der gesellschaftlichen Verhältnisse auf die Kirchen — entgegen dem Druck der missionarischen Präsenz aus den USA —, daß in Zentralamerika sich auch die Struktur des Protestantismus bald verändert.

Die ländliche und städtische *Unterschicht* in Zentralamerika gehört, sofern protestantisch, vor allem *pfingstlichen und evangelikalischen Kirchen* an; historische Kirchen haben ebenfalls eine gewisse Basis in dieser Bevölkerungsschicht. Die starken gesellschaftlichen Umwälzungen, die Krise und der militärische Konflikt haben vor allem diese Schicht stark in Mitleidenschaft gezogen. Damit ging ein starkes Wachstum der Pfingstbewegung einher.

Der Protestantismus ist in der *alten Mittelschicht* vor allem durch *historische und evangelikale Kirchen* repräsentiert. Durch die Krise sieht diese Schicht ihre ohnehin stagnierende ökonomische Basis in Gefahr. Als Reaktion verhärteten sich die ohnehin konservativen politischen und religiösen Grundpositionen.

Die *neue Mittelschicht* und die *modernisierende Oberschicht* hingegen sind im Aufstieg bzw. in der Machtposition durch Krise und militärische Auseinandersetzung hinsichtlich ihrer Legitimität und Herrschaft in Frage gestellt. Diese stark säkularisierte gesellschaftliche Schicht wendet sich in ihrer Lage z.T. *charismatischen Kirchen* zu.

Eine besondere Rolle spielt der *historische Protestantismus* im Rahmen *ethnischer Konfrontation*. Ein ethnischer Protestantismus war bei den *schwarzen Plantagenarbeitern* seit ihrer Ankunft an Zentralamerikas Ostküste ein wichtiger Faktor der kulturellen Identität. Ähnlich entwickelte sich durch Akkomodation unter den Miskitu die Moravian Church. Bei den *Maya-Ethnien* im guatemalteckischen Hochland ist das Wachstum des Protestantismus zunächst vor allem das *Resultat* des gesellschaftlichen Umbruchs durch kapitalistische Wirtschaftsformen und der Zerstörung indigener Kultur und Religion. Die (meisten) *Pfingstkirchen* lehnen in diesem Rahmen die überkommene indigene Kultur strikt ab; sie tragen damit und durch ihren Hang zum Schisma zur Desintegration der indigenen Gemeinschaften bei. Die *historischen Kirchen* haben in der Regel eine offenere Haltung gegenüber der indigenen Kultur. Zunehmender wirtschaftlicher, politischer und militärischer Druck auf die indigene Bevölkerung seitens der sie beherrschenden Ladinós kann eine Rückbesinnung auf das indigene kulturelle Erbe und die indigene Gemeinschaft auch innerhalb des historischen Protestantismus auslösen bzw. verstärken. Dies ist auch in der presbyterianischen Kirche in Guatemala zu beobachten.

III. Die presbyterianische Kirche in Guatemala: Angefochtene kirchliche Identität

Der zweite Hauptteil untersucht mit der presbyterianischen Kirche in Guatemala (Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, IENPG) eine historische Denominatjon in den Spannungsfeldern von Theologie, Kirche und Gesellschaft. Um die besonderen Anforderungen, denen diese Kirche und in ähnlicher Weise der gesamte historische Protestantismus in Guatemala ausgesetzt sind, in den Blick zu bekommen, soll im folgenden zunächst ihre Geschichte in Guatemala skizziert werden.

A. Hundert Jahre presbyterianische Kirche in Guatemala: Die Kirche im Rahmen der gesellschaftlichen Entwicklung vom Altliberalismus zur faschistischen Militärdiktatur¹

1. *Presbyterianisch-altliberale Allianz und beginnende Konkurrenz der Evangelikalen (1882 bis 1930)*²

Der Beginn der presbyterianischen Arbeit in Guatemala zeichnete sich ein in die *gesellschaftlichen Auseinandersetzungen* zwischen dem *konservativen und dem altliberalen Bürgertum* im Zentralamerika des 19. Jahrhunderts.³ Nach der Ablösung Zentralamerikas von der spanischen Kolonialmacht mit der Unabhängigkeitserklärung von 1821 war dieser Konflikt für die Region grundlegend und ist es bis weit ins 20. Jahrhundert hinein geblieben. Die Konservativen vertraten die Interessen der ehemaligen spanischen Kolonialbeamten, des Adels, des Militärs und der katholischen Kirche; die Altliberalen vertraten die Bestrebungen der aufsteigenden Mittelschichten, der Händler und vor allem der modernisierenden, export-

1 Vgl. zu diesem Kapitel auch die Chronologien im Anhang 5.2.

2 Diesem Abschnitt liegt vor allem die folgende Literatur zugrunde: Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982; Burgess (Hg.): 1957; Carrera: 1973; Wheeler: 1950; Emery: 1970; Zapata: 1982; Samayoa: 1980; Prien: 1978; Holland (Hg.): 1981.

3 Zum folgenden vgl. vor allem Prien: 1978, S. 489 ff. und 696 ff.

orientierten Großlandwirtschaft. Mit dem Beginn der Regierung Barrios (1871—1885) wurde der Grund gelegt für eine Altliberale Vorherrschaft bis in die vierziger Jahre dieses Jahrhunderts hinein.

Der Kaffeeanbau — das wirtschaftliche Rückgrat der Liberalen — wurde intensiviert. Dazu wurde Kommunalland der *Maya* verstaatlicht und an *Ladinos* verteilt. Die besitzlos gewordenen *Mayas* mußten nun Lohnarbeit leisten, und zudem wurden sie zum Militärdienst zwangsverpflichtet. „Effektiv verschlechterte sich soziologisch und rechtlich die Lage der Indianer gegenüber der Kolonialzeit.“⁴

Die *römisch-katholische Kirche* hatte klar für die konservative Seite Partei ergriffen, was ihr die erklärte Feindschaft der Liberalen eintrug. Kennzeichen der liberalen Kirchenpolitik war die Einführung der Religionsfreiheit und der Zivilehe, die Enteignung von Kirchenbesitz, die Säkularisierung oder Ausweisung der Orden und sogar die Ausweisung von sich widersetzenden Bischöfen. Der katholischen Kirche wurde mit der Verfassung von 1879 jede Betätigung in der Politik offiziell verboten. Sie verlor ihren ehemals sehr starken Einfluß auf die Politik fast völlig.

Der wirtschaftsliberale Diktator Barrios stand in enger Verbindung zu Kreisen des US-amerikanischen Handelskapitals, das in Guatemala vertreten war. Aus diesen Kreisen kommt die Idee, eine *protestantische Kirche aus den USA* einzuladen, um der katholischen Einmischung in die Politik der Liberalen entgegenzuwirken. „Etwa 1881 versuchte Barrios die Reformen seiner Regierung noch zu verstärken, als Frau Frances Cleaves — die Frau eines US-amerikanischen Plantagenbesitzers und enge persönliche Bekannte des Präsidenten und seiner Familie — auf Bitte Barrios' einen Brief an das Board of Foreign Missions der Presbyterian Church schrieb. Hierin bat sie, daß jemand geschickt werden möge, um eine evangelische Kirche in Guatemala zu gründen als eine Gegenkraft zur klerikalen Einmischung in Regierungsangelegenheiten. Den Präsidenten irritierte indes, daß die Post lange liegenblieb und die Vorbereitungen sich hinzogen, sodaß er schließlich auf einem Besuch in New York selbst zu den Büros des Boards ging und 1883 John Clark Hill mit sich zurückbrachte.“⁵ Entsprechend dieser Vorgeschichte wandte sich Hill zunächst und vor allem an englischsprachige Personen, Ausländer und Teile der liberalen Oberschicht. „The original objective in opening the Guatemala Mission in 1882 was not for the Guatemalans themselves, but for the foreign residents.“⁶ Er gründete u.a. eine Schule für Kinder der Oberschicht, das *Colegio Americano*. Seine gesellschaftlichen Kontakte beanspruchten aber sein Budget über Gebühr, sodaß er sich verschuldete und den Dienst quittieren mußte.

Ihm folgte 1887 der eigentliche Vater der presbyterianischen Mission in Guatemala, Edward Haymaker, dessen Reisekosten, so Reginald Wheeler, übrigens auch von der guatemalteckischen Regierung getragen wurden.⁷ 1891 betreute er

4 Frien: 1978, S. 700.

5 Emery: 1970, S. 2/15. Vgl. auch Edward M. Haymaker: *Footnotes on the Beginnings of the Evangelical Movement in Guatemala*. Vervielfältigtes Typoskript. El Rancho, Guatemala, 1946, S. 11, zitiert bei Zapata: 1982, S. 29.

6 Wheeler: 1950, S. 211.

7 Vgl. Wheeler: 1950, S. 212.

bereits zwei Gemeinden in Guatemala-Stadt, und eine dritte sollte 1895 in der geschäftigen Provinzstadt Quetzaltenango hinzukommen. Diese *Gemeindegründung* allerdings zeigt die immer noch sehr starke Bindung der Arbeit an die politischen Interessen des liberalen Bürgertums. Das Einladungsschreiben zur Gründungsversammlung bringt dies klar zum Ausdruck:

Quetzaltenango, im Mai 1895.

Sehr geehrter Herr.....!

Zum Zwecke, hohe soziale Ziele zu erreichen, wird in dieser Stadt eine evangelische Gemeinde gegründet werden, deren Pastor (Haymaker, HS) schon unter uns weilt.

Die transzendente Bedeutung dieses unseres Schrittes wird ihrer illustren Beurteilung sich sicher nicht verschließen, und, damit unsere liberalen Theorien zu Taten würden, werden wir uns heute um Punkt 19 Uhr in den privaten Räumen des geschätzten Herrn José N. Rodas einfinden, um das Besagte zu vollführen.

Wir würden uns freuen, wenn wir die Ehre zu hätten, Sie unter die Anwesenden zählen zu dürfen...⁸

Die Gemeinde wurde auf Betreiben einiger US-amerikanischer und guatemalteckischer Geschäftsleute gegründet. Durch ihre allzu offensichtliche politische Bindung blieb die Gemeinde freilich auf einen sehr beschränkten Personenkreis ausgerichtet und dementsprechend klein. Diese Gruppe wurde nicht formell als Kirchengemeinde konstituiert. „Das Werk erblühte nicht, wie man es erhofft hatte, da es aus liberalem Enthusiasmus und nicht aus einer ehrlichen religiösen Überzeugung geboren war.“⁹ 1904 wurde in Quetzaltenango unter dem neuen Missionar McBath dann eine Gemeinde formell konstituiert, deren Schwerpunkt allerdings immer noch auf derselben gesellschaftlichen Schicht lag. Haymaker bemühte sich freilich auch um die städtische Mittel- und Unterschicht; dies allerdings immer mit einem starken Impetus auf Erziehung und Ausbildung. Seine Arbeit und die einiger weiterer Missionare fruchtete nicht wie erwartet in einem starken Wachstum der Kirche. Es kam zu Konflikten zwischen ihm und dem Mission Board, und er sowie der Missionar William Gates reichten den Rücktritt ein.¹⁰ Haymaker kam später allerdings wieder nach Guatemala zurück und blieb der presbyterianischen Kirche in Guatemala immer eng verbunden.

Seit 1899 arbeitete die erste evangelikale Missionsgesellschaft, die *Central America Mission*, ebenfalls in Guatemala. Sie unterschied sich von der presbyterianischen Mission vor allem durch die von ihr vertretene fundamentalistische Lehre des Dispensationalismus. Die *Central America Mission* sprach durch Straßenpredigt und Hausbesuche sofort auch die städtische und ländliche Unterschicht mit ihrer Doktrin an; so arbeitete sie schon ab 1903 auch in ländlichen Gebieten, und zwar in Jutiapa und, vor allem, in San Marcos.¹¹ Dieser theologische und gesellschaftliche Ansatz trug ihr sofort ein stärkeres Wachstum ein als die stark an das liberale Bürgertum gebundene Arbeit der Presbyterianer diesen beschert hatte. 1902 befand sich die *Central America Mission* auf diese Weise nach nur 3 Jahren Arbeit in

8 Zit. nach Burgess (Hg.): 1957, S. 62.

9 Burgess (Hg.): 1957, S. 63.

10 Vgl. *Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala* (Hg.): 1982, S. 83 ff.

11 Vgl. Zapata: 1982, S. 76.

einem starken Aufschwung und die presbyterianische Mission nach 20 Jahren mit relativ schlechten quantitativen Resultaten in der Stagnation. Hier liegt eine der Wurzeln für den starken Einfluß, den der Dispensationalismus und die stark konversionsorientierte Predigt auf die presbyterianische Kirche bekommen sollten.

Die *Arbeit der presbyterianischen Mission* konzentrierte sich indes weiterhin, zumindest mit einem starken Standbein, auf Erziehung und Bildung. Bis zum Jahr 1936 hatten insgesamt 39 presbyterianische Missionare in Guatemala ihren Dienst angetreten. In dieser Periode konnten die beiden ersten Presbyterien gegründet werden.¹² Die wichtigsten Schritte in dieser Zeit im Bereich der Erziehung waren die folgenden Gründungen: die großen Schulen (colegios) La Patria (Vaterland) in Quetzaltenango und Guatemala (hier zunächst: Norton Hall) (1918) sowie das berufsbildende Colegio Industrial (Industriekolleg) in Guatemala (1919), welches heute nicht mehr existiert. 1915 wurde auch eine Buchhandlung eröffnet; die Schriftenmission spielte eine wichtige Rolle. Für die medizinische Versorgung wurde 1922 das Hospital Americano eröffnet, das später auch Außendienst auf dem Lande durchführte. Dieses Krankenhaus wurde 1963 verkauft. Die Bildungsarbeit und die medizinische Versorgung hatten eine wichtige Funktion für die protestantische Gemeinde im katholischen Guatemala insofern, als für die 1936 erst knapp 1% der Gesamtbevölkerung zählende protestantische Gemeinde¹³ keine Versorgung oder Ausbildung in konfessionsgebundenen katholischen Krankenhäusern oder Schulen in Frage kam. In diesem Sinne profitierten alle anderen protestantischen Kirchen von der Bildungs- und Gesundheitsarbeit der presbyterianischen Mission. Im Bereich der Arbeit mit der Maya-Bevölkerung ist in diesen Jahren noch nichts Wesentliches von Seiten der presbyterianischen Mission geschehen. Ein wichtiges Datum für die theologische Ausbildung ist die Gründung des theologischen Seminars (Seminario Teológico Presbiteriano) im Jahre 1935 — allerdings erst sechs Jahre nachdem die Central America Mission ihre Bibelschule in Guatemala-Stadt eröffnet hatte. Wenn man bedenkt, daß die Central America Mission erst zwei Jahrzehnte nach den Presbyterianern nach Guatemala gekommen ist, so verweist diese Tatsache auf ihren signifikanten Vorsprung in der theologischen Ausbildung sowie auf einen inhaltlichen Schwerpunkt der Central America Mission auf konversionistischer Mission. Das Instituto Bíblico der Central America Mission, später Seminario Bíblico Centroamericano (SETECA), sollte bis heute die theologische Ausbildungsstätte mit dem stärksten Einfluß auf die evangelischen Kirchen Guatemalas bleiben. Dispensationalismus und fundamentalistische Hermeneutik wurden auf diese Weise zum alltäglichen Handwerkszeug für viele Pastoren anderer Kirchen, auch für presbyterianische.

12 Occidente (1923) und Central (1927).

13 Vgl. die Tabelle im Anhang 1.2.1.

2. Wirtschaftskrise und Annäherung an fundamentalistische Positionen (1931 bis 1944)

In den frühen dreißiger Jahren suchten die Folgen der *Weltwirtschaftskrise* die zentralamerikanischen Gesellschaften heim. Im Gefolge der Depression von 1929 fielen die Kaffeepreise auf dem Weltmarkt, und die vom Kaffeexport abhängigen liberalen Ökonomien Zentralamerikas reagierten mit Massenentlassungen. Dies führte zu schweren sozialen Konflikten. In Guatemala reagierte der 1931 an die Macht gekommene Diktator Jorge Ubico auf sozialen Protest mit einer Welle von Gewalt. Im Jahr 1933 ließ er über 100 Studenten, Arbeiter und Mitglieder der Opposition ermorden. Außerdem erließ er 1944 ein Gesetz, welches Großgrundbesitzer straffrei ausgehen ließ, wenn sie kriminell gegen Personen vorgehen, die auf ihren Ländereien Mundraub begingen oder Brennholz sammelten.¹⁴ In anderen zentralamerikanischen Ländern — wie etwa El Salvador, wo nach einem Bauernaufstand 2% der Bevölkerung vom Militär ermordet worden sind — hat diese Krise zu einem ersten Wachstumsschub für die protestantische Kirche geführt.¹⁵

Für die *presbyterianische Mission* in Guatemala hat sich allerdings kein Hinweis auf einen krisenbedingten Wachstumsschub finden lassen. Es spricht vieles dafür, daß die presbyterianische Mission die hauptsächlichen Opfer der Massenentlassungen damals noch gar nicht erreicht hatte, sondern immer noch hauptsächlich am liberalen städtischen Bürgertum orientiert war.

Die Opfer der Krise waren vor allem die *Mayas*, und die presbyterianische Mission hatte sie in der Tat — bis auf ganz wenige Ausnahmen¹⁶ — noch nicht erreicht. Erst 1941 begann die Arbeit unter den Mayas mit Methode: Das Missionarseehepaar Burgess gründete in diesem Jahr das Instituto Bíblico Quiché (Quiché Bibelinstitut) in der Nähe von Quetzaltenango; und das Ehepaar Peck begann, in San Juan Ostuncalco, ebenfalls nicht weit von Quetzaltenango, das Centro Mam (Mam-Zentrum) aufzubauen. Diese Einrichtung beherbergte eine Bibelschule, gab Alphabetisierungs- und Landwirtschaftskurse und trieb Evangelisation. 1949 wurde dem Mam-Zentrum eine Krankenstation angegliedert. Beide Bibel-Institute existieren heute noch, lediglich die Krankenstation des Mam-Zentrums ist mit der Abreise der letzten Missionarin 1978 aus finanziellen Gründen stillgelegt worden. Dora Burgess und das Ehepaar Peck übertrugen während ihrer Arbeit mit den Mayas das Neue Testament in die jeweilige indigene Sprache, Quiché und Mam. Sie und die Übersetzer der Central America Mission (CAM) leisteten damit missionarische Pionierarbeit, aus der später das Summer Institute of Linguistics hervorgehen sollte. Diese Arbeit wurde — zumindest aus der Perspektive des Mission Board in New York, auf die Missionare selbst scheint dies nicht so sehr zuzutreffen — als ein Beitrag zur Ladinisierung der Mayas gesehen. Der ehemalige Sekretär des Board, Reginald Wheeler, sah die Mission bei den Maya im Kontext einer allgemeinen und integrativen Modernisierung; er schrieb 1950: „There is a

14 Vgl. Prien: 1978, S. 710.

15 Vgl. Huntington: 1984, S. 2 ff. und S. 8 f.

16 Erste Arbeitsansätze in den Gebieten der heutigen Presbyterien Mam und Maya-Quiché.

gradual, constant, 'upward' infiltration of Indians who move over into the status of Ladinos. Sometimes this seems to involve little more than a change of clothes. This process will undoubtedly accelerate with the years as modernization takes place.¹⁷ Heute wird dieser Ansatz in der presbyterianischen Kirche in Guatemala allerdings auch kritisch beurteilt: „Das Ziel war, die Indígenas in eine andere Kultur zu integrieren. Diese Philosophie ist neuerlich mit sehr viel Recht in Frage gestellt worden.“¹⁸ Dennoch ist die Frage der Wertschätzung der Maya-Kultur in der presbyterianischen Kirche von heute noch immer ein Problem, ebenso wie die Beteiligung von Mayas an der Kirchenleitung.

In der Arbeit mit der *ladinischen Bevölkerung* wurde zwischen 1936 und 1950 der Aktionsradius der Kirche erweitert: drei neue Presbyterien wurden gegründet.¹⁹ Mit der territorialen Ausbreitung wurde eine *Koordination* der missionarischen Aktivitäten mit anderen Kirchen zweckmäßig. Im Jahre 1936 arbeiteten acht protestantische Missionen in Guatemala, alle zu den Strömungen des historischen und des evangelikalen Protestantismus gehörig.²⁰ Die Missionen hatten zwar in unterschiedlichen Gebieten des Landes ihre Arbeit begonnen; mit der Zeit freilich zeigte sich immer deutlicher die Notwendigkeit, die Territorien abzustecken. Auf diesem Hintergrund wurde 1936 die Interdenominationale Synode von Guatemala (Sínodo Interdenominacional de Guatemala) gegründet, der sich die fünf wichtigsten Missionen anschlossen. Diese Synode hatte nicht nur wichtige Funktionen für die Klärung des Verhältnisses zwischen den Kirchen, sie lieferte auch einen wichtigen Beitrag zur Anerkennung der im gesellschaftlichen Abseits stehenden protestantischen Christen. Hierzu war der internationale Congress for Evangelical Work in Central America im Frühjahr 1941 eine wichtige Unterstützung.²¹ Zu diesem Kongress kamen aus den USA John D. Mott, der Vorsitzende des International Missionary Council, und Stanley Rycroft, der Geschäftsführer (Executive Secretary) des Committee on Cooperation in Latin America. Aus ganz Zentralamerika kamen 120 Delegierte der an der Synode beteiligten Kirchen. Der Kongress hatte auf diese Weise genug Gewicht, um die Öffentlichkeit aufmerksam zu machen: „The local papers gave generous front page attention to the Convention. Dr. Mott was received by the President (Jorge Ubico, HS), the Minister of Foreign Affairs and the Rector of the National University, and also had the opportunities to speak before student audiences and an influential group of business men.“²² In den folgenden Jahren gediehen diese Entwicklungen zum Plan einer Kirchenunion in Guatemala: „Es gab also diesen Versuch, die Kirchen in

17 Wheeler: 1950, S. 215.

18 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 123 f.

19 Suchitepéquez (1939), Pacífico (1946) und Norte (1950).

20 Die wichtigsten von ihnen sind die presbyterianische Mission (seit 1882), die Central America Mission (seit 1899), die Mission der Church of the Nazarene (seit 1901), die Friends (Quaker) (seit 1902) und die Primitive Methodists (seit 1922). Dazu kommen die Plymouth Brethren (1924), die Misión Evangélica Independiente mit baptistischem Hintergrund (1928) und die Pilgrim Holiness Church (1917); vgl. Holland (Hg.): 1981, S. 72 ff.

21 Zum folgenden vgl. Wheeler: 1950, S. 214 f.

22 Wheeler: 1950, S. 214.

einer einzigen guatemaltekischen Kirche zusammenzuschließen. (...) Einige Leute in den Kirchen wollten das nicht. In der presbyterianischen Kirche war das eine Minderheit, aber eine starke Minderheit. Als dann die Southern Baptists nach Guatemala kamen (1946), hätten sie natürlich auch an einer solchen Einigung teilnehmen müssen. Die haben sich aber dagegen gestemmt. Damit haben sie natürlich dieser Minderheit Rückhalt gegeben, und nach einiger Zeit kamen die Presbyterianer dann mit ihrer eigenen Synode heraus. Das ist natürlich mit der anderen Sache kollidiert, und sie fiel auseinander. (...) Man ließ also die Einigungspläne fallen und bildete die Alianza Evangélica (Evangelische Allianz)²³ aus dem, was mal eine vereinte guatemaltekische Kirche werden sollte.²⁴ Die presbyterianische Synode wurde im Mai 1950 gegründet. Auf diese Weise verfügte die Missionskirche schon über eine eigene Synode, bevor sie in die nationale Unabhängigkeit entlassen wurde.

Theologisch ist eine starke *Annäherung der presbyterianischen Kirche an evangelikale Kirchen* im Rahmen der Interdenominationalen Synode festzustellen — während zur gleichen Zeit in den USA der Bruch zwischen Fundamentalismus bzw. Evangelikalismus und historischen Kirchen sich rasch vertiefte. Dies ging einher mit der fortschreitenden Verwischung calvinistischer Züge in Theologie und Frömmigkeit der presbyterianischen Missionskirche. In dieser Annäherung an die Positionen des Fundamentalismus liegt eine wichtige Wurzel für die heutige theologische Identitätskrise der presbyterianischen Kirche in Guatemala, wie sie von vielen ihrer führenden Mitglieder beklagt wird.

Die *katholische Kirche* hat in der gesamten Zeit bis zu den fünfziger Jahren in Guatemala nicht viel an Boden gewinnen können, auch wenn Ubico in den Vierzigern die antiklerikale Politik der Liberalen etwas lockerte.²⁵ Ihre Präsenz unter der guatemaltekischen Bevölkerung war praktisch auf die Städte reduziert und richtete sich dort vor allem an die konservativen Teile der Oberschicht. In der Provinz gab es praktisch keine Priester. 1950 arbeiteten im großflächigen und unzugänglichen Departement Huehuetenango für 176.000 Einwohner ganze 2 Priester.²⁶ Das päpstliche Jahrbuch gibt für 1953 — Priester und Ordensleute zusammengenommen — für die Diözese Sololá²⁷ ein Verhältnis von 61.064 Personen auf 1 Geistlichen an. Die katholische Kirche war faktisch bedeutungslos. Zugleich machen diese Zahlen aber auch die Notwendigkeit einer Laienpastoral deutlich — ein Weg, der von der katholischen Kirche später eingeschlagen wurde. Zur Wiedererlangung eines recht großen Einflusses verhalf der katholischen Hierarchie in den fünfziger Jahren allerdings eine geschickte Bündnispolitik mit reaktionären militärischen und politischen Kreisen.

23 Die Evangelische Allianz wurde freilich erst 1960, zehn Jahre nach dem Absprung der Presbyterianer, gegründet. Dies läßt tatsächlich auf eine Schockwirkung der presbyterianischen Gründung bei den anderen Kirchen schließen.

24 Interview 5.

25 Vgl. Prien: 1978, S. 710.

26 Prien: 1978, S. 710.

27 ...welche die Departements Suchitepéquez, Sololá und El Quiché einschließt.

3. Umbrüche in Gesellschaft und Kirche (1945 bis 1970)

Nach dem Sturz des Diktators Ubico durch eine Koalition aus Militär und neuem, aufsteigendem Bürgertum sowie nachfolgenden Wahlen im Jahr 1944 regierten in den Jahren zwischen 1945 und 1954 die *Präsidenten Juan José Arévalo und Jacobo Arbenz Guzmán*. Daß im allgemeinen von dieser Epoche als einer Zeit der Revolution gesprochen wird, verstellt den Blick dafür, daß beide Männer de facto Kandidaten des modernisierenden Bürgertums waren. Sie standen gegen den Marxismus, aber auch gegen das Ausbeutungssystem der liberalen Epoche. Sie verfolgten vor allem eine Politik der nationalen Interessen gegen die in Guatemala nahezu allmächtige United Fruit Company sowie eine Politik der nationalen Integration im Blick auf die indigene Bevölkerung.²⁸ Vor allem sollte eine — in beiden Hinsichten wirksame — Agrarreform durchgeführt werden, und es sollte eine humane Arbeitsgesetzgebung, eine Sozialversicherung sowie eine Beteiligung der Mayas an der Verwaltung geben.²⁹ Damit wären die Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft keineswegs beseitigt; wohl aber wären der Überausbeutung der indigenen Arbeitskräfte und ihres Landes Grenzen gesetzt. Arévalo und besonders Arbenz haben auf diese Weise eine Welle von Unterstützung vor allem aus der ländlichen Unterschicht erfahren. Zugleich aber haben sie die gesamte konservative und einen großen Teil der liberalen Bourgeoisie gegen sich aufgebracht.

Die *katholische Kirche* schloß den sog. Pakt von Tegucigalpa mit den späteren Putschisten, wodurch sie sich die Garantie der Restitution eines Teils ihrer alten Rechte im Falle einer Machtübernahme erhandelte. Die Hierarchie feierte Gottesdienste gegen den „Kommunisten“ Arbenz, veranstaltete Wallfahrten und Prozessionen mit dem Heiligtum des Christus von Esquipulas, organisierte gar einen eucharistischen Kongreß — alles um Arbenz die gesellschaftliche Legitimation zu entziehen und ihn als „gottlosen Kommunisten“ abzustempeln. Kurz vor dem Militärputsch gegen Arbenz veröffentlichte die Bischofskonferenz einen Hirtenbrief *Über das Vordringen des Kommunismus in Guatemala*, in welchem sie alle Katholiken indirekt zum Kampf gegen die Regierung aufforderte.³⁰

Die *protestantischen Kirchen* waren zwar nicht auf die gleiche Weise mit Gruppen der Oligarchie verschmolzen wie die katholische Kirche; dennoch wurden die Regierungen Arévalo und, vor allem, Arbenz mit Argwohn betrachtet, denn der Kommunismusvorwurf rief Ängste wach, die dem US-amerikanischen Fundamentalismus seit seiner Entstehung innewohnten. Nur in wenigen Ausnahmen übernahmen Mitglieder evangelischer Kirchen in Regierung oder Verwaltung verantwortliche Posten. Einer von ihnen war der Rechtsanwalt Virgilio Zapata Mendía³¹, der am höchsten Gerichtshof Dienst tat. Nach Auskunft einer evangeli-

28 Vgl. Wasserstrom: 1975, S. 446 ff.

29 Vgl. Prien: 1978, S. 711 f., der sich auch mit verschiedenen Interpretationen der Arévalo/Arbenz Zeit auseinandersetzt.

30 Vgl. Richard/Melendez (Hg.): 1982, S. 199.

31 Dieser ist der Vater von Virgilio Zapata Arceyuz, dem Autor einer Geschichte des Protestantis-

mus in Guatemala (Zapata: 1982). Der Sohn freilich ist nicht in des Vaters Fußstapfen getreten, sondern ein glühender Verehrer der Militärdiktaturen und der Macht geworden, wie das zitierte Buch unschwer erkennen läßt.

Zum *Putsch des Obersten Castillo Armas* kam es im Jahr 1954, nachdem Arbenz 1952 das neue Agrarreformgesetz ausgerufen und der United Fruit Company 162.000 Hektar brach liegendes Land enteignet hatte. Dies führte zu einer gemeinsamen Aktion der United Fruit Company und der Regierung der USA: In Honduras und Nicaragua wurde eine Putscharmee um Castillo zusammengestellt und ausgerüstet; 1954 marschierte sie in Guatemala ein, begleitet von Bombenflügen nordamerikanischer Flugzeuge auf die Hauptstadt. Arbenz dankte ab und Castillo Armas wurde mit Hilfe der Botschaft der USA Präsident. Er gab das in der Agrarreform an Bauern verteilte Land wieder an die Großunternehmen. Der gesellschaftspolitische Effekt dieser Machtübernahme war durchschlagend insofern, als die Gewerkschaften und Bauernorganisationen aufgelöst und die Oppositionellen generell von halbamtlichen „Komitees der nationalen Verteidigung gegen den Kommunismus“ verfolgt wurden.

Die *katholische Kirche* allerdings hat ihre Position verbessern können; dies jedoch nicht soweit, daß sie wieder in alte Rechte eingesetzt worden wäre. In der Verfassung von 1956 wurde ihre Position zwar gestärkt, aber die Politik wurde nicht wieder zum Instrument klerikaler Macht. Die katholische Kirche ließ sich im Rahmen der antikommunistischen Interessenidentität eher von den ultrarechten Militärs in den Dienst nehmen. Dies findet seinen Ausdruck z.B. in der Tatsache, daß sogar eine Dankemesse gelesen wurde, als die selbst schon konservative Regierung des Zivilisten Ydígoras Fuentes 1963 einem Militärputsch zum Opfer fiel — ein Ereignis, durch das die Vorherrschaft des Militärs in Guatemala bis heute festgeschrieben worden ist. Der Antikommunismus der katholischen Hierarchie ist auch der Hintergrund für den starken Einsatz von Missionaren in den Programmen der *Acción Católica* (katholische Aktion) in den fünfziger Jahren: Der vermeintliche Kommunismus auf dem Land sollte eingedämmt werden, indem den Bauern durch karitative Programme bei der Verbesserung ihrer Lage geholfen

mus in Guatemala (Zapata: 1982). Der Sohn freilich ist nicht in des Vaters Fußstapfen getreten, sondern ein glühender Verehrer der Militärdiktaturen und der Macht geworden, wie das zitierte Buch unschwer erkennen läßt.

32 Interview 2.

werden sollte. Aus diesem Beginn entstanden allerdings — ganz gegen die Absicht — im Laufe der sechziger und siebziger Jahre die sogenannten Basisgemeinden, welche halfen, die Forderungen der armen Bauern nach einem menschenwürdigen Leben politisch zu formulieren und öffentlich zu vertreten.

Die fünfziger und sechziger Jahre waren eine Zeit starker *wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Veränderungen*, hervorgerufen durch die Umstrukturierung der landwirtschaftlichen Produktion. Die erste Phase begann mit dem Baumwollboom der fünfziger Jahre, der zu einer Ausweitung der Großproduktion im südlichen Küstentiefland und der Vertreibung oder Proletarisierung der dort ansässigen Bauern führte. Weitere Umstellungen der Produktion folgten: Zu den traditionellen Exportprodukten der liberalen Epoche, Kaffee und Bananen, kamen neben der Baumwolle noch Zucker und Rindfleisch hinzu. In den sechziger Jahren führte die agrochemische und -mechanische Revolution sowie eine steigende Nachfrage nach Agrarexportgütern auf dem Weltmarkt zu einer Ausweitung der Produktionsfläche bei Verminderung des Arbeitskräftebedarfs. Es kam zu neuer Arbeitsmigration und Umsiedlung. Verschärft wurde die Lage für die arme, vor allem die Maya-Bevölkerung dadurch, daß sie immer weiter in unfruchtbare Gebiete abgedrängt wurde, wo ihre ohnehin schon kleinen Parzellen zudem noch durch Erbteilung schrumpften. In den Städten, vor allem in der Hauptstadt, ließ sich im Laufe der sechziger Jahre eine bescheidene Industrialisierung an. Diese war freilich nicht in der Lage, die mit der beginnenden Landflucht in die Städte wanderenden Arbeitskräfte aufzunehmen, sodaß gleichzeitig ein kleines Industrieproletariat und ein marginalisierter Sektor entstanden. Durch Aufblähung der staatlichen Verwaltung und verbesserte Ausbildungsmöglichkeiten entstand in dieser Zeit zudem eine neue städtische Mittelschicht aus Beamten und freiberuflich Tätigen (professionales). Spätestens mit dem Militärputsch gegen die Zivilregierung Ydígoras Fuentes, 1963, gelang es darüber hinaus dem *Militär*, sich als eigene, durch den Besitz von Produktionsmitteln definierte gesellschaftliche Gruppe ins Spiel der Kräfte einzubringen: Das Militär nützte seine mit Waffengewalt behauptete politische Machtposition aus, um die ökonomische Stellung seiner (hochrangigen) Mitglieder zu verbessern. Das Militär war nun nicht mehr Instrument der Politik, sondern gestaltete sie selbst. Im Laufe der sechziger Jahre formierte sich im Osten des Landes, vor allem in den Departements Zacapa und Chiquimula, Widerstand gegen die Militärs. In dieser Bewegung liegen die Wurzeln der guatemaltekischen Guerilla. Diese war in den Konflikten der sechziger Jahre nicht genügend tief in der Bevölkerung verankert. Der Widerstand im Osten des Landes wurde dementsprechend in einem grausamen Feldzug gegen Guerilla und Zivilbevölkerung völlig aufgerieben. Das Militär hatte mit dem Sturz Jacobo Arbenz' das alte Modell zur Lösung sozialer Konflikte etabliert: Gewalt statt Reform. Das hatte sich im Vernichtungsfeldzug der sechziger Jahre wieder gezeigt und dabei sollte es bis heute bleiben. Die fünfziger und sechziger Jahre haben Guatemala somit tiefgreifende wirtschaftliche Veränderungen gebracht und zugleich autoritäre politische Strukturen tief verankert.

Für die *evangelischen Kirchen* waren die fünfziger und sechziger Jahre ebenfalls eine Zeit großer Umwälzungen und starker Dynamik. Diese Tatsache zeigt sich

— mit geringen zeitlichen Abweichungen — zu Beginn des starken Wachstums der evangelischen Kirchen in ganz Zentralamerika gegen Ende der fünfziger Jahre. Den größten Anteil an diesem Wachstum hatten die *Pfingstkirchen*. Erst 1937 begann die missionarische Arbeit US-amerikanischer Pfingstmissionen in Guatemala mit den Assemblies of God. Durch ihr schnelleres Wachstum, zum Teil auf Kosten der historischen und evangelikalen Kirchen, haben die Pfingstkirchen ihren Anteil an der protestantischen Bevölkerung beständig vergrößert. Besonders während der Krise der siebziger Jahre nahm der Anteil der Pfingstkirchen am Protestantismus in Guatemala rapide zu. Doch schon in den fünfziger Jahren wurde man auf die Pfingstbewegung als einem möglichen Konkurrenten der anderen evangelischen Kirchen aufmerksam. Vor allem hatten die Pfingstkirchen sich nicht an die Aufteilung des Missionsterrains durch die Interdenominationale Synode gehalten, sondern sie missionierten, wo sie es für richtig erachteten. Durch diese Praxis, in der sich auch die Ablehnung des theologischen Wahrheitsanspruchs der nicht-pfingstlichen Kirchen reflektiert, fühlten sich diese schon früh bedroht. Im Jahre 1953 — also gegen Ende der Regierung Arbenz — veranstaltete der pfingstliche Heilungsevangelist T.L. Osborn eine Evangelisationskampagne, die den Pfingstkirchen Auftrieb gab³³ und sie zugleich stärker in das Bewußtsein der kirchlichen Öffentlichkeit hob. In der presbyterianischen Kirche löste das plötzliche massive Auftreten der Pfingstler Diskussionen aus: „Die Kirchen entzweiten sich über die Einschätzung dieser Bewegung. Ganz sicher war dies der Funke, der einen Flächenbrand von Veränderungen in den Kirchen auslöste. Die sich dagegen stellten, mußten dennoch bestimmte Einflüsse auf den Gottesdienst, die Musik und die Rolle der Laien akzeptieren...“³⁴ Vor allem in den Kirchen der Unterschicht sollte sich der pfingstliche Einfluß deutlich bemerkbar machen. Ab 1963 verstärkte sich der Einfluß der Pfingstkirchen noch weiter durch die Gründung des pfingstlichen Radios Voz Evangélica de América (VEA, Evangelische Stimme Amerikas). Heute wird die Präsenz der Pfingstkirchen in der presbyterianischen Kirche weithin als ein ernstes Problem aufgefaßt.

Neben dem pfingstlichen Einfluß festigte sich in den fünfziger Jahren die *theologische Dominanz der Central America Mission* in einer bis heute gültigen Weise: 1950 gründete sie das Radio Cultural TGN, welches die reine Lehre der Central America Mission verbreitete und einen meinungsbildenden Einfluß auf fast alle protestantischen Kirchen gewann. Mit Programmen, die auf die Predigtpraxis von Pastoren ausgerichtet sind, hilft die Central America Mission diesen bis heute bei den Predigtvorbereitungen und führte auf diese Weise langsam aber stetig ihre theologischen Vorstellungen bei Pastoren und Kirchengliedern ein. Vor allem auf die armen und schlecht ausgebildeten Pastoren der Unterschicht hatte und hat sie so einen besonders großen Einfluß. Durch die Radioarbeit der Central America Mission wurde innerhalb der presbyterianischen Kirche ein theologischer Graben zwischen der Mittel- und Unterschicht in der Kirche sichtbar gemacht und weiter aufgerissen: Die Unterschicht, und damit das Gros der Mitglieder und Pastoren,

33 Allein die Asambleas de Dios taufte insgesamt 2.300 Menschen und behielten davon 1.000 als Vollmitglieder in ihren Kirchen, Holland (Hg.): 1981, S. 76.

34 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 50.

vertritt eine dispensationalistische Theologie; die bürgerlichen Teile tendieren eher zum Amillenarismus, pflegen also keine ausgeprägte Eschatologie und suchen eine Anzahl presbyterianischer bzw. calvinistischer Elemente in Theologie, Frömmigkeit und Kirchenverfassung zu bewahren.

In bezug auf die *Öffentlichkeitsarbeit der protestantischen Kirchen* haben die fünfziger und sechziger Jahre mit großen Kampagnen und öffentlicher Präsentation des Protestantismus einen Durchbruch gebracht. 1957 feierten die protestantischen Kirchen das 75-jährige Bestehen protestantischer Mission in Guatemala.³⁵ Zum ersten Mal in ihrer Geschichte wurde ein öffentlicher Marsch durch die Straßen der Hauptstadt durchgeführt. Der katholische Erzbischof versuchte, bei Oberst Castillo Armas ein Verbot der Veranstaltung zu erwirken, hatte damit aber keinen Erfolg; Castillo verbot statt dessen katholische Gegendemonstrationen. Welches Interesse Castillo damit verfolgte, kann hier nicht weiter diskutiert werden; klar ist, daß die Veranstaltung auf diesem Hintergrund nicht nur Beachtung der protestantischen Bewegung in der Öffentlichkeit signalisiert, sondern auch Beachtung bei den Machthabern. In den Jahren 1962, und 1963 erzielte die Evangelisationskampagne Instituts für In-Depth Evangelism eine große missionarische Breitenwirkung. Neben einem starken Impuls für das Wachstum brachte diese Kampagne durch Vor- und Nachbereitung von Mitarbeitern und Konvertiten den Kirchen eine breite Mobilisierung und Selbstbestätigung. Die presbyterianische Kirche war aktiv an dieser Kampagne beteiligt. 1968 wurde das Programm des In-Depth Evangelism wiederholt, ebenfalls mit großem Erfolg.

Ein wichtiger *Schwerpunkt der Arbeit der presbyterianischen Kirche* blieb auch in diesen Jahrzehnten die Erziehung. 1955 wurde das Tagungshaus Monte Sión gekauft, welches zugleich Erholungsheim für Kinder ist. Bis 1963 funktionierte noch das Krankenhaus Hospital Americano weiter, dessen Unterhalt mit der Loslösung der nationalen Kirche von der Mission (1962) schließlich zu teuer wurde. Die Programme der Synode in den fünfziger Jahren hatten die Evangelisation, die christliche und die säkulare Erziehung sowie die Sozialhilfe zum Gegenstand. Darüber hinaus wurden in diesem Zeitraum zwei neue Presbyterien gegründet, eines davon das erste selbständige Maya-Presbyterium.³⁶

Für die presbyterianische Kirche waren die fünfziger und sechziger Jahre von außerordentlicher Bedeutung. In den fünfziger Jahren wurde sorgfältig der Prozess eingeleitet und durchgeführt, der 1962 zur *Entstehung einer selbständigen guatemaltekischen Kirche*, der Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (IENPG), führen sollte.³⁷ Dieser Schritt ist im Grunde schon vorbereitet worden mit der Entstehung der Interdenominationellen Synode, 1936, und der Entscheidung des Mission Board in den USA, keine Pastorengelöhner mehr zu zahlen. Die Gründung der presbyterianischen Synode, 1950, und die Ernennung eines Ausschusses aus Missionaren und Guatemalteken zur Vorbereitung der sog. Integration sind weitere wichtige Schritte. Die United Presbyterian Church (USA) hatte seit Mitte der fünfziger Jahre das Bestreben, ihre Missionen in weitgehend selbständige

nationale Kirchen umzuwandeln, dergestalt, daß die Missionare als sog. brüderliche Mitarbeiter (fraternal workers) der Kirchenleitung unterstellt würden.³⁸ Guatemala hatte, anders als etwa Chile und Cuba, sehr gute Voraussetzungen für die Integration, da schon vor der Initiative der United Presbyterian Church (USA) eine selbstständige, nationale Kirche existierte, insofern es ja eine eigene Synode gab und die Kirche damit nicht mehr von einer Synode in den USA abhängig war. Zur Klärung der Frage des Verhältnisses von Missionen und Mission Board, und damit zur Vorbereitung von Integrationen, lud das Board 1956 die Vertreter von 15 Missionskirchen nach Lake Mohonk, NY, ein.³⁹ Auf der Tagung sollten die Antworten diskutiert werden, die die Kirchen auf ein Papier mit fünf Fragen gegeben hatten, welches das Board ihnen zuvor zugeschickt hatte. Die Antworten der guatemaltekischen Kirche (sicher nicht ohne den Einfluß der amtierenden Missionare entstanden) sollen hier kurz dargestellt werden, da sie den Geist der Integration⁴⁰ deutlich machen. Die guatemaltekischen Gesprächspartner gaben — zwei Jahre nach dem Sturz der Regierung Arbenz — folgende Beschreibung ihrer Situation und Bedürfnisse:

„1. Ideologische Konflikte in der Gesellschaft a) mit einem Katholizismus, der jederzeit zum Schlag gegen den Protestantismus bereit ist, und b) mit dem Kommunismus.

2. Die Krise der Pastoren ohne Kirchen und der Kirchen ohne Pastoren und das Phänomen der Laienprediger als Ausdruck der mangelnden finanziellen Versorgung der Pastoren.

3. Das Bedürfnis nach Geld zum Kirchenbau, für Stipendien, für Krankenstationen, für das theologische Seminar, für den Sekretär (Secretario Ejecutivo) der Synode und für Pastorenpensionen.

4. Das Bedürfnis nach neuem Personal, das als Techniker in der Agrarentwicklung arbeiten könnte. Es wurde klar gesagt, daß nur wenn man Körper und Seele zugleich behandelt, der Kommunismus aufgehalten werden könne, welcher das Land bedroht habe.

5. Es wurde auch von der Überführung der Institutionen in die Hände der Synode gesprochen und davon, daß die Synode eines Tages die Stelle der Mission einnehmen solle.⁴⁰

Die zentralen Faktoren — finanzielle Grundlagen bzw. institutionelles Funktionieren der Kirche sowie die strikte Ablehnung des Katholizismus und die Furcht vor dem Kommunismus — werden noch häufiger zur Sprache kommen. Nach all den vorangegangenen Diskussionen und einer erfolgreichen Arbeit des Ausschusses in Guatemala erfolgte 1962 die Integration und die Gründung der Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala.

Eine konservative Grundhaltung der neuen *presbyterianischen Kirche* im Sinne der oben zitierten Stellungnahme führt in späteren Jahren zu Konflikten mit der *United Presbyterian Church (USA)* vor allem in der Frage der Annäherung an den Katholizismus. Der Sekretär der Synode, Adán Mazariegos, etwa kritisiert in einem Gespräch⁴¹, daß der Lateinamerika-Beauftragte der United Presbyterian Church,

38 Zum folgenden vgl. Gespräch 3.

39 Zum folgenden vgl. Iglesia Evangélica Nacional... (Hg.): 1982, S. 108 f.

40 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 108 f.

41 Gespräch 1.

35 Vgl. hierzu vor allem Prien: 1978, S. 713.

36 Das Presbyterium Norte im Jahre 1950 und Maya-Quiché im Jahre 1959.

37 Vgl. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 316 ff.

Benjamín Gutiérrez, bei seinen Besuchen in Guatemala gelegentlich das erzbischöfliche Palais besuche. Damit bringt er die Gefühle einer Mehrheit der Kirchenleitung zum Ausdruck.⁴² Das Thema der protestantisch-katholischen Ökumene war — neben Fragen wie der nach der Stellung der brüderlichen Mitarbeiter in der Kirche — mehrfach Gegenstand von Konsultationen der beiden Kirchen. Aus diesen Konsultationen ist im Mai 1980 eine neue Definition des Verhältnisses beider Kirchen zueinander entstanden, die beiden größtmögliche Freiheit in der Wahl ihrer Kontakte läßt.⁴³

In den sechziger und siebziger Jahren kam es allerdings zu Konflikten zwischen der *Kirchenleitung und den brüderlichen Mitarbeitern*, die den Konflikten in der katholischen Kirche zwischen Kirchenhierarchie und Basisgemeinden bzw. Missionaren nicht unähnlich sind: In Lake Mohonk bestimmte ein antikommunistischer Impetus die Option für die Sozialarbeit. Dieser ging in der presbyterianischen Kirche in das Programm für ländliche Kommunalentwicklung, Agape, mit ein. Die Missionare, die 1956 das Programm begannen — Donald und Ana Sibley —, waren derzeit ausgesprochen konservativ;⁴⁴ im Laufe ihrer Arbeit mit der Maya-Bevölkerung wandelten sie ihre politische Einstellung grundlegend — eine Entwicklung parallel zu der vieler katholischer Missionare der *Acción Católica*. In den siebziger Jahren sollten sich außerdem latente kirchenpolitische Konflikte zuspitzen.

4. Krise der Gesellschaft und Wachstum der Kirchen (1970 bis 1985)

In den siebziger und frühen achtziger Jahren kam es zunächst zu einer dramatischen Verschärfung der gesellschaftlichen Spannungen und dann zu ihrer Entladung in einem heftigen Ausbruch von Gewalt. Über die Jahrhunderte hatte sich in Guatemala eine zutiefst *ungerechte Gesellschaftsstruktur* herausgebildet, die sich in den achtziger Jahren etwa folgendermaßen darstellt: Am Fuße der sozialen Pyramide befinden sich die Mayas; sie werden von Mestizen und Weißen rassistisch diskriminiert und gehören fast ausschließlich der großen Unterschicht Guatemalas an; dabei bilden sie aber die Mehrheit der Gesamtbevölkerung. Eine schmale Mittelschicht besteht hauptsächlich aus Mestizen (sog. *Ladinos*). Die Spitze der sozialen Pyramide wird von einer kleinen Gruppe von Weißen hauptsächlich spanischer Abstammung gebildet. Diese Menschen teilen das bebaubare Land und die Bodenschätze Guatemalas unter sich auf und häufen die Reichtümer des Landes zu ihrem höchst privaten Nutzen an; so ist es nicht ungewöhnlich in diesen Kreisen, daß eine einzige Familie fünf, zehn oder mehr Millionen US-Dollar Reingewinn pro Jahr aus ihren Besitzungen erwirtschaften läßt. Die Löhne, die die

Unternehmer den Land- und Fabrikarbeitern zahlen, und deren Arbeitsbedingungen reichen dagegen nicht für das Nötigste; die meisten Familien der Unterschicht verdienen nicht einmal den ohnehin knappen Mindestlohn. Eine große Zahl von Personen ist arbeitslos oder unterbeschäftigt. Der Einkommensverteilung entspricht auch die Verteilung des Bodens. Vor allem für die indigenen Kleinbauern wird die Lage immer schwieriger; sie werden immer weiter in unfruchtbare Gebiete verdrängt, und ihre winzigen Landstücke werden durch die Erbteilung immer noch kleiner.⁴⁵ Die Kleinbauern und Landlosen sind gezwungen, sich auf den Großbetrieben für Hungerlöhne zu verdingen.

Ein Maya-Presbyterianer zur Lage: „Dieses Land ist zweigeteilt zwischen denen, die alles haben und denen, die nichts haben; und das in Ziffern ausgedrückt ist wirklich überraschend: Ein Prozent, 20 bis 30 Familien, haben alles angehäuft. Der Rest hat nichts; bis zu dem Grad, daß sich Indígenas zu zehn bis fünfzehn Familien ein Stückchen Land teilen, das immer kleiner wird, weil es auch in den Familien wieder aufgeteilt wird. Und ehe wir uns versehen, ist plötzlich auch die ganze Franja Transversal del Norte⁴⁶ in den Händen von Militärs. Die wissen nicht einmal wie viel sie haben! Oder in dem großen Streifen an der Südküste sind die besten Ländereien in der Hand von ein paar Leuten. Einer von den Landbesitzern sagte mal, daß nicht er aus dem Departement Retalhuleu sei, sondern daß Retalhuleu ihm gehöre. (...) Und nichts stellt sie zufrieden; sie wollen immer mehr. (...) Und wer unter alledem am meisten leidet, sind die Indígenas.“⁴⁷

Über die Hälfte der Menschen in Guatemala lebt in Armut.⁴⁸ Das heißt, daß diese Menschen nicht in der Lage sind, ihre Grundbedürfnisse nach Nahrung, Kleidung und Wohnung auch nur annähernd zu befriedigen. Die Folge sind Unterernährung und Krankheit, vor allem bei Kindern. Rev. García, ein Mitarbeiter der presbyterianischen Kirchenleitung, illustriert die Lage mit einem Beispiel: „Die Mediziner sagen, daß ein Mensch etwa 16% bis 18% Hämoglobin im Blut braucht, damit es ihm gut geht; bei 9% kommt er in Lebensgefahr. In Guatemala gibt es viele Menschen mit nur 2% Hämoglobin, der Durchschnitt bei den Armen liegt so etwa bei 7%. Das können Sie in jedem Krankenhaus verifizieren.“⁴⁹ Entsprechend niedrig ist die Lebenserwartung für die Armen. Zur wirtschaftlichen Benachteiligung kommt noch die kulturelle hinzu: aufgrund mangelnder Ausbildungsmöglichkeiten liegt die Analphabetenrate vor allem auf dem Land sehr hoch.

Die *Sozialstruktur der presbyterianischen Kirche* hat sich den gesellschaftlichen Strukturen weitgehend angeglichen. War sie in ihren Anfängen noch eng an das

42 Der Frage nach der Stellung zum Katholizismus allerdings kann der vorliegende Beitrag nicht im einzelnen nachgehen.

43 Vgl. *Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala* (Hg.): 1982, S. 339, und das gemeinsame Papier beider Kirchen (*Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala*: 1982, S. 339 ff. und *United Presbyterian Church in the USA*: 3.4.1980).

44 Gespräch 2.

45 Informationsstelle Guatemala e.V.: 1982, S. 91.

46 Es handelt sich hierbei um einen breiten Streifen Landes im Norden des Departements El Quiché und im Departement Alta Verapaz. Dieses Gebiet ist fruchtbar und beherbergt außerdem reiche Bodenschätze. Durch Ausnutzung ihrer Machtposition haben Militärs in den sechziger und siebziger Jahren fast das gesamte Gebiet unter sich aufgeteilt und die dort ansässigen Maya-Bauern vertrieben oder zur Lohnarbeit gezwungen.

47 Interview 20.

48 *Comisión Económica para América Latina*: 23.11.1983, S. 11.

49 Interview 5.

altliberale Bürgertum und an ausländische Investoren gebunden — also an die Oberschicht oder zumindest die aufsteigende Mittelschicht —, so hat sich das Bild heute gewandelt. Das altliberale Bürgertum existiert in der damaligen Art und Weise nicht mehr; zu einem Teil ist es in die Gruppe der jetzigen Großgrundbesitzer und Industriellen aufgegangen und zu einem anderen Teil in einer städtischen Mittelschicht mit Posten in der Verwaltung oder stagnierenden kleinen und mittelgroßen Betrieben. Aus dieser Schicht hat die presbyterianische Kirche sich Mitglieder erhalten. Die Kirchenleitung etwa gehört mehrheitlich der Mittelschicht an. Allerdings sitzt die Kirche in der Gesellschaft damit sozusagen zwischen zwei Stühlen, denn das Gros der Mitglieder gehört der Unterschicht an. Rev. García beschreibt die Sozialstruktur der presbyterianischen Kirche folgendermaßen: „Wenn man sich auf das ganze Land bezieht, muß man sagen, daß 70 Prozent unserer Mitglieder sehr arm sind, sehr, sehr arm. Und 25 Prozent so etwa gehören der Mittelschicht an, sind Freiberufler und so weiter. 5 Prozent sind Besitzer von Produktionsmitteln. Innerhalb dieses Gesamtbildes muß man auch noch beachten, daß sich das Verhältnis von Ladinos und Indígenas weiter polarisiert. (...) Selbst in der Hauptstadt sind die meisten unserer Mitglieder arme Leute. Wenn heute ein Pastor im Monat 200 Quetzales⁵⁰ verdient, dann ist das für die armen Gemeinden sehr viel, denn die Mehrheit ihrer Mitglieder verdient nur etwa 60 Q. Wenn die Leute nicht noch ihre Hühner und einige kleine Einkünfte nebenher hätten, wären sie schon längst gestorben. Dadurch entsteht, nebenbei bemerkt, für unsere Kirche das Problem, wie sie ihre Pastoren unterhalten soll. (...) (Von der Ausbildung der Pastoren garnicht zu reden:) Wir haben eine Studie, die zeigt, daß 70% unserer presbyterianischen Pastoren nur Grundschulausbildung haben und der Rest hat Fachabitur (bachillerato). Eine Hochschulausbildung in Theologie (licenciatura) hat derzeit bei uns niemand außer dem einzigen Doktor in Theologie, der allerdings bei der Fuller School of World Missions promoviert hat.“⁵¹ Bei dieser Sozialstruktur ist in der presbyterianischen Kirche ein ähnliches Konfliktpotential vorhanden wie es die guatemalteckische Gesellschaft beherrscht.

Die sozialen Gegensätze in Guatemala haben sich in den letzten 20 Jahren immer stärker polarisiert und sind deutlicher spürbar geworden. Die Oberschicht allerdings lehnt jede Reform dieser Strukturen kategorisch ab. Folglich ist die *Geschichte seit 1970* von sozialen Kämpfen sowie von politischer und militärischer Unterdrückung geprägt. Die *politische Lage* in diesen Jahren geht in ihren Grundzügen auf die Strukturen zurück, die durch die Militärputsche von 1954 und 1963 festgeschrieben worden sind. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre hatte das Militär während der Regierung des Zivilisten Julio Méndez Montenegro und unter Führung des Obersten Arana einen Aufstand in den östlichen Landesteilen Guatemalas im Blut ertränkt und mittels der politischen Notwendigkeiten der Aufstandsbekämpfung seine politische Position weiter festigen können. Über das ganze Land ergoß sich eine Welle von Terror, ausgeübt vom Militär und den Todesschwadronen, Geheim-

organisationen, die von den reichen Familien des Landes bezahlt in enger Zusammenarbeit mit dem Militär politische Probleme mit Mord und Folter lösen sollen.

1970 wurde Oberst *Arana Osorio* Präsident. Er verhängte einen einjährigen Ausnahmezustand, bei dem Ausgangsverbot, die Besetzung der autonomen Universität, Folter und politischer Mord das Leben in Guatemala überschatteten. In diese Zeit fiel eine Protestaktion, an der Mitglieder aus verschiedenen evangelischen Kirchen, auch aus der presbyterianischen, beteiligt waren. Ein Teilnehmer erzählt: „Arana Osorio hatte versprochen das Land zu ‚befrieden‘. Er hatte schon den Osten des Landes ‚befriedet‘ durch Töten, Töten und nochmals Töten. Nichts anderes machte er weiter als Präsident. Er dekretierte dazu einen Ausnahmezustand von elf Monaten ohne jegliche zivilen Garantien an. Gegen Ende des Ausnahmezustandes kam eine Gruppe Geistlicher verschiedener Denominationen zusammen: Katholiken, Lutheraner, Presbyterianer, Episkopale, insgesamt 12 Personen. Wir veranstalteten eine Pressekonferenz, um die Regierung aufzufordern, den Ausnahmezustand aufzuheben und diejenigen vor Gericht zu stellen, die das Gesetz gebrochen hatten. (...) Daraufhin hat die Regierung zwei Ausländer aus unserer Gruppe des Landes verwiesen. Einer war der episkopale Bischof Frey, der andere war ein Priester mit Namen Morán. Und uns Guatemalteken haben sie dann in den Präsidentenpalast geholt, um uns zur Ordnung zu rufen. Sie sagten uns, daß wir solche Sachen als Geistliche nicht tun dürften. Wir hätten für die Seele zu predigen und ihnen die körperlichen Dinge zu überlassen. Daraufhin hat die katholische Kirche eine Verlautbarung ausgegeben, um klarzustellen, daß sie mit der Sache nichts zu tun habe. Wer daran beteiligt gewesen sei, der sei es auf eigene Verantwortung gewesen. Dasselbe tat die Evangelische Allianz.“⁵² Aufgrund weiterer, auch internationaler Proteste gab die Regierung in den folgenden Jahren diesen harten Kurs auf. Die Ursachen für die Aufstände im Osten des Landes freilich waren nicht beseitigt: Weiterhin herrschten soziale Not, Ausbeutung und der Zynismus der Macht vor allem über die arme Bevölkerung auf dem Lande und in den Vorstädten. Auch durch das Erdbeben von 1976 wurden hauptsächlich die Hütten der Armen betroffen. Dies führte die gesellschaftlichen Gegensätze sehr drastisch vor Augen und vertiefte sie zugleich.

Im Laufe der siebziger Jahre konnte sich allerdings der *Widerstand* in sozialen Interessengruppen wie Gewerkschaften, Studenten- und Bauernverbänden sowie in einer neuen Guerilla langsam wieder organisieren.⁵³ Erste Guerillaaktivitäten in Guatemala gehen auf den Beginn der sechziger Jahre zurück. Nach einem gescheiterten Putschversuch linksorientierter Offiziere im Jahre 1960 zogen diese sich in den Untergrund zurück und gründeten, im Andenken an das Datum des gescheiterten Putschs, die Bewegung 13. November (MR-13). Diese und zwei weitere Gruppierungen schlossen sich 1962 zu den Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR, Aufständische Streitkräfte) zusammen. Gemeinsam mit der in den Untergrund gedrängten kommunistischen Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT, guatemalteckische Partei der Arbeit) nahmen die FAR nun den bewaffneten Kampf in den

50 Das waren 1985 etwa das Äquivalent von 60 US Dollar; noch 1983 entsprach diese Summe etwa 1 : 1 dem Dollar.

51 Interview 5.

52 Interview 11.

53 Vgl. zum folgenden vor allem Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 107 ff., sowie Informationsstelle Guatemala e.V. (Hg.): 1982, S. 151 ff.

östlichen Landesteilen, vor allem in den Departements Izabal und Zacapa, auf. Es gelang dieser Guerilla jedoch nicht, sich in der vorwiegend ladinischen, kleinbäuerlichen Bevölkerung des Gebietes zu verankern. Darüber hinaus wurde die Guerilla durch erhebliche innere Auseinandersetzungen geschwächt. In den Jahren zwischen 1965 und 1967 wurde sie schließlich aufgerieben durch einen minutiös geplanten und mit äußerster Brutalität geführten Feldzug des guatemaltekischen Militärs unter Mithilfe von US-Ranger-Truppen. Verbleibende Kämpfer der FAR zogen sich in das westliche Hochland zurück.

In dieser Region, die hauptsächlich von *Mayas* bewohnt ist, entstand im Laufe der siebziger Jahre eine *Guerilla völlig neuen Charakters*: Sie ging hervor aus den sozialen, politischen und kirchlichen Organisationen der Bauern, der Industriearbeiter und der Studenten. 1975 trat zum ersten Mal das *Ejército Guerrillero de los Pobres* (EGP, Guerilla-Heer der Armen) mit einer militärischen Aktion an die Öffentlichkeit, 1979 die *Organización del Pueblo en Armas* (ORPA, Organisation des Volkes unter Waffen). Beide verfügten über eine breite Basis in der Maya-Bevölkerung des westlichen Hochlandes sowie in Organisationen wie der Landarbeiterbewegung CUC, der Gewerkschaftskoordination CNUS oder auch in den kirchlichen Basisgemeinden. Als die militärischen Auseinandersetzungen im Jahre 1982 den Siedepunkt erreichten, schlossen sich EGP, ORPA und die wieder operierenden FAR und PGT zu einer Vereinigung zusammen, der *Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca* (URNG, Nationale Revolutionäre Vereinigung Guatemalas). Die neue Guerilla versteht sich nun nicht mehr als eine kleine Kadertruppe, die die Revolution durch gezielte militärische Einzelaktionen herbeiführt (sog. Fokustheorie), sondern als die Führung einer breiten Volksbewegung. Sie half und hilft deshalb den Bauern bei der Organisation ihrer sozialen und politischen Interessenvertretung und der Selbstverteidigung gegen Übergriffe der Großgrundbesitzer und des Militärs. Die starke Verankerung in der Bevölkerung verschaffte ihr eine hohe militärische Schlagkraft und große Ausdauer. Im Gegenzug bewirkte diese Tatsache, daß sich die Aktionen des Militärs in immer stärkerem Maße und bis heute gegen die gesamte Maya-Bevölkerung richten.

Der soziale Aufbruch der siebziger Jahre ging vor allem auf dem Lande mit der Entstehung *kirchlicher Basisgemeinden* einher, die, mehrheitlich katholisch, Impulse der Bischofskonferenz von Medellín (1968) fortführten, aber vor allem aus der Konfrontation des Elends mit der gemeinschaftlichen Lektüre der Schrift lebten. Diese Praxis wurde auch von evangelischen Christen aufgenommen, und konfessionelle Schranken fielen schnell. Später konnte, u.a. aus dieser Organisation der Bauern in christlichen Gruppen, das *Comité de Unidad Campesina* (Komitee für Bauerneinheit) entstehen, welches den politischen Kampf der unterdrückten Kleinbauern organisiert. In den Städten bildeten sich ebenfalls christliche Gruppen, die die sozialen und politischen Mißstände aufgriffen und den konfessionellen Schranken keine Bedeutung beimaßen. Dies sind u.a. die Vereinigung *Justicia y Paz* sowie die Zeitschriften *Cristo Compañero* und *Diálogo*, die von der evangelischen Theologin Julia Esquivel geleitet wurden. Ein presbyterianischer Pastor berichtet zur damaligen Stimmung: „Nach dem Erdbeben sind die Organisationen des Volkes sehr stark angewachsen und waren sich sehr einig. Wir waren gemeinsam im sogenannten CNUS, dem Komitee für Gewerkschaftliche Einheit,

und auch in einer Front gegen die Unterdrückung, die wesentlich breiter angelegt war.“⁵⁴

Der Marsch der Minenarbeiter von Ixtahuacán im Nordwesten des Landes zur Hauptstadt bildete im Jahre 1977 den Höhepunkt einer langen Reihe von Protestdemonstrationen: „Der Marsch der Minenarbeiter mit seinen 300 Kilometern, das war ein nationales Ereignis; neun Sender waren dauernd auf Sendung, um davon zu berichten. Es war eine Sache des einfachen Volkes und eine große Masse war daran beteiligt. In jedem Dorf, an jeder Schule, an jeder Pfarrei, wo sie auch vorbeikamen, wurden sie empfangen mit Tamales (Maiskuchen), Chicha (Maisgetränk) oder Brause, mit Medizin, mit Jacken..., mit allem eben. Und ich denke mir, daß auch Evangelische unter ihnen waren. (...) Der Marsch schlug auch in der Mittelschicht Funken: Ich erinnere mich, daß in der Kolonie, in der ich wohnte, die Mädchen bis spät in die Nacht Limonade und Sandwiches machten und die Marschierer erwarteten. Und als sie kamen, haben sie sie mit Wasser bespritzt, weil es so heiß war damals. Ich bin auf den Bürgersteig vor meinem Haus gegangen und mir liefen die Tränen herunter. (...) Als sie in der Stadt eintrafen, kamen von allen Seiten christliche Basisgemeinden hervor; aber ich wußte nicht mit ganzer Sicherheit zu sagen, ob sich auch evangelische Gemeinden beteiligten... Ich denke eher, daß nicht.“⁵⁵

Der größte Teil der *evangelischen Kirchen*, vor allem in den städtischen Mittelschichten, blieb dieser Entwicklung fremd oder stand ihr gar feindlich gegenüber. In der Mittelschicht und Oberschicht begannen dagegen um die Mitte der siebziger Jahre katholische und protestantische *Charismatiker* ihre Arbeit. Angesichts der sozialen Kämpfe begannen sie, diese gesellschaftlichen Schichten in ihren Interessen zu bestätigen.

Das Militär reagierte auf die Proteste wie gewohnt: es *verschärfte die Unterdrückung*. So kam es am 29. Mai 1978 in dem kleinen Ort Panzós, Alta Verapaz, zu einem großen Massaker. Die Armee ermordete über hundert Maya des Volkes der Kekchí — Männer, Frauen und Kinder —, die auf dem Marktplatz des Ortes zusammengekommen waren, um ihre Landrechte einzufordern. Es schloß sich eine große Massendemonstration in der Hauptstadt an. Die Diktatur des Generals Romeo *Lucas García* leitete nun eine Politik des offenen Terrors ein. Bewaffnete Angriffe auf Oppositionelle am helllichten Tage und auf offener Straße nahmen sprunghaft zu. Unter den Opfern waren nun auch in zunehmendem Maße sozial und politisch engagierte Christen. Von katholischer Seite gab es offiziell bestätigte Zahlen, denen zufolge allein in der Diözese Quiché im Jahre 1980 über 100 Pastoralarbeiter und 10 Priester vom Militär ermordet worden sind. Zugleich nahmen die Aktionen der Guerilla zu. Diese konnte zu Anfang der achtziger Jahre auf eine breite Unterstützung in der Landbevölkerung zählen und weite Teile des Landes unter ihre Kontrolle bringen. Der Militärapparat Lucas Garcías war wenig effektiv gegen die Guerilla; aber das Regime versuchte durch allgemeinen Terror, auch in den Städten, seine Position zu halten. Nicht nur mußten Oppositionelle in

54 Interview 1.

55 Interview 2.

großer Zahl ins Exil gehen, der allgemeine Terror erzeugte auch eine Stimmung allgemeiner Unsicherheit: Niemand war sich seines Lebens mehr sicher, wenn z.B. bei einem Attentat aus einem Wagen der Todesschwadronen auf einen Professor der Universität am lichten Tage auch gleich eine Gruppe umstehender Studenten mit ermordet wurde.

Im März 1982 gewann der Kandidat Lucas Garcías die Präsidentschaftswahlen durch massiven Betrug. Aber eine Gruppe von Offizieren putschte und setzte den General Efraín Ríos Montt zum neuen Präsidenten ein. Ríos Montt veränderte sogleich das Vorgehen in der Aufstandsbekämpfung: Er beruhigte die Lage in den Städten, indem er dort die offene Gewalt des Militärs, der Polizei und der Todesschwadronen eindämmte. In den Städten konnte man nun auch nach 18 Uhr wieder auf die Straße gehen. Er konzentrierte dagegen die Aufstandsbekämpfung auf die ländlichen Gebiete, wo er um so rücksichtsloser vorging. Der Journalist und ehemalige Leiter der Abteilung für Öffentlichkeitsarbeit im Innenministerium, Elias Barahona, enthüllte 1980 die Existenz eines 420-seitigen militärischen Strategiepapiers aus den USA für die guatemaltekeische Armee, welches die völlige physische Vernichtung der Opposition und ihrer Basis in der Bevölkerung vorsah.⁵⁶ Unter der Regierung Ríos Montt wurde diese Strategie in einen kühl und systematisch durchgeführten Vernichtungsfeldzug umgesetzt, der sich in gleichem Maße gegen die Zivilbevölkerung wie gegen die kämpfende Truppe der Guerilla richtete.

Die *militärische Taktik* war, die Guerilla auszutrocknen, dem „Fisch das Wasser zu entziehen, worin er schwimmt“, wie sich Ríos Montt im Anschluß an das bekannte Diktum Mao Tsetungs ausgedrückt haben soll. Mit diesem Ziel wurden an die 400 Maya-Dörfer, oft mitsamt großen Teilen ihrer Bevölkerung, dem Erdboden gleichgemacht. „Wir töten Menschen, wir zerstückeln Frauen und Kinder. Das Problem ist, daß dort jeder ein Guerrillero ist. (...) Wenn die Situation so weitergeht, werden wir Napalm über diese Dörfer abwerfen müssen.“⁵⁷ Das geschah tatsächlich. Die Bilanz der Opfer militärischer Aktionen im guatemaltekeischen Hochland unter Lucas García und Ríos Montt läßt sich — auch wenn man vorsichtige Schätzungen zugrunde legt — nur mit dem Begriff des Völkermords angemessen bezeichnen. Von den überlebenden Opfern dieser Operationen floh eine große Zahl in unwegsame Berg- und Dschungelgebiete, noch dort vom Militär mit Bombardements ihrer Maispflanzungen und Beschuß aus Hubschraubern verfolgt. Die Menschen, derer das Militär habhaft werden konnte, faßte es sodann — nach dem Modell der US-amerikanischen Operation Phoenix im Vietnamkrieg — in neu angelegten, übersichtlichen Lagern und strategischen Dörfern zusammen. In diesen Einrichtungen — sie existieren z.T. noch heute — soll der Widerstand der Maya-Bevölkerung gebrochen werden durch ständige Kontrolle, ethnische Vermischung und Umstrukturierung der landwirtschaftlichen Produktion. Der Bevölkerung soll so auch die Möglichkeit genommen werden, die Guerilla mit Lebensmitteln zu versorgen oder anders zu unterstützen. Außerdem dienen die

56 Vgl. Informationsstelle Guatemala e.V.: 12.1983, S. 7, und Tribunal permanente de los pueblos: 1984, S. 108 f.

57 Ríos Montt anlässlich eines privaten Treffens mit Parteipolitikern lt. Latin America Weekly Report, London, 5.11.1982, zitiert nach Informationsstelle Guatemala e.V.: 12.1983, S. 7.

Menschen in einem obligatorischen Arbeitsprogramm, in dem Nahrungsmittel gegen unbezahlte Arbeit ausgegeben werden, als billige Arbeitskräfte für Militär und Grundbesitzer. Der Diktator genoß vor allem bei diesem letzteren Schritt des militärischen Programms gegen den Aufstand die aktive Unterstützung einer Organisation seiner eigenen Kirche, El Verbo/Gospel Outreach, die um politische Sympathie, Geld und Hilfsgüter in den USA warb.

Der Charismatiker Ríos Montt und seine protestantischen Sympathisanten begannen bald, seine Präsidentschaft als eine Form der Herrschaft Gottes in Guatemala auszulegen. In vielen *evangelischen Kirchen* erweckte die Konfessionszugehörigkeit des neuen Staatsoberhauptes große Hoffnungen sowohl was die allgemeine politische Lage als auch was ihre Position als einer erstarkenden Minderheit in der guatemaltekeischen Gesellschaft anging. Das *neue Selbstbewußtsein* eines in der Zwischenzeit auf 21% der Gesamtbevölkerung angewachsenen Protestantismus spiegelte sich denn auch in den Feierlichkeiten zum 100-jährigen Bestehen protestantischer Mission in Guatemala, die 1982 zur Zeit der Regierung Ríos Montt abgehalten wurden.⁵⁸ Doch auch ohne die Perspektive der Regierung Ríos Montt war das Jubiläum schon während der ganzen siebziger Jahre ein wichtiges Datum für die protestantischen Kirchen Guatemalas. Schon zehn Jahre zuvor begannen die ersten Vorbereitungen, denen sich die meisten protestantischen Kirchen mit Enthusiasmus anschlossen. Ein interdenominationelles Komitee wurde eingesetzt, um im Vorlauf des Jubiläums eine massive Evangelisationskampagne zu koordinieren. Für die presbyterianische Kirche, die die protestantische Mission in Guatemala begonnen hatte, war das Jubiläum von besonderer Bedeutung. Die Synode richtete einen speziellen Ausschuß ein und empfahl den Presbyterien, das gleiche zu tun. Danach richtete sich das zentrale Anliegen der Kirchenleitung für die siebziger Jahre aus: quantitatives Wachstum der Kirche im Blick auf das hundertjährige Jubiläum. Rev. Mardoqueo Muñoz⁵⁹ kommentiert die siebziger Jahre: „(Im Gegensatz zu den sechziger Jahren mit nachlassendem Wachstum) haben sich die siebziger mit einer besseren Perspektive präsentiert. Wir arbeiteten mit der Perspektive des 100-jährigen Jubiläums im Jahre 1982. Wir begannen im Jahre 1972 (mit der Arbeit des Ausschusses für das Jubiläum, HS) und setzten uns zum Ziel, die Kirche in 10 Jahren zu verdoppeln. Mit unserer Arbeit koinzidierten in dem Jahrzehnt ein, zwei (nicht-kirchliche, HS) Faktoren: Das Erdbeben war mit all seiner Tragik doch immerhin auch ein Wachstumsfaktor für die Kirche. (...) Das Ansteigen der Gewalt war ebenfalls ein Faktor der zum Wachstum der Kirche beigetragen hat. Jedenfalls hatten wir am Ende in dem Jahrzehnt zwischen 1972 und 1982 ein Wachstum von nicht nur 100% — wie geplant —, sondern von 125%.⁶⁰ (...) Was das Erdbeben angeht, so war das ein

58 Geradezu triumphalistische Züge trägt eine verbreitete Geschichte des Protestantismus in Guatemala, die zum Jubiläum veröffentlicht wurde; vgl. Zapata: 1982. Die entsprechende Publikation der presbyterianischen Kirche, Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, unterscheidet sich wohlthuend davon.

59 Muñoz hat an der Fuller School of World Mission bei C. Peter Wagner promoviert und widmet Fragen des Kirchenwachstums ein besonderes Interesse.

60 Diese Angabe kann sich nur auf die protestantischen Kirchen insgesamt und nicht auf die

Naturphänomen, das jeden erschreckt. Und es ist nur natürlich, daß Menschen in schwierigen Umständen beginnen, Gott zu suchen. Das ist normal.(...) Dadurch fingen die Leute selbst an, die Kirchen aufzusuchen; das kam schon fast aus der Initiative der Leute selbst heraus zustande, die (eine Antwort, HS) suchten. Und was die Gewalt angeht, so handelt es sich um dasselbe Muster; unter Verfolgung und bei ähnlichen Problemen fingen die Leute wiederum an, Gott zu suchen, vor allem die Indígenas.⁶¹ Die Gebiete des stärksten kirchlichen Wachstums sind in der Tat die jungen Maya-Presbyterien, das Presbyterium Kekchí (1978 gegründet) und das Presbyterium Mam (1980 gegründet). Dies ist freilich keineswegs nur auf erlittene Gewalt zurückzuführen, sondern steht im Zusammenhang einer besonderen praktischen und theologischen Orientierung dieser Presbyterien.⁶²

Als Ganze steht die presbyterianische Kirche hingegen weiterhin unter einem starken Einfluß des Dispensationalismus. Diesem soll aber nun von seiten der Kirchenleitung mit der *Schaffung einer presbyterianischen Identität* begegnet werden. Rev. Muñoz schildert das Problem: „In gewisser Hinsicht ist die Kirche im Laufe ihrer Geschichte mehr und mehr von einer Theologie des Evangelisierens geprägt worden. Sie hat in gewisser Hinsicht damit die Ausbildung der Lehre vernachlässigt. Somit hat sie zwar bestimmte liturgische Formen bewahrt, denn die Kirchen wurden natürlich von den nordamerikanischen Missionaren geleitet, die ihnen ihre gewohnten liturgischen Formen vermittelten; aber eben hauptsächlich Liturgie und nicht Lehre. Die Lehre war rein evangelistisch. Dann entstand die Iglesia Centroamericana (Zentralamerikanische Kirche aus der Central America Mission, HS) (...) mit einer starken Betonung, einer aggressiven Betonung der Lehre von der Endzeit, und zwar der dispensationalistischen Lehre. Und da die Zentralamerikanische Kirche mit ihrem Radio über ein ausgezeichnetes Kommunikationsmittel verfügt, hat sich der Dispensationalismus ausgebreitet und ist heute sehr stark, ebenfalls bei den Pfingstlern. Die presbyterianische Kirche aber ist dieses Problem nicht offensiv angegangen. (...) So stehen wir also heute noch vor dem Problem. (...) Erst in den achtziger Jahren haben wir begonnen, Abhilfe zu schaffen, indem wir die grundlegenden Themen (des Presbyterianismus, HS) lehren, damit jeder zumindest weiß, was unter den fünf Hauptpunkten des Calvinismus zu verstehen ist. Gerade jetzt haben wir in diesem Sinne neues Material erstellt: Die Westminster Confession wurde in pädagogisch gestaltete Lektionen für die Sonntagsschule umgesetzt,⁶³ um in allen Kirchen der Synode gelehrt zu werden. Das ist jetzt obligatorisch. (...) Erst heute versuchen wir wirklich, unsere Identität in der Lehre zu schaffen. (...) Wir kehren zum eigentlichen theologischen Modell der Reformierten zurück. (...) Später soll noch die Institutio von Calvin in Sonntagsschullektionen umgesetzt werden.“⁶⁴ Im Kontext der erdrückenden Fülle dispensationalistischer Predigt in Radio,

presbyterianische Kirche allein beziehen; vgl. die Graphik 7: *Wachstum der presbyterianischen Kirche (IENPG) und der Asambleas de Dios (Guatemala)*, im Abschnitt III.B.

61 Interview 9.

62 Vgl. unten, den Abschnitt III.D.

63 Vgl. Comité de Educación Cristiana: 1986.

64 Interview 9.

Fernsehen, Literatur und theologischer Ausbildung erscheint dieser Schritt als Rückbesinnung auf das Eigene. Rev. Edgardo García, einer der Mitautoren der Sonntagsschulversion der Westminster Confession: „Es ist eine ganz neue Bewegung in der Kirche, endlich wieder zu dem zurückzukehren, was man eine kirchliche Lehre nennen kann. Beweis dafür ist die Neufassung des Glaubensbekenntnisses, das niemals auf diese Art und Weise studiert worden ist. Selbst mit ihren Schwächen ist diese Neufassung doch ein Versuch, zur presbyterianischen Lehre zurückzukehren, die uns vollständig verloren gegangen ist, da wir immer nur schlechte Nachplapperer ausländischer Bücher und Sermonen gewesen sind.“⁶⁵ Die Arbeit am ersten Teil der Sonntagsschulversion der Westminster Confession wurde im Januar 1986 beendet.

In der *politischen Entwicklung* des Landes waren die Jahre von 1983 bis 1986 vor allem von einer rücksichtslosen Aufstandsbekämpfung gekennzeichnet. Ríos Montts Programm mit seiner kühl kalkulierten Brutalität war militärisch gesehen ein Erfolg. Eine zu offene und von den USA zu unabhängige Zentralamerikapolitik des Generals, schwere Differenzen mit Teilen der guatemalteckischen Wirtschaft und wohl auch sein stark umstrittener religiöser Fanatismus führten allerdings schon im August 1983 zu einem neuen Militärputsch. General Mejía Víctores, ein eingeleiteter Katholik, löste seinen evangelikalen Kameraden ab. Das Programm der Aufstandsbekämpfung ging mit der gleichen Rationalität und Brutalität weiter. Die Hoffnungen freilich von großen Teilen der evangelischen Kirchen, vor allem der evangelikalen und charismatischen Gruppen, wurden mit dem erneuten Putsch enttäuscht. Bedingt durch eine radikale Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage, durch internationalen Druck gegen das Militärregime und auf Anraten der USA, sah sich General Mejía Víctores gezwungen, für den Herbst 1985 Wahlen auszusprechen, um eine zivile Regierung zu wählen. Vier Parteien waren mit einigermaßen gleich verteilten Chancen an der Wahl beteiligt. Den linken Rand dieses Spektrums bildeten die Christdemokraten, die als Sieger aus der Wahl hervorgingen. Schon den Sozialdemokraten etwa aber war eine gleichberechtigte Teilnahme nicht möglich; aufgrund von entsprechenden Drohungen konnten sie ihre Führer aus dem Exil nicht zurückholen. Den Parteien links von der Sozialdemokratie blieb selbst die formale Präsenz versagt. An diesen Wahlen war auch die Partei eines evangelikalen Kandidaten, Jorge Serrano Elias, beteiligt. Dieser repräsentiert in einem politischen Spektrum, in dem die Christdemokraten den linken Rand bilden, mit seinem neoliberalen Programm die wirtschaftsliberale Rechte. Die Wahlen gewann der Christdemokrat Vinicio Cerezo. Das Militär behielt allerdings auch nach dem Amtsantritt der Zivilregierung bis heute die Oberhand: für Folter und Mord verantwortliche Offiziere erfreuen sich einer Generalamnestie, und die Verwaltung wird an den wichtigsten Schlüsselstellen durch ein militärisches Kontrollsystem — die sog. interinstitutionellen Koordinationsstellen — überwacht. Dort, wo die Guerilla noch aktiv und wo Sympathie der Bevölkerung für die Guerilla zu erkennen ist, gehen die Massaker weiter.

65 Interview 5.

5. Herausforderungen durch Pfingstkirchen, politische Konflikte und neues Selbstbewußtsein der Maya

Die Krise der theologischen Identität der presbyterianischen Kirche in Guatemala ist von einigen ihrer führenden Mitglieder vor allem in den Rahmen der Auseinandersetzung mit der Endzeitlehre des Dispensationalismus gestellt worden. Die geschichtliche Entwicklung zeigt freilich, daß Dispensationalismus und Prämillenarismus in die presbyterianische Kirche eindringen konnten als religiöser Ausdruck der Unterschicht in einer Kirche, deren Leitung dem liberalen Bürgertum und später der Mittelschicht verpflichtet war. So gesehen erscheint die theologische Diskussion um den Dispensationalismus bzw. den Prämillenarismus als die Spitze eines Eisbergs von Auseinandersetzungen um Fragen der kirchlichen Praxis. In diesem Zusammenhang haben sich in den letzten Jahrzehnten drei Bereiche als besonders problematisch herausgestellt:

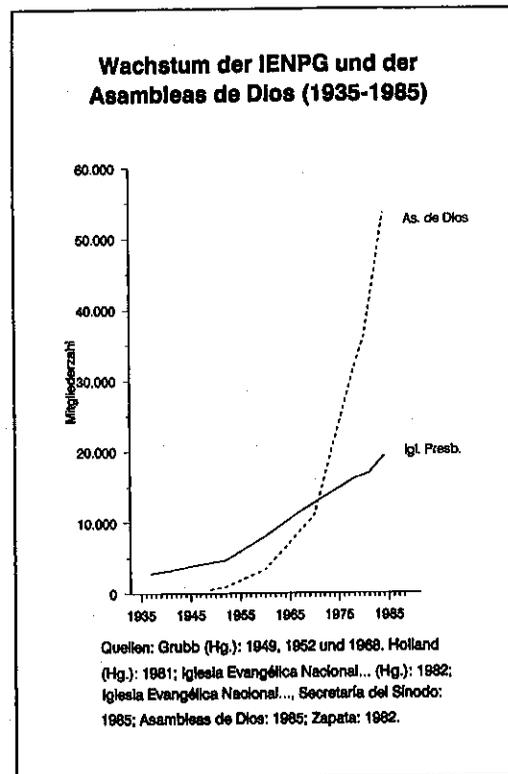
- der Einfluß von Pfingstkirchen und charismatischen Kirchen auf die presbyterianische Kirche sowie die Abwanderung von Mitgliedern in diese Kirchen;
- die politische und soziale Situation des Landes, mit der die Kirche konfrontiert ist. Diese Lage drängt mit großer Vehemenz auf eine Definition der Form des Christuszeugnisses in der Welt und ruft erhebliche Spannungen hervor;
- das erwachende ethnische Selbstbewußtsein der Maya in der presbyterianischen Kirche. Dieser authentisch guatemaltekische Aufbruch zu einer neuen kirchlichen Identität führt zu scharfen innerkirchlichen Konflikten.

Eine genauere Betrachtung dieser drei konflikträchtigen Bereiche der kirchlichen Praxis soll der Problematik einer theologischen Identität der presbyterianischen Kirche schärfere Konturen geben.

B. Pfingstlicher und charismatischer Einfluß auf die presbyterianische Kirche: Abwanderung der Mitglieder und Konflikte

Das starke Wachstum der Pfingstkirchen¹ in den vergangenen zwei Jahrzehnten wird von vielen Mitgliedern der presbyterianischen Kirche und vor allem von der Kirchenleitung als bedrohlich für die eigene Kirche empfunden. Denn zu einem Teil beruht dieses Wachstum auf Abwanderung von Presbyterianern in pfingstliche und charismatische Kirchen. Darüber hinaus verändert die Übernahme von religiösen Praktiken dieser Kirchen in die presbyterianische Frömmigkeit die Traditionen der Kirche. Die Aktivität der traditionellen Pfingstkirchen betrifft dabei die unteren sozialen Schichten der presbyterianischen Kirche. Sie knüpfen am Prämillenarismus und teilweise am Dispensationalismus an, den die presbyterianische Kirche von der Central American Mission als ein unseliges Erbe übernommen hat, und sie verschärfen diese Lehren; zudem praktizieren sie eine Gottesdienstform, die die letzten Erinnerungen an presbyterianische Liturgie in den Gemeinden der IENPG vollends auslöscht. In der Hauptstadt und in einigen Provinzstädten machen charismatische Kirchen den presbyterianischen Gemeinden die finanzstarken Mitglieder streitig. Diese Kirchen, seit den siebziger Jahren in Guatemala aktiv, sind auf den ersten Blick den traditionellen Pfingstkirchen ähnlich; sie unterscheiden sich allerdings erheblich von diesen durch eine speziell auf die Oberschicht zugeschnittene Botschaft und kirchliche Praxis.

Im Zusammenhang des Einflusses pfingstlicher Kirchen auf die presbyterianische muß man allerdings eine wichtige Ausnahme machen: In den Maya-Presbyte-



Graphik 7: Wachstum der IENPG und der Asambleas de Dios (1935—1985)

¹ Vgl. Graphik 7: Wachstum der presbyterianischen Kirche (IENPG) und der Asambleas de Dios (Guatemala, 1935—1985).

rien sind die Pfingstkirchen kein großes Problem. „Bei den Indígenas konnte der pfingstliche Einfluß eingedämmt werden, also das Klatschen und vor allem die Sache, daß alle laut und durcheinander beten.“² Bei den Kekchi Indígena, so Rev. Mardoqueo Muñoz,³ wachsen die Pfingstkirchen sogar langsamer als die presbyterianische Kirche. Dies geht auf die besondere Perspektive der evangelisatorischen Arbeit in den indigenen Presbyterien zurück. Die Maya-Presbyterien sind somit nicht repräsentativ für die erlebte Bedrohung durch Pfingstkirchen.⁴ Um die pfingstliche und charismatische Herausforderung der presbyterianischen Kirche schärfer in den Blick zu bekommen, wird in diesem Kapitel folglich die Situation in den ladinischen Presbyterien zugrunde gelegt.

1. Die traditionellen Pfingstkirchen und die presbyterianischen Unterschichtsgemeinden

Ein presbyterianischer Pastor aus einem Armenviertel von Guatemala-Stadt berichtet folgendes: „Als ich vor ungefähr fünfzehn Jahren herkam, hatte unsere Gemeinde 80 Mitglieder. Aber es gab eine Spaltung; es gingen 30, und 50 blieben. Danach kam jemand, der Kirchenvorsteher⁵ wurde; und der wollte, wo wir doch Presbyterianer sind, pfingstliche Lehren einführen. Das haben wir als Presbyterianer ihm nicht erlaubt. Dann sagte er einfach: ‚Wieviele von Euch wollen, daß wir beim Singen in die Hände klatschen und daß wir den Heiligen Geist empfangen...?‘, und dieses und jenes mehr. Mit dem sind viele weggegangen. Jetzt sind wir nur noch 35, aber wir sind wahre Presbyterianer, denn wir bewahren unsere Lehre.“⁶ Spaltung gingen hauptsächlich die Jugendlichen. Sie haben so ein kleines Kirchlein aufgemacht, ‚Christus kommt!‘, hier gleich um die Ecke. Die Leute der zweiten Abspaltung sind an die andere Straßenecke gezogen, etwas oberhalb der Kirche; ihre Kapelle heißt ‚Himmelspforte‘. Deshalb haben wir auch keine Predigtunkte (campos blancos) mehr, denn eine Gruppe ist hier, die andere da,

2 Interview 5.

3 Vgl. Interview 10.

4 In Kapitel III.D. wird deutlicher werden, warum es sich so verhält.

5 Der Begriff des „Kirchenvorstehers“ meint im folgenden ein Mitglied des Kirchenvorstandes. Mit „Kirchenvorstand“ wird der Begriff des „consistorio“ (Konsistorium) übersetzt. Nach der Kirchenverfassung der IENPG ist ein Kirchenvorstand (consistorio) der Rat einer Ortsgemeinde, zusammengesetzt aus dem Pastor der Gemeinde (als Vorsitzendem) und den gewählten Ancianos gobernantes (Gemeindeältesten nach 1.Tim.5,17). Vgl. Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos: o.J. (*Libro de Gobierno*), Art. III, Abs. II, und Art. IX, Abs. I. Die Kirchenvorstände entsenden Vertreter in das Presbyterium ihrer Region. Das Presbyterium setzt sich dementsprechend aus den Pastoren und aus Ältesten der Gemeinden einer bestimmten Region zusammen; vgl. Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos: o.J. (*Libro de Gobierno*), Art.X, Abs.II.

und wieder andere sind an anderen Orten, und sie lassen uns nichts mehr übrig.“⁷

Dieser Fall ist einer von vielen. Die presbyterianische Kirche hat in der Unterschicht allerorten auf zweierlei Weise mit pfingstlichem Einfluß zu kämpfen: Entweder wandeln sich die Gottesdienstformen und die Lehre weitgehend, oder es wandern Mitglieder ab.

Ein Kirchenvorsteher aus dem Presbyterium Pacífico, im Departement Retalhuleu, schildert die *Abwanderung*: „Die Pfingstler holen sich ihre Mitglieder zum Teil von den Abgefallenen⁸ der anderen Kirchen. Wenn sie zum Evangelisieren rausgehen, sprechen sie mit den Leuten. Dann sagen die: ‚Ich bin eigentlich Presbyterianer aber ich gehe nicht mehr hin.‘ ‚Warum nicht?‘, fragt der Pfingstler, ‚lassen Sie uns mal darüber beten!‘ Und von da an sind sie auf dem Posten, jeden Tag, und besuchen die Leute. Und die fühlen sich dann verpflichtet, und schon haben sie neue Mitglieder. Und die lassen sie nicht los. Sie tauchen die Leute unter in einem Strom von Aktivitäten. (...) Wenn wir eine gemeinsame Evangelisationskampagne durchführen, (wie wir das früher mal gemacht haben) und sich fünf Leute bekehren, dann ist ein Pfingstler gleich bei ihnen, und morgen früh auch, und nimmt sie mit in seine Kirche. (...) Wenn in einer gemeinsamen Veranstaltung 500 sich bekehren, dann sind nachher 5 bei uns und 50 bei den Pfingstlern.“

F: Würde denn ein Presbyterianer diese Anstrengungen überhaupt unternehmen? Die presbyterianische Kirche hat doch gar nicht die Leute dazu.

A: Stimmt. Deshalb sagen wir, daß die Presbyterien dynamischer werden müssen. (...) Die Pfingstler brauchen keinen Ausschuß, der erst alles regelt. (...) Ein weiterer Vorteil, den die Pfingstler haben, ist, daß sie einfach irgendeinen Bruder einsetzen, um eine Gemeinde zu leiten. (...) Und wenn er erstmal angefangen hat, dann muß er selbst sehen, wie er klarkommt, wie er sein Geld verdient usw.; d.h. wie er seine Kirche zum Wachsen bringt, denn das Leben der Kirche ist der Lebensunterhalt des Pastors. Es ist nicht wie bei uns, wo der Pastor regelmäßig sein Geld bekommt.“⁹

Der Eifer bei der *Mitgliederwerbung* in der Pfingstbewegung ist in der Tat eines ihrer wichtigsten Kennzeichen. Die Mitglieder erfahren in der Masse von religiösen Aktivitäten und in ihrem eigenen Engagement Kompensation für Nachteile, die sie im Alltag erleiden müssen. Darüber hinaus garantiert die Tatsache, daß fast immer ein Pastor in den Gemeinden gegenwärtig ist, daß diese Aktivitäten nicht selbstverantwortlich durchgeführt zu werden brauchen, sondern in den Rahmen einer kirchlichen Ordnung unter klarer Leitung durch den Pastor eingebettet sind. Diese Leitung ist unter den Lebensbedingungen der Unterschicht, die von Unterwerfung und Entfremdung gekennzeichnet sind, ein wichtiger Faktor. Allerdings gilt es hier zu unterscheiden zwischen eher autoritär organisierten etablierten Gruppierungen und den unabhängigen Gruppierungen; in letzteren ist eine spontane und eigenverantwortliche Beteiligung der Mitglieder eher möglich und erwünscht, jedoch behält auch hier der Pastor als geistlicher Leiter eine zentrale Rolle. Bei den Presbyterianern stellt sich im Unterschied zu den Pfingst-

7 Interview 19.

8 Man könnte auch „passive Mitglieder“ sagen.

9 Interview 22.

kirchen das Problem des Pfarrermangels, da viele Gemeinden nicht in der Lage sind, ein monatliches Gehalt für einen Pfarrer zu garantieren, dazu aber von der Kirchenordnung her verpflichtet sind. Dies bedingt, daß die Gemeinden keine geistliche Identifikationsfigur für neue Mitglieder bieten können und ein wichtiges Element der religiösen Nachfrage möglicher Konvertiten nicht befriedigen können.

Die Arbeit der Kirchenvorstände konzentriert sich vornehmlich auf die Geschäfte der Leitung und der Diakonie. Ein zweiter Kirchenvorsteher aus der Gemeinde unseres Interviewpartners, zugleich Bürgermeister des Munizips¹⁰, erklärt, daß von den sechs presbyterianischen Kirchengemeinden in seinem Verwaltungsbezirk keine einzige sich einen Pfarrer leisten könne. Das System *presbyterialer Autorität* habe freilich den Vorteil, daß die Gemeindegeschäfte auch von den Kirchenvorstehern erledigt werden könnten; diese könnten auch Kranke besuchen und würden meist auch eine ökonomische Unterstützung für die Gemeinde beibringen.¹¹ Auf diese Weise werden zwar die Kirchenvorsteher — die im allgemeinen sowieso Personen mit einer gewissen Macht in den Orten sind und schon deshalb in der Gestaltung der alltäglichen Politik aktiver sind als völlig unterworfenen Personen — stärker für die Gestaltung der kirchlichen Praxis verantwortlich (was im Gegenzug wiederum ihren Einfluß stärkt). Aber die Gemeindeglieder werden dadurch kaum zu evangelistischen Aktionen motiviert. Und selbst wenn eine Gemeinde einen Pastor hat, bedeutet das noch nicht, daß sie die gleiche missionarische Dynamik entwickelt wie die Pfingstkirchen; denn letztere hängt eng mit autoritären Elementen und der kompensatorischen Funktion pfingstlicher Religion zusammen. Im übrigen sind die Pfingstkirchen sehr viel effektiver darin, die spezifische gesellschaftliche Lage der Unterschicht den Betroffenen religiös zu interpretieren.

Ein Kirchenmitglied aus dem Presbyterium Pacífico erklärt in diesem Sinne die Abwanderung mehr von der Seite der *subjektiven religiösen Nachfrage* her: „Es sind schon viele Brüder zu den Pfingstlern gegangen. Ich habe einen Onkel, der in der presbyterianischen Kirche konvertiert ist. Heute ist er Pastor einer Pfingstkirche. Er hat mir erzählt, wie es ihm ergangen ist. Er sagte, daß der Christ wie ein Schaf ist. Und so ein Schäfchen sucht immer das grüne Kraut. ‚Je grüner das Kraut, um so schmackhafter‘, sagt er. Und so habe er sich in der presbyterianischen Kirche hungrig gefühlt. Und so fing er an zu beten, und begann, die Bibel zu lesen, solange bis er merkte, daß er in der Kirche nicht mehr viel Befriedigung fand. Und dann kam der Druck anderer Brüder hinzu, bis er dann endlich neugierig genug war, um mal in ein paar Pfingstkirchen vorbeizuschauen. Und dort spürte er einen großen Eifer und blieb. Das hat er mir erzählt, und ich denke, daß sich diese Erfahrung oft und bei vielen Brüdern wiederholt hat. Sie finden nicht viel Befriedigung in der presbyterianischen Kirche (...) und gehen deshalb in eine der Pfingstkirchen. Die geben vielleicht etwas mehr Freiheit für die Lobgesänge, und das motiviert einen eben.“¹² Aus der Perspektive eines Mitglieds der pfingstli-

10 Diese Verwaltungseinheit besteht aus einer Hauptgemeinde und mehreren kleineren Gemeinden und Gehöften.

11 Vgl. Interview 23.

12 Interview 21.

chen Asamblea de Dios liegt ebenfalls das Übel bei den Presbyterianern: „Die Bräuche der anderen Kirchen gefallen mir nicht. Die Presbyterianer zum Beispiel sind sehr kalt, da gibt es kein Gefühl. Ich war da schon mal, weil mein Vater da hingehht. Aber ich fühle mich traurig bei ihnen.“¹³ Das fröhliche Klatschen und das laute Durcheinanderbeten, die kompensatorischen Faktoren des pfingstlichen Gottesdienstes, spielen eine wichtige Rolle für die Menschen. In diesem Sinne stehen die presbyterianischen Gemeinden in den Dörfern auf dem Land und teilweise auch in den armen Vorstadtgebieten im Abseits.

Diese Gemeinden stehen nicht nur abseits des großen Stromes der aktuellen religiösen Bedürfnisse; sie stehen auch abseits der *gottesdienstlichen Traditionen* der presbyterianischen Kirche. Sie praktizieren zwar keinen wirklich pfingstlichen Gottesdienst, haben aber auch keine definierte presbyterianische Gottesdienstpraxis. Rev. Edgardo García, als Mitarbeiter am neuen Sonntagsschulkatechismus sehr um die Fragen der Lehre und der Liturgie bemüht, sagt zur Liturgie in den armen Landgemeinden: „Die Musik dort ist sehr volkstümlich (ranchera). Unser Gesangbuch kennen sie nicht, oder sie hassen es. Ein einziges Element der presbyterianischen Liturgie wird oft noch praktiziert — vielleicht ist es das letzte presbyterianische, was diese Gemeinden noch haben: Wenn die Kollekte eingesammelt wird, sind alle still und es wird ein bißchen Musik gespielt; wenn die Diakone fertig sind mit dem Sammeln, stehen alle auf und singen ‚Oh Vater, ewiger Gott...‘. Aber das singen sie auf dem Lande so schlecht, daß die Gemeinden auch diese Sache immer mehr abschaffen, einfach weil es furchtbar langweilig ist.“¹⁴ In dieser Situation wird die pfingstliche Gottesdienstform zweifellos attraktiver, und die presbyterianischen Gemeinden übernehmen aus ihr verschiedenste Elemente. „Auf dem Land gibt es viele sehr arme presbyterianische Pastoren, die einfach wegen ihrer Armut dem pfingstlichen Modell folgen. Der Gottesdienst ist dann insofern pfingstlich, als man beim Singen klatscht und laut durcheinanderbetet. Das gibt es sehr häufig.“¹⁵

Hier ist das *Identitätsproblem* der presbyterianischen Kirche mit Händen zu greifen. Die Lösungsansätze — letztlich auch die Frage nach einer Strategie, mit der die presbyterianische Kirche die Abwanderung der Mitglieder an die Pfingstkirchen aufhalten kann — liegen bisher im Rahmen der Unterscheidung von *Abgrenzung und Integration*: „Die Presbyterien Pacífico, Norte und Central haben ganz besonders viele Probleme mit den pfingstlichen Einflüssen. Das Presbyterium Pacífico ist extrem streng in der Liturgiefrage, und sie (die Presbyter, HS) haben Leute, die im Gottesdienst anfangen zu klatschen oder laut dazwischen zu beten, geradezu hinausgeworfen. Das Presbyterium Suchitepéquez hingegen hat mit ihnen paktiert: Wenn ein Kirchenvorstand es erlaubt, dann kann die Kirche klatschen usw.“¹⁶ Mit dieser Entscheidung hat das Presbyterium Suchitepéquez der tatsächli-

13 Interview 13.

14 Interview 5.

15 Interview 5.

16 Interview 5.

chen Machtposition der Kirchenvorstände in den Gemeinden Rechnung getragen. „Meistens sind in den kleinen Kirchen die Leute, die am meisten spenden können, auch die Kirchenvorsteher. Und sie bleiben es auch, weil niemand ihnen den Posten wegnimmt. Man kann keine neuen Kirchenvorsteher einsetzen, außer es bekehren sich Leute, die gleich viel spenden. (...) Außerdem trauen sich die Pastoren oft nicht, den Kirchenvorstehern zu widersprechen (...), da ihre Gehälter von deren Spenden abhängen.“¹⁷ Man könnte meinen, daß die Integration die bessere, weil weniger konfliktreiche Lösung sei. Ein Blick in die Statistik zeigt aber, daß die Mitgliederzahl zwischen 1982 und 1985 im Presbyterium Suchitepéquez um fast 9% zurückgegangen ist, während das Presbyterium Pacifico etwa 10% zugelegt hat.¹⁸ Man kann diesen Unterschied nicht nur durch das Verhalten gegenüber dem pfingstlichen Einfluß erklären; es spielen sicher noch eine große Zahl von Faktoren mit, die wir nicht kennen. Vielleicht kann man aber dennoch vermuten, daß Permissivität in der Liturgie dazu beiträgt, noch die letzten Elemente presbyterianischer Identität endgültig zu vernichten und so zu einer Auflösung der presbyterianischen Gemeinschaft beizutragen. Was die Kirchenvorsteher mit Entscheidungsbefugnis über Fragen der Liturgie angeht, ist in diesem Zusammenhang durchaus vorstellbar, daß sie — erst einmal weit genug von presbyterianischen Bräuchen entfernt — dazu tendieren könnten, ihre lokalen Machtpositionen zu festigen, indem sie eigene Sekten gründen; oder daß sie sich — beim Anlaß des kleinsten Konfliktes mit einem übergeordneten Gremium — mitsamt der ohnehin schon pfingstlichen Gemeinde einer bereits etablierten Pfingstkirche anschließen.

Bei der Frage, ob man pfingstliche Einflüsse integrieren oder besser bekämpfen sollte, kann man freilich nicht stehenbleiben. Das Problem liegt tiefer. Es ist deutlich, daß die Ladino-Presbyterien zusammen zwischen 1981 und 1984 ein Minuswachstum von 0,40% hatten, daß sie also trotz starker Betonung der Evangelisation nicht vorangekommen sind.¹⁹ Wenn in der Tat neue Mitglieder gefunden wurden, dann sind alte abgewandert, und zwar zu den Pfingstkirchen. Worin liegt also die Besonderheit des *religiösen Angebots der Pfingstkirchen*?²⁰ Ein erster Schritt, um sich der Antwort auf diese Frage zu nähern, wird von einem Mitglied einer Kirche des Presbyteriums Pacifico vorgegeben: „Also, die Kirchen, die bei uns am meisten gewachsen sind, sind die Pfingstkirchen, und zwar weil sie eine Antwort auf die persönlichen Probleme der Leute geben; und diese Antwort ist die Heilung. ‚Kommen Sie näher, kommen sie ‚ran! Kommen Sie und werden sie gesund! Schon heute! Und wenn Sie heute nicht genesen, versuchen Sie es morgen wieder!‘ Die ganze Zeit verkünden sie, daß man bei ihnen gesund werden kann: ‚Kommen Sie zu uns! Wir werden für Sie beten, daß Gott Sie heilt, daß er Sie gesund macht! Sie werden nicht mehr leiden! Kommen Sie und sehen Sie selbst!‘ Und die Leute fühlen sich krank. Sie sind auch krank, und zwar moralisch:

17 Interview 5.

18 Berechnung nach Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 250 ff., und Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, Secretaría del Sínodo: 30.4.1985.

19 Vgl. die Graphik 8: *Ethnische Mitgliedschaftsstruktur der presbyterianischen Kirche (IENPG, Guatemala, 1981 und 1984)*, im Abschnitt III.D.1.

20 Dieses Problem kann hier nur ganz oberflächlich angerissen werden.

Vielleicht die Ehefrau, weil sie von ihrem Mann schlecht behandelt wird, weil es wirtschaftliche und soziale Probleme gibt, weil der Mann ein Trunkenbold und Weiberheld ist, und wer weiß, was noch alles. Und die Frau, und die Mutter, die ganze Familie, alle wollen sehen, was es mit den Pfingstlern auf sich hat. Und tatsächlich, da bieten sie was an, und sogar Heilung! ‚Der und der wird jetzt gesund!‘. ‚Na, mal sehen!‘, sagen sie. Und schließlich ‚nehmen sie (Christus, HS) an‘, und was sie bewegt ist nichts anderes als diese Idee von der Heilung und davon, daß sie sich etwas von der Bekehrung versprechen.“²¹ Dies reflektiert die Ausgangslage der Armen in einer schwierigen sozialen Situation, wobei die Darstellung der Lage untertrieben ist. Die Lebensbedingungen für das Gros der armen Bevölkerung sind katastrophal und, was mehr wiegt, ohne Hoffnung auf Besserung. Die Pfingstkirchen bieten ihren Mitgliedern einen — illusionären — Fluchtweg aus den Bedrängnissen eines Alltags ohne Hoffnung. In den ladinischen Presbyterien haben sie damit einen kaum bestrittenen Erfolg.

2. *Charismatische Einflüsse in der Mittelschicht*²²

Die Aktivitäten der charismatischen Bewegung betreffen ausschließlich presbyterianische Kirchen der (oberen) Mittelschicht. Die Mitgliederabwanderung und die Kirchenspaltungen sind weniger häufig als die im Zusammenhang mit den traditionellen Pfingstkirchen. Sie haben aber eine große Bedeutung für die Kirchenleitung, weil sie sich in der Mittelschicht und der Oberschicht ereignen und so das traditionelle Machtzentrum der presbyterianischen Kirche in Mitleidenschaft ziehen. „Die Mehrheit der Kirchenleitung und der Pastoren sieht in der charismatischen Bewegung eine Bedrohung; vor allem für den traditionellen presbyterianischen Gottesdienst. Folglich legt man jetzt Wert auf die Frage, wie unser Gottesdienst zu sein hat, welches unsere Bräuche sind und unsere wahren Glaubenssätze.“²³ In den Jahren 1983 und 1984 gab es gleich in zwei Presbyterien Probleme mit der charismatischen Bewegung.

Die Sinai-Gemeinde in Retalhuleu, der wohlhabenden Hauptstadt des gleichnamigen, wirtschaftsstarken Departements, erlitt in den ersten Monaten des Jahres 1984 eine Spaltung. Diese Gemeinde ist eine der reichsten des streng antipfingstlichen *Presbyteriums Pacifico*. Die antipfingstliche Entschiedenheit auf der einen und der charismatische Durchsetzungswille auf der anderen Seite hatten schon 1982 zu heftigen, sogar handgreiflichen Auseinandersetzungen geführt. Die zunehmende Wandlung der gottesdienstlichen Formen hatte zur Folge, daß sich ein Kirchenvorsteher und 35 weitere Unterzeichner in einem Brief an das Presbyterium Pacifico beschwerten:²⁴ Dieser Kirchenvorsteher wurde daraufhin von seinem Kirchenvorstand in Kirchenzucht genommen.²⁵ Anfang 1984 kam es dann zum

21 Interview 4.

22 Der Verfasser dankt Isaak Ramírez für eine Reihe von Dokumenten zu den beiden Fällen, in denen charismatischer Einfluß zu Spaltungen in der presbyterianischen Kirche geführt hat.

23 Interview 5.

24 Vgl. Honorable Sínodo de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana...: 10.1984, S. 1.

25 Nach der Disziplinarordnung der IENPG ist jedes Presbyterium in der Lage, eine Rechtskom-

Bruch in der Kirche und zur Einsetzung einer speziellen synodalen Schiedskommission.²⁶ Vor allem die Vorgeschichte ist interessant: Retalhuleu ist wirtschaftlich sehr stark dadurch, daß es Zentrum einer der wichtigsten Zonen für den Agrobusiness in Guatemala ist. Daher gibt es neben den wenigen Familien der Oberschicht eine Schicht wohlhabender mittelständischer Freiberufler (profesionales). Diese waren nach Aussage eines Mitgliedes einer Kirche dieses Presbyteriums²⁷ in den Vorjahren Ziel der missionarischen Aktivitäten von Campus Crusade for Christ²⁸ und sind z.T. auch Mitglieder in der Sinai-Gemeinde geworden. Hier entstand nun — zusammen mit schon älteren Mitgliedern der Sinai-Gemeinde aus gehobeneren gesellschaftlichen Schichten — ein repräsentables, vor allem finanzkräftiges Mitgliederkontingent aus Mittel- und Oberschicht. Über diese Gruppe entstanden Kontakte zur charismatischen Betania-Kirche in Quetzaltenango, und deren Pastor Efraín Avelar wurde zum Predigen nach Retalhuleu eingeladen. Als es 1984 zum offenen Bruch in der Sinai-Gemeinde kam, haben diese Mitglieder die Gemeinde verlassen und eine Filiale einer großen charismatischen Kirche am Stadtrand Retalhuleus ermöglicht.

Der zweite Fall von charismatischem Einfluß auf die presbyterianische Kirche betraf das *Zentralpresbyterium* und endete nach langwierigen Verhandlungen mit der Abspaltung von fünf Gemeinden — zum Teil vollständig, zum Teil nur in Gruppen von Mitgliedern —, aktenkundig am 17. Mai 1984.²⁹ Es handelt sich bei allen Gemeinden um Mittelschichtsgemeinden. Der Konflikt hatte nicht nur wegen dieses soziologischen Hintergrundes eine besondere Bedeutung. Er wurde vor allem deshalb so intensiv diskutiert, weil die Gruppe mit dem Vorschlag zur Gründung eines presbyterianisch-charismatischen Presbyteriums in die Offensive getreten war. Hier ein Ausschnitt aus dem Programm der Gruppe:

„Angetrieben durch den Geist einer wahrhaft geistlichen Verantwortung sind wir zum Schluß gekommen, daß die Gründung eines neuen Presbyteriums innerhalb der Grenzen des ehrewerten Zentralpresbyteriums der Kirche sehr zustatten käme, denn wir wollen keine Spaltung — weder auf lokaler noch auf nationaler Ebene — in unserer kirchlichen Organisation hervorrufen, sondern wir wünschen, uns weiterhin in presbyterianischem Geiste zu bewegen, unseren Kirchen aber neue Freiheiten zu gewähren im Blick auf die liturgischen Praktiken. Deshalb finden wir keine andere Alternative, als ein neues Presbyterium zu gründen. (...)“

Wenn eine negative Kirchenpolitik verfolgt wird, wie es in anderen Kirchen der Fall gewesen ist, wird man beim spirituellen Chaos ankommen, denn es wird ein Auseinanderlaufen der Kirche geben und es werden sich amorphe Gruppen bilden, ohne rechtliche Existenzform, die auf die Dauer

mission einzusetzen, die Mitglieder in Kirchengleichheit nehmen kann. Vgl. Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos: o.J. (*Libro de Disciplina*), Art.XIII, Abs.2.

26 Diese ist der Comisión Judicial Permanente (permanenter Rechtsausschuß) der Synode untergeordnet; vgl. Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos: o.J. (*Libro de Disciplina*), Art.XIII, Abs.9 und 10.

27 Interview 21.

28 In Lateinamerika heißt diese Organisation Cruzada Profesional y Estudiantil para Cristo (Kreuzzug der Freiberufler und Studenten für Christus), was schon im Namen die Ausrichtung auf die neuen Mittelschichten verrät.

29 Vgl. Honorable Sínodo de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: 10.1984, und Plenaria del Sínodo Presbiteriano de Guatemala: 28.5.1984.

unser Evangelium als Ganzes in schlechten Ruf bringen werden, außer daß das Ganze noch einen Verfall des Wachstums des presbyterianischen Werkes in Guatemala mit sich bringen wird. Im Gegensatz dazu glauben wir, daß aus einer positiven Politik, wie wir sie vorschlagen, optimale Resultate entstehen werden, in dem Sinne, daß unsere Kirche noch vielmehr wächst und, viel großartiger noch: daß viele Seelen mehr kommen werden und sich unserem Herrn zu Füßen legen, was dem grundlegenden Leitmotiv unserer Kirche entspricht.“³⁰

Im Zentrum des Konflikts stand — neben einigen anderen — *Rev. Edmundo Madrid*, Pfarrer der Centroamérica-Gemeinde in der Hauptstadt. An seinem Werdegang lassen sich die Grundlinien des Konflikts verfolgen. Edmundo Madrid wurde, nachdem er früher zu den Friends (Quäkern) gehört hatte, am 29. April 1973, direkt nach seiner Ordination als presbyterianischer Pastor, Pfarrer in der Centroamérica-Gemeinde.³¹ Er berichtet, wie es zu seiner eigenen *Wandlung zum Charismatiker* kam: „Als ich die Kirche übernahm, (...) hatte sie 32 Mitglieder, und zwei Jahre darauf hatte sie 57 Mitglieder. (...) Im ersten Jahr haben wir zwölf Personen getauft, im zweiten Jahr dreizehn, und das entspricht der Norm in der presbyterianischen Kirche in Guatemala. (...) Ich war sehr unzufrieden. Dann schickte mich die presbyterianische Kirche zu einem Kurs über Church Growth nach Wheaton College. Der Kurs war unter der Leitung von Peter Wagner und Donald MacGavran vom Fuller Seminary. Peter Wagner hat Einfluß auf mich gehabt und mir Vorurteile gegenüber den Gaben des Heiligen Geistes und gegenüber den Pfingstlern genommen. (...) An einem Sonntag reiste ich dann wieder zurück nach Guatemala, von Miami aus im Flugzeug. Wir waren gerade zehn Minuten in der Luft, als mich etwas ergriff und ich in jenem Moment nicht wußte, wer es war. Aber ich verstand doch, daß Gott etwas ganz Mächtiges tat. Ich fühlte ein starkes Schütteln am ganzen Körper während 40 oder 50 Minuten. Und ich fühlte, wie eine große neue Energie in mich eintrat. Ich habe damals nicht in Zungen gesprochen, ich war schließlich im Flugzeug, in einem öffentlichen Raum, ich habe das alles unterdrückt. (...) Als ich wieder zur Kirche zurückkam, wandelte sich die Art meiner Predigt — entgegen meiner Planung. Ich war mir nicht einmal dessen bewußt, daß meine Art und Weise zu predigen sich geändert hatte; aber sie hatte sich schlagartig geändert. Wunder ereigneten sich in der Kirche: Von Dämonen besessene Personen fielen um, während wir sangen, ohne daß wir auch nur das Geringste provoziert hätten. Aber die Kirche hat es sofort gemerkt, daß ich verändert zurückgekommen war. Und ich selbst wußte immer noch nicht, was die Taufe mit dem Heiligen Geist ist. Als sehr guter Presbyterianer, der ich meiner Ansicht nach war, habe ich den Begriff Geisttaufe bekämpft. (...) Ein Jahr später hatte ich 172 Personen getauft. (...) In Zungen habe ich aber erst später geredet. Zufällig bin ich noch einmal in die USA gekommen, sechs Monate später, zu einer charismatischen Zusammenkunft, ohne daß ich gewußt hätte, wohin ich da gefahren bin. Denn ich war zu einer ‚Zusammenkunft des Heiligen Geistes‘ eingeladen worden, und sie hatten mir nicht gesagt, daß es ein charismatisches Treffen sein würde, wo auch Römisch-Katholische sein würden und

30 Madrid: 8.10.1983.

31 Vgl. Relación: 9/10.1973.

alle möglichen Sorten von Protestanten. Wenn ich das gewußt hätte, wäre ich vielleicht nicht hingefahren. Aber ich habe dort einen guatemaltekischen Pastor getroffen und wir haben zusammen gebetet. Und dort habe ich angefangen in Zungen zu reden. Aber zu der Zeit war die Kirche schon entflammt. (...) Das alles hat wie ein Ferment in der presbyterianischen Kirche gewirkt. Viele frustrierte Pastoren, deren Kirchen nicht wuchsen, sahen, daß unsere Kirche wuchs. Das hat viel Haß hervorgerufen, viel Zorn in anderen Menschen. Und ich glaube, ehrlich gesagt, daß es dort sowieso viel Haß gibt, sehr fleischlichen Haß. Dann fingen sie also an, uns zu bekämpfen, mit Haßtiraden, mit schlechtem Gerede, Gerüchten, mit Drohungen; und ich habe nie auch nur einen einzigen Angriff beantwortet. Aber ich habe ihnen gesagt: ‚Ich habe nie etwas getan. Ich habe nie eine Pfingstkirche besucht, und ich habe den Herrn auch nicht darum gebeten, daß er mich mit dem Heiligen Geist tauft, weil ich nicht einmal das korrekte Wort dafür kannte.‘ (...) Wir haben aber eine neue Tochtergemeinde pro Jahr aufgemacht. So ging es voran innerhalb der presbyterianischen Kirche. Aber wir haben diesen Gemeinden keine Selbständigkeit zuerkannt, damit das Presbyterium uns da nicht einen Pastor hineinsetzen könnte, der uns dann angreift.³²

Die *Centroamérica-Gemeinde* ist unter ihrem Pastor Edmundo Madrid in der Tat stark *gewachsen*. 1982 war sie die größte Gemeinde der gesamten presbyterianischen Kirche mit 1017 Vollmitgliedern gegenüber einem Durchschnitt von etwa 130 Vollmitgliedern pro organisierter Kirchengemeinde in der gesamten presbyterianischen Kirche und 202 Mitgliedern pro Gemeinde im Zentralpresbyterium.³³ Es ist kaum anzunehmen, daß es das Wachstum selbst ist, das Neid und Unbill der Synode und des Zentralpresbyteriums erregt hat, wie Rev. Madrid es darstellt, schon garnicht unter dem noch frischen Eindruck der Einhundertjahrfeier der evangelischen Kirchen in Guatemala; Wachstum gilt in der Kirchenleitung eher als ein Kriterium für Qualität.

Auch Rev. Madrids eigene Arbeit konzentrierte sich eher auf inhaltliche Fragen denn auf Quantität. Ihm war daran gelegen, die *charismatische Position* als solche in der *presbyterianischen Kirche* weiter als nur in seiner eigenen Gemeinde auszubreiten und so seine Basis zu erweitern. Er warb mit hartnäckiger Freundlichkeit und übersetzte dazu einige Abschnitte eines Papiers aus dem Umfeld der 182th General Assembly der United Presbyterian Church (USA) zur charismatischen Bewegung; es heißt dort nach Madrids Übersetzung unter anderem:

„Empfehlungen für Laien ohne neopfingstliche Erfahrungen:

(...) Wenn einige Mitglieder ihrer Gemeinde neopfingstlich werden, akzeptieren sie diese Tatsache einfach! Wenn das zur Erbauung geschieht, sei Gott dafür gedankt. (...) Wenn ihr Pastor neopfingstlich ist, akzeptieren Sie das mit Ruhe und Liebe. Besprechen Sie die Sache mit ihm, und helfen Sie ihm, für die spirituellen Bedürfnisse der gesamten Gemeinde sensibel zu sein. (...)

Empfehlungen für Presbyterien:

Wenn ein Presbyterium in der Verwaltung mit der neopfingstlichen Bewegung zu tun bekommt, so mahnen wir dringend, nicht nur statistische Daten zugrunde zu legen, sondern auch interpretative. Das macht auch nötig, daß man sich aus erster Hand über die neopfingstliche Bewegung informiert; über ihre Bedeutung für ihre Nachfolger; und über ihre Bedeutung für die Mission der einzelnen Gemeinde.

Empfehlungen für Kirchenvorstände:

(...) Es ist also der Kirchenvorstand, der darüber zu entscheiden hat, ob die neopfingstlichen Praktiken für eine Gemeinde angebracht sind oder nicht.³⁴

Das Zentralpresbyterium und die Synode interessierten sich in der *Auseinandersetzung* vor allem für die Frage nach den formalen Verantwortlichkeiten; genauer gesagt, für die Diskussion um ein neues, charismatisches Presbyterium. Darüber hinaus war für sie die Frage des charismatischen Gottesdienstes als eines Verstoßes gegen die traditionelle presbyterianische Gottesdienstordnung von Interesse. Der viermalige Vorsitzende der Synode, Isaak Ramírez,³⁵ bringt noch einen zusätzlichen Aspekt ins Gespräch: „(Bevor er zu uns kam.) hatte Madrid schon die Kirche der Amigos (Quaker, HS) entzweit. Seine damalige Gruppe hat er ‚Heiligkeit‘ (Santidad) genannt; die gibt es jetzt noch in Chiquimula. (...) Dann hat er die Gruppe der presbyterianischen Kirche als Gemeinde angeboten, während ich Vorsitzender der Synode war. Wir haben abgelehnt, weil die presbyterianische Kirche nicht mit abgespaltenen Gruppen arbeitet. (...) Später hat er einen Antrag auf Einstellung als Pastor der presbyterianischen Kirche gestellt. Wir haben ihn examiniert und dann aufgenommen. (...) (Nachdem er von dieser Konferenz in den USA zurückgekommen war,) fing er an, seine Arbeit außerhalb der Normen des Presbyteriums zu machen und gewann dafür einige Pastoren. (...) Man muß wissen, daß er mit Anweisungen (consigna) aus den USA zurückgekehrt war, denn er bekam auch Geld von dort. (...) In der Divino Salvador-Kirche gibt es eine Schwester, die Leiterin der presbyterianischen Frauenuktion ist und die in die USA

32 Interview 14.

33 Vgl. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: 1982, S. 419 und 432. Isaak Ramírez, mehrfacher Vorsitzender der Synode, hält die Angaben von Rev. Madrid nicht für korrekt, denn eine Überprüfung habe ergeben, daß bei den zwei Gottesdiensten am Sonntag, die angeblich wegen der großen Mitgliederzahl durchgeführt wurden, immer dieselben Leute anwesend waren. 1985, eineinhalb Jahre nach dem Bruch und dem Auszug des gesamten Kirchenvorstandes sowie fast der gesamten Gemeinde aus den Reihen des Zentralpresbyteriums, hatte die neue Kirche von Rev. Madrid 525 Mitglieder. Hätte er in der Centroamérica-Gemeinde nur diese 525 gehabt, wäre seine Gemeinde dennoch die größte der presbyterianischen Kirche gewesen.

34 Madrid: o.J. Aufgrund der unklaren Literaturangabe ist nicht deutlich, ob es sich bei dem Papier um eine von der General Assembly beschlossene Empfehlungen handelt, oder ob das Papier von der Presbyterian Charismatic Communion, Oklahoma City, OK, für die 182nd General Assembly als Vorlage verfaßt wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach — dies konnte nicht mehr überprüft werden — handelt es sich bei dem Text um eine Übersetzung von Teilen der Richtlinien, die von der 182nd General Assembly der United Presbyterian Church 1970 nach einem Studienprozeß als Teil des *Report on the Work of the Holy Spirit* angenommen worden sind. Vgl. hierzu Synan: 1988, S. 725, und oben, Abschnitt II.A.A., den Exkurs zum Presbyterian Renewal. Als Kontaktadresse in den USA gibt Rev. Madrid die des damaligen Generalsekretärs der Presbyterian Charismatic Communion, George C. Bradford, Oklahoma City, OK, an.

35 Isaak Ramírez war in den folgenden Zeiträumen Vorsitzender: 1978/79, 1973/74; 1966/67, 1964/65.

reist. Zu ihr hat dort mal jemand gesagt: ‚Was ist denn mit dem Bruder Madrid los? Seit zehn Jahren schicken wir ihm schon Geld und man sieht immer noch nichts Charismatisches.‘ (...) Madrid selbst hat jedem Pastor, der mit ihm zusammenarbeiten wollte, 300 Quetzales³⁶ angeboten.³⁷

Diese Dinge wurden freilich nicht zum Thema der öffentlichen Auseinandersetzung; denn diese drehte sich, wie gesagt, hauptsächlich um die Frage nach dem charismatischen Presbyterium und blieb vorwiegend formal: ‚Madrid und die anderen Pastoren verfaßten ein Dokument, daß sie ein neopfingstliches Presbyterium aufmachen wollten. (...) Dazu sollte das Zentralpresbyterium gespalten werden in ein neopfingstliches und ein anderes, in dem wir dann verbleiben sollten. Aber die Kirchenverfassung und die sonstigen Statuten sagen, daß die Doktrin nicht verändert werden darf. (...) Es ist auch nicht zulässig, ein eigenes Presbyterium aus Gründen der Doktrin zu bilden.‘³⁸

Rev. Madrid ist mit dem Formalismus der Diskussion nicht glücklich. Er kritisiert ihn heftig und faßt dann die wenigen inhaltlichen Argumente wie folgt zusammen: ‚Sie sagten hauptsächlich, daß wir keine Presbyterianer seien, und sie selbst zeigten eine große Loyalität gegenüber dem Begriff ‚Presbyterianer‘. Außerdem verwendeten sie sehr häufig den Text: ‚Alles geschehe *wohlanständig* und in *Ordnung!*‘ (1. Kor. 14,40), mit der Betonung auf *Ordnung*; also: nur *Wohlanständigkeit* und *Ordnung*. Und wir sagten: Jawohl, aber es muß aus *alles* geschehen; denn der Text sagt, es müsse *alles* geschehen. Bei ihnen heißt ‚wohlanständig‘, daß man in der Kirche nicht spricht und sich nicht bewegt, sondern nur zum Meditieren in die Kirche geht. Bei uns ist (der Gottesdienst, HS) dagegen spontan. (...) Niemals aber sind sie in eine Diskussion über das Werk des Heiligen Geistes eingetreten; aber während der Sitzungen wollten auch wir nicht in Diskussionen eintreten, weil es dort sehr haßerfüllt zuing.‘³⁹

Die *Positionen der Synode* und des *Zentralpresbyteriums* sind, soweit der Verfasser dies nachprüfen konnte, tatsächlich vor allem durch Starrheit und formale Argumente gekennzeichnet. Die Frage des neuen Presbyteriums wurde fast ausschließlich formal im Verweis auf die Kirchenverfassung diskutiert. Für eine theologische Diskussion über die Berechtigung des charismatischen Anliegens und über die Folgen einer Umstrukturierung findet sich kaum ein Hinweis.⁴⁰ Das Interesse an

36 Das entsprach Anfang der achtziger Jahre etwa 250 US Dollar; in Guatemala etwas mehr als das Monatsgehalt einer qualifizierten Chefsekretärin.

37 Interview 6. Es war dem Verfasser nicht möglich, mit der von Isaak Ramirez benannten Frau zu sprechen, da sie verreist war. Der Verfasser bat aber Rev. Madrid in einem Brief um Stellungnahme zu diesen Vorwürfen gebeten und keine Antwort erhalten.

38 Interview 6.

39 Interview 14.

40 Ein solcher Versuch ist die teils theologische Replik des Kirchenvorstandes der Divino Salvador-Gemeinde (Consistorio de la Iglesia Presbiteriana El Divino Salvador: 26.10.1983) auf den offenen Brief Edmundo Madrids (Madrid et al.: 8.10.1983). Aber auch hier steht der Faktor der Ordnung im Mittelpunkt der Argumentation.

der Erhaltung des Status quo mit seinen etablierten Machtpositionen scheint ganz im Vordergrund der Diskussion zu stehen. Die Synode geht auch die Frage nach der Liturgie rein formal an. Wenn man die liturgischen Manifestationen zum Thema macht, ohne sie im Zusammenhang mit der Bedeutung des Heiligen Geistes zu diskutieren, bekommt man die wichtigste Problematik nicht in den Blick. Das Zentralpresbyterium und die Synode haben tatsächlich fast ausschließlich auf den Faktor der Ordnung verwiesen. Auf der anderen Seite ist aber auch deutlich, daß die Synode es sich in diesem Rahmen mit ihren Entscheidungen nicht leicht gemacht hat; harte Arbeit von Vermittlungskommissionen und eine lang andauernde Gesprächsbereitschaft der zuständigen Ausschüsse zeugen davon.

C. Die presbyterianische Kirche in den sozialen und politischen Konflikten der siebziger und achtziger Jahre: Polarisierung der Kirche

1. Drei Positionen zur sozialen und politischen Ethik in der presbyterianischen Kirche

Die siebziger und frühen achtziger Jahre waren für die Kirchenleitung eine Zeit des Erfolges im Blick auf das quantitative Wachstum der Kirche. Doch es klang schon oben an, daß soziale Not und Gewalt nicht ohne Einfluß auf diese Ziffern sind. Es drängt sich die Frage nach der Haltung der presbyterianischen Kirche in den Konflikten dieser Zeit auf. Von den sehr unterschiedlichen Positionen innerhalb der Kirche wird hier zunächst die von solchen presbyterianischen Christen besprochen, die in eine offene Auseinandersetzung mit den politischen und sozialen Verhältnissen eingetreten sind.

1976, als die sozialen Protestaktionen der siebziger Jahre auf ihren Höhepunkt zustrebten, wurde von einer Gruppe von katholischen Priestern und der evangelischen Theologin Julia Esquivel die christliche Vereinigung Justicia y Paz (*Gerechtigkeit und Frieden*) gegründet. Ein Pfarrer, der mit vier presbyterianischen Kollegen zum Umkreis der Gruppe gehörte, erzählt: ‚Zu Beginn hatte ich nicht sehr viel Kontakt mit ihnen. Aber 1978 haben sie eine Versammlung gemacht, um sich der Öffentlichkeit vorzustellen. In dieser Versammlung waren wir nur zu fünf Evangelischen, alles Presbyterianer, unter 300 oder 400 katholischen Priestern und Ordensleuten. Und dann fiel die Versammlung zusammen mit dem Massaker in Panzós, und ich erinnere mich sehr gut, welche ungeheure Bedeutung das gewann. Der erste, der die Nachricht überhaupt verbreitete, war ein Ordensbruder, der von der Versammlung wußte, herkam und berichtete. Keiner redete mehr vom eigentlichen Programm, sondern man suchte nach Möglichkeiten, mehr Information zu bekommen und Hilfe zu leisten und man organisierte die Öffentlichkeitsarbeit auf allen möglichen Ebenen. Später wurde dann in Zusammenarbeit mit anderen Organisationen eine große Demonstration organisiert, an der sich auch Justicia y

Paz beteiligte.¹ In der Folgezeit wurde die Vereinigung Justicia y Paz von der Diktatur immer mehr isoliert und angegriffen. Heute sind viele ihrer Mitglieder im Exil. Auch die presbyterianischen Pastoren sind im Laufe der folgenden Jahre von Verfolgung, Flucht und Exil nicht verschont geblieben.

„F: Wie hat die offizielle presbyterianische Kirche auf ihre Mitarbeit bei Justicia y Paz reagiert?

A: Wir haben unsere Arbeit dort nie bekannt gemacht. Sie hätten uns 'rausgeworfen. Sie wissen es noch nicht einmal heute, daß wir damals daran beteiligt waren.“²

Die Position der Kirchenleitung zur Frage der politischen Verantwortung im allgemeinen macht der Sekretär der Synode, Adán Mazariegos, deutlich, indem er sagt, daß das wichtigste für eine Kirche ihr Wachstum, nicht aber die Politik sei: „Zuerst das Wohl der Kirche und danach alles andere.“³ Es reflektiert sich hierin die Sorge um den *Fortbestand der Kirche* als Institution sowie die Tatsache, daß die evangelischen Kirchen in Guatemala noch keineswegs aus einer Minderheitensituation herausgekommen sind und gerade in ihren älteren Mitgliedern noch die Erinnerung an Schmähungen durch die katholische Mehrheit wach ist.

Dazu kommt, daß eine große Zahl der Mitglieder besonders in den unteren nicht-indigenen Bevölkerungsschichten diese Position durchaus teilen. Die Konversion ist für viele von ihnen eine *Flucht aus der Welt*; und folglich ist es für sie wenig plausibel, sich der Welt durch politische oder soziale Aktion wieder anzuliefern. Der von den evangelikalen und pfingstlichen Kirchen verbreitete Prämillenarismus tritt auf diese Weise leicht als Interpretament der sozialen Lage ein. Hier ein kurzer Ausschnitt aus einem Interview mit einem Kirchenvorsteher einer sehr armen Gemeinde von Iadnischen Bauern, gelegen zwischen den großen Plantagen des Küstentieflandes:

„F: Es gibt eine ganze Reihe von schwierigen Problemen auf der Welt wie etwa den Hunger, die Gewalt, den Krieg... Glauben Sie, daß die Kirche etwas dagegen unternehmen kann?

A: Jawohl, Gott kann alles. Gott hat Macht, aber nur wenn wir ihn suchen, wenn wir beten. Das Gebet kann alles. Aber wenn wir nicht beten, dann wird die Kirche kalt, und dann haben wir gar nichts mehr. Gott gibt uns das Brot, sagt er in der Schrift; sein Volk läßt er nicht Hungers sterben. Aber er sagt auch in Psalm 91: ‚Ihr werdet den Lohn der Gottlosen sehen.‘ Das heißt, sie werden noch leiden müssen, weil sie Gott nicht haben. Wenn wir Gott suchen, wird er uns helfen; wenn Gott aber die Aufsässigkeit der Menschen sieht, dann wird er seinen Zorn senden. Was also wird Gott tun? Er wird seine Kirche entrücken, damit es ihr nicht so geht wie dem ungehorsamen Volk Israel, das hart gestraft wurde. Und den Hunger hat uns die Schrift schon vorausgesagt: Es heißt im Wort Gottes, daß Hunger und Erdbeben kommen werden. Und das Wort Gottes wird sich erfüllen.

1 Interview 1.

2 Interview 1.

3 Gespräch 1.

Es werden Kämpfe und Versuchungen kommen, aber wir werden kämpfen bis er wiederkommt. Das Wort Gottes sagt: wer bis zum Ende durchhält, der wird gerettet werden und wird herrschen.“⁴

Es wird deutlich, daß die Mitgliedschaft in der Kirche gerade dadurch von Bedeutung ist, daß sie aus der Ausweglosigkeit der sozialen Lage herausführt, indem sie eine Lösung und einen gerechten Ausgleich mit der Wiederkunft Christi verspricht. Die prämillenaristische Weltflucht macht Teile der presbyterianischen Kirche an einem wichtigen Punkt den Pfingstkirchen sehr ähnlich.

Dies bedeutet bei der presbyterianischen Kirche nicht notwendig, daß die *materiellen Probleme* der Gemeindeglieder vollkommen unberücksichtigt blieben. Die Gemeinde des Interviewpartners unterhält einen kleinen Fond für besondere Notfälle bei Mitgliedern. Die sozialen Probleme werden aber aus ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang herausgerissen; sie finden sich auf die private Sphäre reduziert, und ihre Ursachen treten aus dem Gesichtsfeld der Gläubigen notwendig heraus. Soziales und politisches Handeln wird auf diese Weise unmöglich. Ein Mitglied einer presbyterianischen Gemeinde in einer Kleinstadt des Küstentieflandes führt die Problematik weiter aus: „Wir sind gegen die Preiserhöhungen bei den Grundnahrungsmitteln; wir sind gegen die Hungerlöhne. Aber wir protestieren nicht, denn unsere Kirche ist noch eine junge Kirche und außerdem besteht sie aus sehr einfachen Leuten der Mittel- und der Unterschicht. Leute jedenfalls, die nicht in politische Auseinandersetzungen verwickelt sind wie es z.B. die Studenten oder Freiberufler mit einer Universitätsausbildung sind. Dahin sind wir noch nicht gekommen. (...) Unsere Leute sind also nicht daran gewöhnt zu demonstrieren und zu protestieren; unsere Leute sind nicht gewohnt, gegen alle diese Sachen zu rebellieren. (...)“⁵ Er kritisiert diese Tatsache und fährt fort: „Es wäre nötig, sagen wir mal, daß Leute mit höheren intellektuellen Kapazitäten zur Kirche kämen. Leute, die den Mut hätten, mit den Autoritäten zu diskutieren, Lösungen vorzuschlagen und der Situation, in der wir leben, wirklich etwas entgegenzusetzen. Aber (...) wir haben kaum Leute, die schon in der Kirche geboren, in ihr aufgewachsen und von ihr ausgebildet sind. Die Mehrheit sind Leute von außen, die einfach so in ihrem Dorf gelebt haben und jetzt vor ihren sozialen und moralischen Problemen, vor der Welt, fliehen und sich in die Kirche retten; von solchen Leuten ist die Kirche voll. Und die wollen sich natürlich nicht einmischen, denn sie tragen die Striemen der Peitschenhiebe noch an sich, und wenn sie ihren Rücken herzeigen, werden sie nur noch mehr geschlagen. Für sie ist das die sündige Welt: Sich in Politik einmischen, wegen der hohen Lebenskosten protestieren, wegen der Armut protestieren — das ist die Welt der Sünde für eine Menge Leute. Was fehlt, ist die Theologie; was fehlt ist, daß von der Kanzel her etwas gesagt wird. Aber die Mehrheit der Pastoren kommt aus derselben Schicht — von ihren Gehältern her betrachtet. Das spielt alles eine Rolle bei unserer sozialen Zusammensetzung; aber wenn die sich ändert, dann ändert sich auch die Kirche. Doch zur Zeit hat die Kirche keine Perspektive, sie formuliert keine Lösungen.“⁶

4 Interview 3.

5 Interview 4.

6 Interview 4.

Für den Interviewpartner hätte ein Ansatz für eine Lösung darin gelegen, daß sich die evangelischen Kirchen bei den Wahlen 1985 gemeinsam für die Präsidentschaft des neoliberalen und charismatischen Kandidaten Jorge Serrano Elias eingesetzt hätten. Wie auch immer — deutlich ist, daß die Bedingungen in Teilen des Kirchenvolks die Möglichkeiten politischen Handelns der Kirche begrenzen. Wenn die Gründe für die Konversion, die unser Interviewpartner angibt, stimmen, dann wird die Verdopplung der Mitgliederzahl in den letzten zehn Jahren darauf schließen lassen, daß die geforderte Predigt von der Kanzel herab nicht viel Gehör finden dürfte. Die neu gewonnen Mitglieder würden wohl ebenso massenhaft die Kirchen wieder verlassen, wie sie gekommen sind. Soziales und politisches Engagement stünde damit in der Tat gegen die Interessen der Kirche an ihrem Fortbestand. Solche Schlußfolgerungen sind, aufs Ganze der presbyterianischen Kirche bezogen, freilich etwas voreilig. In den Gebieten der Maya-Bevölkerung — wo die Kirche am stärksten wächst — stellt sich das Problem ganz anders.

Eine wirklich *calvinistische Sicht* der sozialen Frage ist in Guatemala auch in der presbyterianischen Kirche selten. Dies erklärt sich nach Rev. García nicht zuletzt aus der Sozialstruktur der Kirche: „Die Mehrheit unserer Mitglieder gehört der Unterschicht an. Das ist eine Erklärung, warum die presbyterianische Kirche in Guatemala nicht richtig calvinistisch ist. Würde man versuchen, richtig calvinistisch zu werden, etwa im nordamerikanischen Sinne, im schottischen oder im niederländischen, könnte man alle diese Leute nicht halten.“⁷

Wenn ansatzweise calvinistische Positionen hinsichtlich der sozialen Frage vertreten werden, dann in den Gemeinden der Mittelschicht. Von solchen gibt es nach dem Ausschluß der charismatischen Gruppe in der Hauptstadt noch etwa vier. Dazu kommen noch einige Gemeinden in den Provinzhauptstädten. Doch auch hier ist ein pietistisch-puritanisches Erbe (oder ist es vielmehr ein evangelikaler Einfluß?) in Gestalt einer *individualistischen Ausrichtung* auf die Bekehrung unüberhörbar. Isaak Ramírez, Mitglied des Kirchenvorstandes der Gemeinde Divino Salvador, der seit Jahrzehnten in der presbyterianischen Kirche auch auf der Ebene der Synode — mehrere Male als deren Vorsitzender — aktiv ist, formuliert die Antwort auf die soziale Frage folgendermaßen:

„F: In Guatemala gibt es eine Vielzahl sozialer Probleme, wie etwa Armut, Gewalt usw. Trägt die Kirche diesen Problemen gegenüber eine Verantwortung?“

A: (...) Also, die Bibel sagt, daß es kein Heilmittel für das Übel gibt, außer es verändert sich das Herz des Menschen. Und der Fehler der evangelischen Kirchen ist, wenn ich mal verallgemeinern darf, daß sie den sozialen, ökonomischen und politischen Fragen mehr Aufmerksamkeit geschenkt haben als der Erneuerung des Menschen. Die Bibel sagt aber: Ich habe noch keinen Gerechten ohne Hilfe gesehen, noch seine Nachfahren, daß sie um Brot bettelten.“⁸

Vor allem, so Ramírez, hätten die Missionare der United Presbyterian Church ein sehr schlechtes Erbe hinterlassen, indem sie die Kirche von *Geldzuwendungen* abhängig gemacht und die Eigeninitiative der guatemalteckischen Christen damit

untergraben hätten. „Viele Kirchenführer sind nur noch hinter dem Geld für (soziale, HS) Projekte her; sie wollen davon leben, Projekte vorzulegen. Damit sind wir nicht einverstanden, denn als erstes muß das Wort Gottes gepredigt werden. Gewiß, der Herr hat uns befohlen, den Armen zu essen zu geben. Er sagte: Gebt den Hungrigen zu essen und den Dürstenden zu trinken. Aber zuerst muß man ihnen das Wort Gottes geben. Aber hier hat man die Sache auf den Kopf gestellt und nichts damit erreicht, gar nichts! Sehen Sie, ich hatte früher nicht einmal etwas zu essen. Alles hing daran, daß der Herr mich umgewandelt hat. Er gab mir ein Haus, er gab mir Arbeit. Er gibt mir alles. Das ist das Fundament für den Gläubigen; aber wenn wir warten, daß aus den USA die Projektgelder kommen...? Reden wir mal politisch! Den religiösen Leuten muß man die Tatsachen doch mal vor Augen führen: Was geschah mit Cuba? Was geschah mit Nicaragua? Was geschah mit allen diesen Ländern, die von den USA über Jahre /ausgehalten wurden? Wir haben hier ein Sprichwort: Züchte Raben und sie kratzen dir die Augen aus! Nein, was man machen muß, ist die Menschen orientieren, sie das Arbeiten lehren, sie lehren, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, und ihnen das Wort Gottes vorher geben. Sehen Sie, man muß sich doch schämen, wenn ein Kind eines evangelischen Christen in einem Autobus geistliche Lieder singt und dann mit der aufgehaltene Hand um Almosen bittelt. Wo ist denn da die Bibel?“

F: Es sieht wohl so aus, daß diese Gläubigen tatsächlich nichts haben.

A: Und warum haben sie nichts? Offen gesagt, weil sie nicht auf Gott vertrauen. Ich sage Ihnen das aus meiner eigenen Erfahrung. Ich habe Ihnen schon gesagt, wir hatten nichts zu essen, wir hatten kein Haus, wir hatten nichts. Es kam alles erst nachdem ich mich zum Herrn bekehrt hatte und der Herr mich sah... Obwohl er mich eigentlich hart hätte bestrafen müssen; denn ich war zwar nicht konvertiert, aber doch immerhin Sohn evangelischer Eltern. Es ist eben eine Sache, in einem evangelischen Milieu zu leben, und eine andere, das Evangelium im Herzen zu haben.“⁹

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Position zu den Ursachen der Armut mit der Lebens- und Glaubenserfahrung der armen Mitglieder der Kirche kaum vereinbar ist; vor allem nicht mit der der indigenen Mitglieder, für welche härteste Arbeit, Hungerlohn, militärische Bedrohung und eine herablassende Behandlung durch die ladinische Bevölkerung das tägliche Brot sind. Die direkte Verbindung von Erfolg und Glauben reflektiert eigenen Erfolg im Leben und Vertrauen in die eigene Leistungsfähigkeit. Die Kritik an den Missionaren verweist zunächst auf ein ausgeprägtes Bewußtsein der eigenen Leistungsfähigkeit der Kirche im Gegenzug zum Einfluß der Mission. Ähnliche Positionen sind für viele nationale Kirchen bekanntlich der Ausgangspunkt für selbstbestimmte und fruchtbare Entwicklungen geworden. Das Verhältnis der Kirche zu den Missionaren der siebziger und achtziger Jahre wird im folgenden gesondert betrachtet.

7 Interview 5.

8 Interview 6.

9 Interview 6.

2. Öffnung der Missionare zur sozialen Frage

1962 wurden *Mission und Kirche* „integriert“, die Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (IENPG) gegründet und die Stellung der Missionare neu definiert.¹⁰ Im Laufe der sechziger und siebziger Jahre hat sich dann auch die *Rolle der Missionare* in der Kirche angesichts der politischen und sozialen Konflikte Guatemalas weitgehend verändert. „Durch die Integration wurde eine größere Zahl von Guatemalteken in die aktive Arbeit einbezogen. Durch die Integration konnte die Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (IENPG) mehr Verantwortung selbst übernehmen; die IENPG konnte reifer werden. Diese Reife sieht man in der Entscheidungsfindung und in der Planung und Realisierung der Arbeit auf einer breiteren Basis. Sie ist auch sichtbar in der Leitung der Institutionen durch die verantwortlichen Ausschüsse. Man stellt die Reife fest in der landesweiten Missionsaktivität, die neue Felder erreichen konnte, in den Städten ebenso wie in den Dörfern und in abgelegenen ländlichen Gegenden. Einiges andere muß noch verbessert werden, wie zum Beispiel die Verwaltung und die Evangelisation. Probleme und negative Reaktionen, hervorgerufen durch das Trauma der Integration, waren zu erwarten. In den letzten zwanzig Jahren haben diese Prüfungen der IENPG in dem Maße geholfen, in dem sie als Schule und nicht als Wunden aufgefaßt wurden.“¹¹

Mit der Übernahme der Verantwortung durch *guatemaltekeische Christen* wurden die jetzt „obrerros fraternales“ (brüderliche Mitarbeiter) genannten Ausländer direkt dem Geschäftsführenden Ausschuß (Comité Ejecutivo) der Synode unterstellt und ihnen spezielle Aufgabengebiete von der Kirche zugewiesen; sie verloren darüber hinaus ihr Stimmrecht in kirchlichen Ausschüssen. Ein gewisser informeller Einfluß blieb freilich erhalten.¹² Es kam durch die Integration dennoch nicht zu einschneidenden Veränderungen. Die nationalen Führer und die älteren Missionare kannten sich lange und waren in politischer Hinsicht mehr oder weniger einer Meinung. Die konservative Linie der Kirche änderte sich durch die Integration zunächst nicht.

Erst durch weitere Entwicklungen entstanden Bewegung und, später, auch *Konflikte* zwischen brüderlichen Mitarbeitern und Kirchenführern, und zwar auf die entgegengesetzte Weise wie es sonst bei Auseinandersetzungen zwischen nationalen Kirchen und Missionaren der Fall zu sein pflegt: Die brüderlichen Mitarbeiter übernahmen die Rolle der Erneuerer; dies freilich nicht ohne selbst *Wandlungsprozesse* durchzumachen. Das Missionarsehepaar Donald und Ana Sibley sei — so der ehemalige Lateinamerika-Beauftragte der sendenden United Presbyterian Church in the USA, Benjamín Gutierrez — zu Beginn ihres Dienstes in Guatemala im Jahr 1959 ausgesprochen konservativ gewesen. Dies habe sich im Laufe ihrer Arbeit mit

der indigenen Bevölkerung im Sozialprogramm Agape später sehr gewandelt.¹³ Der brüderliche Mitarbeiter Ross Kinsler, der von 1963 bis 1977 — hauptsächlich als theologischer Lehrer im Seminar der presbyterianischen Kirche — in Guatemala gewirkt hat, stellt seinen eigenen Wandlungsprozeß wie folgt dar: „Wo standen wir selbst eigentlich? Nun, die Geschichte eines jeden einzelnen ist unterschiedlich. Ich selbst bin am Wheaton College graduiert, einer fundamentalistischen theologischen Schule in den USA. Von dort ging ich nach Princeton, was zu jener Zeit auch sehr konservativ war, mit Ausnahme von John Mackay und Richard Shaull, die sehr offen waren — Shaull hat sich später weiter radikalisiert. Danach ging ich nach Edinburgh, um dort Neues Testament zu studieren. Dort habe ich den Doktor im Fach Neues Testament gemacht. Und als ich nach Guatemala kam, war ich — was mein Verständnis der Geschichte und sozialen Situation Zentralamerikas angeht — sehr naiv. Man muß sich folgendes vor Augen führen: Im Jahre 1954 stürzten die USA die Regierung von Jacobo Arbenz — genau wie sie es heute in Nicaragua zu tun versuchen —, indem sie einen Oberst, Castillo Armas, auswählten, ein kleines Heer in Honduras aufstellten, kleine Flugzeuge schickten, um die Bevölkerung zu erschrecken, und die ganze Sache von der US-amerikanischen Botschaft in der guatemaltekenischen Hauptstadt aus arrangierten. Von dieser ganzen Geschichte, die doch so gut in der Literatur dokumentiert ist, erfuhr ich damals gar nichts. Im Jahre 1954 war ich ein Universitätsstudent, auf Geschichte spezialisiert, und habe nichts von alledem gehört. Als ich das alles las, so etwa im Jahre 1965, begann für mich ein Prozeß des Wandels. Ich las die Geschichte aus einer anderen Perspektive. Ich begann zu verstehen, daß der Antikommunismus nur ein Deckmantel des Imperialismus ist, und daß die Wurzel des Problems in der sozioökonomischen Struktur liegt. All das war neu für mich. Und die biblische Reflexion darüber kam erst langsam zustande, Schritt für Schritt. Viele meiner Missionarskollegen allerdings sind nie durch diesen Prozeß hindurchgegangen. Von den Sibleys an¹⁴ bis heute sind wohl fast alle hindurchgegangen, die dienstälteren Missionare aber überhaupt nicht. Und von unseren Kollegen in der presbyterianischen Kirche haben einige diesen Prozeß durchlebt, andere haben sich vollkommen dagegen gesperrt. Das Erbe war eben, politische Angelegenheiten nicht anzurühren, weil sie ‚schmutzig‘ seien, weil sie ‚korrumpieren‘ und weil es nicht die Aufgabe der Kirche sei, sich darum zu kümmern.“¹⁵

Dieser gewandelte Blick einer Gruppe von nationalen und ausländischen Funktionsträgern der Kirche für die politischen und sozialen Zusammenhänge blieb nicht ohne Konsequenzen für die theologische Ausbildung am *Seminar der presbyterianischen Kirche* in San Felipe, Retalhuleu. Die genannten Ansätze wurden durch die Arbeit nach der von Kinsler entwickelten Ausbildungsmethode (*Theological Education by Extension*) noch vertieft, insofern als für diese Methode die Bindung an die Lebensverhältnisse der Schüler konstitutiv ist. Die soziale Lage gewann auf diese Weise Einfluß auf die theologische Reflexion. Im Rahmen der Ausbildungs-

10 Vgl. das Gründungsdokument in Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: 1982, S. 326 ff.

11 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 306.

12 Vgl. Interview 8.

13 Vgl. Gespräch 2 und Gespräch 3.

14 Die Sibleys kamen 1959 nach Guatemala.

15 Interview 8.

angebote für evangelische Pastoren in Guatemala wirkte schon die beginnende Liberalisierung der theologischen Ausbildung am presbyterianischen Seminar in den sechziger Jahren nahezu revolutionär. Das Bild wurde bis dahin bestimmt von der einflussreichen Bibelschule der evangelikalen und dispensationalistischen Central America Mission, in der auch einige presbyterianische Pastoren ausgebildet worden sind. Zudem war der Einfluß der Central America Mission über ihren Radiosender erheblich. Im übrigen war die Ausbildung am presbyterianischen Seminar selbst strikt konservativ und pietistisch.¹⁶

Ross Kinsler schildert die weiteren Entwicklungen: „In diesem Kontext von Antiliberalismus, Antikommunismus, Antikatholizismus und Antisozialarbeit (entstanden natürlich Probleme) wenn wir die Geschichte des Christentums (mit etwas anderen Augen sahen). Ich gab einen Kurs über die Geschichte des Protestantismus. Wir studierten die Reformatoren und danach untersuchten wir kritisch den Fundamentalismus der direkten Nachfolger Calvins; wir studierten die Westminster Confession als das Ergebnis einer legalistischen Epoche usw. Das wurde aufgenommen als Infragestellung geheiligter Dinge. Und als wir dann bei der Bewegung des Social Gospel ankamen und der neueren Theologie, war das für einige ein wenig delikat. Die Studenten waren aber sehr offen und einige der Führer der Synode nahmen auch an diesen Kursen teil. Nicht alle waren dieser Arbeit gegenüber unzugänglich. Aber es gab doch eine starke Tendenz dahin. Es wurde zum Beispiel auch als gefährlich angesehen, wenn wir im biblischen Unterricht historisch-kritisch arbeiteten. Eine andere Sache, die mir zu Ohren kam: In einem Presbyterium wurden Klagen laut, daß wir Pastoralpsychologie unterrichteten. ‚Die sollen lieber die Bibel studieren‘, hieß es in einigen Presbyterien. Aber später haben wir dann den Pastoren desselben Presbyteriums Kurse in Pastoralpsychologie gegeben. Diese Dinge bürgerten sich ja nach und nach ein. Und eine Bemühung, eine modernistische oder gar marxistische Linie einzuführen — wie manche sagen —, ist das sicher nicht gewesen. Jahre später, in den siebziger Jahren, gab Nelly de Jacobs dann Kurse über lateinamerikanische Theologie. Darin wurden natürlich auch die Strömungen der Befreiungstheologie behandelt. Man wollte daraufhin Frau Jacobs aus dem Seminar entfernen und den Kurs streichen.“¹⁷

Die Auseinandersetzungen zwischen reformorientierten und konservativen Kräften entflamten im Zusammenhang der theologischen Erziehung erst wirklich heftig, als es um die Reflexion authentisch lateinamerikanischer Theologie und vor allem der *Theologie der Befreiung* ging. Das Stichwort der Theologie der Befreiung hat sich in evangelischen Kreisen in Guatemala zu einem Kampfbegriff in der politischen Polarisierung entwickelt. Als solcher meint er mehr eine gesellschaftliche und politische Praxis von Christen, die für eine radikale Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen eintreten als die theologische Reflexion als solche. Er wird also entsprechend weit ausgelegt und angewendet. Rev. Muñoz beurteilt die von Ross Kinsler geschilderte Periode kritisch: „(Nach dem starken Einfluß dispensationalistischer Theologie in den früheren Jahren) hatten wir in den

sechziger Jahren eine Neubestimmung dessen, was unter presbyterianischer Theologie zu verstehen sei. Man fing an, das Studienprogramm des theologischen Seminars zu reformieren und mit dem Programm der theologischen Ausbildung durch Extension zu experimentieren. Das hat ein anderes Problem geschaffen, denn jetzt lenkte man die ganze Aufmerksamkeit auf die Form. Und vor allen Dingen fing man an, Studien mit induktivem Charakter durchzuführen. (...) Es brachen Konflikte aus über die Modelle, ob Residenzpflicht im Seminar oder Extension, und es wurde viel Zeit mit Streit vertan. Und was dabei am meisten gelitten hat, war die Doktrin. Erst jetzt, in den achtziger Jahren, betonen wir die grundlegenden Themen. Wir legen Wert darauf, daß jeder die fünf grundlegenden Punkte des Calvinismus kennt. (...) Jetzt erst sind wir also dabei, unsere Identität in der Lehre zu schaffen.“¹⁸

Zu den *sozialen und politischen Implikationen des Wandels* äußert sich Rev. Muñoz wie folgt: „Folgendes müssen wir zunächst verstehen: In den siebziger Jahren, vor allem unter Jimmy Carter, ist die Politik der USA ein wenig auf Abwege geraten. Und so fing auch die United Presbyterian Church an, ein besonderes Gewicht auf den Sozialdienst bzw. auf die Sorge um gesellschaftliche Zustände zu legen. Das hat sich natürlich übertragen auf die Abteilung für Hilfsprogramme, und der Direktor der Abteilung begann ebenfalls, dem Sozialdienst eine besondere Rolle beizumessen. Die Kirche in Guatemala hatte in dieser Dekade aber einen ganz starken evangelistischen Schwerpunkt. Außerdem akzentuierte sich in dieser Dekade das Problem der politischen Gewalt. Und dann gingen einige Brüder an, darauf hinzuweisen, daß wir nun Besorgnis zeigen müßten über das Problem der politischen Gewalt, d.h. daß die Kirche dazu etwas sagen sollte. Und der am meisten auf dieser Linie lag, war Kinsler. Er betonte am meisten, daß es nötig sei, sich um soziale Probleme zu kümmern. Er hat darüber sogar gepredigt. Und sogar, wenn er predigte, wies er darauf hin, daß die Kirche sich an der Politik beteiligen sollte, daß sie etwas sagen sollte in der Politik. (...) Sagen wir, er vertrat eine ausgeprägte Position in dieser Sache; vielleicht, weil er Lehrer am Seminar war und sich durch die Freiheit der Lehre frei gefühlt hat, über diese Problematik zu reflektieren. Nichtsdestoweniger vertiefte sich diese Reflexion mit der Zeit immer mehr, und er begann sich mit dieser Position der Sorge um die sozialen Bedingungen zu identifizieren — anfangs vielleicht dies, und nicht so sehr die Theologie der Befreiung. Genauso Thomas Gyori¹⁹: Der zeigte auch Besorgnis um Probleme von Gewerkschaften, etwa beim Streik der Coca Cola- Arbeiter.“²⁰ Er

18 Interview 9.

19 Gyori war brüderlicher Mitarbeiter von 1962 bis 1980.

20 Die Belegschaft der Coca Cola-Abfüllerei in Guatemala wollte Mitte der siebziger Jahre eine Gewerkschaft gründen. Der Coca Cola-Konzessionär John Trotter, dem enge Verbindungen zu den Todesschwadronen nachgesagt werden, entließ 1974 152 gewerkschaftlich organisierte Arbeiter auf einmal, worauf die Arbeiter die Abfüllerei besetzten und die Polizei dann den Betrieb stürmte. Nach schweren innerbetrieblichen Auseinandersetzungen wurden einige Jahre später die acht Führer der Arbeiter von Todesschwadronen ermordet. Vgl. Barry/Preusch: 1986, S. 244.

16 Interview 8.

17 Interview 8.

fung an Briefe zu schreiben und sich gegen die Haltung der Firmenleitung auszusprechen. Und er war auch im Bereich der sozialen Aktivitäten der Kirche engagiert. Thomas war aber eher Aktivist, Quelle für die Reflexion war Ross Kinsler, der in jüngster Zeit auch seine Sympathie für die Theologie der Befreiung nicht mehr verheimlicht, sondern offen bekundet. Er zeigt sich offen als einer der Befreiungstheologen. (Es gab auch andere, HS) Thorp²¹ war nicht so. Thorp ist ohne jeden Zweifel einer der konservativen Missionare, die wir die ‚alte Garde‘ nennen.²²

Rev. Kinsler mußte 1977 Guatemala verlassen, nach Auskunft des Sekretärs der Synode, Adán Mazariegos, aus politischen Gründen.²³ Isaac Ramírez kommentiert den Vorfall wie folgt:

„Kinsler ging, weil ihn die Synode nicht mehr haben wollte; sie hat ihn nicht mehr eingestellt. Dasselbe gilt für Donald Sibley. Thomas Gyori ging dann auch. Er hatte eine Auseinandersetzung mit mir in der Vollversammlung der Synode über diese Sache mit der Theologie der Befreiung, weil er Briefe schrieb gegen die Regierung von Guatemala und für die Gewerkschaft von Coca Cola.²⁴ (...)“

F: Die Regierung hat doch viele der Führer dieser Gewerkschaft umgebracht und hat ihr übel mitgespielt?...

A: Das stimmt. Aber gemäß dem Status der Kirche als einer juristischen Person und gemäß unserem Bekenntnis darf kein Ausländer und kein Guatemalteke, der in der Kirche mitarbeitet, sich in die Politik einmischen, und schon gar nicht, wenn es die Politik der Regierung ist. Ich habe ihm damals gesagt: ‚Sie kompromittieren die Kirche und verstoßen gegen die Kirchenverfassung.²⁵‘

Die politisch bewußt und aktiv gewordenen brüderlichen Mitarbeiter mußten in den Jahren der zunehmenden offenen Verfolgung von Oppositionellen durch die Diktatur das Land verlassen. Sie teilten das Schicksal von einigen einheimischen Pastoren, die in die Mühlen des Militärapparates kamen und das Land verlassen oder untertauchen mußten.

3. Politische Wege der Kirche in den achtziger Jahren

In den späten siebziger Jahren polarisierten sich mit der politischen Lage auch die Positionen in der Kirche. Wer den Fortbestand der Institution und ihr quantitatives Wachstum sichern wollte, mußte mehr Kompromisse machen; wer das Christsein in seinen sozialen und politischen Dimensionen leben wollte, geriet in größere Bedrängnis.

Der Begriff der *Theologie der Befreiung* und die damit in Verbindung gebrachte Praxis kamen immer stärker unter den Druck der Verhältnisse: Der Spielraum für

21 Robert Thorp war Missionar und brüderlicher Mitarbeiter von 1946 bis 1979.

22 Interview 9.

23 Gespräch 1.

24 Isaac Ramirez gab 1978 als Zeitpunkt der Auseinandersetzung an.

25 Interview 6.

eine Praxis sozialer Veränderung wurde geringer und die Definition dessen, was mit Theologie der Befreiung gemeint ist, spitzte sich immer weiter zu auf „*Zusammenarbeit mit der Guerilla*“. In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, daß es der Regierung Lucas García durch einen geschickten publizistischen Schachzug gelungen ist, die Theologie der Befreiung, und damit kritische christliche Gruppen, für die öffentliche Meinung direkt mit der Guerilla zu verknüpfen. Im Sommer 1981 wurde der Jesuit Luís Pellecer Faena verhaftet; drei Monate später gab er eine Pressekonferenz und brachte Theologie der Befreiung und Guerilla in einen engen Zusammenhang.²⁶ Fortan war die offizielle Interpretation der Theologie der Befreiung definiert. Jede Person, die diesem Verständnis nicht beipflichtete, kam selbst in den Ruf, der Guerilla nahezustehen. Dies ist auch für die Diskussion innerhalb der presbyterianischen Kirche nicht ohne Bedeutung geblieben. In bezug auf die Diskussion um die Wandlung eines Teils der Kirche und die späteren politischen Entwicklungen erklärt Rev. Muñoz: „Ich möchte die Sache mal in ihren Kontext stellen. Die Theologie der Befreiung bekam eine problematische Konnotation unter Lucas García, und zwar als der Priester Pellecer Faena verhaftet wurde. Der gab dann eine Pressekonferenz — das war alles öffentlich — und sagte, daß es bei ihm mit der Theologie der Befreiung anfang und daß er davon zur Guerilla gekommen sei. Er wisse zwar selbst nicht wie, aber so sei es gewesen. Und daß er wirklich bei der Guerilla war, ist auch bekannt. Dadurch war dann im ganzen Land klar, daß die Theologie der Befreiung mit der Guerilla zu tun hatte. Das war das große Problem der Theologie der Befreiung in Guatemala. Durch die Pressekonferenz von diesem Herrn war es dann praktisch gleichwertig, von Theologie der Befreiung oder von der Guerilla zu reden.“²⁷

Diese Sprachregelung reflektiert die Tatsache, daß es den sozial engagierten christlichen Gruppen verstärkt an die Existenz ging. Unter General Lucas García wurde die Situation in Guatemala unerträglich. Die Gewalt in den Städten und auf dem Land nahm sprunghaft zu; das Massaker von Panzós an Bauern, die ihre Rechte auf Land einforderten, steht für viele andere, die ihm folgen sollten. Auch die Aktivität der Guerilla auf dem Land nahm zu. Viele Bauern sahen in der Guerilla ihre letzte Hoffnung. In der Perspektive der Regierung verschwammen — noch mehr als es ohnehin schon der Fall war — die Konturen zwischen Guerillakämpfern und Maya-Bevölkerung. Die Bevölkerung auf dem Lande als Ganze wurde zum Ziel wahlloser Übergriffe des Militärs.

Die bis dahin aufgebaute *Sozialarbeit der presbyterianischen Kirche* dauerte dennoch auch in den konfliktiven Zonen an. Rev. Muñoz nimmt in seiner Dissertation Bezug auf die Lage im Gebiet der Kekchí-Maya: „Als die kirchliche Arbeit etabliert war und bereits vier Sozialprogramme existierten, kam eine finanzielle Unterstützung der Christian Reformed Church, USA. Unglücklicherweise identifizierten sich die Personen, die die Hilfe zu den Kekchis kanalisiert, mit der Theologie der Befreiung und fingen an, linke Ideen in den Gemeinden zu verbreiten. Zu jener Zeit war die politische Gewalt am schlimmsten, und die Guerilla hatte ihre Angriffe im ganzen Land verschärft. Der Kampf hatte sich generalisiert.“

26 Vgl. Berryman: 1984, S. 62 f.

27 Interview 10.

Die Kekchí-Brüder, unter dem Einfluß der genannten Ideen, begannen nun, sich mit der Bewegung der Linken zu identifizieren, bis dahin, daß es mit dem Verschwinden von mehreren presbyterianischen Kekchí-Pastoren endete. Zwei Führer und viele Mitglieder der Kirche verschwanden. Zwei presbyterianische Gemeinden, Bella Vista und Río Blanco, verschwanden vollständig.²⁸ Man muß hier freilich korrigierend hinzufügen, daß die beiden verschwundenen Gemeinden gerade *nicht* im Kontakt mit den Arbeitern des Sozialdienstes waren: In diese beiden abgelegenen Orte sei der Sozialdienst nicht vorgedrungen, sagt einer der damaligen Mitarbeiter; die damalige Planung habe vorgesehen, diese Orte erst drei Jahre später mit einzubeziehen.²⁹

Von den indigenen *Gemeinden*, in denen der *Sozialdienst* gearbeitet hat, schreibt sein ehemaliger Mitarbeiter, der Missionar James Dekker: „In dem Maße, in dem sie lernten, die Bibel zu lesen und gemeinsam zu arbeiten, begannen sie, über ihr Leben nachzudenken. (...) Die Gemeinden begannen, Führer für die gesamten Dörfer hervorzubringen. Männer und Frauen fanden die Bibel offen und (lasen, HS) in ihr, daß der Gott, den sie verehrten, ein persönlicher Gott ist. (...) Diese Solidarität hat uns dazu animiert, von der presbyterianischen und der Christian Reformed Church eine kleine Unterstützung zu erbitten, um die Gesundheits-, die Alfabetisierungs- und die Landwirtschaftsprogramme zu verbessern, die die Kekchís aus ihrer eigenen Initiative heraus aufgebaut hatten. (...) Als sie ein wenig Geld bekamen — es war wirklich sehr wenig! —, begannen sich die Ernteerträge zu vervielfachen. Es war eine sehr billige und zugleich sehr erfolgreiche Entwicklung. (...) Nun traten angebliche Besitzer des Landes auf (...) und begannen, die Führer der Gemeinschaft einzuschüchtern und zu bedrohen. (...) Einige verschwanden spurlos, andere wurden geschlagen. (...) Anstatt sich zu ergeben, wie sie es früher getan hätten, brachten die Leute ihre Klagen (im Mai 1981, HS) vor die (Synode der, HS) presbyterianische(n) Kirche. (...) Die Kirche nahm die Probleme ernst und ernannte einen Ausschuß von fünf Personen, um den Kekchís zu helfen, Gerechtigkeit zu erlangen. (...) Es stellte sich heraus: das Land war Staatsland. (...) Plötzlich aber ging alles zu Boden. Der Ausschuß bekam Probleme. Ein indigener Pastor wurde vom Militär entführt. Die Mitglieder des Ausschusses gaben ihm Schutz, als es ihm gelang zu fliehen. Die Geheimpolizei durchsuchte das Haus eines der Mitglieder des Ausschusses. Vier seiner fünf Mitglieder mußten untertauchen und später ins Exil. (Die zwei indigene Pastoren, HS) Ricardo und Alfonso sind seither verschwunden.³⁰ Dekker selbst war eines der von der Geheimpolizei gesuchten Mitglieder des Ausschusses. Er entkam nur durch eine Verwechslung. Gegen die Unterdrückung setzen also presbyterianische Christen einen Widerstand, der in ihrem Glauben gründete.

28 Muñoz: 1984, S. 181 f. Der Ausdruck „verschwinden“ steht im Sprachgebrauch Guatemalas für „vom Militär entführt und/oder getötet werden“. Diese Gemeinden sind in Wirklichkeit mit ihren Pastoren durch den Urwald nach Mexico geflohen. Man erzählt sich, daß die Guerilla ihnen dabei geholfen hat, und daß einer der Pastoren für eine Weile seine Gemeinde und die Gruppe der Guerilleros gleichzeitig versorgt hat.

29 Gespräch 4.

30 Dekker: 1985, S. 77 f. und 79 f.

Zugleich gab es in der presbyterianischen Kirche Mitglieder, die *mit der Diktatur kollaborierten*. „Es gab andere Evangelische, die hohe Posten bei der Regierung bekleideten; einige sind Mitglieder der Zentralgemeinde der presbyterianischen Kirche. Einer von ihnen war z.B. einer der Chefs der Nationalbank.“³¹ Die Gegensätze, die auch die Politik bestimmten, hielten auf diese Weise ihren Einzug in die Kirche. Die Diktatur *Lucas Garcías* zeigte sich überdies offen, um mit Vertretern bestimmter gesellschaftlicher Gruppen in gewissem Maß zusammenzuarbeiten. Vielleicht erklärt sich das folgende aus der Kombination der beiden letzteren Faktoren; vielleicht war es auch als ein Versuch gemeint, von innen her noch etwas am tyrannischen Regime Lucas Garcías zu ändern: Jedenfalls hat ein einflußreicher Funktionsträger der presbyterianischen Kirche auf Einladung des Diktators die Koordination des von der Regierung eingesetzten Komitees für soziale Angelegenheiten übernommen; eine Aktivität, die in der Kirche freilich nicht ohne Widerspruch geblieben ist, wie Ana Sibley und andere berichten.³²

Unter *Ríos Montt* dauerte die Polarisierung in der Kirche an. Schon unter Lucas hatte eine ganze Reihe von sozial und politisch engagierten Mitarbeitern der presbyterianischen Kirche das Land verlassen müssen, sodaß deren Vertretung in der Kirchenleitung schwächer wurde. Die Tatsache, daß der Militärdiktator Efraín Ríos Montt evangelisch ist — der erste evangelische Präsident in der Geschichte Guatemalas — gab vielen, vor allem fundamentalistisch geprägten Christen in Guatemala die Hoffnung, daß sich etwas ändern würde im Land. Ríos Montt genoß deshalb sehr viel Vertrauen bei Führern und Mitgliedern evangelischer Kirchen. Von vielen wurde er als Mann der Mitte gesehen, der als Christ in der Regierung die Dinge zum Besseren führen würde. Nach dem Putsch Mejía Víctores' gegen Ríos Montt im Sommer 1983, und angesichts der Tatsache, daß sich an der Gesamtlage durch Ríos Montts Regierung wenig geändert hatte, lasteten diese Kreise das objektive Versagen hauptsächlich Ríos Montts Mitarbeitern und einer verrotteten Verwaltung an.³³ Ríos Montt gehört selbst der charismatischen Kirche El Verbo an und umgibt sich mit Vertrauten aus seiner Kirche als engsten Beratern. Eine Reihe prominenter evangelikaler Persönlichkeiten, vor allem aus dem Umkreis der Central America Mission und anderer evangelikaler Kirchen stellten sich ihm als Berater und Helfer zur Verfügung, vorweg der Direktor der evangelischen Schule Instituto Evangélico América Latina, Virgilio Zapata.³⁴ Auch in der presbyterianischen Kirche konnte Ríos Montt auf Sympathien zählen. Mit dem Ende der Herrschaft Lucas Garcías durch den Putsch von Ríos Montt scheint auch in der presbyterianischen Leitung zunächst die Hoffnung auf sozialen und politischen Frieden stärker geworden zu sein. Adán Mazariegos bleibt dabei: Er sagt rückblickend, daß die Unterdrückung unter Lucas García die

31 Interview 8.

32 Gespräch 3.

33 Gespräch 5.

34 Es sei angemerkt, daß Emilio Nuñez, der führende Theologe der Central America Mission in Guatemala und ein federführendes Mitglied in der *Fraternidad Teológica Latinoamericana*, davon Abstand genommen hat, sich ebenfalls Ríos Montt anzudienen.

Kirche zwar zu einem Teil betroffen habe, daß mit Rios Montt aber der Friede in Guatemala eingekehrt sei.³⁵

Unter der Regierung von Rios Montt sind eine große Zahl evangelischer Christen vom Militär ermordet worden. Die *Verfolgung engagierter Christen* hat auch vor der presbyterianischen Kirche nicht haltgemacht. Ein Pastor, der 1982 von der Geheimpolizei der Regierung Rios Montt verhaftet worden ist, erzählt: „(Wir müssen etwas zurückblicken.) So ab 1974 etwa fing die Basis unserer Bevölkerung in Guatemala, die Indígenas, an, mit der Revolution zu sympathisieren. Und damals war es auch, daß ein paar Brüder und ich erfuhren, daß die Armee durch die Dörfer zog und die Leute umbrachte und sagte, es seien alles Kommunisten. Und seit damals bis 1986 hat es andauernd Massaker gegeben. Und das ist auch der Grund, daß diese neue Vision der pastoralen Arbeit entstanden ist: Nicht einfach nur predigen, nicht einfach nur taufen und für die Kranken beten, sondern die Leute auch begleiten. So ist eben die neue Idee entstanden, nicht aus Büchern und nicht aus einem Seminar, sondern aus dem Kontakt mit den Brüdern selbst heraus. Wir haben versucht, unsere Arbeit an diesen Bedürfnissen auszurichten. Es gab Kinder, die ihre Eltern verloren hatten; man mußte ihnen Arbeit suchen, sie unterbringen, zu essen geben und so weiter. (...) Wenn einer erstmal von der Wirklichkeit angesprochen ist, kann er keine bloße Zierpredigt mehr halten. (...) Es ist dann nicht mehr dieses Gefühl: Ich habe die pastorale Pflicht, nun eine Predigt zu halten, damit die Brüder die Bibel kennenlernen, sondern die Botschaft ist ganz direkt mit der Erfahrung der Gemeinschaft verbunden. Da merkten sie natürlich, daß wir immer von den Brüdern reden, die leiden müssen. Wir haben nämlich gesagt: ‚Laßt uns für die Brüder beten, die in den Dörfern den Kugeln ausgeliefert sind.‘ Aber auch: ‚Laßt uns beten, daß der Herr Gerechtigkeit schaffe an denen, die diese Sünde begehen.‘ Da verändert sich der Sinn der Botschaft. (...) Wir haben beide Dinge betont: Es ist nötig zu beten, aber auch, die Ursachen für die Sünde anzugreifen. Nun, und dazu kam, daß wir eine Arbeit machten, an der die Gemeinde teilgenommen hat.

Das alles hat dazu geführt, daß über ein paar Kollegen und mich als Pastoren mit einer ‚sozialistischen Einstellung‘ geredet wurde. Und ‚Sozialist‘ sein ist eine schlimme Sünde, denn es ist gleich ‚Kommunist‘ und das heißt gleich ‚subversiv‘; und subversiv ist eine Person, die etwas gegen die Regierung unternimmt, die gerade an der Macht ist. Und so kam es dann eben, daß ich eines Tages, ohne daß ich gewußt hätte, was meine Sünde gewesen ist, am Nachmittag um vier aus meinem Pfarrhaus heraus entführt wurde. Es waren neun Männer in Zivil; aber unter ihren Jacken hatten sie Maschinenpistolen und abgesägte Schrotflinten. Sie sagten: ‚Keine Bewegung! Wir haben Befehl, Sie abzuholen, lebendig oder tot. Wenn Sie weglaufen, bringen wir Ihre Frau um, Ihre Tochter und sonst alle anderen im Hause.‘ (...) Sie hielten mich zuerst in einem kleinen Zimmer gefangen, wo sie mir nur Wasser gaben und mich folterten, um mich zum Reden zu bringen über — wie sie sagten — ‚die Chefs der Kommunisten in meiner Kirche‘. Nun, die Folter ist eine ziemlich harte Erfahrung; sie trifft einen, wo man am

35 Gespräch 1.

schwächsten ist. Sie arbeiteten mit Elektroschocks und mit der sog. Kapuze³⁶. Und sie schlugen mich in den Magen, um herauszufinden, wer die ‚Subversiven‘ seien, die in der Kirche ihr Unwesen trieben. Rios Montt hätte gesagt, daß es unter den Pastoren üble Subversive gäbe und daß sie ausgerottet werden müßten, ganz gleich ob sie Pastoren seien oder nicht. Das Schlimme sei der Dämon in ihnen, der Kommunisten aus ihnen mache. Nun, das hat er ja tatsächlich gesagt, auf einer Pressekonferenz im Radio und Fernsehen. Da hat man ihn gefragt: ‚Stimmt es, daß Sie Indianer umbringen?‘, und er hat geantwortet: ‚Ich bringe nicht Indianer um, sondern die kommunistischen Dämonen. Ich bringe die Indianer in den Himmel, nichts weiter.‘ Der Satz ist um die Welt gegangen. (...) Nun, mich haben sie dann (ins Polizeigefängnis überführt und) vor ein Sondergericht gestellt.³⁷

Im Polizeigefängnis war der Pastor mit vierzehn weiteren Gefangenen zusammen, die nacheinander zum Tode verurteilt und erschossen wurden. Am Tage vor dem Besuch des Papstes in Guatemala wurden sieben von ihnen hingerichtet. ‚Man hatte keinerlei Rechte. Wenn sie sagten: ‚Du wirst erschossen‘, dann wurde man eben erschossen. Da gab es nichts zu machen. Meine Familie und meine Freunde haben mir Anwälte besorgt, aber genützt hat das auch nichts. Das einzige, was mir in dieser Situation blieb, war, mich fest an meine Hoffnung auf Gott zu binden; diesen Glauben, der die Hoffnung hervorbringt, der einen nicht nur an Gott bindet, der einem auch die Kraft zum Widerstehen gibt. Unter meinen Mitgefangenen gab es viele Christen, und wir machten einfach weiter. (...) Nun sollten die sieben Zellenkollegen hingerichtet werden und ich ging, um mich von ihnen zu verabschieden. Und sie baten mich, ihnen einen letzten Rat von Gott mitzugeben. Ich konnte das einfach nicht. Ich war wie erschlagen. Ich konnte einfach nicht verstehen, daß wir uns jetzt trennen mußten und daß es das letzte Mal sein würde, daß ich sie sehe. Und dann wollte ich mit ihnen beten, und ich konnte auch das nicht. Am Schluß habe ich ihnen gesagt, daß ich ihnen aus den Psalmen lesen würde. Sie sagten, ich sollte keine Angst haben, ihr Glaube sei immer auf den Christus gerichtet, den ich ihnen über die Monate im Gefängnis gepredigt hatte; auf einen Christus, der uns das Leben gibt, obwohl unser Körper sterben muß; es sei ja nur ein Schritt, um zum Leben hinüberzugehen. Und so war es, als ich mit ihnen hinausging... Ich habe mich von Gott sehr geehrt gefühlt, daß er mir diese Erfahrung geschenkt hat.³⁸

Dem Pastor wurde zweimal die Hinrichtung angekündigt, beide Male ist sie aufgeschoben worden, und am Ende ist er, wie es hieß, aus Mangel an Beweisen zusammen mit weiteren Gefangenen freigelassen worden.³⁹

Die Erfahrung, die in diesem Fall zu Gefängnis und Folter geführt hat, ist in Guatemala — auch in der presbyterianischen Kirche — kein Einzelfall. Besonders

36 Die „Kapuze“ ist eine Kopfbedeckung aus Leder, die den ganzen Kopf außer dem Mund fest umschließt. Sie kann von den Gefangenen nicht geöffnet werden. Die Anwendungsdauer ist unterschiedlich. Der Autor kennt Fälle, daß Gefangene sie über Monate tragen mußten.

37 Interview 12.

38 Interview 12.

39 Interview 12.

für die Maya-Bevölkerung sind ganz ähnliche Erfahrungen des Widerstands und der Verfolgung im Glauben nicht selten. Aus einer Reihe von Quellen und eigenen Erfahrungen weiß der Verfasser, daß über das ganze Land verteilt auch heute noch kirchliche Kreise und Gemeinden existieren, die ähnliche Erfahrungen durchlebt haben und zu ähnlichen Schlüssen gekommen sind. Man kann sie als eine *guatemaltekische Form der Basisgemeinden* bezeichnen. Sie besitzen oft keine feste kirchliche Struktur und verbinden Menschen aus den verschiedensten Kirchen, auch Katholiken — eine Tatsache, die man vielleicht als praktische Ökumene bezeichnen kann. Die Unterschiede in der Doktrin verlieren an Bedeutung angesichts der gemeinsamen Erfahrung. Es kann sich bei solchen Kreisen auch um informelle Verbindungen von Pastoren handeln, wie uns ein Pastor für die Zeit unter Lucas García berichtet: „Wir waren ein Kreis von Personen auf nationaler Ebene. Es gab auch einige presbyterianische Pastoren. Es gab Leute von Príncipe de Paz⁴⁰ und von den Asambleas de Dios⁴¹. Sogar Katholiken gab es. Wir waren ca. 250 meist junge Leute, Pastoren. Aus verschiedenen Denominationen, gewiß, aber doch mit der gleichen Idee vom Pastorsein und Christsein im Guatemala von heute.“⁴²

Der Verfasser hat *auf dem Land* Kreise einfacher Christen kennengelernt, in denen presbyterianische und pfingstliche Kleinbauern und Landarbeiter gemeinsam die Bibel lesen und darüber sprechen:

„Hier sprechen wir über die Bibel, in meiner Kirche⁴³ aber nicht. Da liest man, dann hört man zu, wer zugehört hat, behält es. Und damit gut. (...) (Es sind die Pastoren, die reden.) Man selbst darf nicht reden, nur zuhören. Dagegen, die Brüder hier geben Zeit; man kann sagen, was für Ideen man gerade hat. Jeder bringt seine Idee; wir haben Freiheit zum Reden. (...) Es ist eine Freude, reden zu können. In der Kirche, vielleicht will ich mal etwas sagen und ich darf nicht. Das macht mich traurig. Weil immer nur der Pastor redet. Sie halten uns so:... (Der Mann hält sich beide Hände fest vor den Mund.)

F: Und was, meinen Sie, sind die Gründe für die Armut und die Gewalt? Wovon rührt sie her?

A: Die Armut? Durch die großen Reichen, nicht? Nur sie häufen alles an. Die Gewalt? Wir können nichts sagen. Wenn wir reden, bringen sie uns um. Wir können die Wahrheit nicht sagen. Wenn einer ein bißchen gegen die Ungerechtigkeit sagt, dann fallen sie über einen her. Darum haben wir auch keinen Frieden. (...) Wir können nicht reden, aber Gott kann es. Deshalb warten wir darauf, daß sein Wille geschieht.“⁴⁴

Ein anderer Bauer aus demselben Kreis führt aus:

„Alles was wir sehen, verdanken wir Gott: die Sonne, den Mond, die Sterne — alles; alles, was wir sehen, er hat es gemacht. Und wozu? Damit es mir dient und damit es Ihnen dient. Halleluja! Deshalb sagen viele zu mir: ‚Sie sind ja das

reine..., das reine... Evangelium. Sie sind ja ein reiner Halleluja, ein reiner Protestant, der reine Kommunismus!‘ sagen sie.

F: Warum denn das?

A: Also, zum Beispiel, wenn Sie mir sagen: ‚Kommunist‘ — was tue ich? Ich sage Ihnen: ‚Warum sagen Sie denn Kommunismus? Was verstehen Sie denn darunter? Sie glauben an Gott, nicht wahr?‘ sage ich zu Ihnen.

‚Jawohl!‘, sagen Sie mir dann.

‚Dann sagen Sie mir mal: Die Sonne, die jetzt aufgeht, wem gehört die?‘

Sie sagen mir dann: ‚Die gehört Gott.‘

‚Und diese Sonne, scheint sie nur über Ihnen? Diese Sonne‘, sage ich Ihnen, ‚scheint über Ihnen und scheint über mir.‘

Und dann nennen Sie mich Kommunist.

‚Der Wind, der vorbeizieht, wer hat ihn gemacht?‘ sage ich Ihnen dann. ‚Ist er nur für Sie? Er ist für Sie, für mich und für uns alle!‘

Und Sie sagen mir, daß ich Kommunist bin.

‚Und noch eins!‘ sage ich Ihnen: ‚Das Wasser, das fließt: nur für Sie? Für Sie, für mich und für uns alle!‘

Was sagen Sie mir dann...?

‚Das Land, das Gott geschaffen hat: für Sie, für mich, für uns alle! Das ist der Kommunismus. Und deshalb glauben Sie nicht an Gott, an Gott den Vater, weil Sie nämlich gegen Gott reden. Halleluja.‘⁴⁵

Diejenigen, die leiden unter der Unterdrückung durch die herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen und unter Verfolgung durch die Machthaber, werden auch für die Spuren von *Macht und Unterdrückung in der Kirche* selbst sensibel. Der gefolterte Pastor reflektiert: „Schlicht und einfach gibt es auch in der Kirche selbst zwei Parteien: Die eine dient dem System; die andere dient Gott und ist sich dessen bewußt, daß Gott uns berufen hat zu dienen, und nicht, um uns bedienen zu lassen.“⁴⁶

Eine Polarisierung in politischer Hinsicht ist in der Tat kaum zu übersehen. Man muß in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß die scharfe Zuspitzung der Lage zu Beginn der achtziger Jahre, wohl auch gepaart mit Angst und persönlichen Interessen, dazu geführt hat, daß *presbyterianische Pastoren* mit den Militärregierungen *kolaborierten*, u.a. indem sie Kollegen denunzierten. Der Verfasser ist dem Vorwurf nachgegangen. Dazu eine Passage aus einem Interview über die Zeit unter Lucas García und Ríos Montt:

„F: Ich habe mittlerweile aus zwei unterschiedlichen Quellen folgendes erfahren: Pastoren der presbyterianischen Kirche sollen Listen von Kollegen, die sie für ‚subversiv‘ hielten, angelegt und diese Listen an das Militär weitergeleitet haben. Stimmt das?‘

A: Ja. Sie haben nicht nur Listen abgeliefert. Sie haben auch kolaboriert, indem sie die Bewegungen der Verdächtigen beobachtet haben. Zwei von ihnen kenne ich persönlich. Von diesen zwei Herren, Pastoren, ist einer ein Presbyteria-

40 Die größte in Guatemala entstandene traditionelle Pfingstkirche.

41 Die größte aus den USA kommende Pfingstkirche.

42 Interview 15.

43 ...eine Pfingstkirche.

44 Interview 16.

45 Interview 17.

46 Interview 12.

ner. Er hat eine Liste gemacht. Er arbeitete, wie man so sagt, ehrenamtlich für die Staatssicherheit.

F: Die haben ihm also nichts dafür bezahlt?

A: Nein. (...) Dieser Herr gehört dem Status nach der Mittelschicht an. (...) Er hatte Angst vor dem Kommunismus, daß der Kommunismus käme und ihm alles wegnähme. Ich denke, er kolaborierte deshalb mit dem Militär. Er gab ihnen jede Sorte von Information — frische Information. Er tat es wegen der Krise der aufgewungenen Gesellschaftsstruktur, die ja bald völlig zerbrechen wird.⁴⁷

Die sozialen und politischen Konflikte blieben der Kirche also keineswegs äußerlich. Sie mußte sich ihnen stellen. Dies zwang sie, zwischen der politischen bzw. *sozialen Verantwortung* und ihrem Interesse an quantitativem Wachstum und *institutionellem Fortbestand* zu vermitteln. Rev. Baudilio Recinos, der Schatzmeister der Synode, äußert sich zur Frage der sozialen und politischen Verantwortung: „Die Kirche sollte die Felder der Predigt, der Lehre, der Gemeinschaftspflege und des sozialen Dienstes abdecken. Sie sollte, unter Maßgabe ihrer Möglichkeiten, zum Wohlstand und zur Entwicklung des Landes beitragen, also Entwicklungsprogramme durchführen, und zwar nicht nur im Sinne von Erziehung und Gesundheit, sondern auf dem Weg zu einer integralen Entwicklung. (...) Allerdings haben wir immer versucht, die Trennung zwischen Kirche und Staat aufrecht zu erhalten. Das heißt, die Kirche als Institution macht keine Politik. Das ist in den Akten so festgelegt. Im Falle, daß ein Pastor in die Politik gehen wollte, müßte er sein kirchliches Amt niederlegen (...), um die Kirche nicht in politische Angelegenheiten zu verwickeln.“⁴⁸

Rev. Muñoz führt in der Darstellung der Position der Kirche die Unterscheidung von *sozialem Dienst* und *sozialer Aktion* ein und geht weiter ins Detail: „Wir gehen davon aus, daß wir eine Verantwortung für die Gesellschaft haben. Wir legen dabei aber wenig Wert auf die äußeren Formen (...). Das Wichtigste für uns ist die Überzeugung, das Prinzip. Denn das Prinzip findet Widerhall in der Gesellschaft. Ob sich eine Frau die Haare kurz schneidet oder nicht, wen beleidigt das?“⁴⁹ Wenn aber jemand lügt, stiehlt, erpresst oder bestechlich ist, ist das sehr wohl ein Problem. Dementsprechend legen wir den Schwerpunkt auf das moralische Prinzip. Die gesellschaftliche Verantwortung unterscheiden wir nach sozialer Aktion und sozialem Dienst. Wir halten das fein auseinander. Sozialer Dienst meint unsere Verantwortung für den Dienst an der Gemeinschaft. Soziale Aktion richtet sich dagegen mehr auf die Strukturen der Gesellschaft.

F: Dann lassen Sie uns von beidem reden.

A: Wir reden von der sozialen Verantwortung mehr im Sinne des sozialen Dienstes. Als Beispiel möchte ich unsere Arbeit mit den Kekchís nennen. Es gibt eine hohe Analphabetenrate. Wir haben das in Angriff genommen, indem wir ein

47 Interview 15.

48 Interview 18.

49 Der Interviewpartner greift dieses Beispiel wohl deshalb auf, weil wir kurz zuvor über Feldstudien bei pfingstlichen Kirchen gesprochen hatten und in diesem Zusammenhang das Thema der Haartracht aufgekommen war.

Alphabetisierungsprogramm eingeleitet haben, und zwar in Kekchí und nicht in Spanisch. Es wurden Landwirtschaftsprogramme eingeleitet, um die Erträge in der Landwirtschaft zu erhöhen. Wir bemühen uns darum, den Fruchtwechsel einzuführen, damit die Landwirtschaft nicht nur auf die traditionellen Produkte festgelegt ist; daß man also noch Alternativen hat, wenn der Mais nicht mehr angeht. Dann gibt es Programme, in denen Land verteilt wird. Die presbyterianische Kirche hat selbst Ländereien gekauft und unter die Brüder aufgeteilt.⁵⁰ Der Sekretär der Synode detaillierte später in einem Gespräch, daß der Landkauf im Rahmen des Sozialprogrammes Agape durchgeführt wurde, und daß das Land an die indigenen Gemeinschaften unabhängig von der Religionszugehörigkeit ihrer Mitglieder abgegeben wurde.⁵¹ Rev. Muñoz fährt fort: „Außerdem gibt es noch ein Programm für Präventivmedizin. Dies gilt für das Gebiet der Kekchí. Ebenso gibt es Programme dieser Art bei den Quiché. Sie haben z.B. eine Klinik und ihr eigenes Programm für Sozialentwicklung. Das also verstehen wir unter sozialem Dienst. Die soziale Aktion läuft eher darauf hinaus, die Sozialstruktur anzugreifen, oder die Machtstrukturen. Sie ist eher mit dem Feld der Politik identifiziert. Die Kirche hält sich bis zu einem gewissen Grad von dieser Art von Aktivitäten fern, da sich mit diesem Feld eher die Theologie der Befreiung identifiziert hat. Die Theologie der Befreiung richtet sich eben mehr auf das politische Feld aus, und im Eifer des Redens über die Strukturen wandelt sie sich zu einer, sagen wir mal, Theologie der Gewalt. Folglich hat die Kirche am Feld der sozialen Aktion nicht Teil.“⁵²

Das Interview thematisierte weitere soziale Konflikte in den letzten Jahren und kam dann auf die grundsätzlichere Frage nach dem *politischen Blickwinkel der Kirchenleitung* zu sprechen: „F: Das ganze, worüber wir bisher gesprochen haben, scheint mir mit einem Faktor zu tun zu haben, den ich aus Ihrer Dissertation erinnere. Sie schreiben dort, wenn ich mich recht entsinne,⁵³ daß die presbyterianische Kirche von ihrer eigenen Geschichte her eine Weltsicht mitbringt, die für die Oberschicht typisch ist, sowie eine entsprechende Praxis.“

A: Was ich meinte, war, daß die Kirche mit Kategorien der Mittelschicht hier ankam. Also: Warum handeln wir nicht? Es ist nicht so, daß wir keine Überzeugungen hätten. Wir sind zu dem Schluß gekommen... Nehmen wir als Beispiel unsere Arbeit bei den Kekchí: Dort sind Programme durchgeführt worden; und die Antworten auf die Bedürfnisse der Bevölkerung sind gefunden worden, ohne daß es nötig war, auf die soziale Aktion zurückzugreifen. Das ist, sagen wir mal, die konkrete und kategorische Antwort. (...) Im vergangenen Dezember (1985, HS) gab

50 Interview 9. Es handelt sich nach Auskunft von Rev. Muñoz um 3 Güter von insgesamt etwa 800 Hektar.

51 Interview 7.

52 Interview 7.

53 Es heißt in der Dissertation: „The Gospel came to Guatemala mixed with certain characteristics of class and category, operating among the upper class. (...) If we analyze the way the evangelical church operates today, we see that it still thinks in terms of upper class. The church committees and commissions meet in the best hotels, the international evangelists come with bodyguards, the pastors of humble congregations port fancy rings and wear expensive suits that painfully contrast with the clothes of their congregation.“ Muñoz: 1984, S. 20.

es ein Problem in der Gemeinschaft von Semococh. Der Besitzer der Ländereien dort wollte auf gar keinen Fall die Gemeinschaft mehr auf seinem Land haben. Was hätten wir also mit der sozialen Aktion gemacht? Wir hätten gegen den Besitzer der Finca gekämpft. Aber statt dessen hat die Kirche noch ein Gut gekauft, in Chisec, und dann wurden die Brüder eben umgesiedelt. Und da sind sie nun. (...) Die Kirche hat also, zumindest in *unseren* Gemeinschaften,⁵⁴ die Antworten auf die Landfrage, die landwirtschaftlichen Probleme und die mangelnde Ausbildung auf dem Wege des sozialen Dienstes gefunden.⁵⁵

Daß die Beispiele von Rev. Muñoz für die Aktivitäten der Kirche im Bereich sozialer Probleme alle aus den *indigenen Presbyterien* kommen, hat zu einem Teil seinen Grund darin, daß Muñoz mit dem Kekchi-Presbyterium eng zusammenarbeitet. Es zeigt aber auch und durchaus zutreffend an, daß die weitaus größte Zahl der sozialen Programme von den indigenen Presbyterien entworfen und durchgeführt werden. Hierin reflektiert sich der Tatbestand, daß es für die indigene Bevölkerung nicht möglich ist, frei darüber zu entscheiden, ob sie sich sozialen Problemen zuwenden soll oder nicht: Ihre objektiven Lebensbedingungen lassen ihnen keine andere Wahl als aktiv zu werden oder zu resignieren — und letzteres hieße ja, die Hoffnung und den Glauben zu verlieren.

Die *Kirchenleitung* hat eher die Freiheit, ihre Prioritäten zu setzen und sich in diesem Sinne *politischer Äußerungen* zu enthalten. Sie repräsentiert von ihrer sozialen Zusammensetzung her auf jeden Fall nicht die Hauptleidtragenden der sozialen Lage und der Übergriffe des Militärs in Guatemala. Insofern hat sie eher die Freiheit zu schweigen. Es war dennoch auch ihr nicht immer möglich, sich soweit aus den politischen Ereignissen herauszuhalten, daß die Kirche einzig mit dem sozialen Dienst vorangekommen wäre. In einem zweiten Interview mit Rev. Muñoz kam noch einmal die Frage des politischen Wortes der Kirche zur Sprache, und zwar im Zusammenhang der oben erwähnten Pressekonferenz der Regierung Lucas García mit dem Jesuitenpater Pellicer.

„Auch die Dokumente von CLAI⁵⁶, die ja in die Richtung der sozialen Aktion gehen, wurden als subversive Schriften behandelt. Es gab einen Pastor, der verhaftet worden ist, weil er Schriften des CLAI hatte. (...)“

F: Und welche Position hat die presbyterianische Kirche hinsichtlich der generalisierten Gewalt bezogen? Gab es überhaupt eine offizielle kirchliche Position?

A: Nein, es gab keine offizielle Position. Das Problem liegt darin, daß es zwei extreme Seiten gab. Und offiziell — sicher hat man mal etwas gesagt, irgendwie reagiert, aber durch Proteste in speziellen Fällen. Doch es gab keine

54 Das Wort „unsere“ wird vom Interviewpartner deutlich betont. Es bezieht sich somit auf die von der Zentralkirche betreuten Gemeinschaften des Kekchi Presbyteriums.

55 Interview 9.

56 Consejo Latinoamericano de Iglesias (Lateinamerikanischer Kirchenrat). Die presbyterianische Kirche in Guatemala hat bis zur Zeit Romeo Lucas Garcías die Informationsblätter des CLAI bezogen. Da aber, so Adán Mazariegos, auf den für die Post deutlich sichtbaren Außenseiten der Sendungen Anklagen gegen das *Regime* Lucas García zu lesen waren, wurde der weitere Bezug der Sendungen zu risikoreich; vgl. Gespräch 1.

offizielle Position zu dem Problem als solchem.

F: Erinnern Sie sich an solche Fälle?

A: Nicht präzise und exakt. Es gab einige Fälle, die direkt mit der Kirche zu tun hatten. Und wir mußten bei der Regierung vorsprechen. Vor allem als ein paar Pastoren verhaftet worden sind. Z.B. als der Bruder Alfonso Tot verhaftet wurde, mußte die Kirche etwas dazu sagen, denn er war einer ihrer Pastoren. (...) Und vor allen Dingen: Er ist wegen der Dokumente von CLAI verhaftet worden. Und es mußte klargestellt werden, was diese Dokumente zu sagen hatten.

F: Sie sagten vorhin, daß es zur Zeit der generalisierten Gewalt zwei Extreme gegeben habe und die presbyterianische Kirche deshalb nicht Stellung genommen habe. Können Sie mir das noch etwas genauer erklären?

A: Was ich meine ist: Wenn es zwei Extreme gibt, dann bedeutet das Äußern von Meinungen, daß man sich dem einen oder dem anderen Extrem zuordnet.

F: Ein Extrem war die ...

A: ... die Rechte, sagen wir mal, also die Regierung, und das andere Extrem war die Linke. In diesem Sinne reden wir von Extremen. Damit bezog jede Meinungsäußerung eine der beiden Positionen. Und für die Kirche war es nicht an der Zeit, Position zu beziehen.⁵⁷

Im Fall der beiden verschwundenen Pastoren Alfonso Macz und Ricardo Pop und dem von der Geheimpolizei verfolgten Missionar Dekker hat sich die Kirche nicht offiziell geäußert. Die beiden Maya-Pastoren wurden verdächtigt, mit der Guerilla zu kooperieren.

Während die Kirchenleitung sich weitgehend die Freiheit nahm, den gewaltsamen sozialen, politischen und militärischen Konflikten auszuweichen, um sich vor allem auf das quantitative Wachstum zu konzentrieren, waren die *indigenen Presbyterien* sehr viel stärker mit der sozialen und politischen Unterdrückung und den entsprechenden Konflikten konfrontiert. Dadurch war bei ihnen die Bereitschaft zur politischen Stellungnahme größer. Am 20. Dezember 1978 wurde der katholische Pater Karl Stetter, der im abgelegenen Gebiet des Ixcán mit katholischen Kooperativen gearbeitet hatte, des Landes verwiesen. Daraufhin schickten über 50 katholische und evangelische Organisationen der Regierung einen Protestbrief. Eine der unterzeichnenden Körperschaften war das Presbyterium Maya-Quiché in Quetzaltenango.⁵⁸

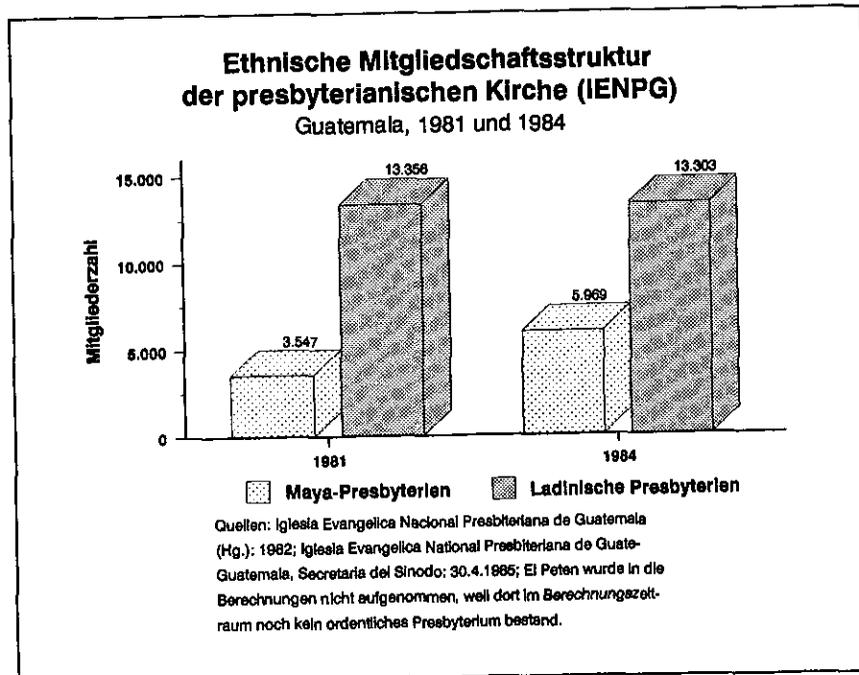
57 Interview 10.

58 Vgl. dazu Informationsstelle Guatemala: 1982, S. 179.

D. Die Maya-Presbyterien: Kirchliche Identität aus der theologischen Praxis des Volkes

1. Entstehung und missionarische Dynamik der Maya-Presbyterien

Formell existierten 1985 drei indigene Presbyterien: Maya-Quiché, Mam und Kekchí. Schon einige Jahre arbeitete eine Gruppe presbyterianischer Cakchiquel im sozialen Bereich und in Bewußtseinsbildung aus einer christlichen Perspektive, und



Graphik 8: Ethnische Mitgliedschaftsstruktur der IENPG (1981 und 1984)

die Gründung eines eigenen Presbyteriums stand bevor. Unter den Kanjobal existiert ebenfalls eine solche Initiative.¹ Im Hinblick auf den *Mitgliederzuwachs* sind diese Presbyterien die dynamischen Pole der Kirche; ohne sie würde die presbyterianische Kirche stagnieren oder schrumpfen. In der Wachstumskurve der presbyterianischen Kirche gibt es um das Jahr 1980 einen leichten Knick nach

1 Vgl. Hermandad de Presbiterios Mayas: 1985, in Anhang 2.1.

oben.² Dieser Sprung ist mit Sicherheit auf die Gründung von zwei Maya-Presbyterien zurückzuführen. Die Aufschlüsselung der Mitgliederzahlen der presbyterianischen Kirche nach Maya- und Ladino-Presbyterien zeigt deutlich den Unterschied im Wachstum in den frühen achtziger Jahren.³ Auch die Zahl der jungen Gemeinden ohne eigenen Pastor und etablierte Gemeindestruktur (sog. Campos blancos) ist in den Maya-Presbyterien viel höher⁴ - laut Church Growth-Theorie ein wichtiger Indikator für missionarische Dynamik einer Kirche. Es ist allerdings keineswegs so, daß die Maya-Presbyterien besonderen Wert auf missionarische bzw. evangelistische Aktivitäten legten. Diesen Schwerpunkt setzen die ladinischen Presbyterien,⁵ denen freilich kein besonderer Erfolg für diese Programme beschieden ist. Die Maya-Presbyterien legen dagegen einen starken Schwerpunkt auf die Sozial- und Gemeinwesenarbeit mit der gesamten Bevölkerung.

Diese inhaltliche Umorientierung in den Maya-Presbyterien ist ein entscheidender qualitativer Sprung in der presbyterianischen Kirche, der schon seit *Entstehung* des ersten Maya-Presbyteriums immer wieder zu Konflikten geführt hat.

Das älteste der Maya-Presbyterien ist das *Presbyterium Maya-Quiché*. Es wurde am 5. Mai 1959 gegründet. Erst viel später folgten das Presbyterium Kekchí (2. Dezember 1978) und das Presbyterium Mam (15. Mai 1980). In allen drei Fällen spielen auf eine unterschiedliche Weise die Probleme des Verhältnisses zwischen Maya- und Ladino-Bevölkerung eine Rolle. Die Darstellung der Entstehung des Presbyteriums Maya-Quiché in der Jubiläums-Festschrift der Kirche läßt zumindest Kommunikationsprobleme zwischen Ladinos und Mayas erkennen: Eine indigene presbyterianische Führungsschicht war nicht vorhanden, die Maya-Bevölkerung war nicht zu erreichen, und die Synode konnte ihre Vorstellungen nicht vermitteln.⁶ Die Idee einer Maya-Führungsschicht freilich als bloßer Vermittlungsinstanz für die Vorhaben der ladinisch bestimmten Synode erwies sich auf Dauer als eine machtpolitische Illusion. Um eine solche Illusion in Wirklichkeit zu verwandeln, sind die Unterschiede zwischen Ladinos und Mayas zu groß und die Wunden zu tief, die durch Diskriminierung innerhalb der Kirche geschlagen worden sind. Ein Maya-Pastor erzählt von der Entstehung des Maya-Quiché Presbyteriums: „Die gesamte kirchliche Arbeit mit uns Indígenas war Produkt anderer Kulturen (der der Missionare und der ladinischen, HS); bis 1960, als es im Bereich Maya-Quiché die ersten Brüche mit den Nicht-Indígenas gab. D.h., sie haben bemerkt, daß einige Sachen, die als normal empfunden und getan wurden,

2 Vgl. im Abschnitt III.B. die Graphik 7: *Wachstum der IENPG und der Asambleas de Dios*.

3 Vgl. die Graphik 8; *Ethnische Mitgliedschaftsstruktur der IENPG*, in diesem Abschnitt. Die Wachstumsrate von 1981 bis 1984 betrug für die presbyterianische Kirche insgesamt 14,02%; dabei hatten die Maya-Presbyterien eine Wachstumsrate von 68,28%, während die ladinischen bei einem Minuswachstum von -0,40% stagnierten.

4 In den Ladino-Presbyterien sind nur 18% aller Gemeinden junge Gemeinden im Aufbau, in den Maya-Presbyterien sind es 56%.

5 Vgl. Tabelle 8: *Programmschwerpunkte und finanzielle Lage nach indigenen und ladinischen Presbyterien (1982)*, in diesem Abschnitt.

6 Vgl. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 282 ff.

Programmschwerpunkte und finanzielle Lage nach indigenen und ladinischen Presbyterien (1982)

Presbyterium	Programmschwerpunkte	Finanzielle Lage
<i>Indígena</i>		
Mam	Sozialarbeit, Laienausbildung	sehr schlecht
Kekchí	Evangelisation, Sozialarbeit	sehr schlecht
Maya Quiché	Sozialarbeit	schlecht
<i>Ladino</i>		
Sur-Occidente	Evangelisation	mittel
Norte	Evangelisation	mittel
Pacífico	Evangelisation, Chr. Erziehung	schlecht
Suchitépéquez	Evangelisation, Chr. Erziehung, Jubiläum (*)	mittel
Central	Evangelisation, Jubiläum (*)	sehr gut
Occidente	Evangelisation, Jubiläum (*)	gut

* „Jubiläum“ bezeichnet die eigens zur Vorbereitung der Feier des 100-jährigen Bestehens der Kirche eingesetzte Kommission.

Quelle: Selbstdarstellungen der Presbyterien in Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 250 ff.

Tabelle 8: Programmschwerpunkte und finanzielle Lage nach indigenen und ladinischen Presbyterien (1982)

gar nicht christlich waren. So z.B. haben sich die Nicht-Indígenas uns überlegen gefühlt. Vielleicht haben sie das nicht gesagt, aber sie haben so gehandelt. Die Nicht-Indígenas haben alle Angelegenheiten der Kirche geregelt. Auf den Synoden waren Indígenas lediglich zusätzlich geladen, und zwar zu den manuellen Arbeiten: Sie mußten das Essen machen, das Wasser herbeischaffen und fegen. Das war der Unterschied zwischen indigenen und nicht-indigenen Pastoren. Und beim Schlafen auch: Die nicht-indigenen Pastoren schliefen in den Betten und die indigenen auf dem Fußboden. Ein großer Unterschied. Und bei den Frauen war es noch schlimmer. (...) Also haben die Quichés angefangen, ihren Unwillen darüber zu äußern; bis dahin, daß ein eigenes Presbyterium gegründet wurde, mit all den anfänglichen Schwierigkeiten. Die Ladinos haben es allein gelassen mit den Problemen. Denn das funktioniert nach der Art und Weise, wie es mit den Missionaren auch geht: Wenn die Missionare da sind, gibt es Geld, wenn sie gehen, geht auch die Unterstützung.⁷

7 Interview 20.

Für die Maya-Presbyterianer war der wichtigste Aspekt bei der Gründung neuer Presbyterien der, daß sie die Führung selbst übernehmen. Beim *Mam Presbyterium* z.B. ist festgelegt, daß nur Angehörige dieses Maya-Volkes leitende Funktionen übernehmen dürfen.⁸ Schon im Jahre 1960 hatte eine Kommission aus den USA die Arbeit der (ladinisch dominierten) presbyterianischen Kirche in der Mam-Region untersucht. Diese bestand damals aus einem kleinen Sozialzentrum mit einer Klinik sowie einer einzigen Kirche. Schon damals lautete das Urteil: „Fehlende Identifikation der Kirche mit der Bevölkerung, da sie weder wirklich ladinisch noch wirklich indigen ist.“⁹ Vorbereitet wurde die Gründung eines eigenen Presbyteriums durch einen gemischten Ausschuß aus Mayas, Ladinos und Missionaren ab 1976. Seit dem 15. Mai 1980 ist die kirchliche Arbeit vollständig unter indigener Leitung.

Dies ist nicht ganz so beim *Kekchí Presbyterium*.¹⁰ Die Wurzeln seiner Entstehung reichen zurück in das Jahr 1962. Die Zentralgemeinde der Hauptstadt hatte im Gebiet der Kekchí missioniert und so mit der Zeit eine kleine Anzahl von *Campos blancos* hervorgebracht. Mit fünf Kirchen — zwei Kirchen mehr als im Mam-Presbyterium — wurde am 2. Dezember 1978 das Presbyterium formell gegründet. Die ladinische Zentralgemeinde ist freilich außerordentliches Mitglied des Kekchí-Presbyteriums. Das führt zu heftigen Kritiken von verschiedenster Seite: „(Man kann nicht von einem wirklichen indigenen Presbyterium sprechen, da die Zentralgemeinde es verwaltet. In finanzieller Hinsicht) unterhält sich die Zentralgemeinde dort ein Presbyterium, wobei es doch genau anders herum sein sollte.“¹¹ Ladinische Dominanz wird in diesem Falle auch von Mayas empfunden — freilich aber auch Lernvermögen: „Sie haben gedacht, sie wüßten alles besser und müßten uns alles zeigen, sogar wie man Gottesdienste feiert oder wie man die Kollekte macht. Mit anderen Worten: Sie wollten uns steuern und haben gemeint, daß sie alles wissen und wir gar nichts. (...) Aber an einem bestimmten Punkt haben sie bemerkt, daß sie nicht korrekt handelten und es ist passiert, was ich schon öfter selbst mal gedacht habe: daß nämlich ein Missionar oder ein Pastor, wenn er eine Gemeinschaft missionieren will, erstmal von der Gemeinde evangelisiert werden muß. Ich glaube, das ist da passiert.“¹²

Dies ist freilich noch keine Garantie für eine andauernde authentisch indigene Arbeit des Presbyteriums. Die starke Stellung der Zentralgemeinde bei der Entwicklung und Durchführung von Programmen¹³ und der Bildung einer Führungsschicht des Presbyteriums birgt die Gefahr, die indigenen Führungspersonen zu akkulturisieren (ladinisieren) und auf längere Sicht den ethnischen Konflikt in dieses Maya-Presbyterium selbst hineinzutragen. Vielleicht kann man das seit ca.

8 Interview 20.

9 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 295; zum folgenden vgl. S. 295 ff.

10 Vgl. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 286 ff.

11 Interview 6.

12 Interview 20.

13 Zu diesem Zusammenhang vgl. die Interviews über den sozialen Dienst bei den Kekchí mit Rev. Muñoz, dem Pastor der Zentralgemeinde, oben im Abschnitt III.C.3.

1986 bekannte Bestreben der Kekchí, sich fortan in drei Presbyterien zu organisieren,¹⁴ als einen Versuch verstehen, sich der Dominanz durch die ladinische Zentralgemeinde zu entziehen.

2. Die Theologie der Maya-Presbyterianer¹⁵

Die Theologie der Maya spricht direkt in ihr gesellschaftliches Leben hinein. Wenn man von der *gesellschaftlichen Situation der Mayas* in den letzten zehn Jahren spricht, muß man berücksichtigen, daß sie in ihren Grundstrukturen über die letzten dreihundert Jahre bis heute dieselbe ist: Die Mayas bilden die unterste Schicht der guatemalteckischen Gesellschaft in jeder Hinsicht, außer in der kulturellen. Sie sind militärisch von den Spaniern unterworfen und danach dauernd unter militärischer Kontrolle gehalten worden; ihre Aufstände sind im Laufe der guatemalteckischen Geschichte immer wieder blutig niedergeschlagen worden.

Politisch haben sie nie Rechte in der Führung der guatemalteckischen Staatsgeschäfte gehabt, und haben sie heute noch nicht: Weit über die Hälfte der guatemalteckischen Bevölkerung gehört der Volksgruppe der Maya an, von einer parlamentarischen Repräsentation dieser Tatsache aber kann keine Rede sein.¹⁶ Wirtschaftlich befindet sich die Maya-Bevölkerung am unteren Rand der guatemalteckischen Gesellschaft. Von den fruchtbaren Ländereien, die sie früher bebauten, sind sie immer weiter in die Bergregionen vertrieben worden; ihr Land wird durch Erbteilung immer weniger, und Lohnarbeit auf dem Lande wird mit Hungerlöhnen entgolten: Der Mindestlohn von 3,20 Quetzales (etwa 2 US-Dollar, HS) täglich wird den Arbeitern nur sehr selten bezahlt. Kulturell sind sie einem starken Rassismus der weißen Ober- und der ladinischen Mittel- und Unterschicht ausgeliefert, mit dem diese die ökonomische und politische Unterdrückung rechtfertigen. Zugleich hat sich aber die Maya-Kultur über die Jahrhunderte der Unterdrückung als eine Quelle der Gruppenidentität erhalten; die kulturelle und soziale Gemeinschaft — schon immer von großer Bedeutung — ist unter den geschilderten Bedingungen für die Mayas um so bedeutsamer geblieben. Das unterscheidet sie auch von den armen Ladinos, die der wirtschaftlichen und politischen Unterdrückung in ähnlichem Maß ausgeliefert sind.

In den Jahren von 1975 bis 1985 sind alle die genannten *Konflikte verschärft* ausgebrochen. Der militärisch organisierte Widerstand erfuhr — vor allem in den siebziger und in den frühen achtziger Jahren — eine starke Unterstützung durch

14 Vgl. Interview 8, Gespräch 2.

15 Die folgenden Seiten legen neben den eigenen Interviews des Verfassers eine Studie von David Scotchmer: 1985, zugrunde. Scotchmer war von 1969 bis 1980 Missionar bei der IENPG als Direktor des Centro Evangélico Mam, Presbyter im Presbiterio Occidente, Lehrer am Instituto Bíblico Mam und am presbyterianischen Seminar für das Mam-Gebiet zuständig; außerdem hat er die Gründung des Mam-Presbyteriums vorangetrieben. Mit Rendon Thomas zusammen hat er eine Befragung von 262 Pastoren und Ältesten der presbyterianischen Kirche in Guatemala durchgeführt. Vgl. hierzu Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 513. Letztere liegt dem Verfasser leider nicht vor.

16 Es gibt einzelne Ausnahmen mit Alibi-Funktion für die jeweilige Regierung.

die Maya-Bevölkerung. Dementsprechend hart war das militärische Vorgehen gegen sie. Die soziale Lage verschlechterte sich mit der allgemeinen Wirtschaftskrise in Guatemala noch mehr. In dem Jahrzehnt von 1975 bis 1985 sind die apokalyptischen Reiter über die Maya-Bevölkerung Guatemalas hinweggaloppiert. Diese Situation wird von den Maya-Presbyterianern als eine Herausforderung für die christliche Theologie und die kirchliche Praxis ergriffen.

Theologie und kirchliches Handeln wandeln sich insofern, als die theologischen Überlegungen ansetzen bei der konkreten Lebenslage der Menschen und der Überzeugung, daß sie nur in der *Gemeinschaft aller Betroffenen* zu ändern ist. Die Reflexion geht somit von der Aktion aus. In einem der Presbyterien wird z.B. ein soziales Programm durchgeführt. Die Zielgruppe, Opfer des Krieges, sind aktiv an der Abwicklung beteiligt, und die gemeinsame Arbeit dieser Gruppe schließt *gemeinsame Reflexion* ein.

„A: (...) wir wollen dabei auch verstehen, warum der Arme hier arm ist.

⊗ Und was ist die Interpretationslinie, um die Armut zu verstehen?

A: Die ist nicht neu; die hat hier schon jeder verstanden, außer denen, die sie nicht verstehen wollen. Die Interpretation geht aus von der schlechten Landverteilung; es ist ein ökonomisches Problem, ein Problem der Strukturen. (...)

F: Wird diese Interpretation von der Mehrheit der Mitglieder der Presbyterien geteilt, oder gibt es scharfe Diskussionen darum?

A: Nein, wir sind dahin gekommen, das so zu sehen. Es war nicht schwierig, das zu verstehen. Ökonomische Analyse war da nicht notwendig, das Leben selbst hat es uns beigebracht: Wie ist es möglich, daß mein Vater nur 2 Ar Land hat und nichts dazukaufen kann und daß wir fünf Brüder uns diese zwei Ar dann noch teilen müssen? Wir können auch nichts mehr kaufen, weil alles schon einen Besitzer hat. Das geht so weit, daß Leute von der Südküste bis dorthin wandern, wo die Kekchí leben, um dort Land zu kaufen. Dort fallen sie dann solchen Leuten in die Hände, die von guten Freunden in der Verwaltung schon längst zwei, drei Besitzurkunden für ein und dasselbe Land bekommen haben. (...) Die Sache ist klar: hier gibt es ein paar Leute, die alles in der Hand haben. Ihnen ist die Regierung zu dienen, die Gesetze, alles.

F: Welchen Widerhall findet denn dies alles im Leben der Gemeinden?

A: Es ist schwierig, in aller Öffentlichkeit darüber zu reden. Wenn es auch stimmt, daß alles ganz deutlich sichtbar ist, könnte ich zu Beispiel das, was ich Ihnen jetzt sage, in keiner Gemeinde offen sagen; weil es interpretiert wird, wie ich es nun schon öfter gehört habe. In unserer Synode hat ein Presbyterium vertreten: ‚Die Indígenas sind Linke und Kommunisten, weil sie von den Rechten der Indígenas reden. Und wenn die Indígenas anfangen, von ihren Rechten zu reden, dann deshalb, weil sie schon Kommunisten sind und weil sie schon die Theologie der Befreiung vertreten.‘ (...) Wir können also einfach nicht offen predigen. Das heißt natürlich nicht, daß wir garnicht darüber reden. Wir reden darüber. (...) Aber predigen ist risikoreich.

F: Welche Risiken gibt es?

A: Rein legal gibt es ja Freiheit des Denkens. In der Praxis stimmt das nicht. Jeder, der etwas anderes als das schon Festgelegte sagt, nun, der wird eben... (...)

Was ich hier sagen kann, möchte ich offen mit allen meinen Brüdern besprechen können. Und nicht nur, weil es gesagt werden muß, sondern weil ich in der Bibel finde, daß man reden muß von der Gerechtigkeit und dem Reich Gottes. Wenn man die Gleichnisse liest, und der Herr sagt: ‚So wird das Reich Gottes‘, dann versteht man. Wenn ich über die Gleichnisse vom Reich Gottes in einem Kontext wie Guatemala rede und sie interpretiere, dann ist das erste, was sie sagen, daß ich ein Kommunist bin. (...)

F: Und wie ist es in den Gemeinden selbst. Kann man mit den Brüdern offen reden?

A: Ja. Wenn einer mit einem spricht, dann denkt er auch und redet. Man kann also (im kleinen Kreis, HS) gemeinsam studieren, auch noch im Familienkreis. Aber eine offene Sache hat schon ihre Risiken. Es gibt aber mehr Gemeinden als eine, die ihre Bibelstudien machen.

F: Wieviele Gemeinden mit einer solchen Praxis kennen Sie?

A: Persönlich kenne ich drei.¹⁷

Die Beratung und der *Dialog in der Gemeinschaft* sind ein Faktor von sehr großer Bedeutung in der Kultur der Maya. Das Individuum definiert traditionell seine Identität von der Gemeinschaft her, vor allem der Familie und dem Dorf. Entscheidungen werden nicht einsam gefällt, sondern im Rahmen dieser sozialen Bezüge, und sie sind vor ihnen zu verantworten. So ist auch die Kirche für die Maya-Presbyterianer eine Gemeinschaft, in die die einzelnen Christen eingebunden sind und die mehr ist als die Summe der zu ihr gehörenden Individuen.¹⁸ Der Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern gegenüber sind die einzelnen auf gewohnte Weise verantwortlich; in ihr und durch sie erfahren sie aber auch auf vielfältige Weise in geistlicher, seelischer und materieller Hinsicht Solidarität. Die Taufe, nicht die Konversion, ist der formale Eintritt in die Gemeinschaft und zugleich das Zeugnis dafür nach außen.¹⁹ Das Abendmahl bezeugt innerhalb der Gemeinschaft immer wieder neu „the new kinship bonds wherein all are equal and accepted by God as children in his family, the church, and as... brothers/sisters in the kingdom of God“.²⁰ Durch die Zugehörigkeit zu dieser neuen Gemeinschaft werden die Maya-Presbyterianer über den Zusammenhang ihres Dorfes hinaus in die Gemeinschaft der gesamten Kirche eingebunden. Im Innern des Dorfes nehmen sie zunächst Abstand von anderen, die etwa die traditionelle indigene Religion praktizieren. Diese Distanzierung ist aber nicht so stark, daß darüber die Verpflichtung gegenüber der Gemeinde des Dorfes gänzlich zerbrechen würde. So entwerfen sich von der Zugehörigkeit zum inneren Kreis der Kirche und zum äußeren Kreis der indigenen Gemeinschaft her die gesellschaftliche Praxis und die Theologie der Maya-Presbyterianer. Der ehemalige brüderliche Mitarbeiter der Kirche James Dekker berichtet von Gemeinden aus dem Gebiet der Kekchí: „Gemäß ihrem starken Sinn für Solidarität in der Gemeinschaft waren

17 Interview 20.

18 Vgl. Scotchmer: 1985, S. 14 ff.

19 Scotchmer: 1985, S. 15.

20 Scotchmer: 1985, S. 16.

die ganze Streusiedlung und christliche Gemeinde von gleicher Größe. Jede Gemeinde sah sich selbst als einen Teil des Volkes Gottes. Die Konversion machte aus ihnen Mitglieder einer christlichen Familie und sie erreichte jeden Bereich ihres Lebens, weil die Religion und das tägliche Leben nicht voneinander getrennt wurden. (...) Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Kapitel 12,26, sprach auch zu ihnen: ‚Und wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; wenn einem Glied Herrliches zuteil wird, so freuen sich alle Glieder mit.‘ Die Gemeinden begannen, die Wahrheit dieser Worte zu erfahren; nicht als eine abstrakte Doktrin, sondern als Beschreibung ihres eigenen Lebens als Volk Gottes in Solidarität.²¹

Der Bezug auf die Dorfgemeinschaft und der Respekt füreinander kommen in einer *dialogischen Form der Evangelisation* zum Ausdruck: Die Kontakte des gemeinsamen Alltags werden zu Gesprächen genutzt und der Alltag wird zum Gegenstand gemeinsamer Reflexion. „Was die Evangelisation angeht, so haben die Kekchí niemals auf das Mittel der Evangelisationskampagne zurückgegriffen. Niemals haben sie etwa die ‚Vier geistlichen Gesetze‘ verwendet, wie Campus Crusade sie benutzt. Sie haben stattdessen den Brauch, daß sie von 5 Uhr früh bis 3 Uhr nachmittags arbeiten und sich später gegenseitig besuchen, um mit anderen Familien zusammen zu sein, um zu reden, etwa über die Arbeit usw. Zum Evangelisieren, haben sie das als Methode benutzt. Sie besuchen weiterhin ihre Nachbarn, aber statt über die Arbeit zu reden, sprechen sie über das Evangelium“²² „...oder bringen Arbeit und Evangelium in Relation zueinander.

Auch in anderen Maya-Presbyterien spielt der Dialog eine wichtige Rolle. Selbst im Gottesdienst gewinnen dialogische Formen der Predigt langsam Raum. Wie auch in manchen ladinischen Gemeinden, hat die Sonntagsschule öfters dialogische Form, ohne dabei Unterrichtsstunde zu sein. „Manchmal, wenn wir ein Fastengebet machen oder eine Nachtwache, dann praktizieren wir auch das Bibelgespräch. Dann hören wir einem Bruder zu, der erzählt, wie er fühlt und was er vom Bibeltext denkt. Am Anfang haben wir es gar nicht gemacht. Aber als wir es probiert hatten und es klappte, haben wir es auch im Gottesdienst versucht. Da ist es so, daß ich den Text auf spanisch und in unserer Sprache lese, und nachher stelle ich Fragen: ‚Wer kann etwas dazu sagen, was er in dem Text gehört hat?‘ Und dann sagt ein Bruder oder eine Schwester: ‚Also, ich habe das und das gehört, und so und so denke ich darüber.‘ So fühlen sich alle sehr froh und sagen zueinander: ‚Laßt uns verantwortlicher sein miteinander!‘ Und ich leite die Sache nur; d.h., wenn wir vom Thema abweichen, erkläre ich kurz.“²³

Auf diese Weise können *biblische Botschaft* und *gesellschaftliche Situation* der Maya auf eine fruchtbare Weise miteinander in Beziehung treten. Das kritische Moment der Bibel wird nicht mehr über die ladinische bzw. die Kultur der Missionare vermittelt, bevor es — entfremdet — bei den indigenen Hörern ankommt. Der Rückgriff auf die Bibel steht im Zusammenhang mit der Kritik an

21 Dekker: 1985, S. 79.

22 Interview 10.

23 Interview 20.

der vielfachen Vermittlung der biblischen Botschaft durch herrschende Interpretationen: „Mir hat immer viel geholfen, was meine Mutter mir beigebracht hat. Sie war keine Christin, aber sie hatte den Brauch, uns immer Geschichten zu erzählen. Sie hat uns gelehrt: Das darf man tun und das nicht, dort geht der rechte Weg entlang, so tust du recht und es wird dir gutgehen. Und sie hat uns Geschichten erzählt, was einem Menschen dort und dort in diesem und jenem Jahr passiert ist, und deshalb muß man sich besinnen, wie man es besser machen kann. Sie hat mich alle Traditionen gelehrt. Und dann fing ich an, die Bibel zu lesen. Und ich war nicht immer ganz einverstanden mit dem, was der Pastor uns gesagt hat. Und dann mußte ich auf die Bibel zurückgreifen (um zu sehen, HS), ob es so ist oder nicht. Und wenn ich die Bibel verstehe, dann verstehe ich auch, was unserer Kultur am nächsten liegt. Einige Eigenschaften unserer Kultur liegen der Bibel gar nicht so fern. In Genesis finden sich viele Aspekte, die unserer Kultur ganz ähnlich sind. Und ich denke, wenn das Evangelium direkt aus der jüdischen Kultur zu uns gekommen wäre, dann wäre es viel einfacher zu verbreiten. Aber es mußte ja den Umweg über Europa nehmen!“²⁴

D.h., es mußte den Umweg nehmen über eine *individualistische Reduktion*, durch die die Gemeinschaft weit hinter den Belangen des Individuums zurücksteht. Die indigene Interpretation holt vor allem diesen Aspekt der biblischen Botschaft wieder hervor: Die Interpretation orientiert sich an der *Gemeinschaft*. Aus der gemeinsamen Reflexion biblischer Texte, ihrer Interpretation von der gesellschaftlichen und kulturellen Lage her und auf dem Hintergrund der Solidarität der indigenen Gemeinschaft ergeben sich für die Theologie und die Praxis neue Konsequenzen, die alte Probleme beseitigen.

Dabei ist die Bibel — das *geschriebene Wort Gottes* — ein wichtiges Element des Glaubens der Maya Christen.²⁵ Die Bibel wird der indigenen Kultur als sehr nahestehend angesehen. Hierin kommt nicht nur das kulturkritische Bewußtsein von einer verfälschenden Interpretation durch Weiße und Ladinós zum Ausdruck. Vielmehr gilt die Bibel als direktes Wort Gottes an die Maya-Christen und damit als Ausdruck der direkten Beziehung zu ihm.²⁶ „No concern is shown for imported disputes over inspiration, inerrancy, or internal consistency. ...the Bible as God's word is understandable and, as written text, is accessible in expressing God's ways and will for his people.“²⁷

Es kommt allein darauf an, diesen *Willen zu tun*. „When worship is over, we should have a clear idea and hopefully a bit of advice for ourselves. This moment is for us to nourish ourselves spiritually. But not just this, rather we are to put into use what we have heard and do it eagerly.“²⁸ „The bible prescribes a life that Mayas may not only expect to enjoy but help create as a part of God's king-

24 Interview 20.

25 Vgl. Scotchmer: 1985, S. 7 ff.

26 Dabei spielt eine gewisse Rolle, daß mindestens das NT mittlerweile in über zwanzig der indigenen Sprachen vorliegt. Vgl. Scotchmer: 1985, S. 7; dazu auch Coke: 1978, bes. S. 25 ff.

27 Scotchmer: 1985, S. 9.

28 Ein Maya-Führer zitiert nach Scotchmer: 1985, S. 10.

dom.“²⁹ Für die Maya-Christen sind es die Evangelien, in denen Gottes Wille in besonderer Weise zur Geltung kommt.³⁰ „The Mam Churches show a definite preference for the New Testament... Nearly half of the New Testament texts in this survey were read from the Gospels.“³¹ There is a deep interest in the life and work of Jesus. Every period in his career from birth to resurrection received thorough treatment.“³²

Der *Mensch Jesus* steht im Mittelpunkt, und zwar als der Prediger der Bergpredigt, als Heiler und Dämonenaustreiber und als Auferstandener.³³ Jesus gibt Richtung, schützt das Leben und erweist sich selbst als dem Tode überlegen. Darin entspricht er zum einen dem Bild Gottes, welches — nach Scotchmer — unter den Maya-Christen besondere Beachtung findet: „the God of creation who meets our needs for health, protection, good crops...“³⁴; Gott, der himmlische Vater, der Regen und Sonne schickt, seine Liebe, Vergebung und Weisheit zeigt, unsere Gebete erhört und uns Weisung gibt.³⁵ Als Sieger über den Tod bringt Jesus zum anderen das zweite wichtige Element indigener Theologie zum Ausdruck: „the God of salvation in Christ who forgives sin and requires obedience.“³⁶

Das zentrale Motiv im Glauben der Maya-Presbyterianer ist *Jesus Christus, der Herr*.³⁷ Der Sohn Gottes, der Mensch, kennt uns „in all our struggles and needs, and suffers with us strengthening our walk. He makes tangible God's love in one's own life and calls us to obey God by obeying him.“³⁸ Gottes Liebe wird etwa darin spürbar, daß Jesus Kranke heilt. Als letzter Ausweg, nachdem alle Behandlung nichts geholfen hat, kann es sogar zur Wunderheilung kommen. Dann ist es „der Herr, der am Werk ist“³⁹. In Jesus Christus ist auch die Vergebung der Sünden beschlossen, sodaß ein Mensch sagen kann: „Ich bin ein Sünder, aber Jesus Christus ist mein Gott, und daran halte ich mich.“⁴⁰

Entscheidend aber ist der *Gehorsam gegenüber Christus*, dem Herrn. Erst der Gehorsam der Gläubigen gegenüber Christus „makes his power personal, tangible,

29 Scotchmer: 1985, S. 10.

30 Vgl. Coke: 1978, S. 215 ff. Die Studie Cokes über die Geschichte der Bibelübersetzung und die Verwendung der Schrift unter den Maya stellt hier eine Untersuchung über die Lesungen in Gottesdiensten von Gemeinden der IENPG und der Iglesia Centroamericana im Gebiet der Mam vor. Die Angaben liegen dem folgenden zugrunde. Scotchmer: 1985, S. 9, bezieht sich auf dieselbe Studie; seine Interpretation wird hier berücksichtigt.

31 ...vor allem Matthäus.

32 Coke: 1978, S. 232. Von 301 Texten waren 216 aus dem NT und davon wiederum 104 aus den Evangelien.

33 Vgl. Coke: 1978, S. 234.

34 Scotchmer: 1985, S. 9.

35 Vgl. Scotchmer: 1985, S. 12.

36 Scotchmer: 1985, S. 9.

37 Vgl. Scotchmer: 1985, S. 11 ff.

38 Scotchmer: 1985, S. 12.

39 Interview 20.

40 Interview 20.

benevolent, and everpresent“⁴¹. Im Gehorsam der Gläubigen auf sein Gebot antwortet Christus selbst auf die Probleme und Bedürfnisse der Gemeinschaft. Die Gläubigen folgen dem Ruf Christi auf vielfältige Weise: in der Kirche als Älteste, Lektoren, Katecheten; im sozialen Bereich als Aktivisten für Gesundheit, Alphabetisierung und Landwirtschaft; im politischen Bereich als Helfer für Verfolgte, Stimme der Wehrlosen usw.⁴²

Es verwundert folglich nicht, wenn *Pfingstfrömmigkeit* und *Prämillenarismus* in den Maya-Gemeinden der presbyterianischen Kirche nur eine geringere Rolle spielen als in den ladinischen. Ein Maya-Pastor kommentiert zu den Pfingstkirchen: „Na ja, die Pfingstler haben von den Leuten, die ihnen etwas beigebracht haben, nur gelernt, daß sie emotional sein sollen, und es gefällt ihnen sehr, auf spanisch zu predigen. (...) (Aber wenn wir sie auf gemeinsame Arbeiten zum Wohl des Dorfes ansprechen,) dann lehnen sie meistens ab; sie sagen das sei weltlich, das sei nicht Sache des Glaubens.“⁴³

Die prämillenaristische *Endzeitlehre* der Pfingstkirchen — die Voraussetzung für ihre strenge Trennung von Welt und Gott — findet kaum Gehör unter den Maya Presbyterianern.

„F: Was können Sie zur Eschatologie sagen, also zu den letzten Dingen, z.B. zur Wiederkunft Christi?

A: Im allgemeinen reden wir nur wenig davon. Die Meinung, die wir in unserer Kirche darüber haben ist... — Eigentlich haben wir darüber gar kein festes Konzept. Wir sind nicht so wie andere Kirchen, die die Linie ganz genau festgelegt haben. Wir sind offen. Wichtiger für uns, als auf die letzten Dinge zu warten, ist, für das jetzige Leben zu arbeiten und uns gut mit Gott zu stellen. Also, wenn ich mich nicht irre, gibt es drei Dinge in der Eschatologie: die Wiederkunft Christi, das Ende der Welt und das Jahr des Millenniums. Aber für uns ist nicht besonders wichtig, wie das sein wird. Gott weiß es ja und hat seine Pläne. Und wir vertrauen auf ihn, und unsere Sicherheit ist, daß wir ihm *schon* gehören.“⁴⁴

Prämillenaristische Spuren sind noch zu erkennen: Erst kommt Christus, dann das Ende der Welt, dann das Millennium. Sie haben aber jede Bedeutung für Theologie und Praxis der Kirche verloren. Es wird vielmehr erkannt, daß die Herrschaft Gottes *schon jetzt* anbricht, eben darin, daß die Christen ihm schon jetzt gehören. Aber das Wirken Gottes und der Christen bleiben nicht auf die Kirche beschränkt. Reich Gottes und Gerechtigkeit gehören zusammen, „weil ich in der Bibel finde, daß man reden muß von der Gerechtigkeit und dem Reich Gottes“⁴⁵.

Dementsprechend kann auch das *Reich Gottes* schon in Vorboten Wirklichkeit werden. Es stellen etwa einige Gemeinden der Kekchi-Presbyterianer — dem Bericht von James Dekker zufolge — ihrem Leiden unter Ausbeutung und Not die

41 Scotchmer: 1985, S. 13.

42 Vgl. Scotchmer: 1985, S. 13 f.

43 Interview 20.

44 Interview 20.

45 Interview 20.

Verheißung eines irdischen neuen Jerusalem gegenüber. „Sie fanden heraus, daß es diesem Gott nicht gefiel, sie leiden zu sehen, wie sie es gewohnt waren. Jesaja 65,17 und 18 sprach auf eine bedeutende Weise zu ihnen. ‚Denn siehe, ich wandle Jerusalem zu Jubel und sein Volk zu Frohlocken. Ich werde jubeln über Jerusalem und frohlocken über mein Volk.‘ Anstatt sich nun auf den Traum in Jesaja 65,17-24 als auf eine bloß spirituelle Weissagung zu verlassen, lasen die Gemeinden und ihre Leiter diesen Text als einen, der das Versprechen Gottes enthält, Gerechtigkeit, Friede und Freude zu bringen, in der Gegenwart ebenso wie in der Zukunft.“⁴⁶

Ebensowenig wie die Eschatologie findet sich die Lehre vom *Heiligen Geist* in der Mitte indigen-presbyterianischer Theologie. Sie wird anerkannt, kommt aber selten zur Sprache. Es ist Christus, „who is alive and real to the believer...“⁴⁷. Kommt der Heilige Geist doch zur Sprache, so ist er die Kraft, die in der Rechtfertigung und Heiligung wirkt: Sie schafft Erkenntnis der Vergebung und leitet zur Umkehr im Lebensvollzug an.

„Der Heilige Geist wirkt in uns; aber nur wenn wir wirklich bekehrt sind. Wenn wir Gott unser Herz geöffnet haben, kommt der Heilige Geist und wir fühlen die Gnade Gottes.

F: Wird bei Ihnen auch in Zungen geredet?

A: Nein. Aber der Heilige Geist nimmt einem die Angst und die Scheu, und man fühlt sich frei und man redet von seiner Situation vor Gott. Man hat nicht mehr die Angst und die Scham, nicht zu sagen: Ich bin ein Sünder, aber Jesus Christus ist mein Gott und daran halte ich mich. Die Eigenschaften und die Haltung eines Christen lassen erkennen, ob der Heilige Geist bei ihm angekommen ist. (...) Und wir glauben, wenn der Heilige Geist da ist, ändert sich auch die Haltung des Menschen.“⁴⁸

Im *Gottesdienst* bemühen sich die Maya-Presbyterien, indigene Formen mehr zur Geltung zu bringen. Presbyterianische Liturgie in einer ausgeprägten Form wird überhaupt nicht praktiziert. Allenfalls treten noch einige Elemente rudimentär in Erscheinung. Die Kekchi z.B. haben praktisch eine eigene Liturgie und verwenden ihre traditionellen Musikinstrumente wie die Trommel, die Marimba und die Flöte (*chirimeia*).⁴⁹ In anderen Maya-Presbyterien sind die Gottesdienste ein wenig stärker der Tradition der ehemaligen Missionare verpflichtet. Was indigene Elemente wie z.B. die Musik angeht, gibt es aber auch dort Bestrebungen, diese mehr in die Gottesdienste zu integrieren.

Die *Bindung an die presbyterianische Kirche* wird allerdings keineswegs aufgegeben. Die Tatsache, Presbyterianer zu sein, und nicht etwa Pfingstler oder Katholik, ist weiterhin von Bedeutung. Es kommt also, zumindest im Bezug auf die Lehre,

46 Dekker: 1985, S. 79.

47 Scotchmer: 1985, S. 11.

48 Interview 20.

49 Interview 10 und 9.

nicht so leicht zu der geschichtlich bedingten *Ökumenizität*, wie sie bei vielen politisch aktiven Christen existiert. Die Katholiken, so scheint es, werden tendentiell als Nicht-Christen betrachtet und sind Ziel der Evangelisation. Dennoch scheint aber der konversionistische Aspekt in den Hintergrund zu treten: „Also, (die Katholiken) glauben, daß die Mitglieder der katholischen Kirche etwas besseres sind, fast Heilige. Aber wir reden mit ihnen auf vernünftige Weise und interpretieren die Bibel. Wir evangelisieren nicht mehr wie früher. (...) Wir fragen: ‚Was denken Sie von Gott?‘ Und wenn sie sagen: ‚Wir haben eine Bibel hier‘, dann fragen wir: ‚Was halten Sie von dem und dem Vers?‘ und fangen an, gemeinsam mit den Leuten die Sache zu untersuchen. Und wenn sie begriffen haben, dann ist es aber nicht unser Interesse, daß sie die katholische Kirche verlassen. Wir wollen, daß sie die Bibel kennenlernen. (...) Und dann ist es ihre Entscheidung, ob sie in der katholischen Kirche bleiben wollen oder nicht.“⁵⁰

Dieser Respekt vor der Überzeugung des anderen reflektiert die Bedeutung der Gemeinschaft für die Mayas. Sofern die Verbindung zur eigenen Kultur noch erhalten ist, wird sich ein radikaler *Konversionismus* kaum durchsetzen. Erst dort, wo die Maya-Kultur selbst zerstört oder in Zerstörung begriffen ist, kann dezidiert Konversionismus wie etwa der pfingstliche die Gemeinschaft selbst zerstören. In einem Dorf im Kekchí-Gebiet z.B., in dem die Arbeit der Presbyterianer verwurzelt ist und mit einer Projektion auf die gesamte, kulturell weitgehend intakte Gemeinschaft durchgeführt wird, haben sich einige Pfingstkirchen abgespalten, wachsen aber nicht.⁵¹ Aufs Ganze gesehen, sagt Rev. Muñoz,⁵² gilt für das Gebiet der Kekchí, daß die indigene presbyterianische Kirche schneller wächst als die Pfingstkirchen.

Die starke missionarische Dynamik der Maya-Presbyterien liegt also weder in einem ausgeprägten Konversionismus noch in einer dualistischen Theologie der Weltflucht begründet. Im Gegenteil, die Theologie zeigt sich der Welt sehr zugewandt. Sie nimmt die Maya-Gemeinschaft auch über die Grenzen der Kirche hinaus ernst. Sie sucht Lösungen in einer sozialen Situation, in der viele behaupten, daß es keine Lösungen mehr geben könne. Diese Haltung der Hoffnung setzt sich vor allem in den sozialen Projekten der Maya-Presbyterien um.

3. Die kirchliche Praxis der Maya-Presbyterien

Dreh- und Angelpunkt der Neubestimmung des kirchlichen Handelns nach außen und der Organisation nach innen scheint die *ökonomische Lage der Gemeinschaft* zu sein. Je ärmer die spezielle Maya-Gruppe ist, desto konsequenter scheint sich die *Neuorientierung der Praxis* durchzusetzen. Bezüglich der Organisation des Presbyteriums selbst weicht das ärmste Presbyterium, das des Mam-Volkes, am stärksten von der sonstigen Formalisiertheit *kirchlicher Autorität* in der presbyterianischen Kirche ab. In der Selbstdarstellung des Presbyteriums heißt es:

50 Interview 20.

51 Vgl. Interview 10.

52 Vgl. Interview 9.

„Die Ausschüsse und Programme sind (zwei Jahre nach Gründung des Presbyteriums) noch nicht festgelegt, weil wir uns flexibel halten wollen bei den Dingen, die an die Mam-Kultur angepaßt werden müssen. Z.B. hat man die Repräsentation der Kirche im Presbyterium nicht auf die Kirchenvorsteher beschränkt; es können auch Mitglieder sein. (...) Aufgezwungene Regeln und fremder Druck werden nicht akzeptiert. (...) Wenn es dem Presbyterium gelingt, die (sozialen) Bedingungen der restlichen (Mam-) Bevölkerung weiterhin zu teilen und sich nicht in eine Gruppe von Privilegierten zu verwandeln, dann — so meinen wir — wird die Kirche wachsen.“⁵³

Ein Vertreter des Mam Presbyteriums geht noch genauer auf die spezifischen Unterschiede der kirchlichen Verwaltung bei den Mam ein:

„F: Welches sind die spezifischen Unterschiede, die die kirchliche Verwaltung der Mam von der anderer Presbyterien unterscheidet?

A: Nun ja, die Kirchengesetze der presbyterianischen Kirche sind sehr schön. Aber in der Praxis werden sie nicht durchgehalten. Sogar in den ladinischen Kirchen werden viele Regeln nicht ausgeführt. Zum Beispiel gibt es einen Artikel, der sagt, daß die Kirchenvorsteher nur 3 Jahre ihr Amt ausüben dürfen und daß sie dann pausieren sollen. Also, das wird bei den Ladinosen gar nicht berücksichtigt. Da gibt es Kirchenvorsteher, die seit 12 oder 15 Jahren das Amt innehaben und für die Kirche nichts mehr leisten. Bei uns gibt es so etwas auch mal, aber wir versuchen doch, eine bessere Form zu finden. Nach vier oder fünf Jahren spätestens pausieren die Brüder von ihrem Amt; aber sie arbeiten weiter in der Gemeinde. (...) Das Wichtigste ist aber, daß die Brüder, die mitarbeiten, auch Gelegenheit haben, ihre Meinung zu äußern.“⁵⁴

Wenn der *Glaube* sich von der indigenen *Gemeinschaft* her versteht, dann kann das *Handeln*, welches sich auf die Gemeinschaft — die kirchliche wie die gesellschaftliche — bezieht, dem Glauben nicht äußerlich sein. Wer Christ ist, handelt auf die gesamte Gemeinschaft bezogen und zu ihrem Wohl. Der *Segen Gottes* wird als Wohl der Gemeinschaft durch das Handeln der Christen spürbar: „(Wir haben uns also zusammengesetzt, die Repräsentanten der Maya Presbyterien, um zu besprechen, was man tun könne.) Jeder von uns hat eine Idee beigetragen. Wir haben uns auf die Bibel bezogen. Wenn man an die Person denkt und daran, daß sie Christus annimmt, dann muß man daraus doch in irgendeiner Form einen Segen Gottes spüren können. Und wenn wir unsere Gemeinden ansehen: Die meisten von ihnen sind arm und unterernährt.“⁵⁵ Der Segen Gottes wird spürbar, indem die Unterernährung verschwindet und sich das Leben durchsetzt. „Das grundlegende Konzept der indigenen Gemeinden — in den ladinischen ist das wohl anders — ist folgendes: Gott ist Vater und versorgt, aber ich soll mich nicht hinsetzen und warten, sondern (...) die erste Versorgung geschieht durch die christliche Gemeinde selbst; und nicht notwendigerweise als Geschenk, sondern durch gemeinschaftliche Arbeit.“⁵⁶

53 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 298 ff.

54 Interview 20.

55 Interview 20.

56 Interview 9.

Die besondere Bedeutung des Dienstes an der Gemeinschaft für die Maya-Presbyterien läßt sich daran erweisen, daß ein jedes von ihnen zuallererst ein gut funktionierendes *Sozialprogramm* aufgestellt hat. Man kann davon ausgehen, daß Sozialprogramme in den Maya-Presbyterien von größerer Bedeutung sind als Evangelisationsprogramme. Die Tatsache, daß gerade das Kekchi-Presbyterium Ausschüsse für Evangelisation und für pfarramtliche Angelegenheiten (cultura ministerial) besitzt — und sich somit dem ladinischen Schwerpunkt nähert —, geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Einfluß der ladinischen Zentralgemeinde zurück. Man muß freilich berücksichtigen, daß gerade dieses Presbyterium am meisten gewachsen ist, was für die quantitative Fruchtbarkeit der Kombination beider Elemente spricht. Daß die beiden anderen, reine Maya-Presbyterien, auf den Ausschluß für Evangelisation verzichten und trotzdem schneller wachsen als jedes ladinische Presbyterium, verweist darauf, daß die Maya-Bevölkerung vom Zeugnis der Presbyterien dennoch still aber stetig zur Konversion bewegt wird. Ein materieller Anreiz scheint dabei nicht im Spiel zu sein, da die Bevölkerung die Dienste der Kirche auch in Anspruch nehmen kann, wenn sie nicht konvertiert. Diese Tatsachen sprechen dafür, daß die Mitgliedszahlen aus den Maya-Presbyterien von gefestigten Mitgliedern sprechen und nur eine geringe Fluktuation anzunehmen ist. Auf diese Weise ist es gerade der Ansatz der evangelisatorischen Arbeit beim Zeugnis im gesellschaftlichen Handeln, der die Stabilität des quantitativ Erreichten hervorbringt.

Die soziale Arbeit der Maya-Presbyterien nimmt die Maya-Tradition *gemeinschaftlichen Handelns* wieder auf. Im Gebiet der Mam gab es zwar schon seit 1940 das sogenannte Mam-Zentrum als eine karitative Institution der Synode unter Leitung von Missionaren.⁵⁷ Mit einer Kirche, einer Bibelschule und Werkstätten sowie einer — zunächst angegliederten, seit 1962 aber getrennt funktionierenden — Klinik war das Zentrum der Mam Bevölkerung schon lange nützlich. Dennoch „ist das Mam-Zentrum über die meiste Zeit seines vierzigjährigen Bestehens der mam-sprachigen Gemeinschaft und Kirche äußerlich und fremd geblieben“⁵⁸. In einem langsamen Prozeß wurde das Zentrum von etwa Mitte der siebziger Jahre an unter die Regie der Mam-Kirche überführt. Dieser Prozeß kommt mit der Gründung des Mam-Presbyteriums zu seinem Abschluß. Als erstes wurde ein Projekt mit einer eminenten gesellschaftlichen Perspektive durchgeführt, das die Mitarbeit von Christen und Nicht-Christen erforderte: „Das Trinkwasserprojekt, das im Juli 1980 eingeleitet und mit der direkten Teilnahme von drei Dörfern durchgeführt wurde, hat dem Mam-Zentrum für immer die Freundschaft jener dreihundert Familien eingetragen.“⁵⁹ Die gesellschaftliche Projektion kirchlichen Handelns drückt sich auch in der Tatsache aus, daß Personen, die in der Kirche aktiv sind, oft auch in der Gesellschaft aktiv werden. „Ein Kirchenvorsteher meiner Nachbargemeinde, der zugleich Laienprediger (obrero) ist, arbeitet auch als Sozialarbeiter. Er wurde vom Ausschuß für Christlichen Dienst (servicio cristiano) unseres Presbyteriums dafür ausgebildet. Er arbeitet mit seiner Kirche und in

57 Vgl. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 172 ff. und 169 f.

58 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 176.

59 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 176.

seinem Dorf, und er ist der Vorsitzender des Entwicklungskomitees des Dorfes. Die Leute in seinem Dorf respektieren ihn sehr. Und sie haben schon viel gemeinsam gemacht, die Kirche und Leute aus dem Dorf.“⁶⁰

Die Programme, die aus der sozialen Lage und der gesellschaftlichen Projektion christlichen Handelns heraus entworfen werden, reflektieren die *spezifischen Probleme der Maya-Bevölkerung*: Der ökonomischen Not sucht man durch die Entwicklung der Landwirtschaft zu begegnen; den Krankheiten stellt man medizinische und präventivmedizinische Versorgung entgegen; und der kulturellen Unterdrückung versucht man durch Alphabetisierung (in der jeweiligen Sprache sowie in Spanisch) und Schulausbildung Herr zu werden.⁶¹ Eine wichtige Voraussetzung für das Funktionieren der Programme ist, daß indigene Personen ausgebildet werden, um die Durchführung verantwortlich übernehmen zu können. Dies ist umso dringlicher als die Maya-Bevölkerung nur sehr begrenzten Zugang zur Schulbildung hat, was für Gemeindeglieder und Pastoren gleichermaßen gilt.⁶²

Diese Tatsache bringt auch *Probleme* für die *Pfarrerausbildung* mit sich, da indigene Laienprediger, die de facto schon als Pastor praktizieren, aufgrund mangelnder Grundschulausbildung nicht in das theologische Seminar in San Felipe aufgenommen werden. Die Umstellung der Arbeit des presbyterianischen Seminars gemäß der Extension-Methode konnte diesem Mißstand — vor allem im Gebiet der Mam — zum Teil abhelfen; nur zum Teil deshalb, weil diese Ausbildung nicht reicht, um ordiniert zu werden. Von den 25 Personen, die dort bis 1982 den Abschluß als Laienprediger gemacht haben, konnten lediglich vier weitermachen, um zum Geistlichen ordiniert zu werden; und zwei wurden zu sog. Lokalpastoren ernannt, die nur im Bereich des eigenen Presbyteriums anerkannt sind. Dieses Zusammenspiel von schlechten Ausbildungsvoraussetzungen und kirchlichen Ausbildungsbarrieren wird im Mam-Presbyterium heute nicht für gut befunden. Ein Vertreter des Presbyteriums: „Ungefähr neun Jahre war unser Seminar dem Seminar der Synode unterstellt. In diesem Jahr hat das Presbyterium beschlossen, daß wir keine Beziehung zum Seminar der presbyterianischen Kirche mehr haben wollen, sondern statt dessen unser eigenes Seminar des Mam-Presbyteriums machen wollen. Und damit werden wir auch die Studienpläne für die Studenten und für Pastoren, die schon praktizieren, verbessern. (...) Es ist notwendig, daß wir ein eigenes Seminar aufmachen und unsere Kultur beachten.“⁶³

Aus der Notwendigkeit, die Ausbildung auf die Maya-Kultur sowie auf die spezifischen sozialen Belange auszurichten, ergibt sich bei den Maya-Presbyterien ein *neues Konzept* pastoraler Tätigkeit. Der Pastor soll nicht nur theologisch ausgebildet werden, sondern auch Grundkenntnisse in der Landwirtschaft und Ersten Hilfe bekommen, „denn wenn der Pastor zu einer Gemeinde kommt, dann

60 Interview 20.

61 Vgl. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 282 ff.

62 Von den indigenen Pastoren sind viele Analphabeten oder haben die Grundschule nicht beendet. Nur ca. 3% haben eine abgeschlossene Grundschulausbildung (6 Schuljahre), und nur zwei Pastoren waren auf der Universität; vgl. Interview 20.

63 Interview 20.

hoffen viele Brüder, daß er ihnen auch ein wenig helfen kann. Wenn ich die Brüder besuche, werde ich oft gefragt. Man kann nicht einfach nichts tun! (...) So haben die Presbyterien ihre Pläne, um die Pastoren, die Sozialarbeiter und auch die Gemeinschaften auszubilden (und weiterzubilden), damit sie sich angesichts ihrer Bedürfnisse helfen können. Und wir machen unseren Gemeinschaften immer klar, daß sich unsere Probleme nicht mit geschenktem Geld lösen lassen. Sondern wir brauchen Ausbildung, wir brauchen Kenntnisse besserer landwirtschaftlicher Methoden, der Geflügelhaltung — was eben nützlich ist. Wir danken Gott dafür, daß einige Gemeinden schon Früchte dieser Arbeit genießen können.“⁶⁴

Wenn auch geschenktes Geld die Probleme nicht lösen kann, vor allen Dingen nicht dauerhaft, so ist doch Geld nötig, um den Start der verschiedenen selbstständig durchgeführten Programme zu finanzieren. Programme, die von einzelnen Missionaren abhängen, sind häufig mit der Abreise dieser Missionare nicht mehr finanziert worden. Dies trifft etwa für die Klinik des Mam-Zentrums zu, welche mit dem Abschied der langjährigen Direktorin Ruth Ester Wardell in Jahre 1979 verichfalls eine wichtige Quelle für ihre Finanzierung verloren hat.⁶⁵ Das zeigt einerseits, wie wichtig es ist, daß Programme mit der Zeit durch die *Aktivität der Beteiligten* getragen werden; da aber die ökonomische Lage der Maya-Bevölkerung extrem schlecht ist und nicht einmal Initialbeträge für Projekte aufgebracht werden können,⁶⁶ läßt sich andererseits auch folgern, daß es hilfreich ist, wenn die Interessierten sich selbst um die Finanzierung ihrer Projekte kümmern können.

Dies taten die Maya-Presbyterien sogleich nach ihrer Gründung. Aber die Vermittlung der an Sozialarbeit orientierten Projekte in der Synode gestaltete sich problematisch.⁶⁷ „Einmal wurde in einer Vollversammlung der Synode davon gesprochen, eine Kommission aufzustellen, um den Menschen zu helfen, die Opfer der (sozialen und militärischen, HS) Situation waren. Wenigstens, daß man ihnen mit etwas aushilft, um ihre Häuser aufzubauen oder sich zu ernähren (...) — ganz gleich ob sie Mitglieder unserer Kirche sind oder Nichtchristen. Aber einige sind aufgestanden und haben gesagt, daß das nicht unsere Aufgabe sei; wenn die Leute leiden, dann wegen ihres eigenen Denkens, haben sie gesagt. Und dann haben sie zu verstehen gegeben, daß die Indigenas mit der Guerilla zu tun hätten und daß deshalb die Armee über sie herfiele. Damit sei das alles also auf die eigene Haltung der Indigenas zurückzuführen. Und ein Pastor sagte, (unsere Vorhaben, HS) seien Theologie der Befreiung, denn in der reinen Theologie habe man es nur mit den göttlichen Dingen zu tun. Man dürfe sich mit den anderen Dingen nicht beschäftigen. Einer von uns hat sich mit ihm angelegt, weil... Wirklich, wenn man

unsere Kirchen sieht, unsere Nachbarn und Nächsten..., wenn man diesen Menschen nicht hilft, ist man selbst keine Person mehr. Ich hatte wirklich gedacht, daß unsere Kirche die Mission übernehmen würde, diesen Menschen zu helfen. Aber nein. Ein anderes Mal haben wir der Synode einen Plan vorgelegt, wie die Pastorenausbildung in einer integralen Form durchgeführt werden kann, indem man in der Ausbildung den theologischen und den sozialen Aspekt berücksichtigt und daß der Pastor eine bessere Technik der Landwirtschaft lernt und etwas von Erster Hilfe. Wir haben also einen Plan gemacht. Aber als er in ihre Hände kam, sagten sie: ‚Wir werden nur das mit der Theologie berücksichtigen; das Soziale gehört hier nicht her. Und der Pastor ist ein Diener Gottes und muß sich nicht um Landwirtschaft oder Erste Hilfe kümmern, wenn es dafür Ärzte gibt. Es gibt ja noch das Gesundheitsministerium.‘ Sie haben also unseren Plan so nicht angenommen, sie haben nur die Theologie berücksichtigt. (...) Dann hatten wir noch ein paar Ideen, aber sie wurden nicht zugelassen.“⁶⁸

Die Projektbeantragung und -finanzierung gestaltet sich auf diese Weise zum Nadelöhr für die Arbeit der Maya-Presbyterien.

In der oben dargestellten Argumentation stellen sich präzise die politischen Argumente des konservativen *ladinischen Flügels* der Kirche gegen eine selbstständige *Projektplanung der Maya-Presbyterien*.

Um die *konservative Grundhaltung der Synode* in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, sei hier kurz folgendes angemerkt: Die kirchliche Legislative und Exekutive ist im Laufe ihrer Geschichte immer in den Händen von Missionaren gewesen und von solchen Personen, die dafür genügend ausgebildet waren. Dies waren im allgemeinen Ladinos aus der Mittelschicht. Dazu kommt, wie wir schon gesehen haben, daß die Kirchenvorsteher meist wirtschaftlich und sozial etwas besser gestellt, und dementsprechend konservativer sind als ihre Gemeindeglieder. Auf diese Weise kommt eine Synode zustande, die tendentiell die innerkirchliche „Oberschicht“ repräsentiert. Ein Vertreter der konservativen Position in der Synode argumentiert in der Frage der Projektfinanzierung und der Stellung der Mayas folgendermaßen: „(Die Idee, daß die Unterstützung an der Synode vorbei direkt an die Maya-Presbyterien gehen soll) ist ein Manöver von ausgebildeten Indigenas. Als ich einmal Vorsitzender der Synode war, kamen drei Synodale des Presbyteriums Maya-Quiché, ein indigener Lehrer an der Universität und zwei andere, auf mich zu und baten die Kommission, daß die gesamte Hilfe aus den USA nicht mehr über die Synode kanalisiert werden sollte, sondern direkt an das Maya-Presbyterium gehen sollte. ‚Warum?‘ habe ich ihn gefragt. ‚Weil wir hier marginalisiert werden‘ und so weiter und so weiter. ‚Nun passen Sie mal auf‘, sagte ich, ‚wir marginalisieren hier niemanden! Sie sind Lehrer, weil wir Ihnen ein Stipendium für unser Kolleg La Patria in Guatemala-Stadt gegeben haben. Und viele Indigenas sind im Biblischen Seminar Quiché ausgebildet worden.‘ (...) A propos marginalisieren: Wir hatten drei indigene Vorsitzende der Synode.“⁶⁹ (...)

64 Interview 20.

65 Vgl. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 171. Es gibt noch mehr Fälle dieser Art in der presbyterianischen Kirche. Isaak Ramírez, mehrfacher Vorsitzender der Synode, klagt über ein ähnliches Problem beim theologischen Seminar sowie bei Tagungsorte und Erholungsheim Monte Sión; vgl. Interview 6.

66 Das Mam Presbyterium hatte 1982 ein monatliches (!) Finanzaufkommen durch den Zehnten der Mitglieder von 30,- US Dollar!

67 Hier kann nur der Rahmen eines Konflikts abgesteckt werden, der die Kirche tief betrifft.

68 Interview 20.

69 Der Verfasser konnte nur zwei verifizieren: Moisés Colop, 1979/80 und Feliciano Baquix, 1981/82. Von den 34 Vorsitzenden seit 1949 waren 2 Mayas. Vgl. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): 1982, S. 157.

Das ist nicht marginalisieren. (Eine ganze Reihe Indígenas haben gute Posten heute.) Und außerdem: die Gelder können auch nicht (von Unbefugten) angerührt werden, weil sie projektgebunden sind. Wenn sie also für das Maya-Quiché-Presbyterium kommen, dann gibt die Synode das Geld an Maya-Quiché. (...) Aber ich habe Ihnen ja schon anfangs gesagt, daß diese Hilfen nur dazu taugen, uns zu entzweien. Die United Presbyterian Church sollte die ganze Hilfe stoppen. Kein Pfennig mehr für Guatemala. Das würde unserer Kirche wirklich nützen, denn dann würde jeder selbst anfangen zu arbeiten.

Außerdem, hier gibt es eine neue Strömung, die uns viel Schaden zugefügt hat (...), der Papst hat sie propagiert: die Theologie der Befreiung, durch die Programme der Theologie der Befreiung, die sogar in den Büros der Synode selbst vertreten sind. (...) Die haben eine Menge Geld für die Indígenas ausgegeben. Dadurch sind die Indígenas so gewachsen, daß sie heute mit allen den Unterstützungen, die sie bekommen haben, eine eigene indigene Synode aufmachen wollen. D.h., hinter den Indígenas stecken die Ladino-Führer, die die Gelder aus den USA verwalten. (...) Die wissen nicht, daß die Indígenas wie wir sind. Beim Herrn gibt es weder Juden noch Griechen, das ist das Motto der Synode. Warum wollen sie die Synode spalten? Außerdem: Sie sprechen ja alle verschiedene Sprachen, wie wollen sie sich denn dann in einer Plenarsitzung verständigen? Aber alle sprechen spanisch. Sind sie da nicht eher der Synode verbunden, mit allen zusammen? (...) Dies ist übrigens das große Problem der presbyterianischen Kirche im Moment, und nicht nur der presbyterianischen, auch anderen geht es so.⁷⁰

Der Interviewpartner spitzt die Diskussion um die Projektfinanzierung der indigenen Projekte auf den Begriff der *Theologie der Befreiung* zu. Dies eröffnet eine neue Perspektive auf die Problematik: Bislang sah es so aus, als sei der Synode die Finanzierung von Projekten unlieb, welche die soziale Situation der Bevölkerung im Auge haben. Es gibt aber Synodenprogramme, wie etwa das Programm für ländliche Hilfe Agape, das Programm für Präventivmedizin Diaconia oder das neue Flüchtlingsprogramm Geriel, die diese Perspektive mit berücksichtigen.⁷¹ Es stellt sich also die folgende Frage:

„F: Wo liegt denn eigentlich der Unterschied zwischen den Programmen der Indígenas und denen der Synode?“

A: Wir können sagen, daß sie in den technischen und organisatorischen Hinsichten ähnlich sind. (...) Der Unterschied entsteht dadurch, daß die einen eben von den Indígenas selbst entworfen und durchgeführt werden.⁷²

Die *eigene Projektplanung und -durchführung* bezieht stark die säkularen Maya-Gemeinschaften mit ein und setzt damit den Schwerpunkt von Planung und Durchführung weit außerhalb des direkten Einflusses des Exekutivausschusses der Synode. Das offizielle Zugeständnis eigenständiger Projektentwicklung an die Presbyterien würde die Kontrolle durch die kirchenleitenden Organe deutlich einschränken. Man kann *insofern* auf jeden Fall von einem emanzipatorischen

70 Interview 6.

71 Vgl. Interview 7. Probleme, die es mit dieser Ausrichtung des Agape Projektes dennoch gegeben hat, können hier nicht mehr eigens diskutiert werden.

72 Interview 20.

Schritt der indigenen Presbyterien sprechen. Auch vom Ansatz bei der indigenen Gemeinschaft her ergibt sich ein emanzipatorischer Grundzug. Aber die Vokabel „Theologie der Befreiung“ im Sinne des Kampfbegriffes hierauf angewendet, legt freilich unter den politischen Bedingungen Guatemalas sehr viel weitergehende Schlüsse nahe und zeitigt lebensgefährliche Konsequenzen für die so Etikettierten.

Über die bisher erwähnten Gesichtspunkte hinaus ist zu berücksichtigen, daß die Maya-Presbyterien tatsächlich sehr viel mehr *Hilfsgelder* für soziale Projekte bekommen als die ladinischen, u.a. kanalisiert durch die Programme der Synode.⁷³ Das liegt aber wohl auch daran, daß die ladinischen Presbyterien, wie sich an ihren Programmschwerpunkten deutlich erkennen läßt,⁷⁴ nur wenig Projekte vorlegen. Die United Presbyterian Church (USA) würde eine engere Programmzusammenarbeit mit sozialen Programmen für die ladinischen Presbyterien jedenfalls begrüßen.⁷⁵

Die *Finanzierung wichtiger Projekte* durch die Synode hatte sich also für die Mayas als schwierig herausgestellt. Für einige Projekte der Maya-Presbyterien war es möglich, Finanzierung von der Christian Reformed Church, USA, oder internationalen Hilfsorganisationen zu bekommen, welche die Unterstützungen direkt an die Presbyterien oder Projekte geben. Die United Presbyterian Church (USA) hingegen kanalisiert ihre Gelder für Sozial- und Erziehungsprojekte über die Kirchenleitung, die ihrerseits von der Synode kontrolliert wird. Die Gelder sind projektgebunden und können nur für Projekte gegeben werden, die von der Synode angenommen wurden.⁷⁶ Die Kontrolle der Synode darüber, ob ein bestimmtes Projekt von einem Presbyterium durchgeführt werden kann oder nicht, ist also weiterhin vorhanden. Auf diese Weise kommen die Frustrationen beim Beantragen von Projekten zustande, die der indigene Interviewpartner geschildert hat.

Je mehr die ladinische Synode ihre Machtpositionen gegen die Maya-Presbyterien ausspielt, desto mehr wird es für diese notwendig, über *institutionelle Alternativen* zum Status quo nachzudenken:

„(Die Ladinos in der presbyterianischen Kirche, HS) haben uns ihre Kultur als die wirkliche Kultur hingestellt, und unsere Kultur haben sie uns vorgeführt, als sei sie keine Kultur. Das ist nur ein Teil der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation des Landes, es ist nur ein Ausdruck. (...) Wir haben uns also alle zusammengesetzt und sind zu dem Schluß gekommen, daß wir eine Gruppe bilden sollten, die alle Presbyterien umschließt. Aber diese Gruppe ist weder offiziell noch öffentlich,⁷⁷ denn wir wollen nicht in einen Streit mit der Synode eintreten;

73 Vgl. Interview 7.

74 Vgl. Tabelle 8: *Programmschwerpunkte und finanzielle Lage nach indigenen und ladinischen Presbyterien (1982)*, am Anfang dieses Abschnitts.

75 Gespräch 2.

76 Interview 7.

77 Die Synode weiß dennoch von der Existenz des Zusammenschlusses; es ist folglich keine Indiskretion, an dieser Stelle darüber zu berichten.

das ist ganz und gar nicht der Geist unserer Sache. Wir wollten uns zusammensetzen, damit wir Indígenas einmal allein alle zusammensitzen und überlegen können.

F: Wann haben Sie sich zum ersten Mal getroffen?

A: Das war 1985. Einige von uns hatten im Sinn, eine ganz neue Kirche zu gründen. Aber wir kamen zu dem Schluß, daß das falsch sei. Wir bleiben in der Kirche und versuchen, von innen her Veränderungen einzuleiten. Wir haben uns dann gefragt: Was wollen wir tun? Und wir begannen, unsere wichtigsten Bedürfnisse zu benennen. Es war in der Zeit, als die schlimmste politische Gewalt schon wieder vorüber war. Und eine unserer Fragen an uns selbst war: Was haben wir als Christen und Indígenas in dieser Zeit der Verfolgung, der Massaker und alldem eigentlich getan? In einer Zeit, in der Indígenas zu gut 95% Opfer von alldem gewesen sind. Einige von uns hatten individuell etwas getan, andere sogar auf Gemeindeebene. Nun, wir zogen den Schluß aus unserem Gespräch: Das Wenigste, was wir jetzt tun können, ist, mit den Opfern zusammenzuarbeiten.⁷⁸ Oder, von einem anderen Interviewpartner ausgedrückt: „Die einzige Hoffnung, die wir haben — und das sagen viele Brüder meiner Gemeinde auch — ist, zuerst und vor allem auf Gott zu vertrauen und dann zu arbeiten und unsere Fähigkeiten und Kenntnisse zu entwickeln.“⁷⁹

E. Aktueller Nachtrag: Entwicklungen von 1986 bis 1988⁸⁰

In den Jahren seit 1985 sind Veränderungen in der presbyterianischen Kirche in Guatemala vor allem im Zusammenhang mit den Maya-Presbyterien zu beobachten und zwar hinsichtlich ihres Wachstums, ihrer Stellung in der Synode, der Entwicklung der kirchlichen Arbeit der Presbyterien und der Gründung eines neuen kirchlichen Zusammenschlusses.

Seit 1985 sind drei neue Maya-Presbyterien entstanden: das alte Kekchi-Presbyterium war beträchtlich angewachsen und teilte sich deshalb in die Presbyterien Izabal, Playa Grande und Polochic; das Cakchiquel-Presbyterium ist in der Zwischenzeit formell gegründet worden. Ein weiteres ethnisches Presbyterium, das der Kanjobal, ist in Vorbereitung. Die inoffizielle Zusammenarbeit in der Bruderschaft der Maya-Presbyterien (Hermandad Maya) konnte ihre Arbeit vor allem im Bereich der theologischen Ausbildung und der Selbsthilfeprojekte konsolidieren.

78 Interview 20.

79 Interview 20.

80 Dieser Nachtrag wurde noch möglich durch 3 Interviews, die Frau Sabine Weyersberg 1988 freundlicherweise für den Autor in Guatemala geführt hat. Die folgenden Ausführungen basieren auf den Interviews von Frau Weyersberg mit Rev. Edgardo García, Rev. Mardoqueo Muñoz und Rev. Vitalino Similox (Interviews 24, 25 und 26). Ein viertes geplantes Interview, mit Herrn Isaác Ramírez, konnte Frau Weyersberg aus technischen Gründen nicht mehr durchführen. Rev. Muñoz legt im Zusammenhang dieses Interviews wert auf die Feststellung, daß er selbst keine Funktionen in der Kirchenleitung bekleide und nur als Pastor der Zentralgemeinde spreche.

Es kann für die Zukunft angenommen werden, daß die Maya-Presbyterien ihre *Vertretung in der Kirchenleitung* werden ausbauen können. Es wird erwartet, daß für die Periode 1988/89 Mayas in den Exekutiv-Ausschuß gewählt, vielleicht sogar den Vorsitzenden der Synode stellen werden. Wie sich oben schon gezeigt hat, liegen die Differenzen in der Synode allerdings tiefer begründet als in der bloßen Frage des Repräsentiertseins in den kirchlichen Gremien. Rev. Vitalino Similox, Mitglied des neuen Cakchiquel-Presbyteriums und Leiter des Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (CONCAD, Christlicher Rat der Entwicklungsgesellschaften) betont deshalb, daß eine solche Mitarbeit nur dann wirklich der Mühe wert sei, wenn sie in der Kirche zu einer Veränderung der Theologie, der Pastoralarbeit und des Missionsverständnisses sowie zu einer besonderen Hinwendung der Kirche zu Engagement für die Armen führe. Sei dies nicht der Fall, so zögen es die Maya-Presbyterianer vor, ihre lokale Arbeit voranzutreiben.

In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß in der Zwischenzeit das Gespräch über die Schaffung mehrerer Synoden und einer *Generalversammlung* innerhalb der presbyterianischen Kirche von Guatemala vorankommt. Diese Tatsache geht zu einem großen Teil, wie Rev. Muñoz betont, auf das Wachstum der Kirche zurück, das eine Umstrukturierung notwendig und sinnvoll erscheinen lasse. Sollte dieser Schritt vollzogen werden, würden die Maya-Presbyterien eine gemeinsame Synode bilden. Auf diese Weise würde die inoffizielle kollegiale Zusammenarbeit in der Hermandad Maya einen offiziellen Status als Synode erlangen.

Von größter Bedeutung, nicht nur für die Maya-Presbyterianer, sondern auch für alle guatemalteken Christen, die am evangeliumsgemäßen Auftrag der Kirche am *ganzen* Menschen in den sozialen und politischen Bedingungen seiner Existenz mitarbeiten, ist die Gründung der Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG, *Konferenz Evangelischer Kirchen von Guatemala*). Am 4. April 1987 wurde die Gründung der Konferenz beschlossen und seit Ende 1988 wurde die Arbeit offiziell aufgenommen. Der Zusammenschluß steht in der Tradition des Christlichen Rates der Entwicklungsgesellschaften (CONCAD). In der CIEDEG schlossen sich zunächst Gemeinden zusammen, die bisher über Hilfsprojekte mit CONCAD zusammengearbeitet haben. Auf diese Weise sollen die interessierten Gemeinden ihre Selbsthilfeprojekte, die theologische und praktische Ausbildung ihrer Mitglieder und ihre Pastoralarbeit besser miteinander koordinieren und planen können. Die CIEDEG soll darüber hinaus ein Forum sein für Ideen der evangelischen Christen zur Lösung der sozialen und politischen Probleme des Landes und für die Herausbildung einer authentischen Theologie, die ausgeht von der spezifischen Situation der Menschen in Guatemala. Dementsprechend wird die Arbeit der CIEDEG in vier Bereiche gegliedert sein: Beratung der Pastoralarbeit (asesoría pastoral), eigenverantwortliche theologische Ausbildung (autoformación teológica), Selbsthilfeprojekte — hier fungiert der CONCAD als Abteilung der CIEDEG — und allgemeine Ausbildung und Förderung von kirchlichen Mitarbeitern (promoción humana y capacitación de personal). Mitglieder der Konferenz sind lokale Gemeinden, nicht die Kirchen als Körperschaften. 1988 gehörten diese Gemeinden sechs verschiedenen protestantischen, auch pfingstlichen Denominatio-

nen an.⁸¹ Eine starke Mehrheit indigener Gemeinden in der Konferenz ist deutlich, ohne daß aber dadurch ladinische Mitarbeit erschwert würde. Das Hauptziel, sich mehr dem Dienst an den Ärmsten zu widmen, schließt indigene und ladinische Mitglieder der Konferenz auf dem gemeinsamen Weg des christlichen Zeugnisses unter den spezifischen Bedingungen Guatemalas zusammen.

In den neueren Entwicklungen konnte eine drohende Spaltung der presbyterianischen Kirche abgewendet und in einer beginnenden Diskussion um die Umstrukturierung der Kirche zu einer konstruktiven Kraft verwandelt werden. Die Maya-Presbyterien legten dabei — und tun dies auch weiterhin — einen großen Wert auf die Einheit der presbyterianischen Kirche. Sie konnten ihre theologische und praktische Arbeit konsolidieren und stärker in den Dienst am Menschen stellen. Die Gründung einer übergreifenden Kirchenkonferenz läßt die Hoffnung konkret werden auf ein Zeugnis der Einheit der Kirche in einer Existenz als Kirche für andere. Man darf nicht vergessen: Die Mehrheit der protestantischen Kirchen in Guatemala geht auf dem eingeschlagenen Weg (noch) nicht mit. Doch mit der Arbeit der Gemeinden der CIEDEG werden wichtige Schritte getan auf dem Weg zu einer Gestaltwerdung des Evangeliums in den Leiden, Kämpfen und Freuden des guatemalteckischen Volkes vermittelt durch das Zeugnis von protestantischen Christen.

81 Es sind dies Gemeinden aus den folgenden Kirchen: Iglesia Evangélica Presbiteriana Nacional de Guatemala, Iglesia Evangélica Nacional Metodista Primitiva, Iglesia de Dios del Evangelio Completo (Church of God, Cleveland, TN), Iglesia Evangélica Menonita de Guatemala, Iglesia del Nazareno und die Confraternidad de Iglesias Evangélicas de Aguacatán.

IV. Religionssoziologische und theologische¹ Schlußüberlegungen

A. Die Nachfrage nach religiösem Sinn und das Angebot des zentralamerikanischen Protestantismus

Bevor im zweiten Hauptteil der vorliegenden Untersuchung eine Kirche des historischen Protestantismus exemplarisch dargestellt wurde, hat im ersten Hauptteil eine interpretative Soziographie die gesellschaftlichen Hintergründe des Wachstums aufgezeigt. Dem genannten Kapitel lag die Annahme eines spezifischen Zusammenhanges von gesellschaftlichem und religiösem Wandel zugrunde. Dies soll im folgenden — vor allem im Blick auf die subjektive Vermittlung der gesellschaftlichen Situation — etwas genauer umrissen werden.¹

Um der Frage nach den Hintergründen für das Wachstum des Protestantismus in Zentralamerika nachzugehen, werden die folgenden Ausführungen die wechselseitige Beeinflussung von *gesellschaftlichen und symbolischen Strukturen* voraussetzen; mit anderen Worten: das Verhältnis zwischen einer gesellschaftlichen „Praxis“ und einem ihr entsprechenden „Habitus“ (also auch einer symbolischen „Struktur“) welche es dem Subjekt erlauben, sich in der Welt zu orientieren.² Bei einer Veränderung der gesellschaftlichen Lage werden folglich neue religiöse Interpretamente auftreten, d.h. neue religiöse „Angebote“ auf eine neu strukturierte symbolische „Nachfrage“. Die folgenden Überlegungen werden versuchen, die neuen religiösen Angebote in Zentralamerika — wie sie in der Typologie dargestellt wurden — mit spezifischen Wandlungen der gesellschaftlichen Bedingungen in Beziehung zu setzen und sich über einen makrosoziologischen Zugang den subjektiven Voraussetzungen für die Übernahme der neuen religiösen Alternative anzunä-

1 Wie schon in der Einleitung deutlich gemacht soll es in den folgenden theologischen Überlegungen nicht darum gehen, die analysierte Praxis und Theologie dem theologischen Kriterium des Verfassers zu unterwerfen. Vielmehr versucht der Verfasser, an den Diskussionsstand in der Presbyterianischen Kirche in Guatemala anzuknüpfen und aus deren theologischer Tradition Elemente zur Auseinandersetzung mit der Situation herauszuarbeiten. Die theologischen Überlegungen sollen in Guatemala rezipierbar bleiben und — so ist zu wünschen — die Diskussion einen Schritt nach vorn bringen.

1 Hier kann freilich nur wenig gesagt werden. Eine struktur-funktionalistische Studie über den Zusammenhang von Gesellschaft und Religion ist in Vorbereitung.

2 Zu den Begriffen der Praxis und des Habitus vgl. Bourdieu: 1979, 139 ff. und Bourdieu: 1974a, 125 ff. Zur Frage der Subjektivität in diesem Zusammenhang vgl. Bourdieu: 1974, 7 ff., vor allem 18 ff.

hern. Dies geschieht hier nur insoweit als aus den Beobachtungen der Soziographie spezifische Formen von Anomie und religiöser Nachfrage abgeleitet und mit verschiedenen religiösen Angeboten verknüpft werden.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse in den Gebieten und gesellschaftlichen Sektoren mit dem stärksten Wachstum des neuen religiösen Angebots sind geradezu klassische Bedingungen für die *Entstehung neuer religiöser Bewegungen*. Legt man den programmatischen Aufsatz von A.F.C. Wallace zur Entstehung von „Revitalisationsbewegungen“³ der Analyse zugrunde, so kann man annehmen, daß die geschilderten Verhältnisse einen großen Teil der betroffenen Individuen in eine Situation der „Kulturverzerrung“ gebracht haben. Wallace unterscheidet in der Entstehung von religiösen Bewegungen fünf Stadien, von denen hier nur die drei ersten von Bedeutung sind: Im festen Stadium sind Praxis und symbolisches System intakt und können graduelle Veränderungen verarbeiten.⁴ In der Periode zunehmenden Drucks beginnen sich die Lebensbedingungen — u.U. konfliktiv und rasch — zu wandeln,⁵ sodaß die gewohnten symbolischen Systeme die „Welt“ nicht mehr zu erklären in der Lage sind. Die folgende Periode der „Kulturverzerrung“ (Wallace) verstärkt den Prozeß der Desintegration von Erfahrung und Deutung der Welt. Das Individuum reagiert nun, je nach Stärke des Druckes und gemäß verschiedener sozialer und psychischer Variablen, auf unterschiedliche Weise: von der Verstärkung des alten symbolischen Systems über adaptive Veränderungen von Komponenten bis hin zur psychodynamischen Regression.⁶ Symbolisches System und Praxis sind in diesem Stadium weitgehend desintegriert.⁷ Das Individuum ist in

3 Wallace: 1964. Dieser Begriff ist nicht ganz unproblematisch. Bei Wallace: 1964, S. 409 f., bezeichnet er eine ganze Reihe von Bewegungen, deren einzige Gemeinsamkeit darin besteht, bestimmten Gruppen und Individuen unter besonderem „Druck“ der Verhältnisse das Überleben zu garantieren; hierbei ist unwesentlich, ob dies durch Rückbezug auf alte kulturelle Traditionen („Wiederbelebungs“-Bewegungen“) oder durch Einführung vollständig neuer symbolischer Systeme geschieht. Ein weit verbreiteter Gebrauch des Begriffs, wie er sich auch im *Lexikon zur Soziologie* (Rammstedt: 1973) findet, schränkt den Begriff auf die Bedeutung dessen ein, was Wallace „Wiederbelebungs-Bewegung“ nennt. Diese Definition ist für die vorliegenden Überlegungen auf jeden Fall zu eng. Aber auch die Definition von Wallace selbst (vgl. Wallace: 1964, S. 406) scheint nicht geeignet, da sie besonderen Wert auf die bewußte Neugestaltung einer Kultur legt. Der Begriff wird also nicht weiter verwendet. Dennoch ist die Strukturierung des Entstehungsprozesses bei Wallace eine wichtige Hilfe und überdies anwendbar, ohne daß sie zu weitergehenden inhaltlichen Festlegungen hinsichtlich des Selbstbewußtseins einer sozialen Bewegung oder des von ihr eingeführten symbolischen Systems nötige.

4 „Es existieren kulturell anerkannte Techniken zur Bedürfnisbefriedigung...“, Wallace: 1964, S. 411.

5 Vgl. Wallace: 1964, S. 412.

6 Die „regressive Antwort zeigt sich empirisch in zunehmenden Fällen von Alkoholismus, extremer Passivität und Indolenz, Entwicklung von höchst ambivalenten Abhängigkeitsbeziehungen, Gewalttaten in der Gruppe, Mißachtung von Verwandtschaft und sexuellen Sitten, Unverantwortlichkeit bei öffentlichen Ämtern, Stadien der Depression und Selbstvorwürfe, und wahrscheinlich eine ganze Reihe (sic!) psycho-somatischer und neurotischer Störungen.“ Wallace: 1964, S. 413.

7 „In dieser Phase ist die Kultur innerlich verzerrt; die Elemente stehen nicht in harmonischer Beziehung zueinander, sondern widersprechen und stören sich gegenseitig.“ Wallace: 1964, S. 413.

einen Zustand der Anomie⁸ eingetreten, von dem her sich eine spezifische Nachfrage nach neuen Modellen der Weiterklärung formuliert. Nun setzt die Phase der Umorientierung ein mit der Formulierung oder Übernahme eines neuen symbolischen Systems (oder auch der Neuformulierung eines alten im Falle der authentischen „Wiederbelebungs“), durch welches das Individuum die Welt wieder verstehen und seine eigene Stellung in ihr wieder zu lokalisieren lernt.

Der Druck auf die Individuen und Gruppen in Zentralamerika wird von den oben beschriebenen gesellschaftlichen Faktoren erzeugt. Man kann nun annehmen, daß die von diesen Faktoren erzeugten Ausprägungen von Anomie ihren Bedingungsfaktoren auf eine spezifische Weise entsprechen. Aus einer solchen spezifisch strukturierten anomischen Lage, so kann man weiter folgern, entwickelt sich eine ebenso spezifische Nachfrage nach Erklärung und Interpretation des Lebens in dieser Situation. In Zentralamerika richtet sich diese Nachfrage vor allem an die Religion.

Im folgenden soll zwischen verschiedenen Formen der Anomie entsprechend ihrer Entstehungsbedingungen unterschieden werden.

1. *Anomie in den beherrschten gesellschaftlichen Schichten*

Die Bedingungsfaktoren der *materiell-antagonistischen Anomie* sind oben in den Prozessen wirtschaftlicher und physischer Bedrohung beschrieben worden. Beim Andringen wirtschaftlicher Transformationen auf die traditionelle Ökonomie und Lebensweise, ist die betroffene Bevölkerung den Transformationen in der Form ausgesetzt, daß die gewohnte Lebensweise der Menschen immer schwieriger und schließlich unmöglich wird. Die Zwischenstellung der Semiintegrierten zwischen zwei gesellschaftlichen Existenzweisen verbietet ihnen eine Festigung ihrer ökonomischen Existenzgrundlage und läßt den Individuen ihre gesellschaftliche Randständigkeit ins Bewußtsein treten. Die hierin latente Erfahrung der Bedrohung wird spätestens in der Verschärfung der wirtschaftlichen Probleme (durch Preiserhöhungen, Arbeitslosigkeit, weitere Parzellierung der Minifundien usw.) manifest.

Die physische Gewalt vermittelt eine sehr ähnliche Erfahrung, vor allem in

8 Der von Durkheim durch seine Untersuchung über den Selbstmord in der soziologischen Diskussion verbreitete Begriff der Anomie kann an dieser Stelle nicht im einzelnen diskutiert werden, und die Ethymologie des Begriffs — „Gesetzlosigkeit“, besser vielleicht „Normlosigkeit“, welche durch eine „Störung der kollektiven Ordnung“ (Durkheim: 1973, S. 78) entsteht — mag vorerst ausreichen. Dennoch möchte der Verfasser eine weitere Bemerkung zum Verständnis des Begriffs machen: Die folgenden Überlegungen basieren nicht auf der Auffassung, daß die Gesellschaft ein festes und gültiges Normengefüge stelle, aus welchem dann die Individuen durch „deviantes“ Verhalten ausbrechen und es in Frage stellen. In Zentralamerika — und nicht nur dort — handelt es sich beim Problem der Anomie nicht in erster Linie um kranke (deviante) Individuen; es handelt sich vor allem um kranke Gesellschaften, in denen „ein gewisser Grad an schlechtem psychischem Befinden und eine gewisse ‚Dosis‘ psychiatrischer Symptome die höchste erreichbare Form geistiger Gesundheit und Wohlbefindens“ sind (Jervis, Giovanni: *Manual Crítico de Psiquiatría*. Barcelona, Anagrama, 1979, S. 152, zitiert nach Martín-Baró: 1984, S. 510).

hern. Dies geschieht hier nur insoweit als aus den Beobachtungen der Soziographie spezifische Formen von Anomie und religiöser Nachfrage abgeleitet und mit verschiedenen religiösen Angeboten verknüpft werden.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse in den Gebieten und gesellschaftlichen Sektoren mit dem stärksten Wachstum des neuen religiösen Angebots sind geradezu klassische Bedingungen für die *Entstehung neuer religiöser Bewegungen*. Legt man den programmatischen Aufsatz von A.F.C. Wallace zur Entstehung von „Revitalisationsbewegungen“³ der Analyse zugrunde, so kann man annehmen, daß die geschilderten Verhältnisse einen großen Teil der betroffenen Individuen in eine Situation der „Kulturverzerrung“ gebracht haben. Wallace unterscheidet in der Entstehung von religiösen Bewegungen fünf Stadien, von denen hier nur die drei ersten von Bedeutung sind: Im festen Stadium sind Praxis und symbolisches System intakt und können graduelle Veränderungen verarbeiten.⁴ In der Periode zunehmenden Drucks beginnen sich die Lebensbedingungen — u.U. konfliktiv und rasch — zu wandeln,⁵ sodaß die gewohnten symbolischen Systeme die „Welt“ nicht mehr zu erklären in der Lage sind. Die folgende Periode der „Kulturverzerrung“ (Wallace) verstärkt den Prozeß der Desintegration von Erfahrung und Deutung der Welt. Das Individuum reagiert nun, je nach Stärke des Druckes und gemäß verschiedener sozialer und psychischer Variablen, auf unterschiedliche Weise: von der Verstärkung des alten symbolischen Systems über adaptive Veränderungen von Komponenten bis hin zur psychodynamischen Regression.⁶ Symbolisches System und Praxis sind in diesem Stadium weitgehend desintegriert.⁷ Das Individuum ist in

3 Wallace: 1964. Dieser Begriff ist nicht ganz unproblematisch. Bei Wallace: 1964, S. 409 f., bezeichnet er eine ganze Reihe von Bewegungen, deren einzige Gemeinsamkeit darin besteht, bestimmten Gruppen und Individuen unter besonderem „Druck“ der Verhältnisse das Überleben zu garantieren; hierbei ist unwesentlich, ob dies durch Rückbezug auf alte kulturelle Traditionen („Wiederbelebungs“-Bewegungen“) oder durch Einführung vollständig neuer symbolischer Systeme geschieht. Ein weit verbreiteter Gebrauch des Begriffs, wie er sich auch im *Lexikon zur Soziologie* (Rammstedt: 1973) findet, schränkt den Begriff auf die Bedeutung dessen ein, was Wallace „Wiederbelebungs-Bewegung“ nennt. Diese Definition ist für die vorliegenden Überlegungen auf jeden Fall zu eng. Aber auch die Definition von Wallace selbst (vgl. Wallace: 1964, S. 406) scheint nicht geeignet, da sie besonderen Wert auf die bewußte Neugestaltung einer Kultur legt. Der Begriff wird also nicht weiter verwendet. Dennoch ist die Strukturierung des Entstehungsprozesses bei Wallace eine wichtige Hilfe und überdies anwendbar, ohne daß sie zu weitergehenden inhaltlichen Festlegungen hinsichtlich des Selbstbewußtseins einer sozialen Bewegung oder des von ihr eingeführten symbolischen Systems nötige.

4 „Es existieren kulturell anerkannte Techniken zur Bedürfnisbefriedigung...“, Wallace: 1964, S. 411.

5 Vgl. Wallace: 1964, S. 412.

6 Die „regressive Antwort zeigt sich empirisch in zunehmenden Fällen von Alkoholismus, extremer Passivität und Indolenz, Entwicklung von höchst ambivalenten Abhängigkeitsbeziehungen, Gewalttaten in der Gruppe, Mißachtung von Verwandtschaft und sexuellen Sitten, Unverantwortlichkeit bei öffentlichen Ämtern, Stadien der Depression und Selbstvorwürfe, und wahrscheinlich eine ganze Reihe (sic!) psycho-somatischer und neurotischer Störungen.“ Wallace: 1964, S. 413.

7 „In dieser Phase ist die Kultur innerlich verzerrt; die Elemente stehen nicht in harmonischer Beziehung zueinander, sondern widersprechen und stören sich gegenseitig.“ Wallace: 1964, S. 413.

einen Zustand der Anomie⁸ eingetreten, von dem her sich eine spezifische Nachfrage nach neuen Modellen der Weiterklärung formuliert. Nun setzt die Phase der Umorientierung ein mit der Formulierung oder Übernahme eines neuen symbolischen Systems (oder auch der Neuformulierung eines alten im Falle der authentischen „Wiederbelebungs“), durch welches das Individuum die Welt wieder verstehen und seine eigene Stellung in ihr wieder zu lokalisieren lernt.

Der Druck auf die Individuen und Gruppen in Zentralamerika wird von den oben beschriebenen gesellschaftlichen Faktoren erzeugt. Man kann nun annehmen, daß die von diesen Faktoren erzeugten Ausprägungen von Anomie ihren Bedingungsfaktoren auf eine spezifische Weise entsprechen. Aus einer solchen spezifisch strukturierten anomischen Lage, so kann man weiter folgern, entwickelt sich eine ebenso spezifische Nachfrage nach Erklärung und Interpretation des Lebens in dieser Situation. In Zentralamerika richtet sich diese Nachfrage vor allem an die Religion.

Im folgenden soll zwischen verschiedenen Formen der Anomie entsprechend ihrer Entstehungsbedingungen unterschieden werden.

1. Anomie in den beherrschten gesellschaftlichen Schichten

Die Bedingungsfaktoren der *materiell-antagonistischen Anomie* sind oben in den Prozessen wirtschaftlicher und physischer Bedrohung beschrieben worden. Beim Andringen wirtschaftlicher Transformationen auf die traditionelle Ökonomie und Lebensweise, ist die betroffene Bevölkerung den Transformationen in der Form ausgesetzt, daß die gewohnte Lebensweise der Menschen immer schwieriger und schließlich unmöglich wird. Die Zwischenstellung der Semiintegrierten zwischen zwei gesellschaftlichen Existenzweisen verbietet ihnen eine Festigung ihrer ökonomischen Existenzgrundlage und läßt den Individuen ihre gesellschaftliche Randständigkeit ins Bewußtsein treten. Die hierin latente Erfahrung der Bedrohung wird spätestens in der Verschärfung der wirtschaftlichen Probleme (durch Preiserhöhungen, Arbeitslosigkeit, weitere Parzellierung der Minifundien usw.) manifest.

Die physische Gewalt vermittelt eine sehr ähnliche Erfahrung, vor allem in

8 Der von Durkheim durch seine Untersuchung über den Selbstmord in der soziologischen Diskussion verbreitete Begriff der Anomie kann an dieser Stelle nicht im einzelnen diskutiert werden, und die Ethymologie des Begriffs — „Gesetzlosigkeit“, besser vielleicht „Normlosigkeit“, welche durch eine „Störung der kollektiven Ordnung“ (Durkheim: 1973, S. 78) entsteht — mag vorerst ausreichen. Dennoch möchte der Verfasser eine weitere Bemerkung zum Verständnis des Begriffs machen: Die folgenden Überlegungen basieren nicht auf der Auffassung, daß die Gesellschaft ein festes und gültiges Normengefüge stelle, aus welchem dann die Individuen durch „deviantes“ Verhalten ausbrechen und es in Frage stellen. In Zentralamerika — und nicht nur dort — handelt es sich beim Problem der Anomie nicht in erster Linie um kranke (deviante) Individuen; es handelt sich vor allem um kranke Gesellschaften, in denen „ein gewisser Grad an schlechtem psychischem Befinden und eine gewisse ‚Dosis‘ psychiatrischer Symptome die höchste erreichbare Form geistiger Gesundheit und Wohlbefindens“ sind (Jervis, Giovanni: *Manual Crítico de Psiquiatría*. Barcelona, Anagrama, 1979, S. 152, zitiert nach Martín-Baró: 1984, S. 510).

ihrer Form des Terrors. Dieser wirkt auf eine diffusere Weise als die offene Aggression etwa eines militärischen Angriffs. Auf diese Weise drängt der Terror Opfer und Adressaten sehr viel mehr in die Lage von Ausgelieferten, denen ein mächtiger, weil nicht greifbarer, Gegner gegenübersteht. Diese Diffusität verstärkt die Bedrohungserfahrung — im Feld der physischen Gewalt genauso wie bei struktureller oder symbolischer Gewalt — auf zweierlei Weise: Erstens steigert sie die primäre Reaktion auf die Bedrohung von einer konkreten Furcht (z.B. „vor den Soldaten“ oder „davor, daß die Regierung die Fahrpreise erhöht“) zu einer unbestimmten Angst, die sich wiederum zu einer „existentiellen Angst“⁹ ausweiten kann. Diese Entwicklung wird vorangetrieben durch besonders heftig erlittene Gewalt, welche ein Gefühl der Irrealität des Erfahrenen hervorruft.¹⁰ Zweitens verhindert die Diffusität der Bedrohung eine klare und aktive Reaktion etwa durch Solidarisierung und Handlung. Indem die Bewußtwerdung über konkrete Hintergründe der Gewalt verhindert wird, wird auch die Kontrolle der „existentiellen Angst“ verhindert — und umgekehrt.¹¹ Der Diffusität der Bedrohung und ihren Folgen ist nur durch das Benennen des Aggressors beizukommen.¹² In diesem Sinne erlaubt ein Blick auf die Situation des Industrieproletariats eine Differenzierung: Durch die klare Abgrenzung der Klassenverhältnisse in der Relation von Kapital und Arbeit im Betrieb, unterstützt von gewerkschaftlicher Bewußtseinsbildung, wird die Diffusität der ökonomischen Bedrohung reduziert; eine aktive politische Reaktion auf den nun konkreten Widersacher wird möglich.¹³ Ähnliches geschieht in den christlichen Basisgemeinden. Wenn andererseits für wirtschaftlich Semiintegrierte, Adressaten von Terror usw. die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Interpretationen verschwimmen, ist keine Benennung des Aggressors möglich.

Die Antagonismen der verschiedenen gesellschaftlichen Praxisformen reflektieren sich im Widerstreit verschiedener symbolischer Systeme, wie z.B. verschiedener religiös, ethnisch oder politisch abgeleiteter Statussysteme und Wertzuweisungen sowie verschiedener Religionen selbst. In diesem Rahmen entsteht *symbolisch-antagonistische Anomie*. Auch hier kann Semiintegration eine wichtige Rolle bei der Entstehung anomischer Lagen spielen, so wie das etwa bei indigenen Zwischenschichten oder (Semi-) Proletarisierten der Fall sein kann. Hier erscheint der Antagonismus als Rivalität verschiedener religiöser und/oder säkularer Symbolsysteme. Der Streit zwischen den Systemen wird hier mit aller Wahrscheinlichkeit zugunsten desjenigen Systems entschieden, welches den Antagonismus selbst zu

9 Koop: 1987, S. 20.

10 Ein betroffener Zivilist aus El Salvador berichtet über die Erfahrung von physischer Gewalt, daß er und andere Betroffene das Gefühl gehabt hätten, daß „das, was uns passierte, nicht wirklich war; das war einfach nicht wahr“. Vgl. Campos/Avila: 1985, S. 13.

11 In diesem Sinne spielt die Aufklärung über Hintergründe der Regierungsentscheidungen und der Kriegsvorgänge in Nicaragua eine besonders wichtige Rolle angesichts der militärischen Aggression. Vgl. Koop: 1987, S. 22.

12 Man kennt diesen Effekt aus „Rumpelstilzchen“.

13 In diesen Kontext gehört die Beobachtung eines Konkurrenzverhältnisses von Pfingstkirchen und kommunistischen Organisationen in der chilenischen Arbeiterklasse. Vgl. Lalive: 1969, S. 35.

erklären in der Lage ist. Das überlegene symbolische System wird also plausibel machen, warum es mit dem unterlegenen im Streite liegen muß; und dies ist am einfachsten, wenn es selbst dualistisch strukturiert ist.

Eine wichtige Funktion in der Erzeugung der symbolisch antagonistischen Anomie haben rassistisch und klassistisch durchsetzte Werbung, politische Propaganda usw., die den Beherrschten ein Unterlegenheitsgefühl vermitteln und damit die Gefühle der Bedrohung, des Opfer-Seins und der Vergeblichkeit des Tuns verstärken. Religiöse Propaganda hat oft dieselbe Funktion: Von Filmen unterstützte, scharfe Konversionspredigt mit Schwerpunkt auf drohender Verdammnis verstärkt das Erleben der gesellschaftlichen Antagonismen und schwächt die Position der Zuhörer immer weiter; dies solange bis sich das neue religiöse Angebot schließlich selbst als Ausweg aus der Krise anbietet (und die Lösung der zugrundeliegenden Probleme z.B. für eine Zukunft jenseits der Geschichte verheißt).

Eine Besonderheit der symbolisch-antagonistischen Anomie besteht darin, daß sich mit der Verschärfung der anomischen Lage die Bedrohungsverhältnisse umkehren können: In der Periode des zunehmenden Drucks erscheint das neue symbolische System noch als eine Bedrohung des gewohnten und akzeptierten alten Systems; in der Phase der Kulturverzerrung (vor allem bei zunehmenden sozialen Antagonismen) aber wandelt sich die Perspektive dahingehend, daß das alte symbolische System als verantwortlich für anomischen Druck angesehen wird.¹⁴ Diese Tatsache führt dazu, daß die Betroffenen den Eindruck bekommen, die Lösung ihrer Probleme läge in der Übernahme des neuen symbolischen Systems, in der Umwandlung ihres Denkens und ihrer religiösen Formen. Auf diese Weise funktioniert die symbolisch-antagonistische Anomie nicht nur im Kontext eines kulturell entwurzelnden Aufstiegs (indigene Zwischenschicht) sondern auch als interpretierendes Begleitphänomen der materiell-antagonistischen Anomie.

Die *privative Anomie* ist ein zusätzlicher Aspekt des Syndroms der Anomie. Der Begriff bezeichnet den Verlust von Orientierung und Sicherheit. Es lassen sich verschiedene Entstehungsbedingungen unterscheiden: Bei Flüchtlingen und Migranten ist die privative Anomie besonders deutlich und entsteht durch die lokale Mobilität. Am Ort ihrer Neuansiedlung oder Internierung leiden Migranten wie Flüchtlinge unter dem Verlust ihrer ursprünglichen Lebenszusammenhänge und damit an einem Mangel an Orientierung und Sicherheit in der neuen Umgebung.¹⁵ Eine zweite Variante der privativen Anomie ist der Verlust eines symbolisch-politischen „Ortes“, bzw. das aktuelle Bewußtsein davon, nie eine politische Position gehabt zu haben, nun aber angesichts gesellschaftlicher Polarisierung eine Position beziehen zu müssen. In einem solchen Fall wird die bisherige politische Nicht-Position als Ursache zunehmender Unsicherheit bewußt. Sodann entsteht Orientierungslosigkeit dadurch, daß keine Position in Sicht ist, bei der eine Partei-

14 Dies ist etwa dann der Fall, wenn indigene Konvertiten ihre eigenen kulturellen Traditionen radikal ablehnen. Vgl. Katolla-Schäfer: 1987, S. 91 f.

15 Zur spezifischen Symptomatik vgl. Campos/Avila: 1985, S. 10 und 14, sowie Martín-Baró: 1984, S. 506.

ihrer Form des Terrors. Dieser wirkt auf eine diffusere Weise als die offene Aggression etwa eines militärischen Angriffs. Auf diese Weise drängt der Terror Opfer und Adressaten sehr viel mehr in die Lage von Ausgelieferten, denen ein mächtiger, weil nicht greifbarer, Gegner gegenübersteht. Diese Diffusität verstärkt die Bedrohungserfahrung — im Feld der physischen Gewalt genauso wie bei struktureller oder symbolischer Gewalt — auf zweierlei Weise: Erstens steigert sie die primäre Reaktion auf die Bedrohung von einer konkreten Furcht (z.B. „vor den Soldaten“ oder „davor, daß die Regierung die Fahrpreise erhöht“) zu einer unbestimmten Angst, die sich wiederum zu einer „existentiellen Angst“⁹ ausweiten kann. Diese Entwicklung wird vorangetrieben durch besonders heftig erlittene Gewalt, welche ein Gefühl der Irrealität des Erfahrenen hervorruft.¹⁰ Zweitens verhindert die Diffusität der Bedrohung eine klare und aktive Reaktion etwa durch Solidarisierung und Handlung. Indem die Bewußtwerdung über konkrete Hintergründe der Gewalt verhindert wird, wird auch die Kontrolle der „existentiellen Angst“ verhindert — und umgekehrt.¹¹ Der Diffusität der Bedrohung und ihren Folgen ist nur durch das Benennen des Aggressors beizukommen.¹² In diesem Sinne erlaubt ein Blick auf die Situation des Industrieproletariats eine Differenzierung: Durch die klare Abgrenzung der Klassenverhältnisse in der Relation von Kapital und Arbeit im Betrieb, unterstützt von gewerkschaftlicher Bewußtseinsbildung, wird die Diffusität der ökonomischen Bedrohung reduziert; eine aktive politische Reaktion auf den nun konkreten Widersacher wird möglich.¹³ Ähnliches geschieht in den christlichen Basisgemeinden. Wenn andererseits für wirtschaftlich Semiintegrierte, Adressaten von Terror usw. die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Interpretationen verschwimmen, ist keine Benennung des Aggressors möglich.

Die Antagonismen der verschiedenen gesellschaftlichen Praxisformen reflektieren sich im Widerstreit verschiedener symbolischer Systeme, wie z.B. verschiedener religiös, ethnisch oder politisch abgeleiteter Statussysteme und Wertzuweisungen sowie verschiedener Religionen selbst. In diesem Rahmen entsteht *symbolisch-antagonistische Anomie*. Auch hier kann Semiintegration eine wichtige Rolle bei der Entstehung anomischer Lagen spielen, so wie das etwa bei indigenen Zwischenschichten oder (Semi-) Proletarisierten der Fall sein kann. Hier erscheint der Antagonismus als Rivalität verschiedener religiöser und/oder säkularer Symbolsysteme. Der Streit zwischen den Systemen wird hier mit aller Wahrscheinlichkeit zugunsten desjenigen Systems entschieden, welches den Antagonismus selbst zu

9 Koop: 1987, S. 20.

10 Ein betroffener Zivilist aus El Salvador berichtet über die Erfahrung von physischer Gewalt, daß er und andere Betroffene das Gefühl gehabt hätten, daß „das, was uns passierte, nicht wirklich war; das war einfach nicht wahr“. Vgl. Campos/Avila: 1985, S. 13.

11 In diesem Sinne spielt die Aufklärung über Hintergründe der Regierungsentscheidungen und der Kriegsvorgänge in Nicaragua eine besonders wichtige Rolle angesichts der militärischen Aggression. Vgl. Koop: 1987, S. 22.

12 Man kennt diesen Effekt aus „Rumpelstilzchen“.

13 In diesen Kontext gehört die Beobachtung eines Konkurrenzverhältnisses von Pfingstkirchen und kommunistischen Organisationen in der chilenischen Arbeiterklasse. Vgl. Lalive: 1969, S. 35.

erklären in der Lage ist. Das überlegene symbolische System wird also plausibel machen, warum es mit dem unterlegenen im Streite liegen muß; und dies ist am einfachsten, wenn es selbst dualistisch strukturiert ist.

Eine wichtige Funktion in der Erzeugung der symbolisch antagonistischen Anomie haben rassistisch und klassistisch durchsetzte Werbung, politische Propaganda usw., die den Beherrschten ein Unterlegenheitsgefühl vermitteln und damit die Gefühle der Bedrohung, des Opfer-Seins und der Vergeblichkeit des Tuns verstärken. Religiöse Propaganda hat oft dieselbe Funktion: Von Filmen unterstützte, scharfe Konversionspredigt mit Schwerpunkt auf drohender Verdammnis verstärkt das Erleben der gesellschaftlichen Antagonismen und schwächt die Position der Zuhörer immer weiter; dies solange bis sich das neue religiöse Angebot schließlich selbst als Ausweg aus der Krise anbietet (und die Lösung der zugrundeliegenden Probleme z.B. für eine Zukunft jenseits der Geschichte verheißt).

Eine Besonderheit der symbolisch-antagonistischen Anomie besteht darin, daß sich mit der Verschärfung der anomischen Lage die Bedrohungsverhältnisse umkehren können: In der Periode des zunehmenden Drucks erscheint das neue symbolische System noch als eine Bedrohung des gewohnten und akzeptierten alten Systems; in der Phase der Kulturverzerrung (vor allem bei zunehmenden sozialen Antagonismen) aber wandelt sich die Perspektive dahingehend, daß das alte symbolische System als verantwortlich für anomischen Druck angesehen wird.¹⁴ Diese Tatsache führt dazu, daß die Betroffenen den Eindruck bekommen, die Lösung ihrer Probleme läge in der Übernahme des neuen symbolischen Systems, in der Umwandlung ihres Denkens und ihrer religiösen Formen. Auf diese Weise funktioniert die symbolisch-antagonistische Anomie nicht nur im Kontext eines kulturell entwurzelnden Aufstiegs (indigene Zwischenschicht) sondern auch als interpretierendes Begleitphänomen der materiell-antagonistischen Anomie.

Die *privative Anomie* ist ein zusätzlicher Aspekt des Syndroms der Anomie. Der Begriff bezeichnet den Verlust von Orientierung und Sicherheit. Es lassen sich verschiedene Entstehungsbedingungen unterscheiden: Bei Flüchtlingen und Migranten ist die privative Anomie besonders deutlich und entsteht durch die lokale Mobilität. Am Ort ihrer Neuansiedlung oder Internierung leiden Migranten wie Flüchtlinge unter dem Verlust ihrer ursprünglichen Lebenszusammenhänge und damit an einem Mangel an Orientierung und Sicherheit in der neuen Umgebung.¹⁵ Eine zweite Variante der privativen Anomie ist der Verlust eines symbolisch-politischen „Ortes“, bzw. das aktuelle Bewußtsein davon, nie eine politische Position gehabt zu haben, nun aber angesichts gesellschaftlicher Polarisierung eine Position beziehen zu müssen. In einem solchen Fall wird die bisherige politische Nicht-Position als Ursache zunehmender Unsicherheit bewußt. Sodann entsteht Orientierungslosigkeit dadurch, daß keine Position in Sicht ist, bei der eine Partei-

14 Dies ist etwa dann der Fall, wenn indigene Konvertiten ihre eigenen kulturellen Traditionen radikal ablehnen. Vgl. Katolla-Schäfer: 1987, S. 91 f.

15 Zur spezifischen Symptomatik vgl. Campos/Avila: 1985, S. 10 und 14, sowie Martín-Baró: 1984, S. 506.

nahme nicht mit neuen Gefahren verbunden wäre, d.h., nicht direkt in die Bedingungen der antagonistischen Anomie hineinführen würde. Diese Situation ruft eine tiefe Unsicherheit und ein Gefühl von Ausweglosigkeit hervor. Hiervon sind besonders Bauern in umkämpften Gebieten¹⁶ und die städtische Mittelschicht betroffen.¹⁷ In der Mittelschicht kommt die Prekarietät ihrer gesellschaftlichen Position bei einer Zunahme der Polarisierung in der Gesellschaft vielleicht am ehesten in der Äquidistanz zum Ausdruck, die Angehörige der Mittelschicht den Konfliktparteien gegenüber zu bewahren suchen.¹⁸ Die Mittelschicht sieht sich nicht direkt verwickelt in die Konfrontation und Polarisierung und möchte sie umgehen bzw. ihr ausweichen.¹⁹ Sie optiert deshalb tendenziell eher für politische als für militärische Konfliktlösungen.

In beiden Varianten der privativen Anomie haben die gesellschaftliche und die symbolische Grundlage des Lebens ihre Festigkeit verloren. Sie selbst und ihre Begründungszusammenhänge werden fraglich. Bei beiden Varianten ist somit eine starke Nachfrage nach Sicherheit und Vertrauen wahrscheinlich. In der zweiten Variante wird dies noch dahingehend zu differenzieren sein, daß sich die Nachfrage auf eine Position außerhalb der Pole des gesellschaftlichen Antagonismus richtet, auf einen „dritten Ort“ also. In der ersten Variante spielen die Faktoren des Heimweh und der Gewohnheit eine wichtige Rolle; d.h. daß sich Individuen und/oder soziale Gruppen an einem gewohnten, aber für sie vergangenen Sozialgefüge orientieren. Dies kann der Grund für starke Gruppensolidarität und eine politisch aktive Aufarbeitung der Situation der Unsicherheit werden. In der zweiten Variante kommt es hingegen darauf an, einen Ort zu beziehen, der das individuelle Überleben im Schatten der Konflikte verspricht.

In der Unterschicht und der unteren Mittelschicht erzeugt also die anomische Lage die Nachfrage nach *Deutung der gesellschaftlichen Antagonismen* und der eigenen Lage als Opfer der Konflikte sowie die Nachfrage nach *Sicherheit* in unsicheren Lebensbedingungen. Im Blick auf die Mittelschicht muß die Nachfrage nach Sicherheit noch differenziert werden: Für die traditionelle Mittelschicht bedeutet Sicherheit die Stabilität und Unanfechtbarkeit des Erreichten; folglich wird die religiöse Nachfrage sich auf Repräsentanzen der Unwandelbarkeit richten. Bei der modernisierenden Fraktion der Mittelschicht wird die Nachfrage nach Sicherheit vermutlich eher mit dem Verlangen nach einer Garantie der Fortführung des sozialen Aufstiegs verbunden sein, mit religiösen Repräsentanzen des Machtzuwachses und interessen gebundenen Wandels also.

16 Dies wird auch durch Studien des Psychologen Napoleón Campos u.a. über die Kriegsgebiete in El Salvador nahegelegt; mündliche Information von Campos (Mai 1985). Vgl. auch die Vermutungen bei Martín-Baró: 1983a, S. 141, daß Kleinbauern in Konfliktgebieten z.T. ähnlich evasive Haltungen einnehmen wie die Mittelschicht.

17 Vgl. Martín-Baró: 1983, S. 141; Samayoa: 1987, S. 222. Signifikant für dieses Erleben ist auch ein Fall aus dem algerischen Befreiungskrieg, bei Frantz Fanon: 1981, S. 229 ff., der „Fall Nr. 2“.

18 Vgl. hierzu Martín-Baró: 1983a, S. 134 f. Die von Martín-Baró befragten Angehörigen der Mittelschicht beurteilen Militär und Guerilla in El Salvador gleichermaßen schlecht.

19 Vgl. Martín-Baró: 1983a, S. 136 und 141.

2. Anomie in den herrschenden gesellschaftlichen Schichten und der neuen Mittelschicht

Hier sind antagonistische Anomie und Legitimationsdefizit — als eine besondere Ausprägung privativer Anomie — voneinander zu unterscheiden.

Antagonistische Anomie bei den *Herrschenden*²⁰ entsteht aus dem „großen Ungehorsam des Volkes“ (Torres Rivas). Dieser macht ihnen die Gefährdung ihrer Klassenstellung bewußt. Die Legitimitätskrise verschärft sich zur realen Machtkrise und wird von den Herrschenden auch als eine solche wahrgenommen.²¹ Zu Anfang, so Ignacio Martín-Baró,²² löst die Lage unter den Herrschenden eine „große Angst“ und Verwirrung aus, die aber bald in eine „aggressive Negation der Wirklichkeit“ umschlägt. Letztere äußert sich nach Martín-Baró in einem „gewaltsamen Aktivismus“ oder in einer „grenzenlosen Genußsucht“. Die Infragestellung der Klassenposition wird mit zunehmender gesellschaftlicher Polarisierung und zunehmender Macht der Guerilla als Bedrohung erlebt, die erklärt und beseitigt werden muß. Die „aggressive Negation der Wirklichkeit“ — im tagespolitischen Klartext: Ablehnung struktureller Veränderungen und gewaltsame, teils terroristische Konfliktstrategie — verschärft dabei die Antagonismen weiter. Die Bourgeoisie muß nun ihre aktive und entscheidende Position in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen objektiv gesellschaftlich absichern; und sie muß sich selbst ihrer Position rückversichern, um so die subjektive Bedrohung durch das Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Entwicklung der gesellschaftlichen Konflikte konstruktiv zu überwinden.

Die *neue Mittelschicht* ist, wie schon gesagt, aufgrund ihrer gesellschaftlichen Zwischenstellung nur bedingt als Konfliktpartei in die gesellschaftlichen Antagonismen eingebunden. Dennoch nehmen die Konflikte erheblichen Einfluß auch auf ihr Dasein und verlangen nach Interpretation. Es ist davon auszugehen, daß die neue Mittelschicht sich den Interpretationsmodellen der modernisierenden Fraktion der Bourgeoisie anschließt.

In diesem Zusammenhang bekommt das *Legitimationsdefizit* eine eigene Dynamik, denn die Legitimation der Klassenstellung ist für die *Herrschenden* eine zweite, komplementäre Komponente in der Überwindung der Phase der Verunsicherung. Der bewaffnete Konflikt selbst ist ein Ausdruck der Illegitimität der Herrschaft im Urteil der Beherrschten. Aus dem Herrschaftsverhältnis selbst läßt sich folglich keine Legitimität mehr ableiten; der Legitimationsgrund muß dem Herrschaftsver-

20 Hier ist vor allem von der modernisierenden Fraktion der zentralamerikanischen Oberschicht die Rede, weniger von Angehörigen der alten Agraroligarchie, welche meist traditionell katholisch sind.

21 Die scharfen Reaktionen in den zentralamerikanischen Bourgeoisien auf den Sturz Somozas in Nicaragua machen dies deutlich.

22 Martín-Baró: 1984, S. 509.

hältnis deshalb extern sein: die Bedrohung der eigenen Klassenstellung muß von außerhalb der Relation Herrscher-Beherrschte erklärt werden. Dies ist einer der Gründe, warum Ausgrenzungsideologien mit dem Blick auf einen äußeren Feind nach dem Modell der National Security Doctrine (oder auch mit rassistischen Komponenten) eine besondere Rolle in den Konflikten in Zentralamerika erlangt haben.²³ Ein wichtiger Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang ist allerdings die Konsensfähigkeit der genannten Ideologien: Angesichts der stark polarisierten gesellschaftlichen Gegensätze sind Ausgrenzungsideologien (so notwendig sie für die Herrschenden erscheinen mögen) keineswegs das beste Mittel, um einen „hegemonialen“ (Gramsci) Konsens zu erzeugen; die herkömmlichen Ausgrenzungsideologien blieben deshalb immer auf ein hohes Maß an begleitender physischer Gewalt angewiesen. Es muß also im Interesse der Herrschenden liegen, gezielte Ausgrenzung und Reduktion des Protestpotentials gleichzeitig zu erreichen, ohne breit gestreute physische Gewalt anzuwenden.

Die Frage der Legitimation ihrer gesellschaftlichen Position angesichts des Aufstandes der Unterdrückten stellt sich für die *Zwischenschichten* ebenfalls: in der alten Mittelschicht als Legitimation des Erreichten und in der neuen als Legitimation des Erstrebten und des Strebens. Beide Fraktionen der Mittelschicht befinden sich auch in dieser Hinsicht in einer besonderen Zwischenstellung: Einerseits ist ihre gesellschaftliche Position von den Beherrschten in Frage gestellt; andererseits können sie (indem sie sich zur Stimme der Beherrschten machen) die Legitimität der gesellschaftlichen Position der Herrschenden in Frage stellen.²⁴ Die Position der oberen Zwischenschicht kann sich somit als eine allseits kritische und dennoch kooperative Position der Mitte präsentieren und damit gesellschaftlich legitimieren. Bei zunehmender gesellschaftlicher Polarisierung wird es allerdings, wie schon gesagt, immer schwieriger, diese Zwischenstellung beizubehalten. Hier schließen sich die Angehörigen der Mittelschicht einem der beiden Pole an. Dies geschieht vor allem dadurch, daß sie die spezifischen Feindbilder übernehmen.²⁵ Damit aber wird auch für die Mittelschicht der symbolische Dualismus zur Bedingung der Legitimation ihrer gesellschaftlichen Stellung.

Im Mittelpunkt der symbolischen Nachfrage der Herrschenden und der aufsteigenden Mittelschicht steht also zunächst die *Erklärung der gesellschaftlichen Antagonismen* unter Berücksichtigung der spezifischen eigenen Lage. Darüber hinaus richtet sich das Interesse auf die Festigung der eigenen Klassenstellung bei klarer Ausgrenzung und Disqualifikation der Gegner im Zusammenspiel eines *übergreifenden* Systems zur *Legitimation der Herrschaft*, welches sich auch die Beherrschten aneignen. Bei der aufsteigenden Mittelschicht ereignet sich die Legitimation der eigenen Position in der Parteinahme für oder gegen dieses Legitimationsmodell (ggf. bei gleichzeitiger Ausschau nach einem dritten Weg).

23 Zu dieser Entwicklung in Guatemala Vgl. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 106 f.

24 Letzteres würde die eigene Position gegenüber den beherrschten gesellschaftlichen Schichten tendentiell legitimieren. Aber zugleich gerät durch diese Parteinahme die objektive Zwischenstellung im gesellschaftlichen Konflikt in Gefahr und ein Ende des „Vermeidungsverhaltens“ (Samayoa: 1987, S. 222) wäre damit in Sicht.

25 Vgl. Samayoa: 1987, S. 222.

3. Die religiösen Antworten

Die pfingstlichen und charismatischen etablierten Gruppierungen (Typ C und D)²⁶ sind die beiden Typen des zentralamerikanischen Protestantismus mit dem stärksten Wachstum und der wirkungsvollsten gesellschaftlichen Präsenz. Von geringerer Bedeutung sind evangelikale etablierte Gruppierungen und pfingstliche Gruppierungen (soziologisch: „Sekten“). Die religiös-symbolischen Antworten auf die zentralamerikanische Krise und die entsprechende Praxis der verschiedenen Typen unterscheiden sich signifikant voneinander, entsprechend der sozialen Stellung ihrer Mitglieder. Dennoch haben alle Typen eines gemein: Sie erklären die gesellschaftlichen Antagonismen durch religiöse Dualismen. Außerdem haben alle symbolischen Systeme Verfahrensweisen, den jeweiligen Gegner in den gesellschaftlichen Antagonismen auf eine je spezifische Weise in ihrem religiösen System symbolisch zu repräsentieren. Dabei unterscheidet sich freilich der Stellenwert der Dualismen und die Bedeutung der Gegner in den religiös-symbolischen Systemen.

Die *evangelikale etablierte religiöse Gruppierung* (Typ B)²⁷ versammelt vor allem Mitglieder der unteren Mittelschicht in ihren Reihen. Dem in diesem gesellschaftlichen Segment bestimmenden Gefühl der Unsicherheit und Ortlosigkeit setzt sie die unbedingte Sicherheit der literalistisch verstandenen Heiligen Schrift als einen dritten Ort entgegen. Die Schrift repräsentiert somit religiös einen festen und beständigen Ort gegenüber dem gesellschaftlichen Chaos. Im fundamentalistischen Geschichtsverständnis ist der Fluß der Geschichte bereits konserviert. Das Geschichtsbild des Dispensationalismus ist an den alten Ordnungen orientiert und jedem gesellschaftlichen Fortschritt abhold. Gesellschaftliche Veränderungen — ob nun durch die linksgerichtete Volksbewegung oder durch modernisierende bürgerliche Kräfte verursacht — bringen die traditionelle Mittelschicht in Existenznot; und der Dispensationalismus weist eben diese Veränderungen als Wege ins Chaos aus. Auf dieser Grundlage finden nun auch die gesellschaftlichen Konflikte ihren Ort im religiösen System. Religiöser, politischer und wirtschaftlicher Konservatismus sieht die Kräfte gesellschaftlicher Veränderungen an den Festen der guten alten Ordnung Gottes rütteln und stellt sich ihnen entgegen, indem er die herrschende Ordnung zu bewahren sucht. Die Kirche ist dergestalt der dritte, sichere Ort, ohne daß sie deshalb ihre gesellschaftlichen Bezüge symbolisch hinter sich lassen müßte.

Die *presbyterianische Kirche* hat von den evangelikalen Kirchen — wie auch oben deutlich geworden ist — nicht mehr zu fürchten, daß sie ihr Mitglieder

26 Zu den Typen des Protestantismus vgl. oben das Kapitel II.B.

27 An dieser Stelle ist nicht von den Teilen der evangelikalen Bewegung in Zentralamerika die Rede, die tendentiell die fundamentalistischen Voraussetzungen verlassen. Vgl. dazu Schäfer: 1990a, S. 127 ff. Ebensowenig werden die evangelikalen Gemeinden unter der indigenen Bevölkerung Guatemalas berücksichtigt. Bei der Rezeption vor allem des Dispensationalismus dürften die zyklischen Zeitvorstellungen im religiösen System der Maya besondere Interpretationen zulassen. Dies müßte allerdings eigens untersucht werden.

abjagen könnten. Es gibt traditionell eher eine gewisse Zusammenarbeit, etwa mit der Iglesia Centroamericana und anderen vor allem in der Evangelischen Allianz (Alianza Evangélica). Evangelikalismus und Fundamentalismus haben vielmehr einen langjährigen Einfluß auf die Theologenausbildung und die Theologie der presbyterianischen Kirche generell gehabt. Besonders stark ist dieser Einfluß in der presbyterianischen Mittelschicht und der dieser nahestehenden Pastorenschaft. Das erklärt sich nicht zuletzt aus der im letzten Absatz dargelegten gesellschaftlichen Lage, die auch die Presbyterianer der Mittelschicht fundamentalistischen Lösungen gegenüber wieder hellhöriger macht. Eine Verstärkung der evangelikalen bzw. der fundamentalistischen Tendenz würde auch die Transformation der presbyterianischen Kirche von einer historischen Denomination (Typ A) in Richtung auf eine evangelikale etablierte religiöse Gruppierung (Typ B)²⁸ vorantreiben; dies vor allem in den folgenden Hinsichten: Unter den Kriterien der religiös-symbolischen Variablen²⁹ sind hier vor allem die immer stärkere Konzentration auf die Bibel als Gegenstand des Glaubens zu Lasten der Rechtfertigungslehre, die weitere Annäherung an dispensationalistische Eschatologie und geringeres Interesse an der Sozialethik zu nennen. Zugleich wird — im Blick auf die Sozialform der Kirche — die Bekehrungsmission intensiviert. Geringes Interesse an sozialen Fragen gepaart mit einer Betonung der Bekehrungsmission zeichnen etwa die Position einer Mehrheit in den latinischen Presbyterien aus in der synodalen Auseinandersetzung um die Sozialarbeit der indigenen Presbyterien und in der Einrichtung von Evangelisationsausschüssen. Diese Tendenz erhöht — soziologisch gesehen — die Spannung der Kirche zur Gesellschaft und treibt damit die Transformation von Typ A in Richtung Typ B voran.

Die *pfingstliche etablierte religiöse Gruppierung* (Typ C) arbeitet nahezu ausschließlich in der Unterschicht. Sie erklärt die Lage des Individuums als Opfer der gesellschaftlichen Antagonismen folgendermaßen: Der grundlegende gesellschaftliche Antagonismus wird umgedeutet in den Gegensatz zwischen der Geschichte und dem nahen Ende der Welt, welches für die Kirche eine neue Zukunft im Himmel heraufführt. Die gesellschaftliche Lage muß vor der Wiederkunft Christi notwendig schlechter werden. So erscheint den Gläubigen ihre Lage — wirtschaftliche Not und das Erleiden physischer Gewalt — als unausweichlich und heilsgeschichtlich notwendig. Die pfingstlichen etablierten Gruppierungen halten die Individuen dazu an, ihre Lage zu akzeptieren dadurch, daß sie ihre anomische Situation in den Nomos der Endzeit umdeuten. Indem die gesellschaftlichen Verhältnisse somit nur noch als notwendige Zeichen des nahen Endes der Welt dargestellt werden, bleiben ihre geschichtlichen Verursacher den Mitgliedern dieser Kirchen hinter der Nebelwand einer quasi-mechanischen heilsgeschichtlichen Notwendigkeit verborgen; es gibt somit keine gesellschaftlichen Widersacher mehr.

Dies läuft jedoch nicht einfach auf einen verzweifelten Fatalismus hinaus. Vielmehr wird es auf diese Weise den Individuen möglich, sich ihr Selbstwertgefühl über die religiöse Gemeinschaft in ihrer Situation als Opfer neu zu bestätigen. Dies ist notwendig daran gebunden, daß sie ihre Lage als Opfer in fatalistischer Weise akzeptieren, sodaß man zur paradoxen Formulierung eines hoffnungsvollen Fatalismus greifen kann. Die Absage an die Veränderung der objektiven Lage ist somit *konstitutiv* für diese Art der Veränderung der subjektiven Lage. Ein betonter Autoritarismus sowohl des organisatorischen als auch des symbolischen Systems der Kirchen verleiht dabei Sicherheit und bestätigt die Normativität der neuen symbolischen Position in der Kirche. Ihre zur Schau getragene Distanz zum sozialen und vor allem zum politischen Leben läßt die Kirchen als dritten Ort außerhalb der gesellschaftlichen Polarisierung erscheinen, was der Nachfragestruktur der primitiven Anomie sehr entgegenkommt. Zusätzlich schafft das Gemeinschaftserlebnis in den Gottesdiensten Kompensation erlittener Deprivationen.

Die *pfingstliche religiöse Gruppierung* (Typ C') arbeitet ebenfalls ausschließlich in der Unterschicht. Ihre kleinen Kirchen stammen meist aus Abspaltungen von Gemeinden der etablierten pfingstlichen Gruppierungen. Autoritätskonflikte oder persönliche Streitigkeiten können Gründe für die Spaltungen sein; es können freilich auch unterschiedliche Auffassungen über Glaubensfragen zugrundeliegen. In den abgespaltenen pfingstlichen religiösen Gruppierungen läßt sich eine Tendenz zur Umgestaltung des religiös-symbolischen Systems beobachten: Es geht meist eine stärkere Betonung der Gegenwart des Heiligen Geistes einher mit einer Tendenz zur Benennung eines konkreten gesellschaftlichen Gegners. Es ist also nicht mehr so sehr eine heilsgeschichtliche Mechanik die Ursache des Unheils in der Welt; sondern das nahe Ende der Welt findet seinen Ausdruck im bösen Tun konkret benennbarer gesellschaftlicher Gegner („das Militär“, „die Reichen“ usw.). Damit liegt zwar die Rettung aus der täglichen Not immer noch jenseits der endzeitlichen Entrückung der Kirche in den Himmel; aber der pfingstliche Prämillenarismus wird zu einem religiös transformierten Protest gegen die gesellschaftliche Unterdrückung. Die Absage an die aktive Veränderung der Gesellschaft wird somit zu einer Überlebensstrategie angesichts objektiver (oder zumindest doch subjektiv empfundener) Handlungsunfähigkeit, und die enthusiastischen Gottesdienste dienen sowohl der Kompensation der Leiden wie der psychischen Stabilisierung der Individuen. Das kritische Potential des Evangeliums ist hier präsent, z.T. gewissermaßen unter der Tarnkappe, z.T. aber schon offen in der Praxis dieser Kirchen.

Von den Typen C und C' erfährt die *presbyterianische Kirche* eine starke Konkurrenz um Mitglieder. In der Unterschicht gibt es Mitgliederabfluß zu den verschiedenen Typen von Pfingstkirchen, weniger jedoch einen umformenden Einfluß.³⁰ Ganz gleich, ob die Lösung Abgrenzung oder Integration heißt, das zentrale Problem sind die Gründe, aus denen die Menschen zu den Pfingstkirchen

28 Vgl. zu den Typen im Abschnitt II.B.4., die Tabelle 1: *Typen des zentralamerikanischen Protestantismus*.

29 Zu den verschiedenen Kriterien in religiös-symbolischer Hinsicht und im Blick auf die Sozialform der Kirche, die im folgenden angesprochen werden, vgl. oben, Abschnitt II.B.

30 Vielmehr zeigte sich, daß im Presbyterium Suchitepéquez, wo der Versuch einer Integration pfingstlicher Elemente gemacht wurde, der Mitgliederabgang (vermutlich durch Übertritt zu Pfingstkirchen und Sektenbildung aus dem Bestand der presbyterianischen Kirche) größer war als in anderen Presbyterien. Vgl. hierzu oben, den Abschnitt III.B.

(Typen C und C') übertreten³¹. Hier dürfte vor allem die Eschatologie der Pfingstkirchen (nicht so sehr die Pneumatologie!) zu nennen sein, die die weitgehende Handlungsunfähigkeit in Fragen des puren Überlebens erträglich macht. Zugleich stützt der Autoritarismus der Pastoren die Menschen, ohne aber nach presbyterianischer Weise bürokratisch zu sein. Eine engere Gemeinschaftsbindung bei den Pfingstkirchen, die auch in der Gottesdienstform deutlich wiedergespiegelt wird, übt ebenfalls Attraktivität auf arme Presbyterianer aus. Darüber hinaus läßt der Gottesdienst der Pfingstkirchen — bei Typ C' allerdings deutlich stärker als bei Typ C — mehr Raum für selbstbestimmten religiösen Ausdruck. Dabei mag sich im Typ C' noch symbolischer Protest gegen die Ungerechtigkeit, der in der prämillenaristischen Eschatologie angelegt ist, auf eine bessere Weise Raum verschaffen können, als in einer historischen Denomination; ein tätiger Einsatz zur Linderung sozialer Probleme im Sinne einer Sozialethik des historischen Protestantismus ist den zu den Pfingstkirchen überwechselnden Menschen ohnehin nicht möglich. In diesem Zusammenhang ist es freilich interessant, daß in den indigenen Presbyterien mit einem starken, auch institutionellen, Schwerpunkt auf der praktischen Selbsthilfe weit weniger Menschen zu den Pfingstkirchen überwechseln als in den latinischen Presbyterien.

Die *charismatische etablierte religiöse Gruppierung* (Typ D) arbeitet fast ausschließlich in der modernisierenden Fraktion der Oberschicht und in der neuen Mittelschicht. Sie erklärt den gesellschaftlichen Antagonismus und die Gefährdung der Klassenstellung ihrer Mitglieder als einen dämonischen Angriff auf den zunehmenden wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Einfluß dieser gesellschaftlichen Sektoren. Das Böse ist klar ausgegrenzt als Infragestellung der Legitimität der modernen kapitalistischen Wirtschafts- und (mit Einschränkungen) Gesellschaftsordnung, und die Mitglieder kämpfen mit Hilfe der Macht Gottes auf der Seite des Guten. Symbolisch wird dieser Sachverhalt zunächst vermittelt über eine starke Betonung der Präsenz göttlicher Macht in den Gläubigen durch den Heiligen Geist. Damit stellt sich die Legitimation für die Verteidigung ihrer gesellschaftlichen Position ein. Eine ekstatische Frömmigkeitspraxis, kombiniert mit exorzistischen Praktiken, arbeitet die bedrängende Erfahrung von gesellschaftlichen Antagonismen auf, bestätigt die Individuen in ihrer Position und verhilft zur Kompensation der Bedrohungserfahrung. Die Mitglieder dieser Kirchen werden zu politischem Engagement für bestimmte Parteien und politische Ziele explizit aufgefordert.

Die *presbyterianische Kirche* verliert Mitglieder aus der oberen Mittelschicht an die charismatischen Kirchen und erfährt zugleich — aber in geringerem Maße — Einfluß in Gemeinden. Hier verhält es sich ähnlich wie im Gegenüber zum Fundamentalismus und zur Pfingstbewegung. Die charismatischen Kirchen reagieren unmittelbar auf ein Bedürfnis einer gesellschaftlichen Schicht, und diese reagiert darauf mit Eintritt bzw. Übertritt. Der Übertritt oder auch die Umformung von Gemeinden nach charismatischem Muster bedeutet eine starke Transforma-

31 ...also für sich persönlich oder in kleinen Gruppen den Schritt der Transformation von Typ A zu Typ C oder C' tun.

tion vor allem in der religiösen Variablen. Den Schwerpunkt der Lehre bildet nun eine stark subjektivistische Pneumatologie, die Offenbarung erfolgt in der Praxis eher durch den Geist als durch die Schrift und die Gottesdienstform trägt dem durch Ekstasepraktiken Rechnung. Selbst wenn in beeinflussten Gemeinden die einzelnen Elemente nur in abgemilderter Form zum Tragen kommen, drängt diese Entwicklung stark zum religiösen Subjektivismus.

Im Rahmen der *Legitimationskrise der Herrschaft* in den antagonistischen Klassengesellschaften Zentralamerikas ist das Zusammenspiel von *etabliert-pfingstlichem*³² und *charismatischem Protestantismus* von besonderer Bedeutung. Es erzeugt eine de-facto-Legitimation der Herrschaftsverhältnisse und ihrer Träger: Die Beherrschten akzeptieren (scheinbar unabhängig von Einfluß und Interesse der Herrschenden) ihre Lage, und die Herrschenden befestigen ihre in die Krise geratene gesellschaftliche Machtposition wieder neu. Die beiden religiösen Systeme wirken somit als klassenübergreifender Mechanismus zur Legitimation des gesellschaftlichen Status quo.

Diese beiden Ausprägungen des Protestantismus in Zentralamerika geben die gesellschaftlich durchschlagendste Antwort auf die Dauerkrise der Opfer einer antagonistischen Klassengesellschaft sowie auf die Strukturkrise dieser Gesellschaftsformation selbst. Sie tun dies vor allem dadurch, daß sie die gesellschaftlichen Antagonismen in dualistischen religiösen Systemen repräsentieren. Aus den vorausgegangenen Überlegungen ergibt sich folglich eine weitere, allgemeinere Hypothese: Wenn Max Webers These richtig ist, daß ein calvinistisch-puritanisch geprägter, integrativer und fortschrittsorientierter Protestantismus die Religion par excellence des aufsteigenden Kapitalismus war, dann darf gefolgert werden, daß die dualistisch ausgrenzenden Formen des Protestantismus, vor allem die pfingstliche und die charismatische, die Religion par excellence desselben Kapitalismus in der strukturellen Krise sind.

Die *indigenen Presbyterien* spielen eine gewisse Sonderrolle im historischen Protestantismus Guatemalas und über ihn hinaus. Deshalb ist hier zu fragen, ob nicht auch sie zu einer Transformation der presbyterianischen Kirche beitragen. Zunächst ist festzuhalten, daß sie den größten Mitgliederzuwachs in der presbyterianischen Kirche zu verzeichnen haben und wenig an die Pfingstkirchen verlieren. Darüber hinaus praktizieren sie eine enge Zusammenarbeit mit anderen protestantischen Kirchen bzw. mit deren indigenen Gemeinden. Im Blick auf die Kriterien für etwaige Transformationen kann man zunächst auf einen tendentiell fundamentalistischen Umgang mit der Bibel verweisen. Freilich wird die symbolische

32 Es handelt sich hier vor allem um die pfingstliche *etablierte* Gruppierung („etablierte Sekte“), nicht so sehr um die pfingstliche Gruppierung (Sekte). Die Verbindung des soziologischen Terminus der „Sekte“ mit der Vorstellung einer Protestgruppierung kann in diesem Zusammenhang zu kurzschlüssigen und (zumindest halbwegs) falschen Interpretationen verleiten, wenn man nicht neben exakten empirischen Daten über die einzelnen Kirchen auch die Transformationsstufen der religiösen Organisation beachtet.

Sicherheit, die daraus resultiert, nicht für eine kleine Gruppe von Auserwählten reserviert, sondern sie bildet die Grundlage für Engagement in der Gemeinschaft. Es läßt sich eine starke Gemeinschaftsbindung in den Gemeinden zeigen, die aber nicht notwendig aus der Gemeinschaft des Dorfes sich heraustrennt, sondern über gemeinsam mit dem Dorf durchgeführte Sozialmaßnahmen sich in die größere Gemeinschaft einbindet. Auf diese Weise modifiziert hier eine ethnische Variable die eventuelle Tendenz zum Sektarismus, welche häufig mit einer engen Gemeinschaftsbindung einhergeht. Der starke Gesellschaftsbezug im Rahmen der indigenen Gesellschaft läßt der indigenen presbyterianischen Kirche die Stellung einer Denomination angedeihen. Dies ist der Theologie allerdings nicht äußerlich. Ihr Schwerpunkt liegt auf der Christologie und damit deutlich in der Strömung des historischen Protestantismus. Die Christologie wird allerdings dahingehend modifiziert, daß der gegenwärtige Auferstandene als Gegenwart des historischen Jesus, weniger des herrschenden Königs gedacht ist. Es zeigen sich also einige Transformationsansätze. Allerdings sind die meisten nicht mit den Strömungen der Typologie verrechenbar, sondern verweisen auf eine andere Form der Transformation: die Indigenisierung der presbyterianischen Theologie und Kirche.

In den Spannung zwischen den verschiedenen Flügeln der presbyterianischen Kirche in Guatemala finden sich die oben geschilderten Vektoren am Werk. Die Identität der presbyterianischen Kirche steht auf dem Spiel. Sie im Rahmen der bis hierher geschilderten kirchlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu finden ist Aufgabe des theologischen Gesprächs und des aktuellen Bekenntens des Glaubens.

B. Die theologische Identität der presbyterianischen Kirche

Die Frage nach der theologischen Identität der presbyterianischen Kirche stellt sich im Kontext einer komplexen kirchlichen Lage, deren Problematik zusätzlich von einer sehr angespannten politischen und sozialen Situation des Landes überschattet wird. Ein beachtlicher Teil der Kirche, die ladinischen Presbyterien, ist in seiner kirchlichen Arbeit vor allem auf quantitatives Wachstum ausgerichtet und stagniert dennoch. Die Pfingstbewegung und die charismatische Offensive fordern die presbyterianische Kirche in der Unterschicht und oberen Mittelschicht heraus; die presbyterianische Führung reagiert mit Ausgrenzung und gründet ihre Position im Status quo der Kirchenordnung. Lediglich die Maya-Presbyterien haben eine starke Wachstumsdynamik; gleichzeitig entwickeln sie eine eigene theologische und praktische Linie, die von der ladinischen Mehrheit der Synode in einigen Punkten als Problem aufgefaßt wird. Auch in dieser Auseinandersetzung orientieren sich die Argumente der Kirchenleitung vor allem an der Erhaltung des Status quo. Der Beobachter kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich die Sektoren, die die offizielle Politik der Kirche bestimmen, selbst immer weiter ins Abseits bewegen.

In diesem Kontext ist die *Orientierung am Bekenntnis* ein Schritt in die Offensive. In ihr kommt der Versuch zum Ausdruck, eine spezifisch presbyterianische Antwort auf die Herausforderungen der Kirche zu erarbeiten. Die neuen, katechismusartigen Materialien für die Sonntagsschule sollen, im Rückgriff auf die Westminster Confession (1646), eine presbyterianische Identität in allen Schichten der Kirche schaffen und verankern. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn der Reihe von Studienheften eine möglichst genaue Orientierung an der alten Bekenntnisschrift am Herzen liegt.¹ Die Hefte reproduzieren deshalb die Architektur der Westminster Confession, stellen in dieser Reihenfolge die Loci dar und interpretieren diese wiederum weitgehend dogmatisch. Die Dreieinigkeit Gottes etwa wird in den folgenden Schritten behandelt. „Wie Gott nach seiner Essenz ist“ — „Die Attribute Gottes“ — „Die Souveränität Gottes“ usw.²

Hier deutet sich schon eine der Schwierigkeiten dieses direkten Rückbezuges auf die Westminster Confession an: Die Erarbeitung des Lehrgebäudes erfolgt über weite Strecken auf *abstrakte Weise theologisch*, und ein Bezug auf das tägliche Leben der Adressaten entfällt völlig. Fragen zur Wiederholung und Aufarbeitung der Lehrstücke wie: „Haben Sie die Einheit Gottes in seinem ewigen Handeln verstanden?“ geben nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine lebendige Erarbeitung des ohnehin schwierigen Themas. Es ist zweifelhaft, daß diese Richtlinien in der größten Zielgruppe der Bemühung, den siebzig Prozent armen und marginalisierten Christen in der presbyterianischen Kirche, zur christlichen Identitätsbildung beiträgt. Daß das neue Material in den Sonntagsschulen nun „obligatorisch“ (Muñoz) ist, wird kaum jemanden aus dieser Schicht davon abhalten, etwa zu einer Pfingstkirche überzuwechseln.

Das Problem des direkten Rückbezuges auf die Westminster Confession erschöpft sich freilich nicht in einer zweifelhaften Methode der Vermittlung ihrer Lehrinhalte. Es sind vielmehr die *zeitgeschichtlichen und philosophischen Voraussetzungen* dieses Bekenntnisses, die seine direkte Anwendung auf die presbyterianische Kirche in Guatemala fraglich erscheinen lassen. Dies wird am deutlichsten an der Problematik der Substanzontologie, die in der Westminster Confession Voraussetzung ist für — unter anderem — Christologie und Gottesbild.³ Die Interpretation der entsprechenden Artikel in den guatemalteckischen Materialien für die Sonntagsschule bewegt sich durchweg in den philosophischen Vorgaben der aristotelischen Ontologie. Über die Westminster Confession hinaus spricht sie gar von „Essenz“ und „Attributen“⁴. Die Rede von Gott bleibt abstrakt auch dort, wo sie

1 Vgl. Comité de Educación Cristiana: 1986. Es ist fraglich, ob dies immer gelingt; das 13. Kapitel über den „Bund Gottes mit den Menschen“ etwa könnte auf einen dispensationalistischen Einfluß hin überprüft werden.

2 Vgl. den Text in Anhang 2.2.

3 „In the unity of the Godhead there be three persons of one substance, power and eternity...“ Westminster Confession II,3 (II,3). Alle Zitate der Westminster Confession entstammen, sofern nicht anders vermerkt, der Fassung bei Hendry: 1960. In Klammern dahinter befindet sich jeweils die teilweise abweichende Kapitelzählung in der Version der United Presbyterian Church in the USA in Presbyterian Church (USA): 1983. Mit dieser Version ist die Kapitelzählung der in Guatemala gebräuchlichen spanischen Übersetzung — Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos de Guatemala (Hg.): o.J. (Confesión) — identisch.

4 „Wie Gott nach seiner Essenz ist. Herr des Universums... Allmächtig... Heilig... Gerech...“

konkret werden könnte: bei den Aussagen über Gottes Wesen als „Gerechtem“ (justo) und als „Liebe“ (amor). Es wird jedoch lediglich festgestellt: „Seine perfekte Gerechtigkeit übt er aus in Funktion seiner Einheit und Dreiheit (en función de Uno y Trino).“ Und: „Gott ist, neben seinen vielfältigen Perfektionen (entre sus múltiples perfecciones), Liebe.“⁵ Die konkreteste Aussage über Gott im ganzen Kapitel über den Artikel *de trinitate* ist die christologische und pneumatologische Zuspitzung: „In Christus haben wir Gott mit uns, im Heiligen Geist haben wir Gott in uns...“⁶ Die Abstraktheit der Aussagen ist Ausdruck dessen, daß die substanzontologischen Vorgaben der Westminster Confession nicht in die heutige Lebenswirklichkeit eines Menschen in Lateinamerika übertragen worden sind und wohl auch nicht übertragen werden können. Sie gehen an denen, deren Glaubensbekenntnis sie ausdrücken sollen, weit vorbei. Das Bewußtsein der Menschen heute ist zutiefst von der Geschichte geprägt. Dies gilt umso mehr für Länder wie Guatemala, als die Bewegung der Geschichte in Form eines raschen und konfliktreichen Wandels dort vor allem schmerzlich erfahren wird. Die Stärke der Pfingstkirchen liegt gerade darin, daß sie sich mit ihrer Eschatologie dieser Tatsache offensiv stellen. Die an griechischer und mittelalterlicher Metaphysik orientierten frühneuzeitlichen Bekenntnisse aber sind dieser Sachlage nicht gewachsen, und zwar gerade im zentralen Punkt des christlichen Glaubens: der Person Christi und ihrer Einheit mit Gott Vater und Heiligem Geist.

In der dargelegten Problematik klingt schon das klassische *bekennnisherneutische Doppelproblem* an: Kann ein Bekenntnis durch Jahrhunderte hindurch Richtschnur einer Kirche sein ohne auch sich selbst zu verändern? Und wie weit ist ein Bekenntnis denn überhaupt kompetente Richtschnur, wenn es sich an der Bibel zu messen hat? Diese Fragen sind sicher nicht damit geklärt, daß die Herausgeber schreiben, die zentrale Wahrheit der Westminster Confession sei die, daß sie selbst nur auf die Bibel *verweise* als der „einzigen und unfehlbaren Norm des Verhaltens“⁷. Ebenso wenig hilft die Auskunft eines der Autoren weiter, daß das Bekenntnis entgegen den Bestrebungen zur Aktualisierung und einiger menschlicher Fehler, die es enthalte, doch immer noch „unser Bekenntnis“⁸ sei. Darüber hinaus ist zu fragen, ob denn die bloße Anwendung eines Bekenntnisses auf eine Kirche diese wirklich regenerieren kann. Ist Bekennen lediglich ein geistiges Durchdringen der Inhalte kirchlicher Tradition? Oder ist ein Bekenntnis nicht vielmehr die Frucht aktuellen Bekennens des Glaubens „im Zusammenhang des Gottesdienstes und des Kampfes nach außen“⁹? Die theologischen und gesellschaftlichen Herausforderungen haben somit eine große Bedeutung für die kirchliche Identität und können im Prozeß der Identitätsfindung nicht unberücksichtigt

Liebe...“ Oder: „Die Attribute Gottes. a) Attribute sind die Perfektionen der Essenz Gottes (las perfecciones de la esencia de Dios)“. Comité de Educación Cristiana: 1986, S. 22.

5 Comité de Educación Cristiana: 1986, S. 22.

6 Comité de Educación Cristiana: 1986, S. 23.

7 Comité de Educación Cristiana: 1986, S. 7.

8 Comité de Educación Cristiana: 1986, S. 24.

9 Weber: 1977, Bd.I., S. 40.

bleiben. Was Bekennen für die presbyterianische Kirche in Guatemala heute bedeutet, wird am besten deutlich durch einen Blick auf ihre aktuellen Herausforderungen und Chancen.

1. Weltende und Geist: Die pfingstliche Herausforderung

Die Armen wandern von der presbyterianischen Kirche zu den *traditionellen Pfingstkirchen* ab, weil die Pfingstkirchen ihnen die Illusion einer Flucht aus der Welt vermitteln. Grundlage dieser Illusion ist der Prämillenarismus, den die presbyterianische Kirche in Guatemala nach seinem starken Einfluß über gut 50 Jahre hinweg in ihren Reihen nun zu bekämpfen sucht.

In der Geschichte des guatemalteken Presbyterianismus konnte — auch bei der armen Bevölkerung — die prämillenaristische Weltflucht mit der *Bejahung der Welt* in der Lehre von der Schöpfung und der Erhaltung der Welt durch Gottes Vorsehung immer wieder in ein labiles Gleichgewicht gebracht werden. Soziologisch gesehen hat dies vor allem damit zu tun, daß zumindest ein Teil der armen presbyterianischen Gemeinden, bei aller Armut, doch oft wirtschaftlich etwas besser gestellt ist als der Durchschnitt der dörflichen oder der Slum-Gemeinde und damit eine höhere gesellschaftliche Geltung genießt. Eine Person mit einer gewissen sozialen Anerkennung und etwas Kapital, neigt eher dazu, die Naherwartung der Wiederkunft Christi in den Hintergrund zu stellen, und die Welt als Gottes gute Schöpfung und den Gegenstand der eigenen Gestaltung zu begreifen. Je schwerer allerdings die gesellschaftliche Krise in Guatemala wird, desto schwerer wird es folglich werden, zu bezeugen, daß Gott die Schöpfung in seiner „Fürsorge“ (providentia) göttlich bewahrt und versorgt.¹⁰ Je deutlicher das Böse hervortritt, umso brennender wird das Problem, ob Gott in seiner Vorsehung auch das Böse schafft und treibt; und umso stärker wird die Versuchung werden, Gott in einem grundlegenden Dualismus einem bösen Gegen-Gott gegenüberzustellen. Hier bieten sich dualistische Erklärungsmodelle wie das des Prämillenarismus an, und der vom Prämillenarismus getragene Einfluß der traditionellen Pfingstkirchen wird somit unter den armen presbyterianischen Gemeinden zunehmen. Unter den Bedingungen der wirtschaftlichen Not und einer eisernen militärischen Unterdrückung bleibt für viele Menschen kein anderer Weg aus der Verzweiflung als der der Flucht aus der Welt.

Dem Erfolg der Pfingstkirchen liegt die Tatsache zugrunde, daß sie das dualistische Bild der Geschichte im *Prämillenarismus* übernehmen und zuspitzen. Sie finden damit bei den armen Presbyterianern fruchtbaren Boden vor, da diese ja durch den von der Central America Mission ererbten prämillenaristischen

10 Vgl. Comité de Educación Cristiana: 1986, S. 45 ff., und S. 34 ff., und dazu Westminster Confession V und IV (V und IV) sowie Hendry: 1960, S. 57 ff., zur Interpretation. Vgl. auch Rohls: 1987, S. 64 ff., zu den *Loci de creatione* und *de providentia* in den reformierten Bekenntnisschriften insgesamt. Mit einem Versuch, die substanzontologisch fixierte Diskussion um die Urheberchaft der Sünde und des Bösen von der Christologie und der Eschatologie her zu überwinden, vgl. Weber: 1977, Bd.I., S. 576 ff.

Dispensationalismus stark beeinflusst sind. Das religiöse System der Pfingstkirchen erklärt den Menschen auf ganz einfache Art und Weise die Hoffnungslosigkeit ihres Daseins: Die Welt ist schlecht, weil Satan sie regiert; sie muß bis zum Kommen Christi immer schlechter werden; aber das Kommen Christi ist nahe, und die Menschen brauchen nur zu warten. Die sozialen Probleme werden dann zu Beweisen für die Richtigkeit des Glaubens an die nahe Weltkatastrophe. Engagement, um die Probleme zu lösen, wird zu antichristlichem Handeln, weil es dem Geschichtsplan Gottes zuwiderläuft. Die Heilungen und Heilungssillusionen, ebenso wie die Extasen der Gottesdienste, werden in diesem Zusammenhang zu einem Mittel, für Augenblicke aus der erdrückenden Schwere des Alltags auszuweichen und die Hoffnungslosigkeit in Momenten der Freude zu vergessen — Momenten, die allerdings der stetigen Wiederholung bedürfen, weil sonst die Illusion zum Staub des Alltags zerfällt. Die formale Autorität der Pfingstkirchen und ihrer Pastoren gibt Halt und versichert die Getäuschten der Kraft und Wirklichkeit des Vorgespiegelten. Pfingstliche Religion macht auf diese Weise die Weltflucht zum Dreh- und Angelpunkt des Glaubens.¹¹ Sie trennt die Geschichte von Gott und die Kirche von der Welt; sie überläßt die Welt und die Geschichte den boshafte Mächten, deren gewaltsame Herrschaft die Armen in Guatemala nur allzu deutlich auf den Schultern spüren. Müßte nicht die presbyterianische Kirche, um dem pfingstlichen Prämillenarismus zu begegnen, das konkrete und tagtägliche Leiden der Menschen ernst nehmen und ihm eine ebenso konkrete Hoffnung auf Veränderung entgegensetzen? Müßte diese Hoffnung anstatt auf einem Verweis ins Jenseits nicht gerade darauf gründen, daß Gott in Christus als armer und verachteter Mensch selbst in diese Geschichte eingegangen ist?

Schon das Interesse der großen reformierten Bekenntnisschriften liegt genau hier: daß *Gott in Christus* wirklich *Mensch* geworden ist, der „Erstgeborene unter Brüdern“¹² und Schwestern. Daß Gott in Christus im Vollsinn des Wortes Mensch geworden ist, und zwar ein armer und verachteter Mensch, rückt auch immer mehr in den Mittelpunkt des theologischen Fragens und Bekennens von Christen in der Dritten Welt.¹³ Dies bringen neuere Bekenntnisse aus Kirchen der Dritten Welt mit ihrer Konzentration auf die Menschwerdung und christologischen Hoheitstiteln wie „Christus der Arbeiter“ (*Cristo obrero*) zum Ausdruck;¹⁴ oder es wird vom „Gefährten Christus“ (*Cristo compañero*)¹⁵ gesprochen, dem Christus, der Gefährte

11 Das Gesamtbild ist natürlich sehr viel komplexer, als das, was mit dieser kleinen Skizze festgehalten werden kann. Das Gesagte bezieht sich außerdem lediglich auf Guatemala; in Nicaragua zeigt sich ein anderes Bild. Dies zu detaillieren ist jedoch nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit.

12 Rohls: 1987, S. 133, im Zusammenhang der Diskussion um die Idiomenkommunikation; vgl. auch S. 121 ff. Um das wirkliche Menschsein Christi festzuhalten, wird die Naturenlehre gerade so ausgelegt, daß eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Jesu Christi strikt ausgeschlossen bleibt. Jesus sollte *wahrhaft* Mensch sein, ohne Beimischung göttlicher Eigenschaften. Mit demselben Ziel hatte sich Luther bekanntlich gerade für den Denkweg der Idiomenkommunikation entschieden.

13 Vgl. Raiser: 1987, S. 116 ff.

14 Vgl. Raiser: 1987, S. 117 f.

15 Titel einer Zeitschrift, die eine Gruppe von Christen — unter ihnen die evangelische Pastorin

der Armen und des Widerstandes geworden ist. Das Bekenntnis der Presbyterianisch-Reformierten Kirche in Cuba von 1977 stellt die Menschwerdung Christi ebenfalls in den Mittelpunkt: „Die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und die befreiende Berufung, die darin begründet ist, stellen das geistliche Fundament der geschichtlichen Verpflichtung dar, zu der sie (die Kirche, HS) sich gerufen weiß.“¹⁶ Dabei ist entscheidend, daß es wahrhaft Gott ist, der wahrhaft Mensch wird. Begreift man den gekreuzigten Christus als den unter der Folter gestorbenen, den „gekreuzigten Gott“ (Moltmann), so ist Gott selbst¹⁷ in Jesus Christus zu den tiefsten Tiefen des Bösen hinabgestiegen, in die ein Mensch in der Welt gelangen kann. Gott macht am Kreuz die Verwerfung und den Tod des Menschen „zu seiner eigenen Sache“¹⁸. So ist Gott in Christus Gefährte der Opfer geworden. Und nur dadurch, daß dieser Mensch Christus wahrhaft Gott ist, wird das Böse wahrhaft überwunden und die Welt mit Gott versöhnt.¹⁹ Das glaubt, wer die Auferstehung Jesu Christi glaubt. Dort, wo das Böse am mächtigsten ist, hat Gott es eingeholt und besiegt. Der gekreuzigte Gott wird zum auferstandenen Menschen Jesus. Selbst das Böseste ist Gott nicht fremd; er hat es erlitten und überwunden. Menschen, die Auferstehung und Herrschaft des gekreuzigten Christus glauben, leugnen folglich nicht, daß das Böse noch in der Welt haust; aber sie sehen, daß der wahre Herr der Geschichte nun Jesus Christus heißt — schon jetzt, bevor Gott alles in allem sein wird.²⁰ Wenn Jesus Christus wirklich Gottes Sohn ist, dann ist die Welt nicht an den Teufel verloren. Stattdessen sind dann sein Tod und seine Auferstehung Grund für eine Hoffnung, die gegen die Dürre des Todes

Julia Esquivel — in den siebziger Jahren für die pastorale Arbeit mit den Armen herausgegeben hat.

16 Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba: 1978, S. 11, Ziffer 0.03., zitiert nach der Übersetzung bei Vischer (Hg.): 1988, S. 112.

17 Im Stand der Erniedrigung handelt es sich um Gott selbst, der mit Jesus von Nazareth *identisch* ist. Gott handelt so als Versöhner, und zwar „indem er — als der eine wahre Gott selbst eins mit diesem Menschen — sich selbst erniedrigt“ (Barth: 1953, KD IV/1, S. 217). Und eben weil Gott auch in seiner Erniedrigung Gott bleibt, handelt es sich im Foltertod Christi nicht um „eine Aneignung und Bemächtigung des ewigen Wortes durch das Fleisch“ (Barth: 1953, KD IV/1, S. 196). Die Gottheit Christi offenbart sich gerade in seiner Erniedrigung, und seine Menschheit in seiner Erhöhung. Denn das Besondere der Erniedrigung Christi ist eben, daß in Christus „Gott in der Bewährung seiner wahren Gottheit Mensch wurde, um sich in Ihm die Sache des Menschen zu eigen zu machen“ (Barth: 1953, KD IV/1, S. 147, Hervorhebung des Verfassers). Und das Besondere der Erhöhung ist eben, daß Christus der Kyrios ist als „kraft seiner Gottheit *erhöhter Mensch*“ (Barth: 1953, KD IV/1, S. 148, Hervorhebung des Verfassers). Diese Interpretation der Zwei-Naturen-Lehre vermittelt der Stände der Erniedrigung und der Erhöhung Christi durch Karl Barth (vgl. vor allem Barth: 1953, KD IV/1, S. 146 ff., bes.S. 147) dient Moltmann als ein wichtiges Interpretament für die Rede vom gekreuzigten Gott. Vgl. Moltmann: 1977, S. 71 f. Moltmann nimmt hier allerdings noch einen zweiten Zugang über die Frage der Erwählung Jesu Christi im Kontext der Verworfenheit der Menschen im Anschluß an Barth: 1948, KD II/2, bes.S. 132.

18 Barth: 1948, KD II/2, S. 133.

19 Nur wenn man konsequent die Gottheit und Menschheit Jesu Christi auch im Kreuzesgeschehen denkt, kann „das im Kreuz Jesu Christi ausgesprochene Nein... als die notwendige, die wahrhaft heilsame Form seines (Gottes, HS) Ja gehört... werden“ (Barth: 1953, KD IV/1, S. 387).

20 Vgl. zu den letzten Zeilen Weber: 1977, Bd.I, S. 576 ff.

das Bäumchen der Hoffnung pflanzt. Aus dieser Hoffnung wächst gemeinschaftliches und solidarisches Handeln der Kirche in der Welt und für die Welt.

Und eben hier, im Glauben an *Kreuz und Auferstehung Christi* und in der aus diesem Glauben folgenden Praxis, liegt eine theologisch begründete Möglichkeit, der pfingstlichen Weltflucht mit *solidarischem Handeln* zu begegnen. Denn der Prämillenarismus selbst ist Ausdruck einer gesellschaftlichen Lage. Will man sich mit ihm theologisch und kirchlich auseinandersetzen, dann darf man schlechterdings die Lebenslage der Armen nicht außer acht lassen. Mit anderen Worten: Man kann den Prämillenarismus, und mit ihm auch die pfingstliche Praxis weder verbieten noch wegdiskutieren. Die Lebensbedingungen der Menschen müssen sich ändern, wenn Prämillenarismus und Dispensationalismus überflüssig werden sollen. Kann nicht nur eine kirchliche Praxis, die das konkrete Leiden der Menschen unter den sozialen und politischen Bedingungen ernst nimmt, der Illusion der Pfingstkirchen eine begründete Hoffnung entgegenstellen? Und muß diese Hoffnung nicht Gestalt annehmen im gemeinschaftlichen und solidarischen Handeln des Leibes Christi, der Kirche, in der Welt und für die Welt?

In der Auseinandersetzung mit *charismatischen Gruppen* könnte eine inhaltliche Diskussion vor allem über die Pneumatologie für die presbyterianische Kirche recht fruchtbar sein. Dies wäre besonders der Fall bei einer Berücksichtigung der Stellung des *Heiligen Geistes* im charismatischen Lehrsystem im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Interessen der Mitglieder dieser Kirchen, die zum größten Teil der Oberschicht und oberen Mittelschicht angehören.²¹ Die Kritik der Synode an der Form der charismatischen Liturgie trifft diese Gottesdienstpraxis nicht. Die charismatischen Gottesdienste sind keineswegs „unordentlich“, sondern sehr genau durchstrukturiert, und sogar die ekstatischen Phänomene selbst sind geplant, provoziert und angeleitet. Theologisch sehr viel relevanter ist hingegen, daß diese liturgischen Manifestationen in den Zusammenhang von Macht- und Statusbestätigung des einzelnen gehören. Laut charismatischer Ansicht wird den einzelnen durch den Heiligen Geist in ekstatischen Erlebnissen Macht vermittelt; hierdurch wird das Individuum in seiner Wertschätzung für sich selbst und letztlich in der Durchsetzung seiner gesellschaftlichen Ziele bestärkt. Die Lehre vom Heiligen Geist ist dabei in einen direkten politischen Funktionszusammenhang eingebunden: Sie dient dazu, einen strikt dualistischen Antikommunismus (im weitesten Sinne des Wortes) zu etablieren.²² Wenn z.B. in der Umgebung des Diktators Rios Montt davon gesprochen wird, daß dieser in den Mayas, die er töten läßt, eigentlich nur die kommunistischen Dämonen umbringt, dann geschieht

21 Die folgende Skizze geht zurück auf Beobachtungen des Verfassers aus seiner Feldforschung zur Pfingstbewegung und zu charismatischen Gruppen in Zentralamerika. Es sei angemerkt, daß die in Abschnitt III.B.2 besprochene Kirche von Rev. Edmundo Madrid, von der sozialen Zusammensetzung der Mitglieder seiner Zentralgemeinde her gesehen, eher zum unteren sozialen Sektor der charismatischen Bewegung gehört.

22 Dieser komplexe Zusammenhang kann hier nicht näher erläutert werden. Eine genauere Darlegung bedarf einer längeren Beweisführung im Rahmen einer eigenen Studie. Für einige Hinweise vgl. Schäfer: 1990.

dies aufgrund einer auf engste mit Dämonologie verbundenen Pneumatologie, wie sie in Teilen der charismatischen Bewegung herrscht, mit dem besten Gewissen. Die charismatische Theologie und kirchliche Praxis in Guatemala beschränkt das Wirken des Heiligen Geistes auf die Individuen und macht es ihnen dienstbar: Der Heilige Geist hilft den Menschen dabei, was sie auch ohne ihn gern und gut tun: ihre Macht auszubauen. Unter diesen Voraussetzungen ist es auch nicht mehr verwunderlich, daß hauptsächlich die reicheren Mitglieder der presbyterianischen Kirche in die charismatischen Kirchen abwandern.

Die theologische Tradition, in der die *presbyterianische Kirche* in Guatemala steht, hat eine besondere Schwierigkeit mit dem Auftreten der Charismatiker darin, daß in ihr die *Pneumatologie* sehr im Hintergrund steht. Dies geht schon auf die vorreformatorische Theologie zurück, die die Pneumatologie in der Regel lediglich innerhalb der Trinitätslehre behandelte.²³ Dies mag an einer schroffen Abwehr gegen spiritualistische Tendenzen durch die institutionelle Theologie gelegen haben.²⁴ Auch Calvin behandelt die Pneumatologie explizit vor allem in der Trinitätslehre.²⁵ Dennoch aber ist die Pneumatologie im gesamten dritten und vierten Buch der *Institutio* präsent.²⁶ Die reformierte Lehrentwicklung scheint dem aber nicht gefolgt zu sein. Berkhofs Urteil, „daß der Geist in den meisten dogmatischen Handbüchern kaum erwähnt wird“, dürfte nicht fehlgehen.²⁷ Rohls belegt deutlich, daß in den Bekenntnisschriften sich die Aussagen über den Geist auf die Zusammenhänge der Trinitätslehre, der Lehre vom Wort Gottes und den Sakramenten sowie auf das Wirken des Glaubens im Menschen beschränken.²⁹ Dies trifft auch für den Heidelberger Katechismus³⁰ und die *Confessio Scotica*³¹ zu. Die

23 Vgl. Weber: 1977, Bd.II, S. 272 f., und Berkhof: 1988, S. 10 f.

24 „Enthusiasten aller Zeiten — Montanisten, Wiedertäufer, Quäker, Anhänger der Pfingstbewegung und vieler anderer Bewegungen, die die Gegenwart des Geistes betonen — haben die offiziellen Kirchen entmutigt; denn diese mußten fürchten, daß das Band zwischen dem Geist und dem geschichtlichen Christus, dem Geist und dem Buchstaben der Schrift oder dem Geist und dem institutionellen kirchlichen Leben gelöst würde.“ Berkhof: 1988, S. 11.; vgl. auch Weber: 1977, Bd.II, S. 272 f.

25 *Institutio* (1559) I,13,3. Außer, daß es ausdrücklich angemerkt ist, liegt den Calvin-Zitaten die letzte Fassung der *Institutio* in der von Otto Weber herausgegebenen Ausgabe, Calvin: 1963, zugrunde.

26 ...explizit freilich nur in III,1, und hier in der Zuspitzung auf das Gottesverhältnis der Individuen. Vgl. auch Berkhof: 1988, S. 24 f. Zur Pneumatologie in der *Institutio* vgl. Weber: 1977, Bd.II, S. 273 f.

27 Berkhof: 1988, S. 10.

28 Vgl. als Kompendien z.B. Heppc/Bizer: 1958, oder auch Hirsch: 1964, S. 374 ff. Dagegen vgl. Jacobs: 1959, S. 98, der in bezug auf die reformierten Bekenntnisschriften die Auffassung vertritt, daß „das Zeugnis vom Heiligen Geist... gleichsam der rote Faden (ist), der alle Fragen und Artikel durchzieht“.

29 Vgl. Rohls: 1987, bes. S. 57 ff., S. 186 ff. und S. 211 ff. Lediglich die *Confessio Helvetica Posterior* (Artikel VII) macht hier eine Ausnahme, indem sie ausdrücklich die Mitwirkung des Heiligen Geistes an der Erhaltung der Welt hervorhebt. Einen eigenen Artikel zum Heiligen Geist beinhaltet die *Confessio Helvetica Posterior* dennoch nicht; vgl. Niesel (Hg.): 1938, S. 219 ff.

30 Dieser stellt zwar die Fragen 53 bis 64 unter die Überschrift „Von Gott dem Heiligen Geist“

ursprüngliche Westminster Confession hatte keinen eigenen Artikel über den Heiligen Geist.³² Die United Presbyterian Church in the USA hat einen Artikel über den Heiligen Geist erst 1903 in ihre Version des Westminster Bekenntnisses aufgenommen,³³ wobei der neue Artikel nach dem Urteil von Hendry³⁴ nichts substantiell Neues bringt. Damit dürften für die reformierte Tradition in ihrem Verhältnis zu den spiritualistischen Traditionen des Christentums durchaus die folgenden Sätze Berkhofs zutreffen: „Auf der einen Seite sehen wir die etablierten großen Kirchen — ohne den Willen, auf die bewegende Aktion des Heiligen Geistes zu achten; mitten in ihnen ist der Glaube in Gefahr, eine intellektuelle, traditions- und institutionsgebundene Angelegenheit zu werden. Auf der anderen Seite sehen wir die rapide zunehmenden Pfingstbewegungen, bei denen die Realität des Geistes oft in gefühlsgeladenen individualistischen und extravaganten Erscheinungen gesucht wird.“³⁵

Dennoch findet sich in der reformierten Tradition ein entscheidendes Moment der Pneumatologie, welches neue Impulse für das heutige theologische Denken und Handeln bringt und zugleich ein entlarvendes Licht auf die charismatische Pneumatologie wirft: die enge Verbindung von *Geist und Christus*. Calvin selbst sagt: „Der Heilige Geist ist das Band, durch das uns Christus wirksam mit sich verbindet.“³⁶ Die Westminster Confession weist in ihrem später angefügten Artikel über den Heiligen Geist ebenfalls ausdrücklich auf diese Verbindung hin.³⁷ Gleichwohl sind der Heilige Geist und Christus in der reformierten Tradition immer noch derart voneinander getrennt, daß der Geist „nur“ auf Christus *verweist*: Daß des Heiligen Geistes Werk darin besteht, den Glauben an Christus zu wecken, ist nach Berkhof bis heute der Haupttrend reformierter Pneumatologie.³⁸ Vom Zeugnis des Neuen Testaments her ist die Verbindung allerdings noch enger: „Dieses Pneuma ist der Kyrios Christus selbst, insofern er sich selbst dem Menschen gibt und vom Menschen erfahren werden kann.“³⁹ Der Geist ist „Christus in Aktion“⁴⁰.

und verhandelt darunter Ekklesiologie, Eschatologie und Soteriologie. Aber das explizit benannte, unvermittelte Wirken des Geistes bleibt auch hier auf das Bewirken des Glaubens im Menschen beschränkt (Frage 53, vgl. auch Frage 65). Vgl. Weber (Hg.): 1986, S. 33 ff.

31 Auch diese hat einen Artikel über „Faith in the Holy Gaist“ (XII), in dem der Geist wiederum als Wirker des Glaubens und der Heiligung erscheint, und sie erwähnt den Geist als Garanten rechter Sakramentsverwaltung (Artikel XXI). Vgl. Niesel (Hg.): 1938, S. 92 ff. und 108.

32 Vgl. dazu Hendry: 1960, S. 117. Die Tatsache, daß der Artikel fehlte, „may be held to indicate a certain insensitivity to the real import and significance of the theme which was characteristic of the theological thinking of their period“ (S. 117).

33 Vgl. Presbyterian Church (USA): 1983, Ziffer 6.183, Anmerkung d. (hier der Artikel XXXIV).

34 Vgl. Hendry: 1960, S. 117.

35 Berkhof: 1988, S. 11.

36 Institutio III,1,1.

37 „By the indwelling of the Holy Spirit all believers being vitally united to Christ...“ Westminster Confession IX,4 (XXXIV,4).

38 Vgl. Berkhof: 1988, S. 25.

39 Herrmann, Ingo: *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*. München, 1961, S. 57, zitiert nach Berkhof: 1988, S. 28.

40 Berkhof: 1988, S. 28.

Daher kann man unmöglich — wie die charismatischen Kirchen es praktizieren — so tun, als sei das Wirken des Heiligen Geistes allein oder auch nur vor allem darauf ausgerichtet, dem Individuum „Vollmacht“ (welcher Art auch immer) zu verleihen. Das Wirken des Heiligen Geistes ist qualifiziert durch die Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten. Jesus Christus, der die Menschen im Elend auf den Thron Gottes erhoben hat, herrscht durch den Heiligen Geist als Herr der Welt: Dieser Geist beschränkt sich nicht auf den einzelnen und seine Frömmigkeit. Er sendet seine Zeugen in die Welt; er baut seine Kirche; er wirkt das Bestehen der Schöpfung und bringt sie zur Vollendung;⁴¹ und in alldem ist er Gefährte der Armen, der Hungernden und Gefolterten — gleich wie Jesus Christus es war und ist. Dieser Geist wirkt auch in den einzelnen, indem er sie rechtfertigt und heiligt und sie auf den Weg der Nachfolge Christi bringt.⁴² Der Heilige Geist reinigt die Herzen vom Streben nach Macht und Reichtum; er ist der Geist der Gekreuzigten, nicht der der Kreuziger. Wo, wenn nicht auf den Spuren dieses Geistes, wird die presbyterianische Kirche in Guatemala eine Richtschnur für die Auseinandersetzung mit der charismatischen Herausforderung finden? Und birgt dieses Verständnis des Heiligen Geistes nicht auch wichtige Impulse für Lehre und Handeln der presbyterianischen Kirche im allgemeinen?

Für die presbyterianische Kirche geht es darum, angesichts der Herausforderung durch eine kompensatorische Religion der Weltflucht und eine machtorientierte legitimatorische Religion eine theologische und kirchliche Alternative zu stellen. Diese Alternative müßte auf die soziale und politische Lage eine Antwort geben, welche weder kompensatorisch noch legitimatorisch ist. Die Stellung zur sozialen Lage freilich ist gerade die strittigste Frage in der presbyterianischen Kirche selbst.

2. Herrschaft Christi und Welt: Die gesellschaftliche Herausforderung

Das dispensationalistisch-prämillenaristische Erbe läßt in Fragen von Politik und Gesellschaft eine Position in der presbyterianischen Kirche entstehen, die der der Pfingstkirchen sehr nahe kommt. Dies kommt in Meinungen zum Ausdruck wie etwa der, daß die Kirche nur für die „geistlichen“ und der Staat für die „weltlichen“ Dinge zuständig seien, und deshalb z.B. in die Pastorenausbildung keine Grundkurse für Präventivmedizin und Landwirtschaft integriert werden dürften. Die „reine Lehre“, so heißt es oft, habe mit den weltlichen Dingen nichts zu tun. Diese Position bedient sich der dualistischen Trennung von Kirche und Welt, die bei den Pfingstkirchen mit der Weltflucht einhergeht.

Darüber hinaus wird man sich fragen müssen, ob die Sorge um die *reine Lehre*, die hinter dieser Position steht, nicht gerade dieses Ziel weit verfehlt: Gerade wenn man von einer reformierten Position her argumentiert und die Heiligkeit, radikale Andersheit und Souveränität Gottes über den Menschen

41 Vgl. Berkhof: 1988, S. 34 ff., 47 ff. und 107 ff.

42 Vgl. Berkhof: 1988, S. 74 ff.

betont,⁴³ wird man dann behaupten können, daß die Menschen die „reine Lehre“ des Wortes Gottes gewissermaßen als einen Gegenstand haben und besitzen können? Wird man sich nicht vielmehr daran orientieren, daß die menschliche Sünde, das egoistische Interesse⁴⁴, in der Lage ist, das Wort Gottes gemäß der Ziele des eigensüchtigen Strebens zu pervertieren? Gerade die, die an der Reinheit der Lehre interessiert sind, werden den unendlichen Abstand zwischen der Sündhaftigkeit des Menschen und der Sündlosigkeit Gottes zu ihrem Ausgangspunkt machen; und dann fragen sie nach der Wahrheit, dann jagen sie ihr nach, geben aber nicht vor, sie zu besitzen. Anders gesagt: Wenn man den Unterschied zwischen Gott und den Menschen anerkennt, wird man sich kritisch nach den eigenen Interessen befragen, aus denen heraus die eigene Auffassung von der Lehre sich formuliert; man wird sich bewußt sein, daß die richtige Lehre immer wieder gesucht werden muß in einem geschwisterlichen Dialog, der die geschichtliche Situation aufgreift und die interessengebundenen, sündhaften Beschränkungen der einzelnen in der Gemeinschaft der Gläubigen zu überwinden sucht. Werden nicht gerade die, die eine reine Lehre suchen, die Gemeinschaft der Gläubigen und die Schrift höher schätzen als einen vermeintlichen geistlichen Besitz und dessen dogmatische Verfestigung?

Damit stellt sich nun auch die Frage nach der Unterscheidung von reiner Lehre im Kontext der Pastorenausbildung ganz anders: Reine Lehre definiert sich nicht mehr aus einer Trennung von Gesellschaft und Kirche, die die menschliche Sünde naiv außer acht läßt; reine Lehre definiert sich aus dem gemeinsamen, geschichtlichen Weg der miteinander fragenden Brüder und Schwestern unter dem Wort Gottes. Die Einbeziehung der geschichtlichen Bedingungen dieses gemeinsamen Weges in die Ausbildung der Pastoren führt — wenn sie in dauernder Auseinandersetzung mit der Botschaft der Schrift geschieht — nicht von der reinen Lehre weg, sondern gerade auf sie zu.

Die dualistische Trennung von Welt und Kirche dagegen — diese ebenso hartnäckige wie falsche Behauptung des Prämillenarismus — stellt eine der Grundlagen des christlichen Glaubens in Frage, und zwar die Herrschaft des Auferstandenen über die Geschichte: Es ist unbestritten, daß der Prämillenarismus und die Trennung von Kirche und Welt für Menschen in einer Situation der Hoffnungslosigkeit eine psychologische Hilfe sein können, diese Hoffnungslosigkeit in der Geschichte zu akzeptieren und nicht restlos an ihrem Elend zu verzweifeln. Aber diese Lehren trennen die Geschichte von Christus, ihrem Herrn, ab und lassen sie unter der boshaften Herrschaft des Teufels verschwinden. Der Prämillenarismus und die Ablehnung der Welt schlechthin überlassen die Geschichte dem Bösen und werfen damit den Kern der Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Christus. Wer die gestaltende Zuwendung der Christen zur Welt grundsätzlich in Frage stellt, zieht zugleich die Herrschaft des auferstandenen Christus über die Mächte und Gewalten in Zweifel. Wie, wenn nicht in der alltäglichen

43 Vgl. Schmidt: 1977, S. 654.

44 Rohls: 1987, S. 96, aus der Perspektive der reformierten Bekenntnisschriften: „Die Selbstliebe oder Konkupiszenz ist... jene Grundsünde oder ursprüngliche Zerrüttung der menschlichen Natur, der alle sündigen Einzelhandlungen entspringen.“

Überwindung von Sünde, Tod und Teufel auf dem Weg zur geschwisterlichen Gemeinschaft, zum Leben und dem Reich Gottes — wie, wenn nicht so, soll die Herrschaft Christi über die Geschichte zur Geltung kommen?

Das Neue Testament bezeugt vielfach: *Jesus Christus ist Herr (Kyrios)* und — nach 2.Kor.6,18 und der Apokalypse — Herrscher über alles (Pantokrator). Calvin nimmt dieses Zeugnis auf in seiner Lehre von den drei Ämtern Christi, deren eines das königliche Amt ist.⁴⁵ Calvin folgend wird auch in den Bekenntnisschriften das Werk Christi — bei bleibendem Schwergewicht auf der Versöhnungslehre — durch die Lehre von den drei Ämtern Christi dargestellt. Auch nach der Westminster Confession ist Christus „prophet, priest and king“⁴⁶. Der Geltungsbereich der Königsherrschaft Christi erstreckt sich dabei nach traditioneller Auffassung als geistliche Herrschaft nur auf die Gemeinschaft der Kirche.⁴⁷ Diese Beschränkung auf die Kirche wird man freilich modifizieren müssen, wenn man ernst nimmt, daß der auferstandene Mensch Jesus Christus Gott und Kyrios ist. Denn 6 hat Jesus Christus als Person der Trinität von Ewigkeit her Teil an Schöpfung und Erhaltung der Welt; und so regiert auch der Erlöser über die ganze Welt.⁴⁸ Er regiert die Kirche in besonderer Weise; doch seine Herrschaft erstreckt sich auf die ganze Welt, wenn sie auch unter dem Kreuz verborgen liegt, also noch nicht voll gegen das Böse in der Welt zum Durchbruch gekommen ist. Die Lehre von der Königsherrschaft Christi bringt den Anspruch Gottes auf seine Herrschaft in Kirche und Welt zum Ausdruck. Es gibt danach keinen Bereich der Welt und der Weltbeziehung des Menschen, der vom Herrschaftsanspruch Christi ausgeschlossen wäre.⁴⁹ Der Kirche ist es befohlen (nicht nur erlaubt!), diesen Anspruch gegenüber der Welt geltend zu machen. Sie ist darin ein „ausgewähltes Werkzeug...“, das durch Zeugnis und Mitwirkung dieser Herrschaft zum Durchbruch verhilft.⁵⁰ Die Kirche bezeugt die Herrschaft des Gekreuzigten, der der Welt Gottes Herrschaft und Gottes Recht verkündigt hat. Das Zeugnis der Kirche wird somit in Solidarität mit den Gekreuzigten gegenüber Kreuzigern und Profiteuren der Gewalt die Herrschaft und das Recht Gottes geltend machen.

45 Zum königlichen Amt Christi vgl. Institutio II,15,3-5. Zur Lehre von den Ämtern bei Calvin vgl. Niesel: 1957, S. 166 ff.

46 VIII,1 (VIII,1).

47 Vgl. Institutio II,14,3 f. und IV,20,1 f.; vgl. auch Hendry: 1960, S. 97, zur Westminster Confession, und Heppes/Bizer: 1958, S. 361 f.

48 Vgl. Berkhof: 1988, S. 115 ff.

49 Einen pointierten Ausdruck in der reformierten Bekenntnisentwicklung findet der kräftige „Anspruch Christi auf unser ganzes Leben“ in der These II der Barmer Theologischen Erklärung (1934). Vgl. Burgsmüller/Weth: 1983, S. 35. Der Begriff der Herrschaft Christi ist allerdings erst vier Jahre später explizit in die theologische Diskussion eingeführt worden durch A. de Quervain: *Die Herrschaft Christi über seine Gemeinde und die Bezeugung dieser Herrschaft in der Gemeinde*. In: *Evangelische Theologie*. Nr.5, 1938, S. 45–57. Vgl. dazu Schütte: 1978, Bd.1, S. 343. Die Barmer Erklärung hat auch Eingang gefunden in die Bekenntnissammlung der Presbyterian Church (USA): 1983, Ziffern 8.01 bis 8.28.

50 Schütte: 1978, S. 350.

Daraus ergibt sich, Karl Barth folgend, ein besonderes Verhältnis zwischen *Christengemeinde und Bürgergemeinde*.⁵¹ „Die Christengemeinde beteiligt sich... gerade in Erfüllung ihrer eigenen Aufgabe auch an der Aufgabe der Bürgergemeinde. Indem sie an Jesus Christus glaubt und Jesus Christus verkündigt, glaubt und verkündigt sie ja den, der wie der Herr der Kirche so auch der Herr der Welt ist.“⁵² Die Christengemeinde bezeugt Christus in der Sphäre von Gesellschaft und Politik. Sie tut dies gerade nicht, indem sie sich für sich selbst einsetzt und die Gesellschaft zu christianisieren sucht. Die eigene Macht als Kirche ist gerade nicht ihr Ziel.⁵³ Die Kirche blickt vielmehr zu den Schwachen und Bedrängten. „Daß sie ihnen im Rahmen ihrer eigenen Aufgabe (in Form ihrer ‚Diakonie‘) Liebe zuwendet, ist Eines, und zwar ihr Erstes, über dem sie aber — nun im Rahmen ihrer politischen Verantwortung — das Andere nicht versäumen kann: den Einsatz für eine solche Gestaltung des Rechts, die es ausschließt, daß seine Gleichheit für alle zum Deckmantel werde, unter dem es für Starke und Schwache... faktisch doch ungleiche Begrenzung und ungleiche Bewahrung bedeutet. Die Christengemeinde steht im politischen Raum als solche und also notwendig im Einsatz und im Kampf für die soziale Gerechtigkeit. Und sie wird in der Wahl zwischen den verschiedenen sozialistischen Möglichkeiten... auf alle Fälle die Wahl treffen, von der sie jeweils... das Höchstmaß sozialer Gerechtigkeit erwarten zu sollen glaubt.“⁵⁴ Auf diese Weise wird die Kirche zur Kirche in der Kraft des Geistes Jesu Christi, denn: „Die befreiende und umwandelnde Kraft des Geistes Jesu Christi ist überall da am Werk, wo Menschen von der Tyrannei... befreit werden.“⁵⁵

Vom Zeugnis der Kirche für die Königsherrschaft Christi her gesehen mutet das Konzept des sozialen Dienstes eher als ein Schritt zurück an, denn es erschöpft sich in der Fürsorge der Starken für die Schwachen, beläßt aber die Machtverhältnisse, wie sie sind. Darin trifft die Kritik der Maya-Presbyterien, die dieses Modell des Paternalismus zeihen. Daß das Konzept des *sozialen Dienstes* in der Unterscheidung von dem der *sozialen Aktion* verwendet wird, zeigt freilich, daß es eine spezifisch politische Problematik der verantwortlichen Gestaltung der Welt kennt und berücksichtigt: Die Beispiele politisch und sozial engagierter christlicher Kreise aus der Basis der Kirchen haben vor Augen geführt, daß die Unterdrückten selbst die Sorge um die Gestaltung der Welt schnell in die Kritik der ökonomischen und politischen Verhältnisse umformulieren, und zwar aufgrund der christlichen Interpretation der schlichten Erfahrung, daß die Einen alles haben und die Anderen nichts. Wenn in der entsprechenden Praxis alle Christen Diener der Anderen sind, sozialer Dienst also nicht mehr einseitiges Geben bzw. Nehmen ist, sondern zu einem gemeinsamen Weg durch die Geschichte Gottes wird, dann gilt allerdings die Unterscheidung von sozialem Dienst und sozialer Aktion nicht mehr. Und wenn die gesellschaftliche Lage und der gemeinsame Weg in gegenseitiger Verantwortung zur Gestaltung der Welt von den Armen theologisch interpretiert

51 Vgl. Barth: 1970, S. 49 ff.

52 Barth: 1970, S. 56 f. (Ziffer 8).

53 Vgl. Barth: 1970, S. 62 f. (Ziffer 12).

54 Barth: 1970, S. 68 f. (Ziffer 17).

55 Berkhof: 1988, S. 118.

tiert wird, dann kommt eine Theologie dabei heraus, die mit den herrschenden Ansichten zwangsläufig in Konflikt gerät.

Die presbyterianische Kirche kann diese authentische Entwicklung theologischer Reflexion und Evangelisation unter den Armen aufnehmen, sie kann sich auf den gemeinsamen Weg der Brüder und Schwestern machen; sie kann aber diese Entwicklung in ihren Reihen auch gemäß der herrschenden Meinung etikettieren und aus der Kirche auszugrenzen suchen. Dies geschieht, wenn sich das theologische Urteil der Kirche an staatlich festgesetzten Meinungen, etwa über die Identität von Theologie der Befreiung und Kommunismus, orientiert. Wenn sich die Kirche aber ihre theologischen Urteile vom Staat diktieren läßt, erlaubt sie der weltlichen Obrigkeit dann nicht, gerade dort zu regieren, wo der Auferstandene die Herrschaft ganz für sich allein beansprucht? Verläßt sie damit nicht auch die — im engeren Sinne — presbyterianische Tradition, die auf die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat großen Wert legt?⁵⁶ Wenn die presbyterianische Kirche in Guatemala eine staatlich verordnete Exkommunikation von Teilen ihrer selbst vollzieht, bringt sie dann nicht auch die Chance eines geschwisterlichen Weges zur kirchlichen Identität der Staatsraison zum Opfer dar?

3. *Gemeinschaft als Leib Christi: Die Praxis der Maya-Presbyterien*

Das Verhältnis zwischen der ladinischen Mehrheit in der Synode und den Maya-Presbyterien ist vielschichtig. Neben Zeichen der Solidarität, wie der Bemühung um die von Vertreibung bedrohten Kekchi-Gemeinden,⁵⁷ bestimmt Argwohn gegenüber dem Weg der Maya-Presbyterianer das Bild. Aber laden die kraftvolle und fruchtbare Arbeit der indigenen Presbyterien sowie ihre Offenheit für das Gespräch nicht vielmehr ein, ihre Anregungen zu bedenken? Es stellt sich somit die Frage nach der — wie Scotchmer sich ausdrückt — „living ‚confession of faith‘ among Maya-Christians today“⁵⁸.

Ein entscheidender Bezugspunkt für Theologie und kirchliche Praxis der Maya-Presbyterien ist die Besinnung darauf, daß sie mit den meisten anderen Indigenas zusammen Opfer der gesellschaftlichen Lage sind. Nachdem einige Gemeinden im Kekchi-Gebiet ihre Würde als Kinder Gottes erkannt hatten, begannen sie — wie James Dekker berichtet —, über ihre Stellung als unterdrückter Teil der Bevölkerung nachzudenken.⁵⁹ Dieser konstitutive Bezug auf die gesellschaftliche Lage aus der Perspektive der Opfer gleicht dem *Ortswechsel der Theologie*, der sich in

56 „Civil magistrates may not... interfere in matters of faith“, stellt die Westminster Confession, XXV,3 (XXIII,3), fest. Vgl. auch die Begrenzung des staatlichen Auftrages in der Barmer Theologischen Erklärung, These V, in Burgsmüller/Weth: 1983, S. 38., bzw. Presbyterian Church (USA): 1983, Ziffern 8.22-8.24.

57 Zur Einschätzung vgl. Scotchmer: 1985, S. 19 f.

58 Scotchmer: 1985, S. 1.

59 Vgl. Dekker: 1985, S. 79 f.

vielen anderen bekenntnisbildenden Prozessen in Ländern der Dritten Welt ebenfalls ereignet.⁶⁰

Er findet auch eine ähnliche Antwort: Die Hoffnung liegt im *Cristo compañero*, im *Gefährten Christus*; dem Christus, der Mensch unter Menschen geworden ist und die Leiden kennt; dem Christus, der wahrhaft auferstandener Herr ist und als solcher in der Gemeinde gegenwärtig; dem Christus, der die Wunden heilt und in den Kämpfen zur Seite steht.⁶¹ Dieser Christus der Maya-Presbyterianer ist im Vollsinn reformatorischer Christologie Mensch und auferstandener Herr. Christus ist Entsender des Geistes, bzw. selbst gegenwärtig; und dies — was als Schwäche der Pneumatologie erscheinen mag — ist nichts als die konsequente Durchführung der christologischen Konzentration der Pneumatologie, wie sie uns das Neue Testament überliefert.⁶² Das ist gerade unter indigenen Gläubigen von großer Bedeutung, da in der Maya-Religion der Begriff „Geist(er)“ ausschließlich negativ belegt ist. Als Auferstandener in der Gemeinde gegenwärtig, ist Christus Lehrer, Beschirmer, Heiler und Herr über den Tod; er vergibt Sünden und fordert Gehorsam. Der auferstandene *Mensch* Jesus wendet sich den Menschen als ganzen zu, in allen ihren Lebensbezügen; und es ist beste reformierte Tradition, daß hier kein Lebensbereich ausgeschlossen bleibt. Muß in diesem Zusammenhang die Kritik der *Hermandad de Presbiterios Mayas* (Bruderschaft der Maya-Presbyterien) an einer rein auf das Seelenheil ausgerichteten Tradition der früheren presbyterianischen Missionare in Guatemala⁶³ nicht aufmerksam wahrgenommen und auf die derzeitigen Strömungen presbyterianischer Theologie in Guatemala ebenfalls angewendet werden? Die Herrschaft Christi über alle Bereiche des menschlichen Lebens — individuelle und gesellschaftliche — bedeutet, daß sich auch der Gehorsam der Gläubigen gegen Christus auf alle Bereiche erstreckt. Dies wird von den Maya-Presbyterien sehr ernst genommen. Sie wollen der Herrschaft Christi in der Gemeinschaft der Kirche und in der Gesellschaft (zunächst der Gemeinschaft des Dorfes) Gestalt geben.

Anerkenntnis der Herrschaft Christi über das eigene Leben wird für viele Maya-Presbyterianer praktische Wirklichkeit im Tun der Liebe. Die enge Verbindung von *Glaube und Liebe* ist für reformiertes Denken von großer Bedeutung. Aus dem Glauben wachsen die Werke der Liebe hervor wie die guten Früchte von einem guten Baum — dieser Gedanke ist reformatorisches Allgemeingut.⁶⁴ Unterschiedlich eng wird lediglich die Verbindung von Glauben und Taten aufgefaßt.⁶⁵ In der Westminster Confession jedenfalls sind Glaube und Liebe untrennbar

60 Vgl. Raiser: 1987, S. 117 f.

61 Dieser Jesus Christus ist nicht, wie im Fundamentalismus, beschränkt auf die Funktion eines Sühnopfers; dieser Jesus Christus ist geschichtlich.

62 Vgl. Berkhof: 1988, S. 27 ff.

63 Vgl. das Programmpapier der Bruderschaft der Maya-Presbyterien in Anhang 2.1.

64 Vgl. Rohls: 1987, S. 156.

65 Hier stehen sich in der reformierten Tradition vor allem die Auffassungen von der Rechtfertigung als „Frommmachung“ in der *Confessio Tetrapolitana* und der im Text genannte Hauptstrom der reformierten Rechtfertigungslehre gegenüber; vgl. Rohls: 1987, S. 155 ff.

verbunden.⁶⁶ Der rettende Glaube bringt u.a. ein neues Handeln in Gehorsam gegen Gott hervor.⁶⁷ Glaube ist nicht ohne die Liebe, er ist nicht „dead faith, but worketh by love“⁶⁸. In diesem Sinne sind gute Taten „fruits and evidences of a true and lively faith“⁶⁹. Es ist zu fragen, ob Scotchmer mit seiner Interpretation des Verhältnisses von Glaube und Taten bei den Maya-Christen recht hat, wenn er sagt, daß dort die Gnade nicht mehr allein für die Rechtfertigung Sorge, sondern der Gehorsam vor sie getreten sei.⁷⁰ Es scheint vielmehr so zu sein, daß die guten Taten als *Offenbarwerden* des Glaubens aufgefaßt werden. Damit steht die Rechtfertigung *sola gratia* nicht in Frage. Darüber hinaus scheint die Betonung des Gehorsams nicht einmal die Absicht zu verfolgen, durch einen Rückschluß aus den guten Taten das tatsächliche Vorhandensein von Glauben bestätigen oder in Abrede stellen zu können.⁷¹ Es geht bei dem Gehorsam gegenüber Christus in Taten der Liebe vielmehr darum, den Glauben im Blick auf die indigene Gemeinschaft in der Weise zu bezeugen, die in ihr am meisten geschätzt wird: der Treue zur Gemeinschaft, der Solidarität. Aus diesen Taten der Liebe erwächst freilich auch Gewißheit des Glaubens und der Nähe des Herrn; dies nun aber nicht als Ergebnis einer Erkenntnismethode, sondern als spontane, fröhliche Gewißheit der Gegenwart Christi: „Loyalty to... ‚Christ our Lord‘ makes his power personal, tangible, benevolent, and everpresent.“⁷²

Von der Gegenwart Christi her entwerfen die Maya-Presbyterianer auch ihr Bild von der *Kirche*. Sie ist Gemeinschaft der Schwestern und Brüder unter dem alleinigen Haupt Christus; und sie ist der Leib Christi in der Welt. Die indigene Bevölkerung denkt traditionell von der Gemeinschaft her, nicht vom Individuum. So wird auch die *Kirche* primär als *lebendige Gemeinschaft* gesehen und nicht sosehr als Institution oder als eine Anhäufung bekehrter Individuen. Mit dieser Vorordnung der Gemeinschaft vor dem Individuum knüpfen die Maya-Christen de facto an die Auffassung Calvins sowie des Heidelberger Katechismus an: Die Kirche als solche ist erwählt,⁷³ ihr Fundament ist „seine verborgene Erwählung“⁷⁴. Und nur dadurch, daß Christus als ihr Haupt sich in der Kirche darbietet, werden die Gläubigen mit Christus und untereinander verbunden, daß sie „gleichsam zu einem Leibe zusammenwachsen“⁷⁵. Gott stiftet die Kirche und gibt ihr mit der

66 Vgl. Rohls: 1987, S. 158.

67 „By this faith, a Christian... acteth differently... yielding obedience to the commands“ Gottes. Westminster Confession, XVI,2 (XIV,2).

68 Westminster Confession XIII,2 (XI,2).

69 Westminster Confession XVIII,2 (XVI,2).

70 Scotchmer: 1985, S. 12.

71 Calvin selbst übrigens lehnt dieses als *Syllogismus practicus* bekannt gewordene Verfahren ab wegen der Unsicherheit und Fragilität der Werke; vgl. Niesel: 1957, S. 172 ff., bes. 177 und 180 f. In der nachfolgenden Theologie und Bekenntnisentwicklung spielt der *Syllogismus practicus* dennoch eine nicht unwichtige Rolle; vgl. Rohls: 1987, S. 161 ff.

72 Scotchmer: 1985, S. 13.

73 Vgl. Rohls: 1987, S. 199.

74 Institutio IV,1,2.

75 Institutio IV,1,2.

Predigt des Wortes und mit den Sakramenten einen „Schatz in Bewahrung“⁷⁶. Die Kirche als Gemeinschaft ist für Calvin also weitaus mehr als die Masse der bekehrten Individuen; sie ist objektive, göttlich eingesetzte Institution. Diese Ekklesiologie reflektiert die Position der Kirche im Stadtstaat Genf sowie Calvins starke Konzentration auf Gottes objektives Handeln. Schon in der Confessio Helvetica Posterior ist die Kirche „nicht mehr bestimmt als von Christus erwählte Gemeinde, der die Individuen angehören, sondern als Gemeinschaft erwählter Individuen“⁷⁷. Diese Tendenz setzt sich fort in der weiteren Bekenntnisentwicklung. Hier tritt das Individuum stärker in den Vordergrund, und pietistisch-puritanisches Denken beginnt vor allem in der angelsächsischen Tradition bestimmend zu werden. Für die Westminster Confession besteht die Kirche „of the whole number of the elect, that have been, are, and shall be gathered into one.“⁷⁸. Die Tendenz zu einem Kirchenbegriff, der von den bekehrten Individuen her denkt, verstärkt sich weiter, umso mehr pietistisches Denken und neuzeitlicher Subjektivismus auf die reformierte Tradition Einfluß gewinnen. Auch auf die presbyterianische Kirche in Guatemala als Ganze dürfte die folgende Einschätzung des brasilianischen reformierten Theologen Zwinglio Dias zutreffen: „I believe that, as Presbyterians, we... do not have... a more consistent theological view of the church as the body of Christ in the world. From this point of view we are not really Calvinistic, being much more indebted to the individualistic salvation of American Puritanism than to the ecclesiology of the Geneva Reformer. In the process, the filtering imposed on the development of Presbyterianism by the peculiar conditions of the formation of religious ideas in the United States impaired the corporate view of the church as community, in favour of individualism, which caused the permanent weakness of our ecclesiology and led us to cherish a view of Christ independent from the church as a *communio sanctorum*.“⁷⁹ Diese Entwicklung hat, wie Dias weiter darlegt, natürlich mit der Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen zu tun, in denen die verschiedenen reformierten Kirchen zuhause waren und sind: Sie repräsentieren heute nicht mehr Staatsreligion wie zumal in Genf, sondern sind in einem pluralistischen Feld eines unter vielen religiösen Angeboten. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob nicht durch die Entwicklung zu einer individualistischen „Bekehrungskirche“ entscheidende Elemente der reformierten Tradition verloren gegangen sind. Eine Kirche, die sich als Gemeinschaft erwählt weiß und sich als Leib Christi in der Welt erkennt, hat nervösen Bekehrungseifer nicht nötig. Sie *bezeugt* Christus in der Welt. Eine Kirche unter der Herrschaft Christi will vorleben; sie will exemplarisch existieren in der Welt;⁸⁰ und der „Gedanke der Erwählung gibt nach Calvinischer Auffassung der Kirche die Ruhe, Gewißheit und Stoßkraft, die sie für den Dienst in der Welt nötig hat“⁸¹.

76 Institutio IV 1,1.

77 Rohls: 1987, S. 199.

78 XXVII,1 (XXV,1).

79 Dias: 1988, S. 3.

80 Vgl. Barth: 1970, S. 80, Ziffer 33.

81 Niesel: 1957, S. 190. Von der Typologie (oben, Abschnitt II.B.4.) her betrachtet bewegen sich damit die Maya-Presbyterien zwischen den Typen A und B eher in der Nähe von A, während

Diese Kirche ist, nach Calvin, aber gerade keine „starre Institution, sondern ein lebendiger Organismus, eine Gemeinschaft des gegenseitigen *Dienens und Helfens*“⁸² (Hervorhebung des Verfassers). Nach Calvin hat die „Gemeinschaft der Heiligen“ ein besonderes Merkmal: Wenn die Glieder überzeugt sind, daß „Gott für sie der gemeinsame Vater und Christus das gemeinsame Haupt ist, so kann es nicht anders zugehen, als daß auch sie in brüderlicher Liebe miteinander verbunden, einander gegenseitig ihren Besitz mitteilen“⁸³. Die Gemeinschaft erstreckt sich eben nicht nur — wie in jeder beliebigen anderen religiösen Gemeinschaft — auf den gemeinsamen Kultus, sondern auf das gemeinsame Leben. Dies sieht auch die Westminster Confession nicht anders.⁸⁴ Nach Hendry entspricht der Kirchenbegriff der Westminster Confession der neutestamentlichen „*koinonia*“. „This word points to a fundamental feature of the Christian life, which has often been overlooked. What makes a man a Christian? Many tend to think of it as something that takes place in the inward privacy of a man's individual life. According to the New Testament, the really decisive thing that takes place when a man becomes a Christian is that he is taken out of his individual privacy and brought into *koinonia*, or fellowship...“⁸⁵ Gerade in der tätigen Liebe untereinander bewahrheitet sich, daß das Haupt der Kirche Christus ist. Die Kirche ist der Leib Christi, in welchem Gott dem geringeren Glied die höhere Ehre gegeben hat, „damit keine Spaltung im Leibe wäre, sondern die Glieder die gleiche Sorge füreinander tragen sollten“ (1.Kor.12,25).

Die Existenz im Leib Christi ist somit neues Leben. Sie ist *eschatologische Existenz*, insofern der kommende Christus in seinem Leib, der Kirche, schon jetzt gegenwärtig ist und über sie hinaus wirkt.⁸⁶ Das Reich Gottes bricht somit schon in der Geschichte, in der Welt, an; es wirft sein Licht voraus. Dies ist zwar kein Hauptstrang im Denken der indigenen Presbyterianer, rückt aber immer wieder ins Bewußtsein. Hier liegt ein Widerspruch zum Prämillenarismus der Pfingst- und anderer Kirchen offen zutage. Der Prämillenarismus nämlich gibt die Welt voll und ganz verloren; Gott selbst will sie vernichten. Die volle Tiefe des Widerspruchs zum Prämillenarismus erschließt sich freilich erst aus der Christologie, der inhaltlichen Mitte des Glaubens der Maya-Presbyterianer: Hier zeigt sich nämlich der kommende Gott als der Gott Jesu Christi und als solcher auch als Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt. Wer Christus nachfolgt, gibt die Welt nicht verloren, sondern schaut mit Sehnsucht mitten im Leiden nach ihrer Vollendung

die iadinischen Presbyterien eher zu B tendieren.

82 Niesel: 1957, S. 188.

83 Institutio IV 1,3.

84 „All saints... being united to one another in love,... are obliged to the performance of such duties, public and private, as do conduce to their mutual good, both in the inward and outward man.“ Westminster Confession XXVIII,1 (XXVI,1). Ein Vorbehalt, daß hierdurch nicht das bürgerliche Eigentum abgeschafft sei, findet sich sowohl in der Westminster Confession als auch in der oben, Anm. 83, zitierten Passage aus der Institutio.

85 Hendry: 1960, S. 218.

86 Vgl. Weber: 1977, Bd.II, S. 574.

aus. „Jemand, der krank ist, kann sich mit dieser Situation abfinden, solange er überzeugt sein muß, daß seine Krankheit unheilbar ist. Sagt ihm aber die ärztliche Autorität, daß er nach kürzerer oder längerer Behandlung wieder gesund wird, so bricht eine neue Periode der Unruhe und sehnächtigen Erwartung an... Das ist die paradoxe Situation der Kinder Gottes in der Welt. Daß Hoffnung sie beherrscht, hat seinen hauptsächlich Grund nicht in dem, was ihnen fehlt, sondern in dem, was sie schon empfangen haben.“⁸⁷

Die *Weiterentwicklung der* durch die ladinischen Presbyterianer und Missionare *überkommenen Lehre* in der theologischen Arbeit der Maya-Presbyterien auf dem Hintergrund ihrer gesellschaftlichen Lage hat einige wichtige Elemente reformierter Theologie auf eine neue Weise wieder hervorgehoben. Zweifellos erfährt dabei die überkommene Lehre eine deutliche Veränderung. Dasselbe gilt auch für die Liturgie. Die ererbten liturgischen Formen werden kaum noch angewandt; stattdessen werden immer stärker Formen gesucht, die der indigenen Kultur nahekommen. Dennoch aber spielt die Bindung an die presbyterianische Kirche eine wichtige Rolle für die Maya-Presbyterianer. Sie fühlen sich dieser Kirche zugehörig. Und die Veränderungen der Lehre erwachsen aus einer organischen Umprägung des Traditionsgutes in der Orientierung an der gesellschaftlichen Lage der Gläubigen und dem Zeugnis der Schrift. Darin liegt ein entscheidender Unterschied zum Einfluß pfingstlicher und charismatischer Konzepte auf die presbyterianische Kirche. Während Pfingstler und Charismatiker fremde — und noch dazu importierte — Konzepte an die presbyterianische Kirche herantragen, entwickeln die indigenen Presbyterien aus ihrer eigenen Lage heraus eine in dieser Situation authentische und reformierte Theologie. Eine solche Theologie *kann* den Vorgaben altreformierter Bekenntnisschriften wie der Westminster Confession gar nicht gleichen.⁸⁸ Denn die theologische Reflexion und kirchliche Praxis der Maya-Presbyterien entwickeln die vorhandenen Elemente presbyterianischer Glaubenslehre für die Maya-Gemeinschaft in Guatemala weiter; sie verhelfen ihnen so zur Inkarnation in Guatemala. Damit aber nähern sie sich auf erstaunliche Weise von ihrem eigenen Ausgangspunkt in wesentlichen Elementen der Tradition Calvins und der Bekenntnisschriften wieder an. Im Unterschied zum Doktrinimport der pfingstlichen und charismatischen Ansätze formulieren die Maya-Presbyterien (im Rahmen der Möglichkeiten) authentisch guatemalteckische Theologie.

Hier liegt wohl auch das Geheimnis des quantitativen Erfolges der Maya-Presbyterien. Auch im Kekchí-Presbyterium, wo nach dem Muster der ladinischen Presbyterien ein spezieller Ausschuß für *Evangelisation* eingerichtet wurde, scheint die Masse der Bekehrten dennoch nicht das Hauptkriterium für die Evangelisation zu sein. Auch hier orientiert sich die Evangelisation am Handeln im Rahmen der Lebensgemeinschaft des Dorfes — im Rahmen einer gemeinsam zu lebenden Geschichte — und am gegenseitigen Respekt. Mit anderen Worten: Die Kirche gibt lebendiges Zeugnis. Wenn man der Wahrheit durch gelebtes Beispiel und

87 Berkhof: 1988, S. 123 f.

88 Von der Westminster Confession sind die ladinischen Presbyterien im übrigen mindestens ebensoweit entfernt!

durch das Gespräch auf die Spur kommt, im gegenseitigen Hören aufeinander, dann haben „Evangelisationskampagnen“ und Einbahnkommunikation keinen Platz mehr; dann bekommt die Evangelisation ihren Ort in einer gemeinsam gelebten Geschichte; dann ist es im Kontext des gemeinsamen Lebens die Kraft des Heiligen Geistes, welche die Überzeugungsarbeit *trotz* der Schwäche des Evangelisten leistet, und nicht die Überredungskunst und Geschicklichkeit eines flüchtigen Besuchers oder einer Stimme aus der Unendlichkeit des Radios — bloßer Idole. Durch die Kraft des Heiligen Geistes im gemeinsamen Leben wird die Evangelisation erst wirklich zu Evangelisation im Vollsinn von Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Liebe: denn so gehören Jüngerschaft und das Halten dessen, was Christus gelehrt hat, untrennbar zusammen.

Ohne die gleichzeitige Orientierung an der *Gemeinschaft der Christen* und der *Gemeinschaft der „Welt“* wäre der theologische Neuanfang der Maya-Presbyterien nicht fruchtbar. In dieser Orientierung liegt seine Kraft begründet, den tonnen-schweren Stein des prämillenaristischen und dispensationalistischen Erbes vor dem Ausgang des Grabes wegzurollen und den Blick freizugeben auf einen gemeinsamen Weg zur Identität der Kirche in der Verantwortung für die Schöpfung Gottes. Die praktische Orientierung der Maya-Presbyterien an der Gestaltung der Welt ist in hohem Maße theologisch, keineswegs primär sozial oder politisch: Sie setzt den Funken der Hoffnung auf die segenspendende Gnade Gottes in Christus und die geschwisterliche Liebe der Christen, auf einem gemeinsamen Weg unter der Herrschaft Christi durch die Geschichte Gottes; gegen eine zerstörerische Sozialordnung, gegen ein unablässiges Morden und gegen die Theologien der Macht und der Vernichtung. Es ist gerade dieses Eintreten gegen die vielfältigen Formen des Todes, welches dem Zeugnis der Maya-Presbyterien seine Kraft verleiht. Auf diesem Wege lassen Maya-Presbyterianer die Angebote der Kompensation und Flucht hinter sich: Wo die Lösung der wirklichen Probleme auf dem Programm steht, verlieren die Illusionen an Wirkung. Das pfingstliche Angebot der Weltflucht bleibt auf dem Weg dieser Kirche schlicht zurück. Man greift die Pfingstkirchen nicht an; ihre indigenen Mitglieder werden stattdessen eingeladen, nicht mehr aus der Welt in die Illusion zu fliehen, sondern die Welt im Namen Christi gemeinschaftlich der Vollendung entgegen zu begleiten. Der Heilige Geist macht die Christen frei zum Reden in verständlicher Sprache inmitten einer Kultur des Schweigens und er bindet die Freude der Gottesdienste an die fröhliche Hoffnung im gemeinsamen Handeln.

4. *Bekennen: Der Weg der presbyterianischen Kirche in Guatemala zur theologischen Identität*

Für die presbyterianische Kirche in Guatemala stellt sich die Frage, wie reformiertes, presbyterianisches Christentum angesichts der Herausforderungen und Chancen in Guatemala „Fleisch werden“ kann. Der Rückgriff auf die Westminster Confession erweist sich als besonders problematisch hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der altreformierten Bekenntnisse in der Substanzontologie. Dies ist gerade dort wirksam, wo es um den Kern des christlichen Glaubens geht, bei

den Aussagen zur *Menschwerdung Gottes in Jesus Christus*. Die Sprache, orientiert am Verhältnis zweier Seinsweisen zueinander, hindert Gott sozusagen daran, in die Geschichte einzugehen. Diese Problematik wird besonders in der Dritten Welt deutlich, wo die Spannung zwischen überkommenen christologischen Systemen, der lebendigen Gegenwart Christi in den Kirchen und dem Andringen der Mächte der Geschichte ins Absurde sich steigert. In zahlreichen dieser sog. jungen Kirchen ist es — auch, aber nicht nur — deshalb zur Formulierung neuer Bekenntnisse gekommen. Viele dieser Bekenntnisse zeichnen sich — lt. einer Studie von Konrad Raiser⁸⁹ — vor allem dadurch aus, daß die „Wesensaussagen der klassischen christologischen Bekenntnisse“ zurückübersetzt werden „in geschichtliche Aussagen“⁹⁰. Wer zwischen den Mühlsteinen der geschichtlichen Kräfte zerrieben zu werden droht, will erfahren, auf welche Weise Gott in die Geschichte eingreift. „Vielleicht war es für uns in Lateinamerika niemals klarer als heute, daß Zeugnis ablegen von der Hoffnung, in der und aus der wir leben, wenig oder nichts mit theoretischen Abhandlungen über das ontologische oder terminologische Wesen der Hoffnung ‚als solcher‘ zu tun hat. Wahrscheinlich verbietet uns... das wachsende Bewußtsein von der Notwendigkeit, daß das Menschliche im Menschen... überleben muß, uns bei rein philosophischen oder theologischen Spekulationen über die Prolegomena der Hoffnung aufzuhalten.“⁹¹ Hierin kommt zum Ausdruck, daß in der Form der Antwort auf eine Situation geredet wird; die Notwendigkeit, daß das bedrohte Menschliche im Menschen überleben muß, drängt zum Bekenntnisakt. Es handelt sich in einer solchen Lage also nicht primär um die geistige Durchklärung theologischer Sachverhalte, sondern um Bekennen als aktuelle Antwort auf Gott und die Welt, welches durchaus zum leidenden Bekennen werden kann. Damit ist nun genau der Sitz im Leben eines Bekenntnisses im eigentlichen Sinne umschrieben.⁹² Aus diesem Bekennen erwächst Identität als Kirche.⁹³

Die Notwendigkeit, *neue Bekenntnisse* zu formulieren, wird auch und gerade bei Kirchen reformierter Tradition empfunden.⁹⁴ Auch die „Mutterkirche“ der presbyterianischen Kirche in Guatemala hat 1967 ein neues Bekenntnis verfaßt.⁹⁵ Dabei sind diese Bekenntnisse durchaus mehr als „nur eine Aktualisierung der klassischen Bekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts. Themen, die damals von zentraler Bedeutung waren, fehlen; Themen, die damals nicht vorkamen, stehen heute im

89 Raiser: 1987, S. 117 ff.

90 Raiser: 1987, S. 117.

91 Lateinamerika — Zeugnisse der Hoffnung, die in uns ist. In: G. Müller-Fahrenholz: *Bangalore 1978*. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr.35, Frankfurt 1979, S. 51, zitiert nach Raiser: 1987, S. 119.

92 Vgl. dazu Weber: 1977, Bd.I, S. 39 f.

93 Zur Entstehung neuer Bekenntnisse dieser Art in Zentralamerika vgl. Link (Hg.): 1984. Als Beispiel aus einer protestantischen Kirche vgl. hier, S. 22 ff., die Botschaft der baptistischen Emmanuel-Gemeinde in San Salvador an die protestantischen Kirchen in El Salvador von 1977.

94 Vgl. hierzu Vischer: 1988.

95 Vgl. *The Confession of 1967*. In: *Presbyterian Church (USA): 1983*, Ziffern 9.01 bis 9.56; vgl. auch Vischer: 1988, S. 157 ff.

Zentrum. In vielen Fällen werden auch neue Formen gewählt.⁹⁶ Diese Bekenntnisse sind meist aus Situationen entstanden, in denen eine Definition der kirchlichen Stellung gegenüber gesellschaftlichen Konflikten gefordert war.

Diese Ausgangslage ist bei der *presbyterianischen Kirche in Guatemala* nicht anders. Es stellt sich folglich die Frage, warum diese Kirche auf eine Reihe von kirchlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen mit einer Erklärung der Westminster Confession für die Sonntagschule antwortet und das Ziel des „Lernens der Doktrin“⁹⁷ verfolgt. Im Vergleich mit den neueren Bekenntnissen aus reformierter Tradition erscheint die Offensive der IENPG nun eher als Versuch eines Rückzuges auf eine vermeintlich sichere Position außerhalb der Wirren und Anfechtungen der Lage in Guatemala. Es sei die Frage gestattet, ob diejenigen, die fordern, daß fürderhin in jeder Gemeinde richtige presbyterianische Liturgie praktiziert werden und daß jedes Mitglied „die fünf wichtigsten Punkte des Presbyterianismus“ (Muñoz) kennen müsse, die Menschen überhaupt ernstnehmen, von denen sie dies fordern. Diese Forderung steht selbst in der Gefahr, zu einer Waffe der sogenannten reinen Lehre zu werden, welche nichts anderes verteidigt als das Gesetz des Status quo. Führt nicht gerade diese Forderung die Kirche in die Erstarrung und verhindert sie nicht eine lebendige Lehrentwicklung?

Ein Rückbezug auf die Westminster Confession, der nicht der Rückbesinnung für weitere Schritte nach vorn dient, sondern sich als Rückzug auf eine feste und sichere Position versteht, droht der Gefahr eines „*Bekenntnisfundamentalismus*“ zu erliegen. Das Bekenntnis erlangt auf diese Weise anstelle der Schrift leicht selbst die Qualität einer höchsten Norm der Lehre und des Verhaltens.⁹⁸ Ob dies geschieht, liegt weniger an den Absichten der Herausgeber; entscheidend ist der faktische Umgang mit dem Bekenntnis in kirchenpolitischen und theologischen Entscheidungen. Bekenntnisfundamentalismus hat jedenfalls vor allem drei Folgen im Blick auf die Herausforderungen der presbyterianischen Kirche in Guatemala. Er bedeutet zunächst Flucht aus dem geschichtlichen Wandel auf den vermeintlich von allem Wandel unangetasteten Fels sicherer Wahrheit; diese Flucht ist zugleich Selbstschutz und — je nach Umgang mit dem Bekenntnis gegenüber Andersdenkenden — passive oder aktive Verteidigung des ungerechten gesellschaftlichen Status quo. Im Blick auf die Herausforderung durch andere, vor allem pfingstliche und charismatische Kirchen weicht der Bekenntnisfundamentalismus dem Streit um die Schrift aus. Dies mag verstanden werden können als eine Reaktion auf die Tatsache, daß man sich mit Fundamentalisten eben nicht um die Bibel streiten kann, weil sie keine Argumente gelten lassen; es mag aber auch so verstanden werden, daß im Streit zwischen verschiedenartigen Fundamentalisten die eine Seite einen vermeintlichen Trumpf ins Spiel bringt. Auf jeden Fall handelt es sich aber um einen Rückzug auf konfessionalistische Bastionen, die angesichts der kirchlichen Entwicklung in Guatemala bald ausgehungert sein dürften; denn das Bekenntnis garantiert nicht, daß die Mitglieder bleiben. Außerdem stellt sich die Frage, ob ein Bekenntnisfundamentalismus nicht Ansätze zum Dialog zwischen verschiedenen

96 Vischer: 1988, S. VII.

97 Comité de Educación Cristiana: 1986, S. 3.

98 Vgl. Weber: 1977, Bd.I, S. 41.

Fraktionen innerhalb der presbyterianischen Kirche erstickt. Wie will man etwa von der Westminster Confession aus mit der Frage der weitgehenden funktionalen Gleichsetzung von Geist und Christus bei den Maya-Presbyterianern umgehen? — um nur eine wenig konfliktträchtige Frage zu nennen. Gerade angesichts der neueren Bekenntnisse anderer reformierter Kirchen in der Dritten Welt sei die Frage erlaubt, ob nicht auch in Guatemala ein presbyterianisches Bekenntnis die Schrift und die Gesellschaft nicht unmittelbar ins Auge fassen müßte als durch das Kristall eines mittlerweile über 300 Jahre alten Zeugnisses einer europäischen Kirche.

Die reformierte Kirche ist eine immer zu reformierende Kirche (*ecclesia reformata semper reformanda*). Ein reformiertes Bekenntnis also ist Ausdruck *aktuellen Bekennens*.⁹⁹ Dies wird in der reformierten Tradition an der Stellung, die den Bekenntnissen zukommt, selbst deutlich. „Nach reformierter Auffassung sind Bekenntnisschriften immer nur Erzeugnisse irrender Menschen und als Glaubensausdruck der jeweils Lebenden zu werten... Das reformierte Bekenntnis ist eine ‚Gelegenheitshandlung‘, gültig nur ‚im Akt der immer zu erneuernden Erkenntnis‘ und darum ‚ersetzbar‘...“¹⁰⁰ Dasselbe gilt für die Westminster Confession und spricht für ihre Aktualität in ihrer Zeit. Ihre Aussagen waren im Rahmen der (politischen!) Auseinandersetzung mit dem Anglikanismus keineswegs ohne Konsequenzen. Diese Aktualität hat sie heute, zumal in Guatemala, nicht mehr. Die Westminster Confession heute in Guatemala als Bekenntnis auszusprechen dürfte weitgehend konsequenzlos bleiben für die Antwort im Gebet vor Gott und im Zeugnis vor der Welt. Dies heißt nun aber nicht, daß der Beitrag der Westminster Confession heute völlig gleichgültig sei. Mit dem Bekenntnis der Presbyterianisch-Reformierten Kirche in Cuba läßt sich vielmehr folgendes sagen: „Alle Lehren, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte fortschreitend erarbeitet hat, sind in dem Maße gültig, in dem sie uns die liebende Absicht Gottes mit dem Menschen besser verstehen lassen.“¹⁰¹ Daraufhin ist die Westminster Confession zu prüfen. Aber der Versuch, der liebenden Absicht Gottes im aktuellen Bekennen Ausdruck zu verleihen, stellt eine Reihe von Anforderungen an ein Bekenntnis, denen der bloße Nachvollzug der Westminster Confession in Guatemala nicht entspräche. Diese Anforderungen lassen sich — im Blick nicht nur auf Bekenntnisse junger Kirchen — kurz in vier Kriterien zusammenfassen: „Als erstes die Frage: Ist das Glaubensbekenntnis in der Heiligen Schrift verwurzelt? Diese Frage geht über das formale Schriftprinzip hinaus und zielt darauf, ob sich in solchem Bekennen die Stimme des Evangeliums erschließt. Zweites Kriterium: Wird ein solches Bekenntnis hörbar als Aufruf zur Umkehr, zur Buße, zur Erneuerung an die Kirche? — und daher auch: Ist das Bekenntnis zugleich ein Bekenntnis der Schuld, das die Punkte benennt, wo im Leben der Kirche das Bekenntnis in Gefahr ist, verdunkelt zu werden? Drittes Kriterium: Ist das Bekennen relevant, spricht es zur gegenwärtigen Erfahrungssituation?... Viertes

99 Vgl. Weber: 1977, Bd. I, S. 40.

100 Wirsching: 1980, S. 502. Vgl. zum Rang der Bekenntnisschriften auch Jacobs: 1959, S. 13 ff.

101 Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba: 1977, S. 14, Ziffer 1.B.02., nach der Übersetzung bei Vischer (Hg.): 1988, S. 113.

Kriterium: Ist das Bekenntnis eine Aussage, die auf Bekehrung zielt, auf den Ruf zum Einstimmen in das Bekennen?“¹⁰²

Erst wenn Schrift, Umkehr und geschichtliche Situation im aktuellen Bekennen zusammenkommen, kann ein Bekenntnis entstehen.

Die Offensive der IENPG für eine Orientierung am Bekenntnis ist dann ein wichtiger Schritt nach vorn, wenn er als ein *erster* Schritt getan wird. Die Vergewärtigung der Westminster Confession in den Gemeinden wäre ein sinnvoller Bezug auf die Tradition als Beginn eines *bekenntnisbildenden* Diskussions- und *Konsultationsprozesses* in der presbyterianischen Kirche. Für einen solchen Weg der Kirche zu einer authentischen eigenen Identität birgt die Praxis der Maya-Presbyterianer vielfältige Impulse. Zunächst ist ihr theologischer Beitrag als solcher zu nennen; sodann der Versuch, die Gemeinden aktiv in das theologische Arbeiten einzubeziehen. Beides nimmt Gestalt an bis hin zur Verwendung neuen Materials für die Gemeindegarbeit, welches an das tägliche Leben der Menschen anknüpft.¹⁰³ Entscheidend aber ist das Bewußtsein davon, daß das Bekennen erst im Widerspruch zu den Mächten des Todes Leben gewinnt. Und ebenfalls von großer Bedeutung ist, daß der Glaube in den Maya-Presbyterien sich *in* und nicht über der Kultur zu artikulieren sucht, aber zugleich doch nicht nur auf eine Kultur beschränkt bleibt.¹⁰⁴ Ein weiterer wichtiger Impuls dürfte ausgehen von der Beschäftigung mit authentisch lateinamerikanischer Theologie und der Praxis anderer historischer Kirchen in vergleichbaren Situationen.¹⁰⁵

Wenn mit der Rückkehr zu den konfessionellen Quellen der erste Schritt getan wird, um auf dem Weg des gemeinsamen und gleichberechtigten Gesprächs der Gläubigen von den Quellen zur heutigen Lage der Kirche vorzustoßen, dann ist mit recht eine neue Identität der Kirche als einer authentisch presbyterianischen und authentisch guatemalteckischen Gemeinschaft von Gläubigen zu erhoffen. Die Rückkehr zu den Quellen ist feilich nur der allererste Schritt; und er kann sogar schädlich sein, wenn er dazu benutzt wird, den entscheidenden Sprung zu wagen. Die zu suchende Identität der Kirche kann nur dann wirklich christliche (und dann auch presbyterianische) Identität *in Guatemala* werden, wenn sie von der Lage der Kirche im Spannungsfeld zwischen politischer Gewalt, Wirtschaftskrise und indigener Kultur ausgeht und in einem schöpferischen Akt des Glaubens, des Dialogs und der Praxis aller Mitglieder die presbyterianischen Traditionen einer kritischen Überprüfung unterwirft und im aktuellen Bekennen weiterentwickelt.

102 Raiser: 1987, S. 120.

103 Vgl. in Anhang 2.3.

104 Vgl. Raiser: 1987, S. 117.

105 Hier wäre an die lutherische Kirche in El Salvador zu denken, die eine direkte Gesprächspartnerin sein könnte.

QUELLEN UND SEKUNDÄRLITERATUR¹

1 Quellen

1.1 Mündliche Quellen²

1.1.1 Interviews (auf Tonband aufgezeichnet)

Interview 1, mit einem presbyterianischen Pastor, 1986.

Interview 2, mit einer evangelischen Christin aus Guatemala; 1986.

Interview 3, mit einem Kirchenvorsteher einer bäuerlichen Gemeinde im Gebiet der Plantagen an der Südküste; 8.12.1985.

Interview 4, mit einem Mitglied einer presbyterianischen Kirche im Küstentiefland; 15.12.1985.

Interview 5, mit Edgardo García, Beauftragter der presbyterianischen Kirche für Evangelisation, Guatemala-Stadt; 6.2.1986.

Interview 6, mit Isaac Ramírez, Kirchenvorsteher der Gemeinde El Divino Salvador, Guatemala-Stadt, langjähriger Synodaler, viermal Präsident der Synode; 17.2.1986.

Interview 7, mit Adán Mazariegos, Sekretär (Secretario Ejecutivo) der presbyterianischen Synode; Guatemala-Stadt, 22.1.1986.

Interview 8, mit Dr. Ross Kinsler, brüderlicher Mitarbeiter der presbyterianischen Kirche in Guatemala von 1963 bis 1977; Altadena, CA, 24.11.1986.

Interview 9, mit Dr. Mardoqueo Muñoz, Inhaber eines missiologischen Dokortitels der Fuller School of World Missions, Pasadena, CA; Pastor der presbyterianischen Zentralgemeinde; Guatemala-Stadt, 20.1.1986.

Interview 10, mit Dr. Mardoqueo Muñoz; Guatemala-Stadt, 11.2.1986.

Interview 11, mit einem Geistlichen, Teilnehmer der im Text genannten Pressekonferenz; Guatemala, 1985.

Interview 12, mit einem presbyterianischen Pastor; 1986.

Interview 13, mit einem Mitglied der Pfingstkirche Asamblea de Dios im Küstentiefland; 3.12.1985.

Interview 14, mit Rev. Edmundo Madrid, ehemaliger Pastor der presbyterianischen Gemeinde Centroamérica in der Hauptstadt; Guatemala-Stadt, 13.2.1986.

Interview 15, mit einem evangelischen Pastor; 1985.

1 Die folgenden Listen berücksichtigen Text, Exkurse und Anhang der vorliegenden Untersuchung.

2 Interviews wurden mit Tonbandgerät aufgezeichnet; Gespräche wurden im Notizblock festgehalten. Einige zusätzliche Informationsgespräche, die in den Anhang eingegangen sind, werden dort an Ort und Stelle genannt.

- Interview 16*, mit einem Campesino aus einem christlichen Kreis auf dem Lande; 22.2.1986.
- Interview 17*, mit einem zweiten Campesino aus demselben christlichen Kreis; 22.2.1986.
- Interview 18*, mit Rev. Baudilio Recinos, Schatzmeister der presbyterianischen Synode, Pastor der Gemeinde El Divino Salvador, Guatemala-Stadt; 21.2.1986.
- Interview 19*, mit einem presbyterianischen Pastor in einem Armenviertel der Hauptstadt; Guatemala-Stadt, 30.1.1986.
- Interview 20*, mit einer Gruppe indigener Presbyterianer vom westlichen Hochland Guatemalas; 1986.
- Interview 21*, mit einem Mitglieder einer presbyterianischen Gemeinde des Presbyteriums Pacífico; 6.12.1985.
- Interview 22*, mit einem Kirchenvorsteher einer Gemeinde im Küstentiefland Guatemalas; 8.12.1986.
- Interview 23*, mit einem Kirchenvorsteher einer Gemeinde des Küstentieflandes, zugleich Bürgermeister; 3.12.1985.
- Interview 24*, mit Rev. Vitalino Similox, Mitglied des neuen Cakchiquél-Presbyteriums und Leiter des Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (CONCAD, Christlicher Rat der Entwicklungsgesellschaften), mit Fragebogen des Verfassers geführt von Sabine Weyersberg; Guatemala-Stadt, 5.5.1988.
- Interview 25*, mit Rev. Edgardo García, mit Fragebogen des Verfassers geführt von Sabine Weyersberg; Guatemala-Stadt, 10.5.1988.
- Interview 26*, mit Rev. Mardoqueo Muñoz, mit Fragebogen des Verfassers geführt von Sabine Weyersberg; Guatemala-Stadt, 16.5.1988.
- Interview 27*, mit einem Campesino von der Südküste, Kirchenvorsteher in einer presbyterianischen Gemeinde; 8.12.1985.
- Interview 28*, mit einem Mitglied der presbyterianischen Kirche aus urbanem Umfeld; 10.2.1986.

1.1.2 Gespräche (schriftliche Notizen)

- Gespräch 1*, mit Adán Mazariegos, Geschäftsführer (Secretario Ejecutivo) der presbyterianischen Synode; Guatemala-Stadt, 22.1.1986.
- Gespräch 2*, mit Benjamin Gutierrez, Lateinamerika-Beauftragter der Presbyterian Church (USA); New York, NY, 30.9.1986.
- Gespräch 3*, mit Ana Sibley, 1959 bis 1981 kirchliche Mitarbeiterin in Guatemala; San Jose, Costa Rica, 30.6.1986.
- Gespräch 4*, mit Moises Colop, Pastor der presbyterianischen Kirche in Guatemala; San José, Costa Rica, 25.6.1986.
- Gespräch 5*, mit David Mendieta, Seminario Teológico Centroamericano der Central America Mission; Guatemala-Stadt, 14.10.1983.
- Gespräch 6*, mit Domingo Güitz, Geschäftsführer der Asociación Indígena de Evangelización; Guatemala-Stadt, 17.2.1986.

1.2 Schriftliche Quellen

- Anuario Pontificio. (1953) Roma: Vaticano, 1953.
- Anuario Pontificio. (1967) Roma: Vaticano, 1967.
- Anuario Pontificio. (1980) Roma: Vaticano, 1980.
- Asambleas de Dios: (1.1985) *Cuadro estadístico de las Asambleas de Dios en Guatemala en el año 1984*. Internes Informationsblatt. (Maschinenschr.) Guatemala, 1.1985.
- Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos: (o.J., Gobierno) *Libro de Gobierno*. Kirchenordnung. (Broschüre) San Felipe, Reu., Guatemala: Seminario Evangélico Presbiteriano, o.J.
- Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos: (o.J., Liturgia) *Liturgia Presbiteriana*. San Felipe, Reu., Guatemala: Seminario Evangélico Presbiteriano, o.J.
- Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos: (o.J., Confesión) *Libro de Confesión de Fe de Westminster de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala*. (Broschüre) San Felipe, Reu., Guatemala: Seminario Evangélico Presbiteriano, o.J.
- Asociación de Pastores y Predicadores Presbiterianos: (o.J., Disciplina) *Libro de Disciplina*. (Disziplinarrecht, Broschüre) San Felipe, Reu., Guatemala: Seminario Evangélico Presbiteriano, o.J.
- Assemblies of God: (1916) *Statement of Fundamental Truths*. Adopted by the General Council, St. Luis, MO, 1—7.10.1916. (Submitted to minor changes in 1927, 1933, 1961 and 1961) — Abgedruckt in William W. Menzies: *Anointed to Serve*. Springfield, MO, Gospel Publ., 1971. S. 385 ff.
- Assemblies of God: (1983) *40th Session of The General Council. Anaheim, CA, 11—16.8.1983. Minutes*. Springfield, MO: Assemblies of God, General Secretary, 1983.
- Burgess, Paul (Hg.): (1957) *Historia de la obra evangélica presbiteriana en Guatemala*. Guatemala: Iglesia Presbiteriana de Guatemala, 1957.
- Calvin, Johannes: (1963) *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963². (1. Aufl. 1955) — Nach der letzten Ausgabe (1559) übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. (Zitiert als: *Institutio*)
- Carillo Ortiz, Mario: (1983) *La iglesia evangélica en Guatemala. Testimonio del Rev. Mario Carillo Ortiz, pastor evangélico de Guatemala*. In: *Polémica*. San José, Costa Rica: ICADIS, 9, 1983. S. 54 ff.
- Carrera, José G.: (1973) *Lecciones de historia de la Iglesia Presbiteriana en Guatemala*. Guatemala: Selbstverlag, 1973.
- Comité de Educación Cristiana: (1986) *Confesión de Fé. Apuntes y Comentarios a la Confesión de Fé*. Reihe: *Escuela Bíblica Dominical* 9. Guatemala: Iglesia Presbiteriana de Guatemala, 1986.
- Comité Evangélico por la Paz en Guatemala: (1982) *A nuestros amados hermanos en la fe, en la celebración del centenario de la predicación del Evangelio en Guatemala*. Flugblatt. Guatemala, 1982.

Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala: (14.9.1982) *15 Dias*. Informationsschrift, 14.9.1982.

Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala: (3.1985) *Guatemala: Un pueblo que resiste y espera*. Informationsschrift. Guatemala, marzo 1985.

Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala: (1.1987) *Addendum zum Bericht „Menschenrechte in Guatemala“*. Vorgelegt der Menschenrechtskommission der UNO in Genf (Schweiz) anlässlich der 43. Sitzung im Februar/März 1987. (Maschinenschr., vervielf.) Guatemala, Januar 1987.

Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala: (28.8.1987) *Menschenrechte*. Rundbrief (deutsch). Areuse, Schweiz, 28.8.1987.

Confraternidad Evangélica de Guatemala: (5/6.1983) *En comunión*. Informationsschrift. Guatemala, 5/6.1983.

Confraternidad Evangélica de Guatemala: (5.1985) *En comunión*. Informationsschrift. Guatemala, 5.1985.

Confraternidad Evangélica de Guatemala: (12.1985) *En comunión*. Informationsschrift. Guatemala, 12.1985.

Confraternidad Evangélica de Guatemala: (2.1986) *En comunión*. Informationsschrift. Guatemala, 2.1986.

Confraternidad Evangélica de Guatemala: (4.1986) *En comunión*. Informationsschrift. Guatemala, 4.1986.

Confraternidad Evangélica de Guatemala: (6.1986) *En comunión*. Informationsschrift. Guatemala, 6.1986.

Consejo Superior de Planificación: (1981) *Proyecciones a base del Censo Nacional de Población 1974*. Tegucigalpa, 1981.

Consistorio de la Iglesia Presbiteriana El Divino Salvador: (26.10.1983) *Observaciones sobre el documento presentado por las iglesias: Centroamérica, El Mesias, El Mesias Linda Vista, Nueva Jersusalén de Villa Canales, Eben-Ezer y Horeb*. Brief an: Señores miembros del Honorable Presbiterio Central. (Maschinenschr.) Guatemala, 26.10.1983.

Damboriena, Prudencio: (1963a) *El Protestantismo en América Latina*. Vol.I. Fribourg: FERES, 1963. = *Estudios socio-religiosos latinoamericanos*. Vol.12.

Damboriena, Prudencio: (1963b) *El protestantismo en América Latina*. Vol.II. Fribourg: FERES, 1963. = *Estudios socio-religiosos latino-americanos*. Vol.13.

Dekker, James C.: (1985) *Conversión y opresión. Análisis de una experiencia*. In: *Pastoralia*. San José, Costa Rica, 1985. No.14 (*Racismo y Marginalidad en América Latina*), S. 77 ff.

Dirección General de Estadística: (1950) *VI. Censo de población. Censo religioso, 1950*. Guatemala: DGE, Archiv, 1950. (Maschinenschr. Archivbestand)

Dirección General de Estadística: (1967) *VII Censo de Población. 1964*. Vol.II. Guatemala: Ministerio de Economía, 1967.

Dirección General de Estadística: (1982) *Anuario Estadístico. 1979*. Guatemala: Ministerio de Economía, 1982.

Dirección General de Estadística: (1984) *Anuario Estadístico. 1981*. Guatemala: Ministerio de Economía, 1984.

Dirección General de Estadística: (1984a) *Censos Nacionales, IV Habitación — IX Población. 1981*. Guatemala: Ministerio de Economía, 1984.

Emery, Gennet Maxon: (1970) *Protestantism in Guatemala*. Cuernavaca, Mexico: CIDOC, 1970. = *Sondeos* 65.

Escobar, David (Hg.): (1984) *Federico Crowe. Expedientes oficiales de su residencia en, y expulsión del territorio de Guatemala*. o.O. (USA): Selbstverlag, 1984. — Library of Congress Catalog Card Number: 84-90326. (Maschinenschr., vervielf.)

Grubb, Kenneth G. et al. (Hg.): (1949) *World Christian Handbook*. London: World Dominion Press, 1949.

Grubb, Kenneth G. et al. (Hg.): (1952) *World Christian Handbook*. London: World Dominion Press, 1952.

Grubb, Kenneth G. et al. (Hg.): (1968) *World Christian Handbook*. Nashville, TN/New York, NY: Abingdon, 1968.

Hendry, George S. : (1960) *The Westminster Confession for Today. A Contemporary Interpretation*. Richmond, VA: John Knox Pr., 1960.

Hermanidad de Presbiterios Mayas: (1985) *Hermanidad de Presbiterios Mayas*. Programmpapier. Guatemala, 1985.

Honorable Sinodo de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala: (10.1984) *Caso del Presbiterio Central. Caso Iglesia Sinaí de Retalhuleu*. Internes Memorandum. (Maschinenschr.) Retalhuleu, Guatemala, 10.1984.

Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala (Hg.): (1982) *Apuntes para la historia*. Guatemala: IENPG, 1982.

Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, Secretaría del Sinodo: (30.4.1985) *Cuadro de Estadística Año 1984*. Internes Informationsblatt. Guatemala, 30.4.1985.

Iglesia Guatemalteca en el Exilio: (5.1987) *The Church of Guatemala. Lessons of History*. Quarterly Bulletin. Managua, Nicaragua, 5.1987.

Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba: (1978) *Confesión de Fe 1977*. La Habana: Editorial Orbe, 1978. — Aprobada en la XI Asamblea Nacional, celebrada en Matanzas, Cuba, los días 28 al 30 de enero de 1977.

Instituto Nacional de Estadística: (1985) *Censos Nacionales de 1981. IX Censo de Población*. Vol.I. Guatemala: INE, 1985.

Madrid, Edmundo et al.: (8.10.1983) *Offener Brief an: Honorable Presbiterio Central*. (Maschinenschr., vervielf.) Guatemala, 8.10.1983.

Madrid, Edmundo: (o.J.) *Párrafos del folleto, „La Obra del Espíritu Santo“ publicado por la 182 Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana Unida en los Estados Unidos de América. Traducción por Edmundo Madrid*. Guatemala: Publicaciones de la Iglesia Presbiteriana „Centro América“ de Guatemala. o.J. (etwa 1985).

Ministro de Gobernación: (2.1986) *Registro de Reconocimiento de Personería Jurídica. Orden alfabético de iglesias reconocidas en su personería jurídica a partir de 1973*. Guatemala: Ministerio de Gobernación (Archiv), Stand v. Febr. 1986.

- Muñoz, Mardoqueo: (1984) *Un estudio del ministerio pastoral y del iglerecimiento entre los presbiterianos en Guatemala*. Pasadena, CA: Fuller School of World Missions, 1984. — Dr.-Missiol.-Thesis. (maschinenschr.)
- Niagara Conference on Prophecy: (1878) *The 1878 Niagara Creed*. Niagara, NY, 1878. — Abgedruckt in Ernest Sandeen: *The Roots of Fundamentalism*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Pr., 1970, S. 273 ff.
- Niesel, Wilhelm (Hg.): (1938) *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. München: Kaiser, 1938.
- Plenaria del Sínodo Presbiteriano de Guatemala: (28.5.1984) *Acta No. 1*. Sitzung-protokoll: Sesión Plenaria, Iglesia Monte de Santidad, San Agustín Acasaguastlán, El Progreso. Guatemala: Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana, 28.5.1984.
- Presbyterian Church (USA): (1983) *The Constitution of the Presbyterian Church (USA). Part I. The Book of Confessions*. New York, NY/Atlanta, GA: The Office of the General Assembly, 1983.
- Presbyterian Church (USA): (1983a) *Aventura y Esperanza. Los Cristianos y la Crisis en Centroamérica*. Informes adoptados por la 195ava Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana (E.U.A.). Atlanta, GA/New York, NY: Presbyterian Church (USA), 1983.
- Presbyterian Church (USA): (1985) *197th General Assembly*. Journal, Minutes, Part I. New York, NY/Atlanta, GA, 1985.
- PROCADES: (1979) *Directory of Churches, Organizations and Ministries of the Protestant Movement in Belize*. San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1979. (PROCADES = Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-religiosos)
- PROCADES: (1980) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Nicaragua*. San José, Costa Rica/Managua, Nicaragua: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF)/Comité Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo (CEPAD), 1980.
- PROCADES: (1980a) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Panamá*. San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1980.
- PROCADES: (1981) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Guatemala*. San José, Costa Rica: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF)/Servicio Evangelizador para América Latina (SEPAL), 1981.
- PROCADES: (1982) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Honduras*. San José, Costa Rica: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1982.
- PROCADES: (1982a) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. El Salvador*. San José, Costa Rica: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1982.
- PROCADES: (1983) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Costa Rica*. San José, Costa Rica: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1983.
- PROCADES: (5.1980) *Nicaragua. Informe No. 1*. Forschungsbericht des Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-religiosos (PROCADES). (Maschinenschr., vervielf.) San José, Costa Rica: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), 5.1980.
- Programa Pastoral, Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (CONCAD) (Hg.): (o.J.) *Los discípulos*. Heft mit Anleitung zur Bibelarbeit in Gruppen nach dem Markusevangelium aus der Reihe: *Buenas noticias según el evangelio de Marcos*. (Handschr. mit Zeichnungen) Guatemala: CONCAD, o.J. (etwa 1985).
- Rauschenbusch, Walter: (1928) *Für Gott und das Volk. Gebete der sozialen Erweckung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1928.
- Relación: (9/10.1973) *Pastor Angel Edmundo Madrid*. In: *Relación*. Organó de comunicación del sínodo de la Iglesia Evangélica nacional Presbiteriana. No.5. (Zeitschriftenartikel) Guatemala, 9/10.1973.
- Roberts, W. Dayton/John A. Siewert (Hg.): (1989) *Mission Handbook. USA/Canada Protestant Ministries Overseas*. Monrovia, CA/Grand Rapids, MI: Mission Advanced Research and Communication Center (MARC)/Zondervan, 1989¹⁴.
- Samayo D., Eugenio: (1980) *Memorias de la obra evangélica en Guatemala. Pioneros de las misiones Presbiteriana y Centroamericana*. Mazatenango, Guatemala: Selbstverlag, 1980.
- Scofield, Cyrus I. (Hg.): (1945) *The Holy Bible. The Scofield Reference Bible*. New York, NY: Oxford Univ. Pr., 1945.
- Scotchmer, David: (o.J., etwa 1986) *Dynamic Theological Equivalency Among Maya Christians*. Unveröffentlichtes Manuskript eines Artikels. Erhalten von Ross Kinsler, Altadena, CA, September 1986. (Maschinenschr.) o.O. (USA), o.J. (etwa 1986).
- Shakarian, Demos: (1977) *Die glücklichsten Menschen auf Erden. Die faszinierende Geschichte eines Mannes, der von sich sagt, er sei berufen zum „Helfer“*. Erzhausen: Leuchter-Verlag, 1977. — Originalausg.: *The Happiest People on Earth*. 1975.
- United Presbyterian Church in the USA: (3.4.1980) *Guidelines and Principles between the National Evangelical Presbyterian Church of Guatemala and the United Presbyterian Church in the USA*. Memorandum. (Maschinenschr.) New York, NY, 3.4.1980.
- Vischer, Lukas (Hg.): (1988) *Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnisse aus der reformierten Tradition*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988. — Originalausg.: *Reformed Witness Today*. Bern, 1982.
- Weber, Otto (Hg.): (1986) *Der Heidelberger Katechismus*. Gütersloh: Mohn, 1986³.
- Wheeler, W. Reginald: (1950) *The Crisis Decade. A History of the Foreign Missionary Work of the Presbyterian Church in the USA. 1937—1947*. New York, NY: Presbyterian Church in the USA, 1950.
- Wilson, Samuel (Hg.): (1980) *Mission Handbook. North American Protestant Ministries Overseas*. Monrovia, CA: Mission Advanced Research and Communication Center (MARC), 1979¹².

- Wilson, Samuel/John A. Siewert (Hg.): (1986) *Mission Handbook. North American Protestant Ministries Overseas*. Monrovia, CA: Mission Advanced Research and Communication Center (MARC), 1986¹³.
- Zapata A., Virgilio: (1982) *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala: Génesis Publicidad S. A., 1982.

2 Sekundärliteratur

- Adams, Richard N.: (1964) *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1964. = Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publ. No.2.
- Adler de Lomnitz, Larissa: (1975) *Cómo sobreviven los marginados*. México, D.F.: Siglo XXI, 1975.
- Aguilera P., Gabriel/Jorge Romero I.: (1981) *Dialéctica del terror en Guatemala*. San Jose, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1981.
- Aguilera Peralta, Gabriel: (1980) *El estado, la lucha de clases y la violencia*. In: *Revista Mexicana de Sociología*. México, D.F., Vol.XLII, 1980. Nr.2 (*El momento de Centroamérica*), S. 525 ff.
- Ahlstrom, Sydney E.: (1972) *A Religious History of the American People*. New Haven, CT/London: Yale Univ. Pr., 1972.
- Aker, Ben C.: (1989) *Art.: Initial Evidence. A Biblical Perspective*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 455 ff.
- Albrecht, Horst: (1989) *Opium auf dem Bildschirm. Telekirche in den USA — Botschaft, Erfolg, gesellschaftliche Wirkungen*. In: *Wege zum Menschen*. Göttingen, Jg.41, 1989. Nr.2, S. 103 ff.
- Alonso, Isidoro/Ginés Garrido: (1962) *La Iglesia en América Central y el Caribe. Estructuras Eclesiásticas*. Friburgo/Madrid: FERES/OCSHA, 1962. = *Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos*. Vol.4.
- Alonso, Isidoro: (1964) *La Iglesia en América Latina*. Fribourg/Bogotá/Madrid: FERES/OCSHA, 1964. = *Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos*. Vol.21.
- Alonso, Isidoro: (1967) *Les statistiques religieuses en Amérique latine*. In: *Social Compass*. Louvain, Vol.14, 1967. S. 365 ff.
- Amnesty International: (1982) *Politischer Mord als Regierungsprogramm*. Bonn: The Happy Printer, 1982.
- Anderson, Robert M. (1987) *Art.: Pentecostal and Charismatic Christianity*. In: Mircea Eliade (Hg.): *The Encyclopedia of Religion*. Vol.11. New York, NY: Macmillan, 1987. S. 229 ff.
- Annis, Sheldon: (1987) *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin, TX: Univ. of Texas Pr., 1987.
- Assmann, Hugo: (1987) *La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1987.
- Bainbridge, William Sims/Rodney Stark: (1979) *Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Storrs, CT, Vol.XVIII, 1979. No.2, S. 117 ff.
- Bainbridge, William Sims/Rodney Stark: (1981) *American-Born Sects. Initial Findings*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Storrs, CT, Vol.XX, 1981. No.2, S. 130 ff.
- Bambirra, Vania: (1983) *El capitalismo dependiente latinoamericano*. México, D.F.: Siglo XXI, 1983.
- Barr, James: (1977) *Fundamentalism*. Philadelphia, PA: Westminster Pr., 1977.
- Barr, James: (1981) *Fundamentalismus*. München: Kaiser, 1981. — Gekürzte Übersetzung der Originalausg.: *Fundamentalism*. Philadelphia, PA, 1977.
- Barr, James: (1986) *Fundamentalismus*. In: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Bd.I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986³. Sp.1404 ff.
- Barrett, David B.: (1989) *Art.: Statistics, Global*. In: Stanley M. Burgess/Gray B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989. S. 810-830.
- Barry, Tom/Deb Preusch: (1986) *The Central America Fact Book*. Albuquerque, NM: The Resource Center, 1986.
- Barth, Karl: (1948) *Die kirchliche Dogmatik. Bd. II/2. Die Lehre von Gott*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1948.
- Barth, Karl: (1953) *Die kirchliche Dogmatik. Bd.IV/1. Die Lehre von der Versöhnung*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1953.
- Barth, Karl: (1970) *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Zürich: EVZ-Verlag, 1970². = *Theologische Studien* 104. (1. Aufl.: 1946)
- Bastian, Jean-Pierre: (1986) *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1986.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika: (1980) *Investition in die Armen. Zur Entwicklungspolitik der Weltbank*. In: V. Bennholdt-Thomsen et al. (Hg.): *Internationale Strategien und Praxis der Befreiung*. Berlin: Olle und Wolter, 1980. S. 74 ff. = *Lateinamerika, Analysen und Berichte*. Bd.4.
- Berberián, Samuel: (1980) *Movimiento carismático en América Latina*. Guatemala: Universidad Mariano Gálvez, 1980. — M.A.-Thesis. (Maschinenschr.)
- Berkhof, Hendrikus: (1988) *Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988². (1. Aufl.: 1968)
- Berryman, Philip: (1984) *Christians in Guatemala's Struggle*. London: Catholic Institute for International Relations, 1984.
- Biesterfeld, W.: (1971) *Art.: Chiliasmus*. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd.1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. Sp.1001 ff.
- Black, George et al.: (1984) *Garrison Guatemala*. New York, NY: Monthly Review Press, 1984.
- Boris, Dieter/Peter Hiedl/Veronika Sieglin: (1983) *Guatemala*. In: Dieter Boris/Renate Rausch (Hg.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983. S. 70 ff.

- Boris, Dieter/Renate Rausch (Hg.): (1983) *Zentralamerika. Guatemala, Nicaragua, Honduras, Costa Rica, El Salvador*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983.
- Boris, Dieter: (1983) *Dimensionen des gegenwärtigen Krisenprozesses in Zentralamerika*. In: Dieter Boris/Renate Rausch (Hg.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983. S. 31 ff.
- Boris, Dieter: (1983a) *Nicaragua*. In: Dieter Boris/Renate Rausch (Hg.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983. S. 249 ff.
- Bourdieu, Pierre: (1971) *Genèse et structure du champ religieux*. In: *Revue française de sociologie*. Paris, Vol.XII, 1971. No.3, S. 295 ff.
- Bourdieu, Pierre: (1974) *Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie*. In: Pierre Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974. S. 7 ff.
- Bourdieu, Pierre: (1974a) *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*. In: Pierre Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974a. 125-158.
- Bourdieu, Pierre: (1974b) *Klassenstellung und Klassenlage*. In: Pierre Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974b. S. 42-74.
- Bourdieu, Pierre: (1979) *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979. — Originalausg.: Genève, 1972.
- Bradfield, Cecil David: (1979) *Neo-Pentecostalism. A Sociological Assessment*. Washington, DC: Univ. of America Pr., 1979. (Maschinenschr., vervielf.)
- Bruce, Steve: (1983) *Research Note. Identifying Conservative Protestantism*. In: *Sociological Analysis*. Worcester, MA, Vol.44, 1983. No.1, S. 65 ff.
- Brügge-meier, Franz-Josef/Dorothee Wierling: (1986) *Einführung in die Oral History. Kurseinheit 1. Alltag und Erinnerung*. Hagen: Gesamthochschule, 1986.
- Brügge-meier, Franz-Josef/Dorothee Wierling: (1986) *Einführung in die Oral History. Kurseinheit 2. Das Interview*. Hagen: Gesamthochschule, 1986.
- Brügge-meier, Franz-Josef/Dorothee Wierling: (1986) *Einführung in die Oral History. Kurseinheit 3. Auswertung und Interpretation*. Hagen: Gesamthochschule, 1986.
- Burgess, Stanley M./Gary B. McGee (Hg.): (1989) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. (1. Aufl. 1988)
- Burgsmüller, Alfred/Rudolf Weth (Hg.): (1984) *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984².
- Cáceres, Carlos: (1980) *Aproximación a Guatemala*. Culiacán, México: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1980.
- Calder, Bruce J.: (1970) *Crecimiento y Cambio de la Iglesia Católica Guatemalteca, 1944—1966*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1970. = Seminario de Integración Social Guatemalteca (Hg.): *Estudios Centroamericanos*, No.6.
- Campos, Napoleón/Diana Avila: (1985) *Comuidades en desastre. Las poblaciones bombardeadas en El Salvador*. México, D.F.: ASACS, 1985. = Asociación Salvadoreña de Cientistas Sociales (ASACS) (Hg.): *Avances de Investigación*. No.9. (Maschinenschr., vervielf.)

- Carmack, Robert M.: (1979) *Historia Social de los Quiché*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1979. = Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publ. No.38.
- Centro de Estudios Ecueménicos Latinoamericanos (Hg.): (o.J.) *La Iglesia en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Análisis de enero de 1985 a abril 1986*. México, D.F.: Centro de Estudios Ecueménicos, o.J.
- Clouse, Robert (Hg.): (1977) *Das Tausendjährige Reich, Bedeutung und Wirklichkeit. Vier Beiträge aus evangelikaler Sicht*. Marburg: Francke/Inter-Varsity, 1977.
- Coke, Hugh Milton: (1978) *An Ethnohistory of Bible Translation among the Maya*. Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary, 1978. — Ph.D.-Dissertation. (Maschinenschr., vervielf.)
- Colby, Benjamin N.: (1985) *Prolegomena to a Comparative Study of Revolutionary and Traditional Texts in Guatemala*. In: James D. Benson/William S. Greaves (Hg.): *Systemic Perspectives on Discourse*. Vol 2. Selected Applied Papers from the 9th International Systemic Workshop, Glendon College, York University, Toronto, Canada. Norwood, NJ: Ablex, 1985. S. 49 ff.
- Comisión Económica para América Latina (CEPAL): (18.11.1983) *Indicadores sobre la evolución de las economías centroamericanas, 1950—1982*. Forschungsbericht. (Maschinenschr., vervielf.) México: Naciones Unidas, 18.11.1983.
- Comisión Económica para América Latina (CEPAL): (23.11.1983) *Satisfacción de las necesidades básicas de la población del istmo centroamericano*. Forschungsbericht. (Maschinenschr., vervielf.) México: Naciones Unidas, 23.11.1983.
- Conway, Flo/Jim Siegelman: (1984) *Holy Terror. The Fundamentalist War on America's Freedoms in Religion, Politics, and Our Private Lives*. New York, NY: Dell, 1984.
- Cook, William: (1973) *Análisis socio-teológico del movimiento de renovación carismática con referencia especial al caso costarricense*. San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1973. — Dr.-Theol.-Diss.
- Crahan, Margaret E.: (1986) *Bridge or Barrier? The catholic Church and the Central American Crisis*. In: Lawrence Whitehead (Hg.): *The Central American Impasse*. London: Helm, 1986. S. 130 ff.
- Dayton, Donald W.: (1987) *Theological Roots of Pentecostalism*. Metuchen, NJ: Scarecrow, 1987. = *Studies in Evangelicalism*. No.5.
- Dayton, Donald: (1980) *Theological Roots of Pentecostalism*. In: *Pneuma*. Springfield, MO, Vol.1, 1980. No.3, S. 3 ff.
- Dessaint, Alain Y.: (1962) *Effects of the Hacienda and Plantation Systems on Guatemala's Indians*. In: *América Indígena*. México, D.F., Vol.XXII, 1962. No.4, S. 323 ff.
- Diamond, Sara: (1988) *Holy Warriors*. In: *NACLA Report on the Americas*. New York, NY, Vol.XXII, 1988. 9/10, S. 28 ff.
- Diamond, Sara: (1989) *Spiritual Warfare. The Politics of the Christian Right*. Boston, MA: South End Pr., 1989.
- Dias, Zwinglio M.: (1988) *Mission and the Unity of the Church in the Context of Brazilian Presbyterianism, on the Basis of the Experience of the United Presbyterian Church*. Paper presented at the Consultation on Mission and Unity, World Alliance of Reformed Churches (WARC), John Knox Center,

- Geneva, August 21st to 28th, 1988. (Maschinenschr., vervielf.) Geneva: WARC, 1988.
- Duchrow, Ulrich/Gert Eisenbürger/Jochen Hippler (Hg.): (1989) *Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs*. München: Kaiser, 1989.
- Duchrow, Ulrich: (1970) *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart: Klett, 1970. = *Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft*. Bd.25.
- Durkheim, Emile: (1973) *Der Selbstmord*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1973.
- Ebach, Jürgen: (1985) *Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung*. In: Friedrich-Wilhelm Marquardt/Dieter Schellong/Michael Weinrich (Hg.): *Einwürfe 2*. München: Kaiser, 1985. S. 5-61.
- Ellacuria, Ignacio: (1986) *Factores endógenos del conflicto centroamericano: Crisis económica y desequilibrios sociales*. In: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1986. No.456, S. 856 ff.
- Estrada Monroy, Agustín: (1979) *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*. Tomo III. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1979.
- Falla, Ricardo S. J.: (1978) *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala, 1978. = *Colección Realidad Nuestra*. Vol.7.
- Falla, Ricardo S. J.: (1983) *Masacre de la Finca San Francisco, Huehuetenango, Guatemala (17 de julio de 1982)*. Análisis presentado a la Asociación Antropológica Americana en su reunión Anual de diciembre de 1982, Washington, DC. Copenhague: International Working Group on Indigenous Affairs (IW-GIA), 1983. = *Documento IWGIA 1*.
- Fanon, Frantz: (1981) *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- Feinberg, Charles L.: (1980) *Millennialism: The Two Major Views. The Premillennial and Amillennial Systems of Biblical Interpretation Analyzed and Compared*. Chicago, IL: Moody Press, 1980³. (1. Aufl.: 1936)
- Frank, Luisa/Philip Wheaton: (1984) *Indian Guatemala: Path to Liberation. The Role of Christians in the Indian Process*. Washington, DC: EPICA, 1984.
- Fried, Jonathan L. et al. (Hg.): (1983) *Guatemala in Rebellion. Unfinished History*. New York, NY: Grove Press, 1983.
- Fuchs, Werner: (1984) *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984. = *Studium 127*.
- Gabriel, Leo: (1987) *Aufstand der Kulturen. Konflikt-Region Zentralamerika. Guatemala, El Salvador, Nicaragua*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg: (1975) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1975⁴. (1. Aufl.: 1950)
- Geldbach, Erich: (1984) *Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie*. In: Reinhard Frieling (Hg.): *Die Kirchen und ihre Konservativen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. = *Bensheimer Hefte 62*.
- Geldbach, Erich: (1986) *Art.: Evangelikale Bewegung*. In: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Bd.1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986⁵. Sp.1186 ff.
- Gerloff, Roswith: (1992) *A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in it's Transatlantic Cultural and Theological Interaction*. Frankfurt: Lang, 1992. = *Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums*, Bd. 77, 2 Bde.
- Gesellschaft für bedrohte Völker (Hg.): (10.1983) *Guatemala: Chronologie der politischen Gewalt. 1976—1983*. In: *Pogrom*. Göttingen, 10.1983. Nr.104, Beilage.
- Gohr, Glenn W.: (1989) *Art.: Bradford, George Crain („Brick“)*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 95.
- Grubb, Kenneth G.: (1937) *Religion in Central America*. London: World Dominion Press, 1937.
- Guerra Borges, Alfredo: (1981) *Compendio geográfico, económico y humano de Guatemala*. 2 Vol. Guatemala, 1981.
- Guzmán-Böckler, Carlos/Herbert, Jean-Loup: (1970) *Guatemala: Una interpretación histórico-social*. México, D.F.: Siglo XXI, 1970.
- Haab, Walter: (1971) *Art.: Fundamentalismus*. Walter J. Hollenweger (Hg.): *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. S. 149 ff. = *Die Kirchen der Welt*. Bd.VII.
- Halbe, Jörn: (1987) *Der soziale Auftrag religiöser Lüge in der spätkapitalistischen Gesellschaft. Das Fallbeispiel Medienreligion*. In: Ulrike Braun-Steinebach (Hg.): *Religiöse Aspekte im Kapitalismus*. Reader zum gleichnamigen Seminar in der Missionsakademie, Hamburg, im September 1987. Hamburg: Missionsakademie, 1987. S. 68 ff. (Maschinenschr., vervielf.)
- Handy, Richard T.: (1976) *A History of the Churches in the United States and Canada*. Oxford: Oxford Univ. Pr., 1976.
- Hanhart, Tildy et al. (Hg.): (1981) *Guatemalas unaufhaltsamer Widerstand durch Jahrhunderte der Unterdrückung*. (Broschüre) Schwelm: GEPA, 1981.
- Hellholm, David (Hg.): (1983) *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.
- Hennis, Sophie: (1985) *Die Rolle der protestantischen Mission für die Lage der Indianer Guatemalas*. Köln: Institut für Völkerkunde: (1958) *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen: Erziehungsverein, 1958².
- Heppe H./E. Bizer: (1958) *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen: Erziehungsverein, 1958².
- Herman, Edward S. /Noam Chomsky: (1979) *The Washington Connection and Third World Fascism*. Nottingham: Spokesman, 1979.
- Herman, Edward S. : (1982) *The Real Terror Network. Terrorism in Fact and Propaganda*. Boston, MA: South End Pr., 1982.
- Hertz, Anselm et al. (Hg.): (1978) *Handbuch der christlichen Ethik*. 2 Bde. Freiburg/Gütersloh: Herder/Mohn, 1978.
- Heyer, Friedrich (Hg.): (1977) *Konfessionskunde*. Berlin/New York, NY: de Gruyter, 1977.

- Hirsch, Emanuel: (1964) *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*. Berlin: de Gruyter, 1964.
- Hocken, Peter D.: (1989) *Art.: Charismatic Movement*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 130 ff.
- Holland, Clifton L. (Hg.): (1981) *Central America and the Caribbean*. Monrovia, CA: Mission Advanced Research and Communication Center (MARC), 1981. = Strategy Working Group of the Lausanne Committee for World Evangelization/MARC (Hg.): *World Christianity*. Vol.4.
- Hollenweger, Walter J.: (1965) *Handbuch der Pfingstbewegung. Teildruck: Aufstellung und Klassifizierung der Organisationen der Pfingstbewegung*. Genf, 1965. Zürich, — Dr.-Theol.-Diss. (Maschinenschr., vervielf.)
- Hollenweger, Walter J.: (1969) *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal/ Zürich: Brockhaus/Zwingli, 1969.
- Hollenweger, Walter J. (Hg.): (1971) *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. = *Die Kirchen der Welt*. Bd.VII.
- Hollenweger, Walter J.: (1973) *New Wine in Old Wineskins. Protestant and Catholic Neo-Pentecostalism*. Gloucester: Fellowship Pr., 1973.
- Holleran, Mary P.: (1974) *Church and State in Guatemala*. New York, NY: Octagon, 1974. (1. Aufl.: 1949)
- Hunter, Harold D.: (1989) *Art.: Shepherding Movement*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 783 ff.
- Huntington, Deborah: (1984) *The Prophet Motive*. In: *NACLA Report on the Americas*. New York, NY, Vol.XVII, 1984. No.1 (*The Salvation Brokers. Conservative Evangelicals in Central America*), S. 2 ff.
- Informationsstelle Guatemala e.V.: (12.1983) *Nach den Massakern der Hunger. Guatemalas fortgesetzte Politik der Massenvernichtung*. Informationsschrift. München, 12.1983.
- Informationsstelle Guatemala e.V. (Hg.): (1982) *Guatemala. Der lange Weg zur Freiheit*. Wuppertal: Hammer, 1982.
- Institutio Christianae Religionis, vgl. Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion bei den Quellen*.
- Jacobs, Paul: (1959) *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1959.
- Joest, Wilfried: (1983) *Art.: Fundamentalismus*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd.11. Berlin/New York, NY: de Gruyter, 1983. S. 732 ff.
- Johnson, Benton: (1963) *On Church and Sect*. In: *American Sociological Review*. Albany, NY, Vol.28, 1963. No.4, S. 539 ff.
- Jonas, Susanne/David Tobis: (1976) *Guatemala, una historia inmediata*. México, D.F.: Siglo XXI, 1976.
- Jones, Charles Edwin: (1974) *A Guide to the Study of the Holiness Movement*. Metuchen, NJ: Scarecrow Pr./American Theological Library Association (ATLA), 1974. = *ATLA Bibliographical Series*, No.1.
- Jones, Charles Edwin: (1983) *A guide to the Study of the Pentecostal Movement*. 2 Vol. Metuchen, NJ/London: Scarecrow Pr./American Theological Library Association (ATLA), 1983. = *ATLA Bibliographical Series*, No.6.
- Kahle, Günter/Barbara Potthast (Hg.): (1983) *Der Wiener Schiedsspruch von 1881. Eine Dokumentation zur Schlichtung des Konfliktes zwischen Großbritannien und Nicaragua um Mosquitia*. Köln/Wien: Böhlau, 1983. = *Lateinamerikanische Forschungen* 11.
- Katolia-Schäfer, Kirstin: (1987) *Die Rolle der pfingstkirchlichen Mission in soziokulturellen Veränderungen im Hochland Guatemalas*. Tübingen: Eberhardt-Karls-Universität, 1987. — M.A.-Thesis. (maschinenschr.)
- Kemper, Vicky: (1985) *In the Name of Relief. A Look at Private U.S. Aid in Contra Territory*. In: *Sojourners. An Independent Christian Monthly*. Washington, DC.: 1985. October, S. 5 ff.
- Kendrick, Klaude: (1971) *Zur Geschichte. Vereinigte Staaten*. In: Walter Hollenweger (Hg.) *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*. Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1971. S. 30 ff.
- Kendrick, Klaude: (1989) *Art.: Initial Evidence. A Historical Perspective*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 459 ff.
- Kliche, Lutz/Hermann Schulz (Hg.): (1983) *Pulverfaß Zentralamerika. Daten, Berichte, Dokumente*. Wuppertal: Hammer, 1983.
- Koch, Klaus/Johann Michael Schmidt (Hg.): (1982) *Apokalyptik*. Darmstadt, WBG, 1982. , Wege der Forschung. Bd.CCCLXV.
- König, René: (1973) *Die Beobachtung*. In: R. König (Hg.): *Handbuch der empirischen Sozialforschung*. Bd.2. Stuttgart: Enke, 1973³. S. 1 ff. (1. Aufl.: 1967)
- Koop, Ingrid: (1987) *Angst in Nicaragua. Interview mit Jaime Whitford, Dozent für Psychologie an der Universidad Centroamericana, Managua, Nicaragua*. In: Initiative Psychologie in Nicaragua. (Hg.): *Informationen zur psychologischen Forschung, Ausbildung und psychosozialen Praxis in Nicaragua*. Bremen: Initiative Psychologie in Nicaragua, 1987. S. 19 ff. = *Rundbrief* Nr. 2/87.
- Kraft, H.: (1957) *Art.: Chiasmus*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd.1. Tübingen: Mohr, 1957³. Sp.1651 ff.
- Kraus, Norman C.: (1958) *Dispensationalism in America. Its Rise and Development*. Richmond, VA: John Knox Press, 1958.
- Krummwiede, Heinrich: (1982) *Politische Perspektiven kirchlichen Wandels*. In: Klaus Lindenberg (Hg.): *Lateinamerika*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft, 1982. S. 125 ff.
- Labelle, Yvan/Adriana Estrada (Hg.): (1964) *Socio-religious Data (Catholicism). Latin America in Maps, Charts, Tables*. No.2. Cuernavaca, Mexico: Center of Intercultural Formation, 1964.
- Lalive d'Épinay, Christian: (1969) *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London: Lutterworth Press, 1969.
- Lalive d'Épinay, Christian: (1970) *Les protestantismes latino-américains. Une modèle typologique*. In: *Archives de sociologie des religions*. Paris, 30, 1970. S. 33 ff.

- Lalive d'Épinay, Christian: (1975) *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance. Les Mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris/La Haye: Mouton, 1975.
- Lalive d'Épinay, Christian: (1981) *Dépendance Sociale et Religion. Pasteurs et protestantismes latino-américains*. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Paris, Vol.52, 1981. No.1, S. 85 ff.
- Lampe, Peter: (1981) *Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln*. In: Helmut Merklein/Erich Zenger (Hg.): *Eschatologie und Friedenshandeln*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981. S. 59-114. = *Stuttgarter Bibelstudien* 101.
- Latourette, Kenneth S. : (1970) *Christianity in a Revolutionary Age. Vol. 3. 19th Century Outside Europe*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1970.
- Lindberg, Carter: (1985) *Charismatische Erneuerungsbewegungen und lutherische Tradition*. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1985. = *Lutherischer Weltbund* (Hg.): *LWB-Reprot* Nr. 21.
- Link, Hans-Georg (Hg.): (1984) *Confessing Our Faith around the World, III. The Caribbean and Central America*. Geneva: World Council of Churches, 1984. = *Faith and Order Paper* No. 123.
- Lloret, Julian: (1976) *The Maya Evangelical Church in Guatemala*. Dallas, TX: Dept. of World Mission, Dallas Theological Seminary, 1976. — Dr.-Theol.-Diss. (maschinenschr.)
- Maduro, Otto: (1986) *Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*. Freiburg (Schweiz): Exodus, 1986.
- Marsden, George M.: (1975) *From Fundamentalism to Evangelicalism: A Historical Analysis*. In: David F. Wells/John D. Woodbridge (Hg.): *The Evangelicals*. Nashville, TN/New York, NY: Abingdon, 1975. S. 122 ff.
- Marsden, George M.: (1980) *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of 20ies Centruy Evangelicalism, 1870—1925*. New York, NY: Oxford Univ. Pr., 1980.
- Marsden, George: (1987) *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New Evangelicalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
- Martin, David: (1990) *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Martín-Baró, Ignacio: (1981) *Aspiraciones del pequeño burgués salvadoreño*. In: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1981. No.394, S. 773 ff.
- Martín-Baró, Ignacio: (1983) *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores, 1983. = *Colección Textos Universitarios, Serie Psicología*. Vol.1.
- Martín-Baró, Ignacio: (1983a) *Polarización social en El Salvador*. In: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1983. No.412, S. 129 ff.
- Martín-Baró, Ignacio: (1984) *Guerra y salud mental*. In: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1984. No.429/430, S. 503 ff.
- Marty, Martin E.: (1975) *Tensions Within Contemporary Evangelicalism: A Critical Appraisal*. In: David F. Wells/John D. Woodbridge (Hg.): *The Evangelicals*. Nashville, TN/New York, NY: Abingdon, 1975. S. 170 ff.
- Mayer, F.E.: (1954) *The Religious Bodies of America*. St. Louis, MO: Concordia, 1956.
- McClung, L. Grant, Jr.: (1989) *Art.: Exorcism*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 290 ff.
- McGee, Gary B.: (1989) *Art.: Missions, Overseas (North American)*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 610 ff.
- Mead, Frank S. : (1970) *Handbook of Denominations in the US*. New York, NY/Nashville, TN: Abingdon, 1970.
- Meléndez, Guillermo: (1986) *Iglesia Católica y conflicto social en América Central*. In: *Cristianismo y Sociedad*. México, D.F., 1986. No.89, S. 23 ff.
- Meléndez, Guillermo: (1986a) *Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico. 1982—1985*. In: *Cristianismo y Sociedad*. México, D.F., 1986. No.89, S. 91 ff.
- Meléndez, Guillermo: (1988) *Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico (1960—1988)*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1988.
- Melton, J. Gordon: (1978) *Encyclopedia of American Religions. 2 Vol.* Wilmington: McGrath, 1978.
- Menzies, William M.: (1971) *Anointed to serve. The Story of The Assemblies of God*. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1971.
- Míguez Bonino, José: (1967) *Main Currents of Protestantism*. In: Samuel Shapiro (Hg.): *Integration of Man and Society in Latin America*. London: Univ. of Notre Dame Pr., 1967. S. 191 ff.
- Mills, Watson E.: (1985) *Charismatic Religion in Modern Research. A Bibliography*. Macon, GA: Mercer Univ. Pr., 1985. = *Bibliographic Series*, No.1.
- Molina Chocano, Guillermo (Hg.): (1978a) *Estructura demográfica y migraciones internas en Centroamerica*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1978.
- Molina Chocano, Guillermo (Hg.): (1978b) *Estructura agraria, dinámica de población y desarrollo capitalista en Centroamerica*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1978.
- Moltmann, Jürgen: (1977) *Kreuzestheologie heute*. In: Jürgen Moltmann (Hg.): *Zukunft der Schöpfung*. Gesammelte Aufsätze. München: Kaiser, 1977. S. 68 ff. — Erstveröff. in: *Evangelische Theologie* 33, 1973, S. 346 ff.
- Monteforte Toledo, Mario: (1959) *Guatemala. Monografía sociológica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1959.
- Müller-Monning, Tobias (Hg.): (1989) *Protestantismo y Conflicto Social en Centroamérica (Materiales de Trabajo)*. San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña, 1989. (Maschinenschr., vervielf.)
- Murillo-Jiménez, Hugo/Rosa Maria Pochet: (1986) *La Iglesia Católica en el conflicto social centroamericano*. In: *Cristianismo y Sociedad*. México, D.F., 1986. No.89, S. 7 ff.

- Nelson, Wilton M.: (1982) *El protestantismo en Centroamérica. Una historia del inicio y desarrollo de la obra evangélica en el Istmo Centroamericano*. Miami, FL: Editorial Caribe, 1982.
- Nelson, Wilton M.: (1983) *Historia del protestantismo en Costa Rica*. San José, Costa Rica: Publicaciones IINDEF (Instituto Internacional de Evangelización a Fondo), 1983.
- Niebuhr, H. Richard: (1963) *The Social Sources of Denominationalism*. Cleveland, OH/New York, NY: The World Publ. Comp., 1963. (1. Aufl.: 1929)
- Niesel, Wilhelm: (1957) *Die Theologie Calvins*. München: Kaiser, 1957². — Neubearb. Aufl. (1. Aufl. 1938)
- Niethammer, Lutz (Hg.): (1985) *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Nuhn, H./P. Krieg/W. Schlick: (1975) *Zentralamerika. Karten zur Bevölkerungs- und Wirtschaftsstruktur*. Hamburg/Stuttgart: Nehlsen/Geocenter, 1975. = *Beiträge zu geographischen Regionalforschung in Lateinamerika*, 1.
- Oertzen, Eleonore von/Lioba Rossbach/Volker Wünderich (Hg.): *The Nicaraguan Mosquitia in Historical Documents. 1844-1927*. Berlin: Reimer, 1990.
- Opazo Bernales, Andrés: (1985) *El movimiento religioso en Centroamérica. 1970—1983*. In: Daniel Camacho/Rafael Menjivar (Hg.): *Movimientos populares en Centroamérica*. San José, Costa Rica: EDUCA, 1985. S. 143 ff.
- Palacios Bermúdez, Edgar Ferman: (1981) *Protestantismo y lucha de clases en El Salvador*. México, D.F.: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1981. — M.A.-Thesis. (maschinenschr.)
- Poloma, Margaret: (1982) *The Charismatic Movement. Is There a New Pentecost?* Boston, MA: Twayne, 1982.
- Pope, Liston: (1960) *Aspects of the Movement from Sect to Church*. In: Milton Yinger (Hg.): *Religion, Society, and the Individual*. An Introduction to the Sociology of Religion. New York, NY: Macmillan, 1960. S. 488 ff.
- Prien, Hans-Jürgen: (1978) *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
- Quebedeaux, Richard: (1983) *The New Charismatics II. How a Christian Renewal Movement became Part of the American Religious Mainstream*. San Francisco, CA: Harper and Row, 1983.
- Raiser, Konrad: (1987) *Bekennen und Bekenntnis heute. Am Beispiel junger Kirchen und angesichts gegenwärtiger Herausforderungen*. In: MD. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim. Sonderheft: *Bekenntnis-hermeneutik*. Jg.38, 1987. S. 116 ff. = Beilage zu MD 5/87.
- Rammstedt, Otthein: (1973) *Art.: Revitalisationsbewegung*. In: Werner Fuchs et al. (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973. S. 567.
- Rausch, Renate: (1983) *Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der historischen Entwicklung Zentralamerikas*. In: Dieter Boris/ Renate Rausch (Hg.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983. S. 9 ff.
- Read, William R./Victor M. Monterroso/Harmon A. Johnson: (1969) *Latin American Church Growth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969.

- Reiter, Richard R./Paul D. Feinberg/Gleason L. Archer/Douglas J. Moo: (1984) *The Rapture. Pre-, Mid-, or Post-Tribulational?* Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.
- Resource Center (Hg.): (1988) *Private Organizations with U.S. Connections. Guatemala*. Albuquerque, NM: The Interhemispheric Education Resource Center, 1988.
- Resource Center: (1988, Assemblies of God) *Group Watch. Profiles of U.S. Private Organizations and Churches. Assemblies of God*. (Maschinenschr., vervielf.) Albuquerque, NM: The Resource Center, 1988.
- Resource Center: (1988, YWAM) *Group Watch. Profiles of U.S. Private Organizations and Churches. Youth With A Mission (YWAM)*. (Maschinenschr., vervielf.) Albuquerque, NM: The Resource Center, 1988.
- Resource Center: (1988, FGBMFI) *Group Watch. Profiles of U.S. Private Organizations and Churches. Full Gospel Businessmen's Fellowship International (FGBMFI)*. (Maschinenschr., vervielf.) Albuquerque, NM: The Resource Center, 1988.
- Rey, Karl Guido: (1985) *Gotteserlebnisse im Schnellverfahren. Suggestion als Gefahr und Charisma*. München: Kösel, 1985.
- Richard, Pablo/Guillermo Meléndez (Hg.): (1982) *La iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la iglesia centroamericana (1960—1982)*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1982.
- Riesebrodt, Martin: (1987) *Protestantischer Fundamentalismus in den USA. Die religiöse Rechte im Zeitalter der elektronischen Medien*. Stuttgart: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1987. = *EZW-Texte*. Information Nr. 102.
- Riss, Richard M.: (1989) *Art.: Latter Rain Movement*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 532 ff.
- Roberts, Bryan: (1967) *El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1967. = Seminario de Integración Social Guatemalteca (Hg.): *Estudios Centroamericanos*, No.2.
- Rohls, Jan: (1987) *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Rossbach, Lioba: (1987) „... die armen wilden Indianer mit dem Evangelium bekannt machen“. *Herrnhuter Brüdergemeinde an der Mosquito-Küste im 19. Jahrhundert*. In: Klaus Meschkat et al. (Hg.): *Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas*. Hamburg: Junius, 1987. S. 65 ff.
- Rüppel, Hans-Joachim: (1983) *Honduras*. In: Dieter Boris/Renate Rausch (Hg.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983. S. 194 ff.
- Samandú, Luis: (1987) *La Iglesia del Nazareno en Alta Verapaz y su historia y presencia en el mundo Kekchí*. San José, Costa Rica: Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), 1987. (Maschinenschr.)
- Samayoa, Joaquín: (1987) *Guerra y deshumanización. Una perspectiva psicosocial*. In: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1987. No.461, S. 213 ff.

- Sandeen, Ernest R.: (1970) *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism. 1800—1930*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Pr., 1970.
- Sandner, Gerhard: (1985) *Zentralamerika und der ferne karibische Westen. Konjunkturen, Krisen und Konflikte. 1503—1984*. Stuttgart: Steiner, 1985.
- Schäfer, Heinrich: (1988) *Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas*. Münster: Edition Liberación, 1988. = *Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung*. Bd.5.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm: (1988a) *Proyecto de publicación de fuentes orales del protestantismo en América Central. Concepto de edición*. Bochum: Ruhr-Universität, Ev.-Theol. Fakultät, Ökumenisches Institut, 1988.
- Schäfer, Heinrich: (1988b) *Dualistische Religion aus gesellschaftlichen Gegensätzen. Gesellschaftliche Hintergründe der Zunahme des Protestantismus in Mittelamerika*. Bochum: Ruhr-Universität, Ev.-Theol. Fakultät, Ökumenisches Institut, 1988. = Konrad Raiser (Hg.): *Arbeitspapiere*. No.1. Bochum: Ruhr-Universität, Ev.-Theol. Fakultät, Ökumenisches Institut. (Maschinenschr., vervielf.)
- Schäfer, Heinrich: (1988c) *Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica*. In: *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (A Journal of Latin American and Caribbean Studies)*. Amsterdam, 1988. No.45, S. 69 ff. = Übers. v.: *Dualistische Religion...* In: *Wege zum Menschen*. 41, 1989.
- Schäfer, Heinrich: (1988d) *Identidad de iglesia entre represión y liberación. La Iglesia Presbiteriana en Guatemala*. Genf: Reformierter Weltbund, 1988. — Span. Übersetzung von: *Befreiung vom Fundamentalismus*, 1988, zur Diskussion in Guatemala. Die Veröffentlichung der gänzlich überarbeiteten Fassung in Costa Rica ist geplant. (Maschinenschr., vervielf.)
- Schäfer, Heinrich: (1989) *Religión dualista causada por antagonismos sociales. Protestantismo y crisis social en Centroamérica*. In: Tobias Müller-Monning (Hg.): *Protestantismo y conflicto social en Centroamérica*. San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña, 1989. S. 60 ff. und 144 ff. (Anhänge). = Übersetzung von: *Dualistische Religion...* In: K. Raiser (Hg.): *Arbeitsblätter...* 1988b.
- Schäfer, Heinrich: (1989a) *Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion millenaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Münster, Jg. 73, 1989. No.2, S. 138 ff.
- Schäfer, Heinrich: (1989b) *Dualistische Religion aus gesellschaftlichen Gegensätzen. Gesellschaftliche Krise und religiöse Nachfrage im Protestantismus Mittelamerikas*. In: *Wege zum Menschen*. Göttingen, Bd.41, 1989. No.2, S. 52 ff.
- Schäfer, Heinrich: (1989c) *El reino de la libertad. Algunas consideraciones acerca de la función de la escatología milenarista en los conflictos sociales de Centroamérica*. In: Tobias Müller-Monning (Hg.): *Protestantismo y conflicto social en Centroamérica*. San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña, 1989. S. 131 ff. = Übersetzung von: *Das Reich der Freiheit...* In: *ZMR*, 73, 1989a.

- Schäfer, Heinrich: (1989d) *Algunos elementos para una tipología del campo religioso protestante en Centroamérica*. In: Tobias Müller-Monning (Hg.): *Protestantismo y conflicto social en Centroamérica*. San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña, 1989. S. 103 ff.
- Schäfer, Heinrich: (1989e) *Una tipología del protestantismo en Centroamérica*. In: *Pasos*. San José, Costa Rica, 1989. No.24, S. 10 ff. = Frühe Fassung von: *Algunos elementos...* In: Müller-Monning (Hg.): *Protestantismo...* 1989d.
- Schäfer, Heinrich: (1990) *Antagonismen, Anomie und religiöser Dualismus in Zentralamerika*. In: Horacio Riquelme (Hg.): *Erkundungen zu Lateinamerika. Identität und psychosoziale Partizipation*. Frankfurt: Verveurt, 1990. S. 53 ff. Gekürzte Fassung von: *Dualistische Religion...* In: K. Raiser (Hg.): *Arbeitsblätter...* 1988b.
- Schäfer, Heinrich: (1990a) „...und erlöse uns von dem Bösen.“ *Zur politischen Funktion des Fundamentalismus in Mittelamerika*. In: Uwe Birnstein (Hg.): *Gottes einzige Antwort...* Wuppertal: Hammer, 1990, S. 118-139.
- Schäfer, Heinrich: (1990b) *Geistlicher Zermürbungskampf. Protestanten im Bürgerkrieg Mittelamerikas*. In: *Evangelische Kommentare*. 23.Jg., 1990, H.12, S. 744-748.
- Schäfer, Heinrich: (1991) *Church Identity Between Repression and Liberation: The Presbyterian Church in Guatemala*. Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 1991. = *Studies from the World Alliance of Reformed Churches* 20. — Übersetzung der gänzlich überarbeiteten Fassung von *Befreiung vom Fundamentalismus*, 1988.
- Schäfer, Heinrich: (1992) *Religiöser Fundamentalismus als Ermächtigungsstrategie*. In: *Ökumenische Rundschau*. 41. Jg., 1992. Heft 4 (in Vorbereitung).
- Schäfer, Heinrich: (1992a) „Cristo viene...“ *Ensayos sobre protestantismo y crisis en América Central*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1992a. (im Druck)
- Schäfer, Heinrich: (1992b) „Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!“ *Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika*. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes*. 1992, H.3, (Im Druck)
- Scherer-Emunds, Meinrad: (1989) *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*. Münster: Edition Liberación, 1989. = *Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung*. Bd.6.
- Scheuch, Erwin: (1973) *Das Interview in der Sozialforschung*. In: René König (Hg.): *Handbuch der empirischen Sozialforschung*. Bd.2. Stuttgart: Enke, 1973³. S. 66 ff. (1. Aufl.: 1967)
- Schmidt, Martin: (1977) *Evangelisch-reformierte Kirche*. In: Friedrich Heyer (Hg.): *Konfessionskunde*. Berlin/New York, NY: de Gruyter, 1977. S. 649 ff.
- Schrey, Heinz-Horst: (1962.) *Art.: Social Gospel*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 6. Tübingen: Mohr, 1962.³ Sp. 112 f.
- Schütte, Hans-Walter: (1978) *Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi*. In: Anselm Hertz et al.: *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd.1. Freiburg/Gütersloh: Herder/Mohn, 1978. S. 339 ff.

- Shakarian, Demos: *Die glücklichsten Menschen auf Erden. Die faszinierende Geschichte eines Mannes, der von sich sagt, er sei berufen zum „Helfer“*. Erzhausen: Leuchter-Verlag, 1977 — Originalausg.: *The Happiest People on Earth*. 1975.
- Sharckman, Howard: (1976) *La vietnamización de Guatemala. Los programas de contrainsurgencia norteamericanos*. In: Susanne Jonas/David Tobis (Hg.): *Guatemala: una historia inmediata*. México, D.F.: Siglo XXI, 1976. S. 321 ff.
- Sieglin, Veronika: (1983) *El Salvador*. In: Dieter Boris/Renate Rausch (Hg.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983. S. 129 ff.
- Sierra Pop, Oscar Rolando: (1982) *Iglesia y conflicto social en Guatemala*. In: *Estudios Sociales Centroamericanos*. San José, Costa Rica, 1982. No.33, S. 59 ff.
- Smith, Waldemar R.: (1981) *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Stahlke, Leonard E.: (1966) *Estadística de la obra religioso-cristiana en Guatemala*. Guatemala: Iglesia Luterana, 1966.
- Stavenhagen, Rodolfo: (1977) *Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre el sistema de relaciones étnicas en Mesoamérica*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1977. = *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, No.19.
- Stoll, David: (1990) *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, CA/Los Angeles, CA/Oxford: Univ. of California Pr., 1990.
- Sullivan, Francis A.: (1989) Art.: *Catholic Charismatic Renewal*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 110 ff.
- Synan, H. Vinson: (1989) Art.: *Presbyterian and Reformed Charismatics*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989³. S. 724 ff.
- Synan, Vinson: (1971) *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971.
- The Catholic University of America (Hg.): (1967) *New Catholic Encyclopedia*. New York, NY: Mac Graw Hill, 1967.
- Thompson, J. Eric S. : (1970) *Maya History and Religion*. Norman, OK: Univ. of Oklahoma Pr., 1970. = *The Civilization of the American Indians*. Vol.99.
- Torres Rivas, Edelberto: (1977) *Interpretación del desarrollo social centroamericano. Procesos y estructuras de una sociedad dependiente*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1977.
- Torres Rivas, Edelberto: (1983) *Crisis del poder en Centroamérica*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1983.
- Tribunal Permanente de los Pueblos: (1984) *Sesión Guatemala, Madrid, 27 al 31 de enero de 1983*. Madrid: IEPALA, 1984.
- Troeltsch, Ernst: (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr, 1912. = *Gesammelte Schriften*, Erster Band.
- Troeltsch, Ernst: (1923) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr, 1923. (Photomech. Nachdruck)
- Valderrey F., José: (1985) *Las sectas en Centroamérica*. Bruxelles: Pro Mundi Vita, 1985. = *Boletín* 100, 1985/1.
- Valderrey F., José: (1985a) *Sekten in Mittelamerika*. Brüssel: Pro Mundi Vita, 1985. = *Bulletin* 100, 1985/1.
- Wagner, C. Peter: (1983) *A Third Wave?* In: *Pastoral Renewal*. Juli/August 1983, S. 1-5.
- Wagner, C. Peter: (1984) *The Third Wave*. In: *Christian Life*. September 1984, S. 90.
- Wagner, C. Peter: (1989) Art.: *Church Growth*. In: Stanley M. Burgess/Gray B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989. S. 180-195.
- Wagner, C. Peter: (1989a) Art.: *Third Wave*. In: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989a. S. 843-844.
- Wallace, Anthony F.C.: *Revitalisationsbewegungen*. In: C.A. Schmitz (Hg.): *Religionsethnologie*. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1964.
- Wallace, Anthony F.C.: *Revitalization Movements*. In: *American Anthropologist*. Menasha, WI, 1956.
- Washington Office on Latin America (WOLA): (1983) *Guatemala: The Roots of Revolution*. Washington, DC: WOLA, 1983. = *Special Update Latin America*, Febr. 1983.
- Wasserstrom, Robert: (1975) *Revolution in Guatemala: Peasants and Politics under the Arbenz Government*. In: *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., Vol.17, 1975. S. 443 ff.
- Watson, Peter: (1982) *Guerra, persona y destrucción. Usos militares de la psiquiatría y la psicología*. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1982.
- Weber, Max: (1981b) *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. In: Johannes Winckelmann (Hg.): *Max Weber. Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Gütersloh: Mohn, 1981⁶. S. 279 ff. — Originalfassung: 1920.
- Weber, Max: (1981c) *Religiöse Heilsmethodik und Systematisierung der Lebensführung*. In: Johannes Winckelmann (Hg.): *Max Weber. Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Gütersloh: Mohn, 1981⁶. S. 318 ff. = Auszüge aus *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie und Wirtschaft und Gesellschaft*.
- Weber, Max: (1985) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1985⁵. (1. Aufl.: 1922)
- Weber, Otto: (1977) *Grundlagen der Dogmatik. 2 Bde.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977⁵. (1. Aufl.: 1955)
- Wehler, Hans-Ulrich: (1974) *Der Aufstieg des amerikanischen Imperialismus. Studien zur Entwicklung des Imperium Americanum. 1865—1900*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. = *Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*. Bd.10.
- Wells, David F./John D. Woodbridge (Hg.): (1975) *The Evangelicals. What They Believe, Who They Are, Where They Are Changing*. Nashville, TN: Abingdon Pr., 1975.

- Wengst, Klaus: (1986) *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*. München: Kaiser, 1986.
- Whetten, Nathan L.: (1961) *Guatemala. The Land and the People*. Westport, CT: Greenwood Pr., 1961.
- Willems, Emilio: (1967) *Followers of the New Faith. Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*. Nashville, TN: Vanderbilt Univ. Press, 1967.
- Wirsching, Johannes: (1980) Art.: *Bekenntnisschriften*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd.5. Berlin/New York, NY: de Gruyter, 1980. S. 487 ff.
- Wolf, Eric: (1983) *Pueblos y culturas de mesoamerica*. México, D.F.: Ediciones Era, S. A., 1983.
- Yinger, J. Milton: (1971) *The Scientific Study of Religion*. New York, NY: Macmillan, 1971.

- 1 Statistische Daten zum Protestantismus in Mittelamerika
- 1.1 Karten
- 1.1.1 Namen der mittelamerikanischen Departements, Karte und Liste
- 1.1.2 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Mittelamerika)
- 1.1.3 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Guatemala)
- 1.1.4 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Nicaragua)
- 1.1.5 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Honduras)
- 1.1.6 Basisdaten (Guatemala)
- 1.1.7 Arbeitsgebiete der presbyterianischen Kirche (IENPG, Guatemala)
- 1.2 Tabellen
- 1.2.1 Wachstum des Protestantismus (Mittelamerika, 1938—1982, protestantischer Bevölkerungsanteil in %)
- 1.2.2 Zunahme US-amerikanischer Missionen (Mittelamerika)
- 1.2.3 Neue US-amerikanische Missionen (Guatemala, 1882—1985, pro Jahrzehnt)
- 1.2.4 Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus (Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Panama, 1935—1980, in %)
- 1.2.5 Protestantischer Bevölkerungsanteil (Mittelamerika, 1980 und Projektion für 1985, in %)
- 1.2.6 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Guatemala, 1964)
- 1.2.7 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Guatemala, 1980)
- 1.2.8 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Nicaragua, 1980)
- 1.2.9 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Honduras, 1980)
- 1.2.10 Wachstum des Protestantismus nach Departements (Guatemala, 1964—1980)
- 1.2.11 Zusammensetzung des Protestantismus nach Departements (Guatemala, 1980)
- 1.2.12 Zusammensetzung des Protestantismus nach Departements (Nicaragua, 1980)

2 Schriftliche Dokumente aus der presbyterianischen Kirche in Guatemala (IENPG)

- 2.1 Bruderschaft der Maya-Presbyterien (Ein programmatisches Papier, 1985, Übersetzung in Auszügen)
- 2.2 Lehrbuch für die Sonntagschule auf der Grundlage der Westminster Confession (Übersetzung in Auszügen)
- 2.3 Arbeitsheft für das Bibelstudium in Gruppen (Übersetzung in Auszügen)

3 Lebensgeschichtliche Erzählungen aus der presbyterianischen Kirche in Guatemala (IENPG)

- 3.1 Erzählung 1
- 3.2 Erzählung 2
- 3.3 Erzählung 3

4 Berichte und Dokumente zur Verfolgung protestantischer Christen in Guatemala

- 4.1 Liste einiger entführter und ermordeter Pastoren (1987)
- 4.2 Flugblatt anlässlich des hundertjährigen Jubiläums protestantischer Mission in Guatemala (1982)
- 4.3 Bericht von der Ermordung des Pastors Nicolás Tomás (1982)
- 4.4 Zur Ermordung des Pastors Santos Jiménez Martínez (+ 19.11.1980)
 - 4.4.1 Ermordung des Pastors Santos Jiménez Martínez (Bericht)
 - 4.4.2 Ermordung des Pastors Santos Jiménez Martínez (Flugblatt)
- 4.5 Bericht von der Folterung des Pastors Clemente Díaz Aguilar (1983)
- 4.6 Bericht von der Folterung und Flucht des presbyterianischen Pastors und Kekchí-Mayas Pedro Caalix (1986)
- 4.7 Bericht von der Ermordung des Diakons Sebastián Morales (1987)
- 4.8 Berichte von Übergriffen an verschiedenen Orten
 - 4.8.1 Chupol (1982)
 - 4.8.2 Quetzaltenango, El Petén und Sololá (1985)
 - 4.8.3 Zacualpa (1981)
 - 4.8.4 Eine Serie von Morden (1985/86)

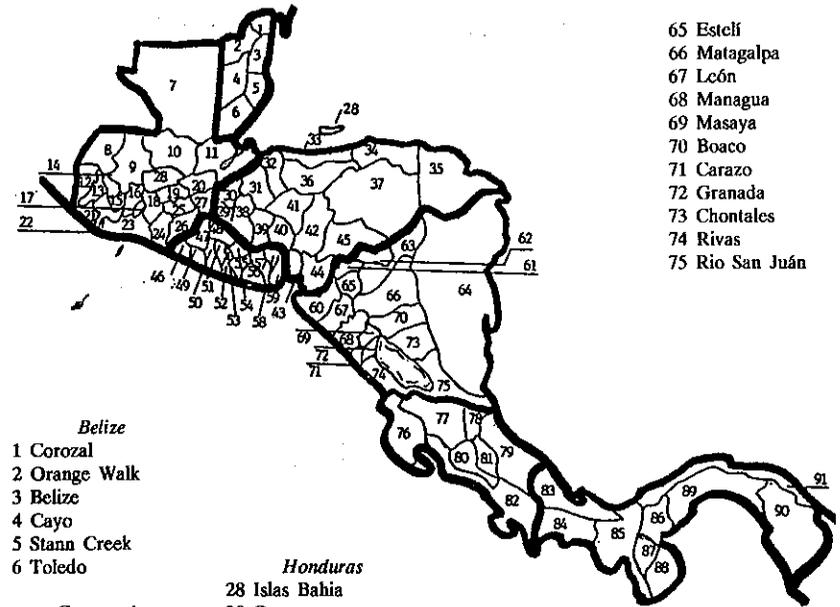
5 Daten und Dokumente zur gesellschaftlichen Lage in Mittelamerika

- 5.1 Tabellen
 - 5.1.1 Politisch motivierte Gewaltakte (Guatemala, 1966—1976)
 - 5.1.2 Einige Daten zur sozialen Lage (Guatemala, 1981—1984)
 - 5.1.3 Schwere Massaker in El Quiché (Guatemala, 1978—1984)
- 5.2 Chronologien
 - 5.2.1 Chronologie der gesellschaftlichen Entwicklungen in Guatemala (1523—1986)
 - 5.2.2 Chronologie der Gewalt unter der Regierung des neopfingstlichen Präsidenten Efraín Ríos Montt (Exemplarische Auswahl, 1982—1983)

Anhang 1 Statistische Daten zum Protestantismus in Mittelamerika

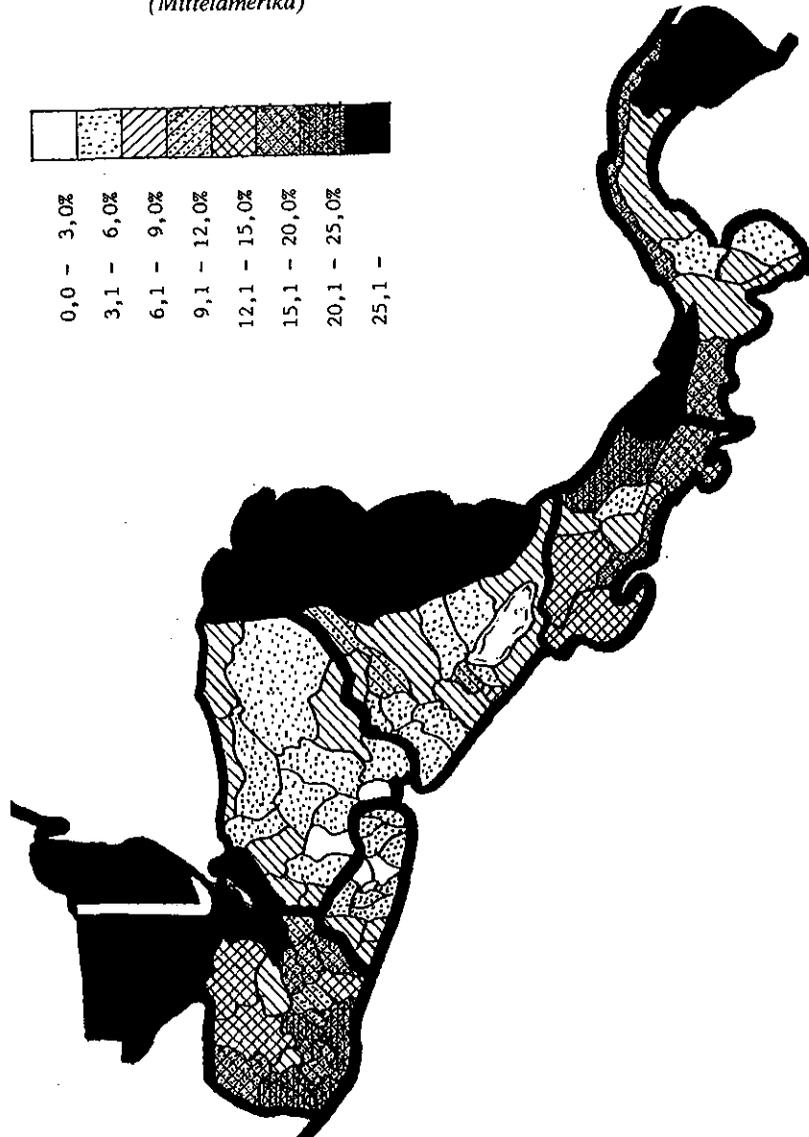
Anhang 1.1 Karten

Anhang 1.1.1 Namen der mittelamerikanischen Departements, Karte und Liste



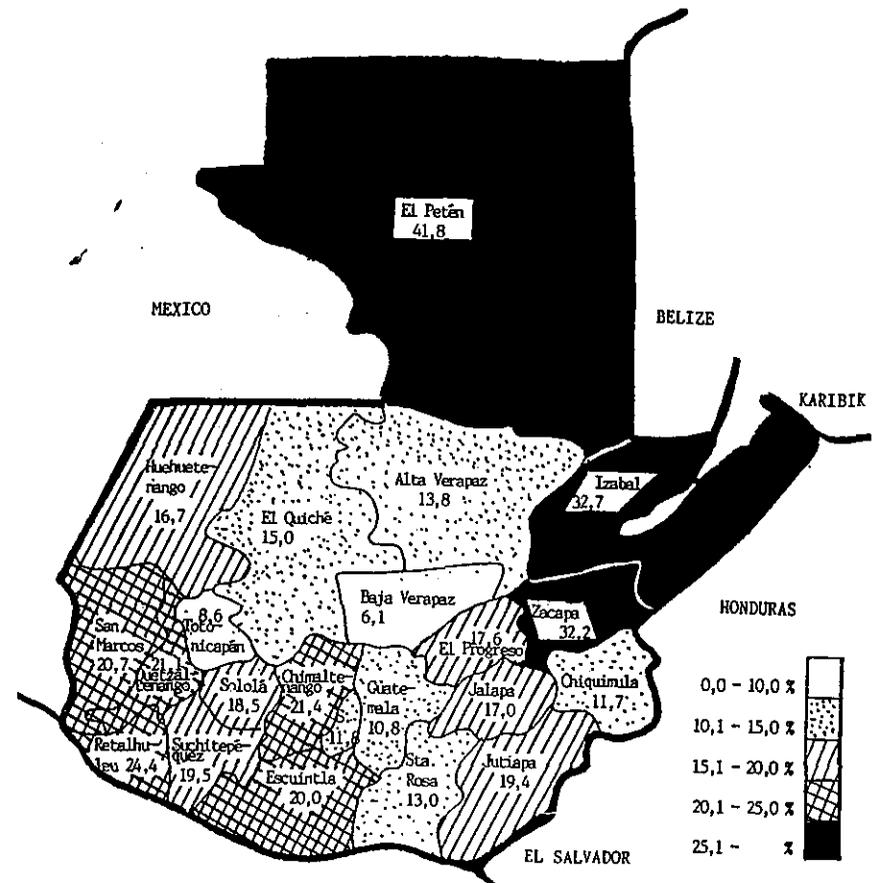
- Belize**
 - 1 Corozal
 - 2 Orange Walk
 - 3 Belize
 - 4 Cayo
 - 5 Stann Creek
 - 6 Toledo
- Honduras**
 - 28 Islas Bahía
 - 29 Ocotepeque
 - 30 Copán
 - 31 Santa Barbara
 - 32 Cortés
 - 33 Atlántida
 - 34 Colón
 - 35 Gracias a Dios
 - 36 Yoro
 - 37 Olancho
 - 38 Lempira
 - 39 Intibucá
 - 40 La Paz
 - 41 Comayagua
 - 42 Morazán
 - 43 El Valle
 - 44 Choluteca
 - 45 El Paraíso
- Guatemala**
 - 7 El Petén
 - 8 Huehuetenango
 - 9 El Quiché
 - 10 Alta Verapaz
 - 11 Izabal
 - 12 San Marcos
 - 13 Quetzaltenango
 - 14 Totonicapán
 - 15 Sololá
 - 16 Chimaltenango
 - 17 Sacatepéquez
 - 18 Guatemala
 - 19 El Progreso
 - 20 Zacapa
 - 21 Retalhuleu
 - 22 Suchitepéquez
 - 23 Escuintla
 - 24 Santa Rosa
 - 25 Jalapa
 - 26 Jutiapa
 - 27 Chiquimula
- El Salvador**
 - 46 Ahuachapán
 - 47 Santa Ana
 - 48 Chalatenango
- Nicaragua**
 - 60 Chinandega
 - 61 Madriz
 - 62 Nva. Segovia
 - 63 Jinotega
 - 64 Zelaya
- Costa Rica**
 - 49 Sonsonate
 - 50 La Libertad
 - 51 San Salvador
 - 52 La Paz
 - 53 Cuscatlán
 - 54 Cabañas
 - 55 San Vicente
 - 56 Usulután
 - 57 San Miguel
 - 58 Morazán
 - 59 La Unión
 - 76 Guanacaste
 - 77 Alajuela
 - 78 Heredia
 - 79 Limón
 - 80 San José
 - 81 Cartago
 - 82 Puntarenas
- Panamá**
 - 83 Bocas del Toro
 - 84 Chiriquí
 - 85 Veraguas
 - 86 Coclé
 - 87 Herrera
 - 88 Los Santos
 - 89 Panamá
 - 90 Darién
 - 91 Colón

Anhang 1.1.2 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Mittelamerika)



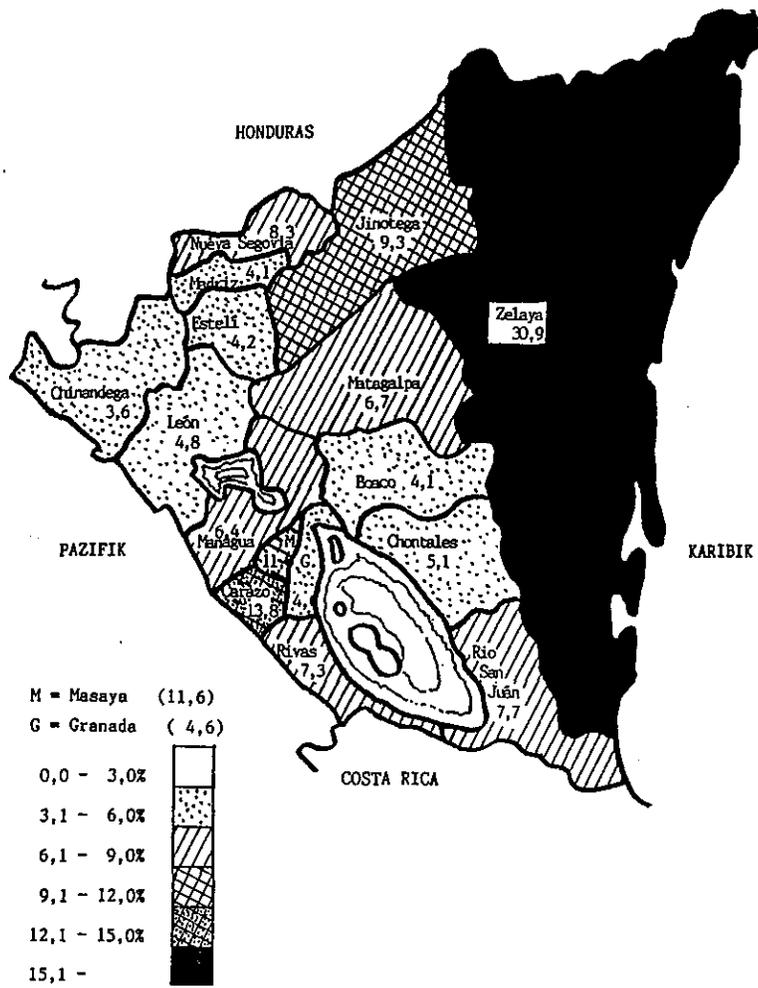
Quellen: PROCADES: 1979 bis 1983. Entsprechende nationale Zensen, im Original oder nach PROCADES-Informationen.

Anhang 1.1.3 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Guatemala)



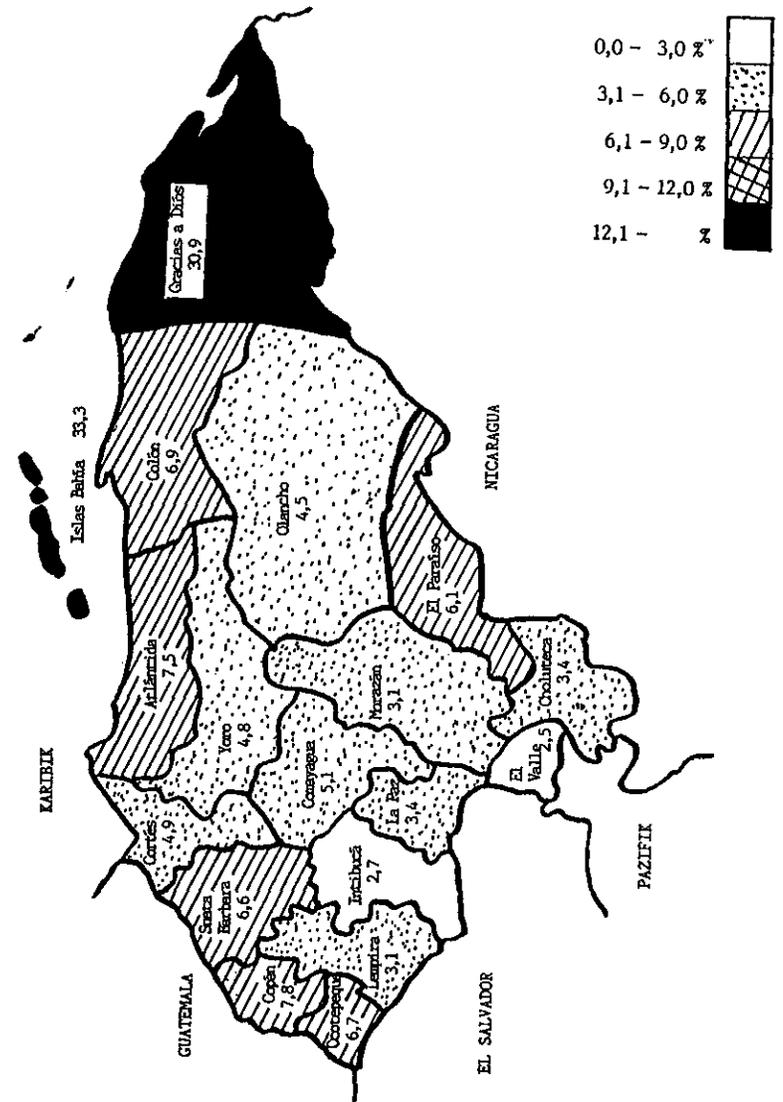
Quellen: PROCADES: 1981; Instituto Nacional de Estadística: 1985.

Anhang 1.1.4 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Nicaragua)



Quellen: PROCADES: 1980; PROCADES: 5.1980.

Anhang 1.1.5 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Honduras)



Quellen: PROCADES: 1980; Consejo Superior de Planificación: 1981.

Anhang 1.1.6 Basisdaten (Guatemala)



Bevölkerung (1981) 6.054.227
 Bevölkerungswachstum. ca. 3% / Jahr
 Fläche 108.881 qkm



Toto = Totonicapán
 Quetzal = Quetzaltenango
 Chima = Chimaltenango
 Suchite = Suchitepéquez
 Guate = Guatemala
 Saca = Sacatepéquez

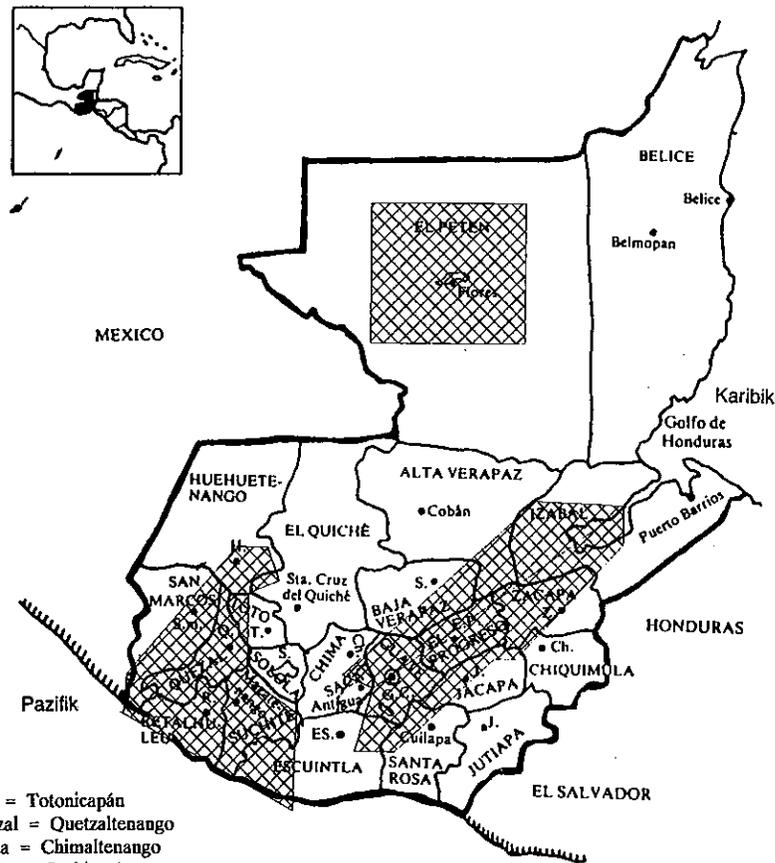
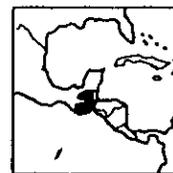
Wichtigste Städte	Einwohner (1981)
Guatemala	754.243
Quetzaltenango	62.719
Escuintla	36.931
Retalhuleu	22.001

Quellen: Informationsstelle Guatemala e.V.: 1982; Instituto Nacional de Estadística: 1985.

Anhang 1.1.7 Arbeitsgebiete der presbyterianischen Kirche (IENPG, Guatemala)

Ethnische Mitgliederstruktur (1984)

Ladino	13.303 Mitglieder
Indigena	5.969 Mitglieder
GESAMT	19.272 Mitglieder



Toto = Totonicapán
 Quetzal = Quetzaltenango
 Chima = Chimaltenango
 Suchite = Suchitepéquez
 Guate = Guatemala
 Saca = Sacatepéquez

Quellen: Infostelle Guatemala e.V.: 1982; Informationsblatt der presbyterianischen Kirche in Guatemala.

Anhang 1.2 Tabellen

Anhang 1.2.1 Wachstum des Protestantismus (Mittelamerika, 1938—1982, Protestantischer Bevölkerungsanteil, in %. Nach José Valderrey, leicht korrigiert)

	1938	1949	1952	1957	1961	1967	1978	1979	1980	1981	1982
Guatemala	0,98	2,79	2,54	4,15	8,20 ¹	-	-	17,9	-	21,0 ²	-
Honduras	0,90	1,26	1,83	1,29	1,78	2,32	7,15	-	8,0 ²	-	-
El Salvador	0,17	1,20	1,01	1,24	2,24	3,33	-	6,1	7,0 ²	-	-
Nicaragua	2,00	2,96	2,58	2,82	2,58	3,29	7,87	-	12,0 ²	-	-
Costa Rica	0,26	1,00	0,90	1,60	0,98	2,36	6,28	-	-	-	10,04
Panama	2,79	4,21	6,20	4,90	4,01	8,38	-	-	11,3	-	-

1 Vgl. Holland (Hg.): 1981. Die Ziffer von 8,2% bezieht sich auf 1964; sie geht allerdings auf einen Fehler im Zensus zurück. Dem Verfasser scheint der Näherungswert von 7,3 % zutreffender.

2 Schätzung; vgl. Holland: 1981.

Quellen: Berechnung von José Valderrey F., 1985, für ein Forschungsprojekt des Centro de Estudios Euméricos in Mexico nach den folgenden Quellen:

Damboriena: 1963a; Damboriena: 1963b; für die Jahre von 1938 bis 1961.

Read/Monterroso/Johnson: 1969; für das Jahr 1967 (außer Guatemala); für Guatemala 1967 vgl. Holland (Hg.): 1981.

PROCADES: 1979—1983, für alle Daten von 1978 bis 1982 außer den Schätzwerten nach Holland (Hg.): 1981.

Die Zahlen Valderreys für 1978 bis 1982 stimmen nicht genau mit den Werten in den Tabellen des Verfassers zum Protestantismus in den verschiedenen Ländern um 1980 überein. Dies liegt daran, daß Valderrey für diese Tabelle z.T. auf Schätzwerte aus Holland (Hg.): 1981, zurückgreift, und daß der Verfasser in den folgenden Tabellen die Daten, die in den Jahren von 1978 bis 1981 von PROCADES zusammengetragen worden sind, auf 1980 bezieht.

Anhang 1.2.2 Zunahme US-amerikanischer Missionen (Mittelamerika, 1895—1985)

	1895	1905	1915	1925	1935	1945	1955	1965	1975	1985
Guatemala	1	3	4	5	6	8	14	23	41	68
Honduras	1	3	3	4	5	9	17	21	37	56
El Salvador	-	2	3	4	5	6	8	11	20	32
Nicaragua	1	2	2	3	4	5	7	12	18	22
Costa Rica	1	2	2	4	6	8	11	19	33	48
Panama	-	1	2	3	6	8	14	15	21	28

Quelle: Wilson/Siewert: 1986.

Anhang 1.2.3 Neue US-amerikanische Missionen (Guatemala, 1882—1985, pro Jahrzehnt)

	bis	1896	1906	1916	1926	1936	1946	1956	1966	1976
	1895	1905	1915	1925	1935	1945	1955	1965	1975	1985
Hist. Prot.	1	1	-	1	-	-	1	2	1	1
Evang. Prot.	-	1	1	1	-	1	4	9	14	19
Pfingstbew.	-	-	-	-	1	2	2	1	2	-
Neopf. Bew.	-	-	-	-	-	-	1	-	4	8

Quellen: Wilson/Siewert: 1986; Holland: 1981; Zapata: 1982; Resource Center: 1988a.

Anhang 1.2.4 Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus (Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Panama, 1935—1980, in %)

	1935	1936	1950	1960	1970	1978	1980
Guatemala	3,0	-	13,0	19,6	31,4	52,1	57,2 ²
Honduras	-	-	-	-	-	45,7	-
El Salvador	-	30,3	55,8	68,5	64,6	67,7	-
Nicaragua	-	-	10,0	-	-	45,0	49,4 ³
Costa Rica	-	-	-	20,0	-	45,0	-
Panama	1,3	-	-	36,9	-	50,2	-

1 Die Zahlen zur Pfingstbewegung in dieser Tabelle enthalten ab ca. 1970 immer einen geringen Anteil von neopfingstlichem Protestantismus.

2 Vgl. die Tabelle 1.2.11 zur Zusammensetzung des Protestantismus in Guatemala. Der neopfingstliche Protestantismus ist hier dem pfingstlichen zugeschlagen.

3 Vgl. die Tabelle 1.2.12 zur Zusammensetzung des Protestantismus in Nicaragua.

Quellen: Wilson/Siewert: 1986; PROCADES: 1980 und 1981.

Anhang 1.2.5 Protestantischer Bevölkerungsanteil (Mittelamerika, 1980 und Projektion für 1985, in %)

Land	1980 ¹			Jährl. Wachst. (%) ⁴	1985		
	Prot. ²	Ges.-Bev. ³	%		Prot.	Ges.-Bev. ⁵	%
Guatemala	1.337.812	6.054.227	22,1	20,1	3.342.798	8.403.000	39,8
Nicaragua	238.986	2.495.536	9,6	12,5	430.661	3.218.000	13,4
El Salvador ⁶	295.371	4.721.236	6,3	11,3	504.480	5.552.000	9,1
Honduras	236.544	3.691.027	6,4	12,4	405.824	4.272.000	9,5
Costa Rica	244.554	2.070.560	11,8	11,0	412.088	2.485.000	16,6

Quellen: 1 PROCADES: 1979—1983

2 Berechnung nach PROCADES: 1979—1983, jeweils Teil 1 der Bände oder Äquivalent. Hieraus ergibt sich ein etwas höherer Prozentsatz als bei der zugleich strengen und begrenzten Vorgehensweise des zweiten Teils der Handbücher.

3 Entsprechende nationale Zensen, im Original oder nach PROCADES. Für El Salvador mündliche Information von Dr. Edgar Jiménez, Centro de Investigación y Acción Social, Mexico, ehemals Universidad Nacional Autónoma de El Salvador.

4 Durchschnittliche jährliche Wachstumsrate der siebziger Jahre nach Holland: 1981, als Grundlage für die Projektion für 1985. Die Berechnung für Guatemala erscheint problematisch. Nach gängigen Expertenschätzungen in Guatemala selbst liegt der protestantische Bevölkerungsanteil 1985 zwischen 25 und 30 %, was einer solch hohen Wachstumsrate widerspricht.

5 Projektionen von Guerra-Borges: 1981, S. 313

6 Das Zahlenmaterial über den Protestantismus in El Salvador ist schlecht. Sachkundige Beobachter sprechen von einem höheren protestantischen Bevölkerungsanteil.

Anhang 1.2.6 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Guatemala, 1964)

Departement	Gesamtbevölkerung	Getaufte Mitglieder	Prot.Dept./Bev.Dept. (%) ²	Prot.Dept./Prot.Ges. (%) ³
Guatemala	777.440	58.180	7,5	21,4
El Progreso	65.620	3.720	5,7	1,4
Sacatepéquez	79.120	5.080	6,4	1,9
Chimaltenango	161.760	18.740	11,6	6,9
Escuintla	251.980	28.200	11,2	10,4
Santa Rosa	160.300	7.280	4,5	2,7
Sololá	108.500	6.720	6,2	2,5
Totonicapán	142.500	14.260	10,0	5,2
Quetzaltenango	265.520	13.920	5,2	5,1
Suchitepéquez	181.200	12.480	6,9	4,6
Retalhuleú	112.820	8.000	7,1	2,9
San Marcos	328.420	19.660	6,0	7,2
Quiché	255.260	9.640	3,8	3,5
Baja Verapaz	95.700	3.300	3,4	1,2
Alta Verapaz	263.160	4.020	1,5	1,5
El Petén	27.740	2.620	9,4	1,0
Izabal	114.380	14.140	12,4	5,2
Zacapa	98.560	14.080	14,3	5,2
Chiquimula	145.880	7.240	5,0	2,7
Jalapa	99.300	3.660	3,7	1,3
Jutiapa	189.480	16.840	8,9	6,2
GESAMT:	3.924.640	271.780	6,9 ⁴	100,0

1 Ohne Huchuetenango, da der Zensus von 1964 sehr wahrscheinlich falsche Angaben zu diesem Departement macht.

2 Protestantische Bevölkerung in Relation zur Gesamtbevölkerung nach Departements.

3 Protestantische Bevölkerung des Departements in Relation zur protestantischen Bevölkerung des gesamten Landes.

4 Da dieser Wert ohne Huchuetenango errechnet ist, dürfte 7,3% wohl ein wahrscheinlicher Näherungswert für den protestantischen Bevölkerungsanteil sein; die offiziell im Zensus errechneten 8,2% liegen eher zu hoch.

Quelle: Dirección General de Estadística: Censo Religioso, 1964, nach Stahlke: 1966.

Anhang 1.2.7 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Guatemala, 1980)

Departement	Gesamtbevölkerung	Prot. Gemeinden	Getaufte Mitglieder	Prot.Dept./ Bev.Dept.(%) ¹	Prot. Dept./ Prot.Ges.(%) ²
Guatemala	1.311.192	683	35.516	10,8	13,7
El Progreso	81.188	69	3.588	17,7	1,4
Sacatepéquez	121.127	69	3.588	11,8	1,4
Chimaltenango	230.059	237	12.324	21,4	4,8
Escuintla	334.666	322	16.744	20,0	6,5
Santa Rosa	194.168	121	6.292	13,0	2,4
Sololá	154.249	137	7.124	18,5	2,7
Totonicapán	204.419	85	4.420	8,6	1,7
Quetzaltenango	366.949	373	19.396	21,1	7,5
Suchitépéquez	237.554	223	11.596	19,5	4,5
Retalhuleu	150.923	177	9.204	24,4	3,5
San Marcos	472.326	470	24.440	20,7	9,4
Huehuetenango	431.343	346	17.992	16,7	6,9
Quiché	328.175	237	12.324	15,0	4,8
Baja Verapaz	115.602	34	1.768	6,1	0,7
Alta Verapaz	322.008	213	11.076	13,8	4,3
El Petén	131.927	265	13.780	41,8	5,3
Izabal	194.618	306	15.912	32,7	6,1
Zacapa	115.712	179	9.308	32,2	3,6
Chiquimula	168.863	95	4.940	11,7	1,9
Jalapa	136.091	111	5.772	17,0	2,2
Jutiapa	251.068	234	12.168	19,4	4,7
GESAMT:	6.054.227	4.986	259.272	17,1	100,0

1 Protestantische Bevölkerung in Relation zur Gesamtbevölkerung nach Departements.

2 Protestantische Bevölkerung des Departements in Relation zur protestantischen Bevölkerung des gesamten Landes.

Quellen: Zahlen zum Protestantismus: Berechnung nach PROCADES: 1981, Teil 2; Zahlen zur Gesamtbevölkerung: Instituto Nacional de Estadística: 1985.

Anhang 1.2.8 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Nicaragua, 1980)

Departement	Gesamtbevölkerung	Prot. Gemeinden	Getaufte Mitglieder	Prot.Dept./ Bev.Dept.(%) ¹	Prot. Dept./ Prot.Ges.(%) ²
Managua	796.881	335	17.085	6,4	26,1
Boaco	77.991	21	1.071	4,1	1,6
Carazo	77.687	70	3.570	13,8	5,5
Chinandega	227.630	53	2.703	3,6	4,1
Chontales	86.985	29	1.479	5,1	2,3
Estelí	113.985	31	1.581	4,2	2,4
Granada	83.023	25	1.275	4,6	1,9
Jinotega	114.671	70	3.570	9,3	5,5
León	200.974	63	3.213	4,8	4,9
Madriz	63.967	17	867	4,1	1,3
Masaya	107.991	82	4.182	11,6	6,4
Matagalpa	184.730	81	4.131	6,7	6,3
Nueva Segovia	92.218	50	2.550	8,3	3,9
Rio San Juan	27.715	14	714	7,7	1,1
Rivas	90.413	43	2.193	7,3	3,3
Zelaya	148.763	300	15.300	30,9	23,4
GESAMT:	2.495.624	1.284	65.484	7,9	100,0

1 Protestantische Bevölkerung in Relation zur Gesamtbevölkerung nach Departements

2 Protestantische Bevölkerung des Departements in Relation zur protestantischen Bevölkerung des gesamten Landes.

Quellen: Zahlen zum Protestantismus: Berechnung nach PROCADES: 1980, Teil 2; Zahlen zur Gesamtbevölkerung: PROCADES: 5.1980

Anhang 1.2.9 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Honduras, 1980)

Departement	Gesamtbevölkerung	Prot. Gemeinden	Getaufte Mitglieder	Prot.Dept./ Bev.Dept.(%) ¹	Prot. Dept./ Prot.Ges.(%) ²
Morazán	656.633	164	6.724	3,1	10,7
Atlántida	214.080	130	5.330	7,5	8,4
Colón	114.052	64	2.624	6,9	4,2
Comayagua	191.195	79	3.239	5,1	5,1
Copán	201.161	128	5.248	7,8	8,3
Cortés	542.581	217	8.897	4,9	14,1
Choluteca	264.277	72	2.952	3,4	4,7
Paráiso	189.350	94	3.854	6,1	6,1
Gracias a Dios	31.005	78	3.198	30,9	5,1
Intibucá	104.825	23	943	2,7	1,5
Islas Bahía	17.348	47	1.927	33,3	3,1
La Paz	82.679	23	943	3,4	1,5
Lempira	164.251	41	1.681	3,1	2,7
Ocotepéque	62.009	34	1.394	6,7	2,2
Olancho	206.698	76	3.116	4,5	4,9
Santa Bárbara	259.848	139	5.699	6,6	9,0
El Valle	117.744	24	984	2,5	1,6
Yoro	271.290	106	4.346	4,8	6,9
GESAMT	3.691.026	1.539	63.099	5,1	100,0

- 1 Protestantische Bevölkerung in Relation zur Gesamtbevölkerung nach Departements
 2 Protestantische Bevölkerung des Departements in Relation zur protestantischen Bevölkerung des gesamten Landes.

Quellen: Zahlen zum Protestantismus; Berechnung nach PROCADES: 1982; Zahlen zur Gesamtbevölkerung: Consejo Superior de Planificación: 1981

Anhang 1.2.10 Wachstum des Protestantismus nach Departements (Guatemala, 1964—1980, bereinigt hinsichtlich des Bevölkerungswachstums)

Departement	Wachstumsrate (%)	
	Insgesamt	Durschn. jährl.
Alta Verapaz	820,0	54,7
Retalhuleu	741,4	49,4
Jalapa	359,5	24,0
El Petén	344,7	23,0
Quetzaltenango	305,8	20,4
Quiché	294,7	19,7
San Marcos	245,0	16,3
El Progreso	210,5	14,0
Sololá	198,4	13,2
Santa Rosa	188,9	12,6
Suchitepéquez	182,6	12,2
Izabal	163,7	10,9
Chiquimula	134,0	8,9
Zacapa	125,2	8,4
Jutiapa	118,0	7,9
Chimaltenango	84,5	5,6
Sacatepéquez	84,4	5,6
Escuintla	79,5	3,3
Baja Verapaz	79,4	3,3
Guatemala	44,0	2,9
Totonicapán ²	-14,0	-0,9
DURCHSCHNITT	147,8	9,8

- 1 Ohne Huchuetenango, da der Zensus 1964 für Huchuetenango sehr wahrscheinlich falsche Angaben für dieses Departement macht.
 2 Die Zahlen zu Totonicapán erscheinen ebenfalls problematisch.

Quellen: Dirección General de Estadística: Censo Religioso, 1964, nach Stahlke: 1966; PROCADES: Guatemala 1981; Instituto Nacional de Estadística: 1985.

Anhang 1.2.11 Zusammensetzung¹ des Protestantismus nach Departements (Guatemala, 1980, absolut und anteilig)

Departement	Hist. Prot.		Evang. Prot.		Pfingstl. Prot.		Neopf. Prot.		Gesamt abs.
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
Guatemala	54	7,9	240	35,1	386	56,5	3	0,5	683
El Progreso	18	26,1	15	21,7	36	52,2		0,0	69
Sacatepequez	1	1,4	28	40,6	39	56,6	1	1,4	69
Chimaltenango		0,0	110	46,4	127	53,6		0,0	237
Escuintla	14	4,3	89	27,7	219	68,0		0,0	322
Santa Rosa	3	2,5	28	23,1	90	74,4		0,0	121
Sololá	7	5,1	54	39,4	76	55,5		0,0	137
Totonicapán	11	12,9	21	24,7	53	62,4		0,0	85
Quetzaltenango	99	26,5	83	22,3	190	50,9	1	0,3	373
Suchitepéquez	25	11,4	85	38,2	112	50,4		0,0	223
Retalhuleu	37	20,9	40	22,6	100	56,5		0,0	177
San Marcos	26	5,5	251	53,4	193	41,1		0,0	470
Huehuetenango	2	0,6	242	69,9	102	29,5		0,0	346
Quiché	40	16,9	58	24,5	139	58,6		0,0	237
Baja Verapaz	1	2,9	1	2,9	32	94,2		0,0	34
Alta Verapaz	9	4,2	89	41,8	115	54,0		0,0	213
El Petén	13	4,9	42	15,8	210	79,3		0,0	265
Izabal	50	16,3	21	6,9	235	76,8		0,0	306
Zacapa	57	31,8	18	10,1	104	58,1		0,0	179
Chiquimula	30	31,6	12	12,6	53	55,8		0,0	95
Jalapa	1	0,9	42	37,8	68	61,3		0,0	111
Jutiapa	1	0,4	65	27,8	168	71,8		0,0	234
GESAMT:	499	10,0	1634	32,8	2847	57,1	5	0,1	4986

1 Historischer Protestantismus: Typen A und A'; evangelikaler Protestantismus: Typen B und B'; pfingstlicher Protestantismus: Typen C und C'; neopfingstlicher Protestantismus: Typ D.

Quellen: PROCADES: 1981, Teil 2; eigene typologische Zuordnung.

Anhang 1.2.12 Zusammensetzung¹ des Protestantismus nach Departements (Nicaragua, 1980, absolut und anteilig)

Departement	Hist. Prot.		Evang. Prot.		Pfingstl. Prot.		Gesamt absolut
	absolut	%	absolut	%	absolut	%	
Managua	65	19,4	121	36,1	149	44,5	335
Boaco		0,0	14	66,7	7	33,3	21
Carazo	17	24,3	12	17,1	41	58,6	70
Chinandega	10	18,9	4	7,5	39	73,6	53
Chontales	1	3,4	23	79,3	5	17,2	29
Estelí	3	9,7	17	54,8	11	35,5	31
Granada	3	12,0	11	44,0	11	44,0	25
Jinotega	3	4,3	2	2,9	65	92,9	70
León	9	14,3	9	14,3	45	71,4	63
Madriz	5	29,4	4	23,5	8	47,1	17
Masaya	18	22,0	36	43,9	28	34,1	82
Matagalpa	10	12,3	9	11,1	62	76,5	81
Nueva Segovia	18	36,0	4	8,0	28	56,0	50
Rio San Juan		0,0	12	85,7	2	14,3	14
Rivas	8	18,6	22	51,2	13	30,2	43
Zelaya	141	47,0	39	13,0	120	40,0	300
GESAMT:	311	24,2	339	26,4	634	49,4	1.284
Nicaragua ohne das Departement Zelaya:							
GESAMT:	170	17,3	300	30,5	514	52,2	984

1 Historischer Protestantismus: Typen A und A'; evangelikaler Protestantismus: Typen B und B'; pfingstlicher Protestantismus: Typen C und C'; neopfingstlicher Protestantismus: Typ D.

Quellen: PROCADES: 1980, Teil 2; eigene typologische Zuordnung.

Anhang 2 Schriftliche Dokumente aus der presbyterianischen Kirche in Guatemala (IENPG)

Anhang 2.1 Bruderschaft der Maya-Presbyterien (Ein programmatisches Papier, 1985, Übersetzung in Auszügen)

1. Allgemeine Vorgeschichte

1.1 Entdeckung und Eroberung

Vor mehr als 400 Jahren wurden unsere Vorfahren, die Mayas, von ihrem Land, ihrer Existenzgrundlage, vertrieben. Damit haben sie sich von Herren zu Sklaven verwandelt, die ihr eigenes Land bebauen zum Nutzen der Eroberer und Entdecker...

In unseren Tagen (1985) sind die Konsequenzen jener schrecklichen Entwicklung heftig zu spüren als Elend, Schmerz, Diskriminierung, Hunger etc., die die große Mehrheit der Nachfahren der Mayas betreffen...

Darum schließen sich die indigenen Presbyterien der Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala — die Quiché, die Mam, die Kekchí, die Cakchiquél und die Kanjobál — zusammen, um unseren betroffenen Brüdern zur Hilfe zu eilen.

2. Kirchliche Vorgeschichte (Presbyterianische Kirche)

Die presbyterianische Kirche kam vor 103 Jahren nach Guatemala... zur Zeit des Sieges der Liberalen...

Die nordamerikanischen Missionare haben uns eine sehr spiritualistische Theologie gebracht, die den Menschen nur als Seele wahrgenommen hat, dessen Bestimmung darin besteht, sich aus dieser materiellen Welt zu retten, um in den Himmel zu kommen. Als gute Ausländer haben sie es als weise erachtet, sich nicht auf die sozialen Probleme des Landes einzulassen; und das haben sie auch den neuen Christen beigebracht als einen Teil des Christseins.

Dennoch haben sie nach 20 Jahren entschieden, sich an Gesundheits- und Erziehungsaufgaben zu beteiligen. Aber erst sehr viel später haben sie sich für die landwirtschaftlichen Probleme und die Fortbildung interessiert.

Gleichzeitig bildete sich nationales Führungspersonal heran, wurde aber, mit Ausnahmen, nur für spirituelle Aufgaben eingesetzt...

3. Arbeit der indigenen Kirche (Presbyterianische)

Im Jahre 1961 wurde das erste indigene Presbyterium gegründet...

Seit nunmehr über zwei Jahren haben sich Repräsentanten der Presbyterien Quiché, Mam, Kekchí und Cakchiquél (das letzte ist noch in der Phase der Konstituierung) immer wieder zusammengefunden, um unsere Einschätzungen und Erfahrungen auszutauschen, damit wir von unserem Glauben her auf kontextuelle und

angemessene Art und Weise (auf die Bedürfnisse von, HS) unseren indigenen Brüdern antworten können. Erst kürzlich haben sich uns auch die Kanjobál angeschlossen...

1.1. Wir haben folgende wichtige Fragen gestellt:

- 1.1.1. Entspricht die Theologie und Ekklesiologie, die wir als Presbyterianer vertreten unserer Kultur als Mayas?
- 1.1.2. Was tun wir als indigene Kirchen angesichts der Gewalt?
- 1.1.3. Welchen Problemen sehen wir uns gegenüber in unserer jetzigen presbyterianischen Organisation, die es uns verbietet, kontextuell und angemessen zu arbeiten?

Angesichts der Tatsache, daß Handeln nötig ist in Form einer Pastoral des Trostes für die Gemeinschaften, in denen unsere Kirchen existieren, haben wir uns in einem Forum für ständige Konsultation zusammengeschlossen, der „Bruderschaft der Indigenen Presbyterien“. Die Arbeit ist aber nicht offiziell, und die Organisation ist derzeit weder öffentlich noch offiziell...

1.2. Die ersten Arbeiten sind:

- 1.2.1. Das Mam-Presbyterium hat die Arbeit mit Vertriebenen begonnen...
- 1.2.2. Das Presbyterium Maya-Quiché bildet Indígenas am presbyterianischen Bibel-Institut in San Cristóbal, Totonicapán, aus; eine theologische Ausbildung mit sozialen und ökonomischen Schwerpunkten. (Hier wird gemeinsam mit der indigenen Iglesia Nacional Metodista gearbeitet...) Das Programm CESSMAQ (Comité Evangélico de Servicio y Socorro Maya Quiché, Evangelisches Komitee für Dienste und Nothilfe, HS) hilft seit 1977 in bezug auf Landwirtschaft, Präventivmedizin und Alphabetisierung in 13 Dörfern...
- 1.2.3. Das Kekchí-Presbyterium hat schon über viele Jahre Dorfentwicklungsprogramme durchgeführt; es konzentriert sich jetzt besonders auf Witwen und Waisen, um eine Antwort auf die Auswirkungen der Gewalt zu geben.
- 1.2.4. Das Cakchiquél-Presbyterium, welches sich noch in der Konstituierung befindet und sich auf das Departement Chimaltenango erstreckt, hat schon 1976 mit Sozialarbeit begonnen, und 1982 hat es diese Arbeit nicht nur während der Gewalt weitergeführt sondern auch eine bewußtseinsbildende Arbeit aus christlicher Perspektive begonnen. In den folgenden Jahren wird es weiterarbeiten mit Schwerpunkt auf 60 Witwen, 300 Waisen, Wohnungsbau und Projekten mit Schwerpunkt auf sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung.

Es ist von Bedeutung zu erwähnen, daß alle indigenen Presbyterien Erfahrungen haben und über ausgebildete Personen verfügen, sodaß sie diese Projekte durchführen können, denn seit unseren Anfängen richten wir unsere besonderen Anstrengungen auf gemeinschaftsorientierte Entwicklungsprojekte.

Quelle: Hermandad de Presbiterios Mayas: 1985.

IV. WER ALSO IST GOTT?

Gott ist der, der sich in Christus durch den Heiligen Geist offenbart hat. In Christus haben wir es mit Gott selbst zu tun, unter uns gegenwärtig und für uns tuend, was nur Gott für uns tun konnte. Die Unterscheidung zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn ist nicht die Unterscheidung zwischen zwei Wesen, sondern die Unterscheidung zwischen zwei Weisen, in denen Gott Gott ist. Christus haben bedeutet: den Heiligen Geist haben und folglich auch Gott haben. (1.Kor.12,3)

In Christus haben wir Gott mit uns, im Heiligen Geist haben wir Gott in uns, aber nicht in drei Gegenwärtigkeiten, sondern als eine Gegenwart...

1. DIE SOUVERÄNITÄT GOTTES

a. Gen.14,19; Matth.11,25; Gott ist der Herr des Universums...

2. DIE GEGENWART GOTTES*

a. Dieser Begriff wird verwendet, um anzuzeigen, daß Gott allwissend ist, vor allem im Zusammenhang mit der Tatsache, daß er alles schon im Voraus weiß. (Ps.139,1-6; Jes.46,9) Für Gott ist alles ein ewiges Heute, Jetzt. Die Zeit ist Sache der endlichen Schöpfung, und Er lebt in der Ewigkeit. (Ps.90,4; Jes.57,15; 2.Petr.3,8)...

V. SCHLUSSFOLGERUNG

Um Gott in drei Personen zu verstehen, dürfen wir uns einzig an die Bibel halten, denn die Schrift ist für die wahren Christen die unfehlbare Richtschnur für Glaube und Handeln. Man sagt, daß das Bekenntnis der presbyterianischen Kirche in Bezug auf die heutige Zeit einige Fehler enthält, und manche meinen, daß man es aktualisieren müsse; aber bis heute, nach Jahrhunderten, ist es doch immer noch unser Bekenntnis, und wenn sich einige Fehler finden, so ist das natürlich, denn es ist von Menschen erarbeitet, und kein Menschenwerk ist perfekt...

VI. FRAGEN FÜR DIE REFLEXION

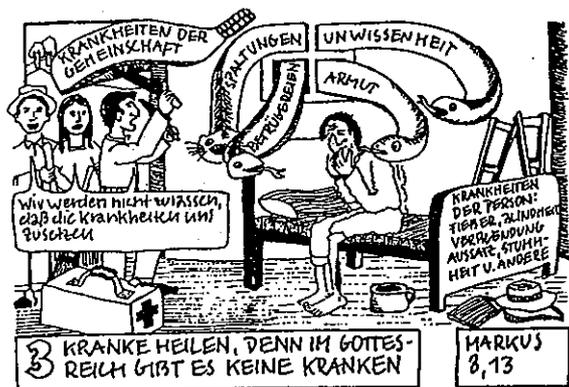
1. Erscheint Ihnen die Lehre von der Trinität wichtig?
2. Haben Sie die Einheit Gottes in seinem ewigen Handeln verstanden?
3. Warum verstehen wir, die wir doch den Heiligen Geist in den Herzen haben, das Amt (ministerio) Gottes in drei Personen nicht?
4. Über welche Mittel verfügen Sie, um in der Erkenntnis Gottes in drei Personen voranzuschreiten?

* Im spanischen Original steht „presencia“ (Gegenwart); es ist möglich, daß es sich hier um einen Schreibfehler bzw. Hörfehler handelt und „presencia“ (Vorauswissen) gemeint ist.

Quelle: Comité de Educación Cristiana: 1986, S. 23 ff.

GUTE NACHRICHT
NACH DEM EVANGELIUM
DES MARKUS





Fragen zur Reflexion am Schluß des Heftes:

- 1 WARUM BRAUCHT JESUS JÜNGER?
- 2 WELCHE SOZIALE STELLUNG HABEN DIE MEISTEN SEINER JÜNGER? UND WARUM?
- 3 WAS BEDEUTET ES, DAS GOTTESREICH ANZUKÜNDIGEN?
- 4 WAS BEDEUTET ES, UM REVE ZU BITTEN?
- 5 WAS BEDEUTET ES, KRANKE ZU HEILEN?

...

Quelle: Programa Pastoral, Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo: o.J. (etwa 1985); Über- setzung aus Schäfer: 1988.

Anhang 3 Lebensgeschichtliche Erzählungen aus der presbyterianischen Kirche in Guatemala (IBNPG)

Die in diesem Anhang zusammengestellten drei Erzählungen sollen den Zusammen- hang von religiöser Einstellung und Lebensgeschichte veranschaulichen, ohne jedoch einen Anspruch auf systematische Verarbeitung des Materials zu erheben. Die Erzählungen bringen dabei lebensgeschichtliche Hintergründe wichtiger kirchlicher und politischer Positionen in der presbyterianischen Kirche zum Ausdruck.

Anhang 3.1 Erzählung 1

Diese Erzählung eines langjährigen Mitgliedes der Kirche repräsentiert eher den konservativen Standpunkt in der Kirche. Darüber hinaus erzählt der Interviewpart- ner aus der Geschichte der presbyterianischen Kirche und gibt so einen subjektiven Eindruck von einigen Aspekten der historischen Darstellung in Kapitel III.A. wie- der.

Ich wurde 1919 (...) in einem christlichen Haus geboren. Mein Vater hatte sich schon 1913 zum Evangelium bekehrt auf einer Reise nach Esquipulas.¹ Auf dem Hinweg nach Esquipulas kam er durch Chiquimula. Dort war eine Evangelisations- kampagne der Quaker, der Friends. Er hörte die Hymnen und einige Ansprachen, und bei den Quakern ist er dann konvertiert. Und dann ging er natürlich nicht weiter nach Esquipulas, sondern ging zurück zu meiner Mutter. Und nach ihm hat auch meine Mutter Christus angenommen. (...) Dann wurde ich geboren. Als ich noch sehr jung war, acht, neuen Jahre alt, hat mein Vater mich auf ein evangeli- sches Internat der Friends geschickt. Und dort lernte ich die Bibel fast auswendig; das ist ja auch die eigentliche Grundlage der Philosophie der evangelischen Schu- len. Aber nachdem ich 1933 die Schule verlassen hatte, war mein Leben wie ein kleines geschlossenes Fläschchen innerhalb eines größeren Gefäßes voll Wasser; d.h. ich war im Evangelium, aber das Evangelium war nicht in mir. (...)

Als wir später, nach 1933, von der Küste in die Hauptstadt gezogen sind, hat mein Vater als erstes eine evangelische Kirche gesucht. So hat er uns als Mitglie- der der presbyterianischen Zentralgemeinde eintragen lassen. Ich war damals ungefähr vierzehn Jahre alt. Dort wurde ich sehr schlecht behandelt, sehr schlecht! Mein Vater war ein kranker Mann und hat bei den Evangelischen Hilfe gesucht. Damals war der inzwischen verstorbene Linn P. Sullenberger Pastor der Zentralge- meinde; und er hat meinen Vater zum Hospital Americano geschickt, zu Dr. Ainslie. Der hat ihn untersucht und ihm lediglich eine Empfehlung für das allge- meine Krankenhaus gegeben. Und ich stand da ohne eine Unterstützung. (...) Das ist so eine Sache mit der Hilfe unter den Evangelischen. Wir haben damals sogar

1 Esquipulas ist ein katholischer Wallfahrtsort.

mehr Hilfe von Katholiken bekommen. Wir waren zu der Zeit sehr arme Leute. In einem kleinen Zimmerchen wie diesem hier schliefen wir zu elf Personen, neun Kinder und die beiden Eltern. Mein Vater kam also ins Krankenhaus und ich begann, die Familie zu versorgen. Für mich war es derzeit nicht sehr angenehm, das Wort „evangelisch“ zu hören — obwohl ich sehr viel davon wußte — aufgrund der Verachtung und der schlechten Behandlung, die sie uns entgegengebracht hatten, als wir gekommen waren. Sie verachteten uns wegen allem Möglichen: weil wir arm waren, weil wir nicht das nötige Äußere vorweisen konnten, weil wir vom Dorf kamen... Und Kirchen der Friends gab es zu der Zeit hier nicht. Von da an war ich dann für acht Jahre ohne jede Gemeinschaft mit Evangelischen; ich wollte nicht, daß mir irgendeiner was vom Evangelium erzählte, verstehen Sie. Mein Leben war nun wirklich ein weltliches (de mundo). Ich habe sehr genau erfahren, was es bedeutet weltlich zu sein, unordentlich. Aber ich habe doch meine materielle Situation ins Lot bringen können, aus meiner eigenen Kraft heraus. Ich habe als Hilfsarbeiter gearbeitet, als Knecht; ich habe jede mögliche Arbeit angenommen, um die sechs jüngeren Brüder zu versorgen. Später, als mein Vater wieder aus dem Krankenhaus kam, gab er mich zu einem Schreiner aus Quetzaltenango in die Lehre, zu dem inzwischen verstorbenen Fabián Andrade. So bin ich Schreiner geworden; jetzt habe ich eine eigene Werkstatt und mache Möbel.

Also Fabián Andrade hat es mir beigebracht, und er war es auch, der mir wieder vom Evangelium erzählt hat. Mittlerweile waren zehn Jahre vergangen, von 1933 bis 1943, in denen ich völlig weltlich gelebt hatte. Aber 1943 bestand mein Vater immer noch darauf, daß ich evangelisch zu sein hätte und nahm mich mit sich zu einer unabhängigen Kirche. — Damals gab es hier in der Hauptstadt nur Presbyterianer und Central America Mission. Später kam dann Emanuel, und die Friends kamen auch her. — Also mein Vater nahm mich mit zu einer unabhängigen Kirche. Das war eine Bewegung, die aus der Cinco Calles-Kirche², also Central America Mission, hervorgegangen ist und hier in der Palmita eine Kirche gebaut haben: Betania. Sie existiert heute noch. Dort war es, zur Zeit als Luis Quino Pastor war, daß der Herr mich ergriffen hat; so ähnlich wie bei Paulus, Saulus von Tarsus, denn es war in einem Gebetsgottesdienst — mein Vater war auch anwesend — daß der Herr mich ergriffen hat. Von da an bis heute sind es 43 Jahre, daß ich Christ bin, daß ich bekehrt bin und daß ich die Kraft des Heiligen Geistes erfahre, denn ich bin eine neue Kreatur geworden. Und seither existierten für mich keine Unterschiede mehr: Es gab keine Armen und keine Reichen mehr, noch solche, die mir Gutes oder solche, die mir Böses täten. Von damals an halte ich die linke Wange hin dem, der mich auf die Rechte schlägt, damit er mir noch eine auf die Linke gebe; und wenn jemand Not leidet, dann gebe ich ihm mein letztes Hemd — schlußendlich: Ich habe versucht, ein Christ zu sein entsprechend den Normen der Bibel.

Als ich in der Kirche also Mitglied geworden war und der Pastor gemerkt hatte, daß ich viel von der Bibel kannte, hat er mich als Lehrer für die Sonntags-

schule eingesetzt. In der Zeit, als ich Sonntagsschullehrer war, haben die Pastoren der Unabhängigen den Staatsstreich geprobt und die unabhängige Kirche baptistisch gemacht. Mein Vater war seinerzeit im Kirchenvorstand, und sie sagten ihm: „Wir sind jetzt keine Unabhängigen mehr, wir sind jetzt Baptisten. Und die Baptisten müssen sich noch einmal taufen lassen, und zwar durch Untertauchen. Jeder, der noch Mitglied in dieser Kirche sein will, muß sich nochmals taufen lassen.“ Damit fingen die Schwierigkeiten und der Streit an. Meinen Vater haben sie praktisch aus der Kirche hinausgeworfen, und ich mußte auch gehen.

In jener Zeit war ich schon etwas reifer und lernte dort meine Frau kennen, die heute immer noch meine Frau ist. (...) Während all der Zeit (die ich in andere Kirchen gegangen bin) habe ich die Freundschaft mit ihr aufrecht erhalten. Wir waren die ganze Zeit verlobt, aber ich kam nicht mehr zu ihrer Kirche wegen dem, was sie meinem Vater angetan hatten. (...) Ich war wieder im Zweifel, diesmal nicht aus materiellen sondern mehr aus psychologischen Gründen; ich fragte mich: „Wenn es doch alles Evangelische sind, warum spalten sie sich dann? Wenn es alle Evangelische sind, warum haben sie denn jetzt plötzlich eine andere Lehre?“ und so weiter... Wo sollte ich also hin?

Ich erinnere mich, daß ich einen Sonntag im Stadtpark war; und dort traf ich einen Freund aus der Kinderzeit, der mit mir im Internat der Friends gewesen war. (...) Der fragte mich: „Was machst Du denn hier?“, und ich erzählte ihm die ganze Geschichte. Und er fragte mich, warum ich denn nicht in die presbyterianische Zentralgemeinde ginge. „Da will ich nicht hin“, sagte ich, „weil mir dieses und jenes zu der und der Zeit dort geschehen ist.“ „Heute ist das anders“, sagte er, und wir gingen hin. In jener Zeit war Linn P. Sullenberger noch Pastor, und Raúl Echeverría war zweiter Pastor. Ich war kaum zwei Monate Mitglied der Gemeinde, als es wieder mal zu einer Spaltung kam. Damals verließ Raúl Echeverría die Gemeinde; wohl weniger aus Gründen der Lehre, sondern eher aus einem etwas lächerlichen Grund. Es hieß, daß die Mädchen, die Söckchen³ anhaben den Altarraum (pulpito) nicht betreten dürften, daß die mit kurzärmeligen Kleidern... Schlußendlich: Das war das Evangelium von 1945 oder so ähnlich. Es war einfach alles verboten. Das hat don Linn nicht gefallen, denn er war demokratisch. Also hat er gesagt, daß diejenigen, die gehen wollten, besser gehen sollten. Und mit dieser Gruppe ist mein Freund auch gegangen. (...) So wurde die Vierte Presbyterianische Gemeinde gegründet. Es gab schon (...) die Gemeinde Peniel; und es gab die Bethlehem Gemeinde, die von Antonio Sandoval geleitet wurde. Der hat später auch eine Wendung von der presbyterianischen Kirche weg vollzogen: Heute hat er sein eigenes Presbyterium, das Presbiterio Bíblico; heute arbeitet er mit Carl McIntire. Sandoval hat der presbyterianischen Kirche viel Schaden zugefügt. (...)

Die Vierte Presbyterianische Gemeinde existierte erst kurze Zeit, da gab es schon wieder eine Spaltung. Mein Freund ist wieder mit ihnen gegangen. (...) Ich blieb aber in der Vierten Gemeinde. Schon acht Tage nachdem ich zum ersten Mal dort war hatte don Raúl Echeverría mir Privilegien eingeräumt.⁴ Aber mein

2 Hier hatte die Central America Mission 1899 ihre Arbeit in der Hauptstadt begonnen; vgl. Zapata: 1982, S. 61.

3 Söckchen anstelle von Kniestrümpfen.

4 Das heißt: als Vollmitglied anerkannt mit Recht zum aktiven Ausüben von kirchlichen Ämtern.

Freund kam mit zwei Kirchenvorstehern bald darauf in die Werkstatt, in der ich damals arbeitete, um mir zu erzählen, was geschehen war, und mich zu fragen, ob ich mit ihm und den anderen ginge, und wenn nicht, dann eben nicht. Ich ging also am nächsten Sonntag los und wir trafen uns unter einem Baum, da in der Nähe der Brauerei. Und dort entstand die Kirche Göttlicher Heiland (Divino Salvador), zu der ich heute immer noch gehöre, in der Avenida Elena. (...) Diese Kirche wurde im Jahre 1948 gegründet. Also, damals (als wir uns getroffen haben) habe ich ihm gesagt: „Gut, aber nur wenn es wirklich eine formelle und reelle Sache wird, denn mir ist schon alles mögliche passiert, und ich möchte dem Herrn dienen, weil der Herr mich ergriffen hat.“ Auf jeden Fall, weil ich die Kraft des Heiligen Geistes habe, eine Reform erlebt hatte, eine Wiedergeburt, konnten mich all die Dinge, die ich erlebt hatte, nicht anfechten; wenn das alles vor der Taufe mit dem Heiligen Geist geschehen wäre, dann hätte es mir wohl etwas ausgemacht. Ich entschied mich also, mich mit den Kirchenvorstehern und den Brüdern zusammenzuschließen; wir waren dreißig damals, 1947, und alle zusammen haben die presbyterianische Gemeinde Divino Salvador (Göttlicher Erlöser) gegründet. Wir suchten dann die Anerkennung des Presbyteriums, die wir bekommen haben. Und das Presbyterium stellte uns einen stellvertretenden Pastor. Und von damals bis heute habe ich dem Herrn gedient, im Presbyterium, in der Synode der Iglesia Nacional Presbiteriana und in meiner Gemeinde. (...)

Ich habe immer geglaubt, daß die Taufe des Heiligen Geistes einen ergreift, wenn man wirklich an den Herrn glaubt. Das ist meine Überzeugung und mein Glaube. Ich bin Lehrer für Katechumenen in der Gemeinde Divino Salvador. Über mehr als 25 Jahre habe ich nun diesen Unterricht für frisch Konvertierte gegeben. Ich habe dort einen persönlichen Lehrplan auf der Grundlage meiner Überzeugungen, der von der Kirche anerkannt ist. Es ist ein Lehrplan aus der Überzeugung, denn niemand kann über etwas unterrichten, was er nicht selbst erlebt hat, und ohne daß er eine klare Glaubensüberzeugung hätte. Deshalb hat der Kirchenvorstand auch immer versucht, mich als Lehrer für diesen Unterricht zu behalten. Bis heute diene ich also in der Gemeinde Divino Salvador.

Zwei Jahre nach der Gründung der Gemeinde habe ich dann meine Frau geheiratet. Sie ging damals immer noch zu den Baptisten, sie war eine richtige Baptistin geworden. Jetzt sind wir aber 36 Jahre verheiratet, und sie ist Presbyterianerin geworden durch die Heirat. (...) 1942 habe ich dieses Haus gekauft; hier habe ich jetzt meine Werkstatt. 1966 habe ich dann die Häuser von hier bis an die Ecke gekauft und sie meinen Söhnen gegeben. (...) Ich habe zwei Söhne, beide Wirtschaftsprüfer von Beruf. Beide sind leitende Angestellte, einer bei einer Bank und einer am Instituto Evangélico América Latina.⁵ Einer lebt hier an der Ecke, der andere nebenan. In der Gemeinde Divino Salvador wurden meine Kinder geboren, dort tranken sie ihre geistliche Milch, dort wuchsen sie auf, dort heirateten sie. Ich habe nun vier Enkel. Und wo sie nun ihre Kinder haben, kann man sagen, daß sie von derselben Lehre getrunken haben, von derselben Überzeugung von demselben Glauben und von demselben Evangelium, von denen auch ich getrunken habe. Das Elternhaus erzieht das Kind, aber auch die Kirche; beide

5 Eine konservative evangelikale Privatschule.

ergänzen sich. Und deshalb sind alle Kinder, die in diesem Hause geboren sind, schon als Kinder getauft worden, aufgrund der lehrmäßigen Überzeugungen der presbyterianischen Kirche. Sie sind geboren und aufgewachsen, und vielleicht wird mir der Herr das Privileg zugestehen, vor meinem Tode noch Urenkel sehen zu dürfen.

Quelle: Interview 6.

Anhang 3.2 Erzählung 2

Diese Konversionserzählung repräsentiert eine Erfahrung aus dem Kreis der sozial und politisch engagierten Mitglieder in der Kirche (Kap. III.C). Sie zeigt eine Doppelstruktur in der Konversion, auf die schon Christoph Blumhardt hingewiesen hat: Zunächst von der Welt zu Gott und dann von Gott zurück zur Welt.

Ich habe mich in einer unabhängigen Kirche bekehrt (und bin erst später zur presbyterianischen Kirche gekommen). Ich war damals zu jener Zeit sehr unter dem Eindruck des Wunderbaren der Konversion, der Schwere der Sünde und so weiter. Ich ging in jener Zeit zur Oberschule und war katholisch, und meine ganze Familie war ebenfalls katholisch. (...) Ich ging damals auf eine staatliche Oberschule. Das war zur Zeit der Regierung von Ydígoras Fuentes.⁶ Es gab Streiks in den Schulen, die Schüler gingen auf die Straße und unsere Schule wurde geschlossen. Wir blieben auf der Straße ohne eine Möglichkeit, die Ausbildung fortzusetzen. Unsere Eltern suchten nach Möglichkeiten in verschiedenen anderen Schulen, aber wir wurden nicht mehr angenommen, weil das Schuljahr schon zu weit fortgeschritten war. An einer evangelischen Schule wurden wir nach einer Prüfung endlich doch noch angenommen. Ich wollte erst nicht, weil die Schule evangelisch war und ich eben nicht. Aber, um das Jahr nicht zu verlieren, ging ich dann doch. Ich war dort im Internat, und für die Internen wurden immer Freizeiten veranstaltet, und dort wurde gepredigt, wie gut es sei, Christ zu sein. Und weil in jener Zeit noch eine sehr starke Spannung zwischen Evangelischen und Katholiken bestand, hatte ich bald ein ganz starkes Gefühl, als Katholik in der Sünde zu leben. Ich sah jene Türe offenstehen, und ich fühlte, daß das alles nicht nur Gerede war, sondern daß irgendetwas mich wirklich rief. Ich sah eine Weile zu, doch dann sagte ich mir: „Ich muß den Herrn kennenlernen!“ Und so habe ich angefangen.

Dann begann ich, mir alle die Dinge abzugewöhnen, von denen die Evangelischen sagten, daß man sie nicht tun dürfe, also: Tanzen, auf Feste gehen. Aber trotzdem hat mir das Tanzen weiterhin Spaß gemacht. Ich litt sehr darunter, denn mein Vater machte viel Musik. Aber ich fühlte doch, wie sich bestimmte Verhaltensweisen in mir änderten und ich ging meinen Weg weiter, enger an die Bibel

6 1958–1963.

angelehnt, als es mir nahegelegt wurde. In der Schule gingen wir viel zum Gottesdienst und sprachen vom Glauben. Alles war sehr ätherisch, sehr himmlisch. Hier auf der Erde hatten wir nichts mehr zu suchen; wir würden unsere Krone im Himmel haben... Also mußte man gute Werke tun, gut sein, nett sein, die Zehn Gebote erfüllen. Ich fühlte aber — schon seit meiner Zeit in der öffentlichen Schule — eine gewisse Ablehnung gegenüber Ungerechtigkeiten. (...)

(Nach meiner Konversion) empfand ich sehr viel Hochachtung vor unserem Pastor, ich mochte ihn gern. Er war immerhin der, der mich getauft hatte. Ich selbst war seinerzeit aktives Mitglied in der kirchlichen Jugendgruppe. Aber wir fühlten uns nicht sehr wohl. In der Kirche wurden wir an den Rand gedrängt, wir wurden nicht beachtet, und sie gaben uns nicht die Aufgaben, die wir übernehmen wollten. Wenn wir mit unserem Chor auftreten wollten, wurden sie sogar unverschämt uns gegenüber. (...) Mir gefiel diese Sache mit der Jugendgruppe nicht mehr. (...) Als ich die Oberschule verließ und die Universität besuchte, ging ich weiterhin treu zur Kirche am Sonntag. (...) Jetzt allerdings in eine presbyterianische Gemeinde. (...) Ich lebte das Leben eines Sonntagschristen: Sonntags zur Kirche gehen, nicht ins Kino, nicht ausgehen, sich gut betragen, viel studieren und überhaupt viel arbeiten. In der Universität habe ich mich an nichts beteiligt; ich war vollkommen unpolitisch.

Bis Anfang der siebziger Jahre blieb ich an der Universität. Auf eine gewisse Weise begann ich zu spüren, daß ich als Christ mehr mit der Gemeinschaft teilen müßte, und ich fing an, in meiner Gemeinde Bibelstunden für die Kinder zu geben. Aber das war nicht mehr die gewohnte Form, wo einer vorne steht und redet, sondern alle begannen, sich mitzuteilen und zu sagen, was sie wollten. Es war eine andere Art des Bibelunterrichts. Dann, ich erinnere mich, wurde hier in Guatemala ein Schreiben veröffentlicht, in dem einige Pastoren und Priester sich auf Ungerechtigkeiten bezogen, die geschehen waren, und das an das Innenministerium gerichtet war. Sie baten darin, daß die Ungerechtigkeiten aufhören sollten. Das muß so ungefähr 1971 gewesen sein. Ich fing an, mich für die Sache zu interessieren, und lernte in diesem Zusammenhang einen Priester kennen. Wir begannen, über die Bibel und über Christus zu reden, und er sagte: „Seht mal, ich arbeite in einer Gemeinde, in der alle gemeinsam die Bibel lesen. Warum kommt ihr nicht einmal her, und wir lesen und reden gemeinsam?“ Wir gingen zu mehreren dorthin, und zwar nur um die Bibelstudien zu machen. Aber während wir dort bei den armen Bauern auf dem Land waren, bemerkten wir überhaupt erst die Bedürfnisse dieser Menschen und wie sehr sie von den Grundbesitzern ausgebeutet wurden. Wir bemerkten die Unterernährung, den Mangel an Ausbildung, an Medizin, an allem. Da regte sich mein Gewissen, und in mir wurde das Bewußtsein geboren, daß ich nicht Christ sein kann und nur einfach in der Kirche sitzen, während unsere Brüder dort draußen Hungers sterben. Da fing ich an, meinen Weg zu gehen. Ich fühle, daß ich dort noch einmal neu angefangen habe im Glauben; daß ich gesehen habe, daß Christus selbst in diesen kleinen schmutzigen Kindern gegenwärtig ist; daß er in allen gegenwärtig ist und nicht nur in denen, die in der Kirche versammelt sind. Ich glaube, daß meine wirkliche Konversion erst dort begonnen hat, bei ihnen.

Quelle: Interview 28.

Anhang 3.3 Erzählung 3

Diese Konversion ist die eines armen Kleinbauern von der Südküste des Landes. Sie stellt vor allem den Aspekt der Ordnung des persönlichen Lebens durch die Konversion in den Mittelpunkt und steht für viele Menschen, die sich mit der Konversion von der Welt als dem Inbegriff des Unheils abwenden (Kap. III.B.).

Also, ich war sehr widerspenstig, als ich evangelisiert werden sollte. Die Brüder aus der Nachbargemeinde wollten mich evangelisieren, aber ich wollte nicht. Mir hat das Evangelium nicht gefallen, überhaupt nicht. „Die Bibel ist ja von den Menschen gemacht, nicht von Gott“, sagte ich. Und so machte ich weiter: Ich wollte einfach das Evangelium nicht annehmen. Meine Familie nahm es an, meine Frau und meine älteste Tochter, und sie fragten mich, ob ich ihnen die Erlaubnis dazu geben würde. Ich sagte: „Das ist eure Sache; denkt aber gut darüber nach, was ihr da tut!“ Das ist ja schließlich eine heikle Angelegenheit. Aber sie sagten, sie hätten sich schon entschieden. (...) Und dann nahm meine ganze Familie das Evangelium an, sechs Töchter und ein Sohn. Alle nahmen es an, nur ich nicht. Und so ging es zwei, drei Jahre, und ich wollte immer noch nicht. Mir hat es zuviel Spaß gemacht, auf Feste zu gehen, mit den Freunden zu trinken und bis nachts auszuhalten. Wenn ich tags loszog kam ich erst spät nachts oder erst die nächste Nacht wieder nach Hause.

Aber einmal, an Weihnachten, habe ich drei Freunde zur Christnacht eingeladen. Und am 25. morgens saß ich saufend mit den Freunden auf der Straße; und dann habe ich sie zum Mittagessen zu mir nach Hause eingeladen. „Es gibt Tamales⁷ bei mir zuhause“, sagte ich. Aber als wir dann bei mir waren, fingen die anderen an, sich zu streiten, und wollten sich prügeln und prügelten sich dann auch. Da sagte ich mir: „Deine Frau ist evangelisch und Du bringst Besoffene nach Hause! Nein! Am besten ist, ich schmeiß sie raus! Die wollen ja doch nichts essen, sondern sich nur prügeln, und das gefällt mir nicht hier im Haus.“ Also bin ich wieder mit ihnen weg; später kam ich nach Hause, vollgesoffen, und ich habe daran gedacht, daß meine Familie evangelisch ist und ich komme besoffen nach Hause... Aber bereut habe ich trotzdem nicht, bereut habe ich nicht. Einmal ritt ich ins Dorf mit den Freunden, wir arbeiteten in einem Komitee. Wir haben uns alle furchtbar betrunken. Das Pferd hat uns auf dem Weg abgeworfen, es wollte nicht mehr laufen, es ging noch ein paar Schritte zurück und dann brach es unter uns zusammen.

Am anderen Morgen bin ich mit einem Kater aufgewacht, ich zitterte. Mir ging es schlecht, weil das Pferd mich in der Nacht auch noch getreten hatte. Da lag ich nun mit meinem Kater von dem Schnaps. Aber dann sagte ich mir: „Nein, wenn ich mich so weiter besaufe, wird mich dieser Schnaps eines Tages noch umbringen.“ Und dann sagte ich zu meiner Frau, daß ich jetzt auch (den Glauben) annehmen würde. „Was, Du willst dich bekehren?“, sagte sie. „Ja“, sagte ich, „wenn der nächste Gottesdienst ist“. Und als dann die Brüder zusammenkamen

7 Maisbrei mit Fleisch in Bananenblättern gekocht.

zum Gottesdienst, waren ein Haufen Leute da, und ich ging 'rein und redete erstmal mit ein paar Freunden. Als dann der Pastor predigte und nachher zur Bekehrung aufrief erinnerte ich mich wieder daran, was ich gesagt hatte, daß ich nämlich (den Glauben) annehmen würde. Während der Predigt wußte ich noch nicht so recht, mal wollte ich, mal wieder nicht, mal faßte ich Mut, mal verlor ich ihn wieder. Aber dann sagte ich mir, daß ich Christus bestimmt überhaupt nicht mehr annehmen würde, wenn nicht an jenem Abend. Also ging ich los, kniete vor dem Tisch nieder und bat Gott, daß er mir verzeihen möge, was ich alles gesagt hatte, und womit ich ihn beleidigt hatte. An dem Abend habe ich das Evangelium angenommen. Das war 1975. Seither hat sich mein Leben sehr gewandelt. Jetzt bin ich seit zwei Jahren verantwortlicher Kirchenvorsteher.

Quelle: Interview 27.

Anhang 4 Berichte und Dokumente zur Verfolgung protestantischer Christen in Guatemala

Anhang 4.1 Liste einiger entführter und ermordeter Pastoren

Marco Antonio Cacao Muñoz	7.1980
Roberto Ortíz Morales	8.7.1980
Niclás Albano López	11.1980
Raúl Albano Martínez	11.1980
Santos Jiménez Martínez	19.11.1980
Jerónimo Don Chomo	19.11.1980
John Troyer (Mennonitischer Missionar)	13.9.1981
Félix Moxón Cutá	7.81
Rodolfo Alvarado	9.8.85
Nicolás Chuy Cúmes	15.5.86

Quelle: Iglesia Guatemalteca en el Exilio: 5.1987.

Anhang 4.2 Flugblatt anlässlich des hundertjährigen Jubiläums protestantischer Mission in Guatemala

In vielen Dörfern in Chimaltenango, El Quiché und Huehuetenango treffen sich die Brüder schon nicht mehr in den Kirchen, um dem Herrn zu lobsingeln, aus Angst, massakriert zu werden; und viele Kirchengebäude werden sogar als Militärstützpunkte benutzt.

Ganze Gemeinden fliehen in die Berge und die Wälder, um ihr Leben zu retten. Viele Diener des Herrn haben ihr Leben geopfert und andere hat man entführt, während sie ihrem Pastorenamt nachgingen. Es sind z.B. Santos Jiménez, Alberto Morales, Lucas Guarchaj, Diego Pérez, Policiano López, Ricardo Pop, Alfonso Macz, Raúl Martínez, Fuastino Villanueva, Pedro Caal und andere, deren Namen wir noch nicht kennen. Diese Brüder kommen aus Kirchen wie z.B. zentralamerikanische Kirche (Central America Mission, HS), Príncipe de Paz, Elim, methodistische Kirche, presbyterianische Kirche, Iglesia de Dios usw.

Der Gipfel der jetzigen Lage ist, daß einige von ihnen unter der Regierung von Efraín Ríos Montt umgekommen sind, der von sich sagt, daß er der Gesandte Gottes sei, um das Volk von Guatemala zu retten... Die Vorhaben der Mächtigen dieser Welt sind Vorhaben des Todes (Ps.146,3-4; Joh.16, 1-4).

Quelle: Comité Evangélico por la Paz en Guatemala: 1982.

Anhang 4.3 Bericht von der Ermordung des Pastors Nicolás Tomá

1982: Soldaten hatten 1981 in Cotzal, El Quiché, den Pastor der dortigen Iglesia de Dios Pentecostés, Nicolás Tomá, gezwungen, ihnen das dortige Unterstützernetz der Guerilla zu verraten. Wenn er dazu nicht bereit wäre, würde die Armee täglich eine Person aus dem Dorf erschießen. Die Hinweise des Pastors zogen eine große Zahl von militärischen Operationen, Massakern usw. nach sich und trugen bei zur Überlegenheit des Militärs in der Zone. Nicolás Tomá wurde dafür 1982 von der Guerilla erschossen.

Quelle: Gespräch des Verfassers mit dem Journalisten Paul Goepfert, der sich in jener Zeit in Cotzal aufhielt und zusätzliche Informationen von Paul Townsend, Summer Institute of Linguistics, heranzog. Vgl. detailliert bei Stoll: 1990, S. 196 ff.

Anhang 4.4 Ermordung des Pastors Santos Jiménez Martínez (+ 19.11.1980)

Anhang 4.4.1 Ermordung des Pastors Santos Jiménez Martínez. (Bericht)

Santos Jiménez Martínez war Pastor einer kleinen Gemeinde der pfingstlichen Príncipe de Paz Kirche in einem abgelegenen Teil des Küstentieflandes mitten zwischen großen Baumwollplantagen in der Gegend von Santo Domingo, Suchitupéquez. Die Einwohner der Siedlung waren ausnahmslos kleine Landarbeiter und Bauern mit winzigen Parzellen, die ihnen von den umliegenden Grundbesitzern streitig gemacht wurden; so auch die Mitglieder seiner Gemeinde. Das Recht auf Land war für sie identisch mit dem Recht auf Leben. Die Grundbesitzer versuchten diese Menschen zu vertreiben, indem sie sie mit verschiedenen Mitteln terrorisierten. U.a. wurde die Siedlung von Flugzeugen aus mit Pflanzengift besprüht, sodaß sogar die Haustiere starben. Santos Jiménez war Analphabet; er ließ sich die Bibel von einem Freund und Bruder vorlesen. Er predigte prophetisch, denn er und seine Gemeinde wußten, daß Gott das Leben will und nicht den Tod. Und Leben bedeutete für sie die Freiheit, ein Stückchen Land zu bebauen. Diese Freiheit zu verteidigen setzte Organisation voraus. Der ganze Ort stand hinter Santos Jiménez und gemeinsam versuchten die Bauern, u.a. in Zusammenarbeit mit der Federación Autónoma Sindical de Guatemala (FASGUA, Autonomer Gewerkschaftsverband) ihre Landrechte zu verteidigen. An einem Abend, nachdem Santos einen Gottesdienst gefeiert hatte, tauchten bewaffnete Männer aus dem Dunkel der Felder auf und schossen auf ihn. Santos Jiménez Martínez starb inmitten seiner Gemeinde.

Der Leiter der Zentralgemeinde der Principe de Paz-Kirche, Rev. Josue Muñoz, bestreitet, daß Santos Jiménez ein Pfarrer der Kirche gewesen sei.

Quellen: Gespräche des Verfassers mit zwei Augenzeugen der Arbeit von Santos Jiménez, 1985 und 1986; Telefongespräch mit Rev. Josué Muñoz, 27.2.1986.

Anhang 4.4.2 Ermordung des Pastors Santos Jiménez Martínez. (Flugblatt)



„Santos Jimenes: Für das Recht auf Leben!!! Für das Recht auf freie Organisation! Für das Recht auf Land!“

Anhang 4.5 Bericht von der Folterung des Pastors Clemente Diaz Aguilar (1983)

„Als ich verhaftet wurde, an einem Samstag im Januar 1983, wurde mir zunächst alles abgenommen... und dann wurde ich den Folterern übergeben. In den langen Stunden der Folter fragten sie mich dauernd aus nach anderen Pastoren von einigen Kirchen aus der Hauptstadt. (Sie hatten eine Liste mit ungefähr vierzig Namen). Sie fragten mich auch, was ich von der Theologie der Befreiung hielt; sie fragten über die Befreiung des Volkes Israel gemäß dem Buch Exodus, über das Amt Christi als Befreier und nicht als Erlöser, über die Reden von Johannes dem Täufer, und so weiter. Nachdem sie mir viel körperlichen und psychischen Schaden zugefügt hatten, verlor ich schnell die Kontrolle über Zeit und Raum. Dann ruhten sich die Folterer ein wenig aus, weil es sie müde gemacht hatte, mir soviel anzutun, und ich erkannte einige von ihnen wieder: Zwei sind ein Gesangsduo aus einer dieser Kirchen (El Verbo oder Elim, beide neopfingstlich, HS); ein anderer ist eine lokale Führungspersönlichkeit; sechs andere Guatemalteken kannte ich nicht. Es waren auch zwei große, blonde Männer da. Die ersteren habe ich gebeten, mich doch wiederzuerkennen, denn ich kannte sie ja auch. Dann stellten sie mir ein paar Fragen über meine Verhaftung, meinen vollen Namen, meine Adresse, meine Kirche und meine Aktivitäten. Als sie dann merkten, daß ich nicht die Person war, die sie suchten, baten sie mich um Entschuldigung und sagten: ‚Bruder, wir sind auch Christen und wir bitten Sie um Entschuldigung für diese Behandlung, aber wir handeln auf Befehl unserer Vorgesetzten...¹ und, wie Sie wissen, kämpfen wir gegen den Kommunismus, der ja der Teufel selbst ist. Wenn Sie draußen erzählen, daß Sie verhaftet wurden, dann sagen Sie, daß Sie gut behandelt wurden; wenn nicht, werden wir sie hier wiedersehen, und dann wird es etwas anders zugehen.‘ Ich konnte kaum auf die Füße kommen. Sie hatten mir zwei Zähne ausgeschlagen und eine Rippe gebrochen, und ich hatte große Wunden an den Händen und in den Muskeln. Sie zeigten mir die grauenhaftesten und schrecklichsten Instrumente, die sie zum Foltern in der zweiten Phase verwenden. Sie hatten in den Räumen fürchterliche Musik bei großer Lautstärke eingeschaltet und Fernseher mit Filmen von Folterung und Tod. Man hörte auch Schreie von anderen Personen, die durch Mark und Bein gingen. Ich sah in dem Gebäude noch drei Andere, die regungslos auf dem Boden lagen. Das ist eine Hölle, die vom Teufel und seinen Dämonen kontrolliert wird.“

1 Hier ist eine falsche Zeile in den Text eingefügt.

Quelle: Zeugnis des Clemente Diaz, in: Carillo: 1983, S. 54. Auf der nächsten Seite nennt Carillo die Namen von einigen guatemaltekischen Pastoren, die eng mit dem Militär kollaboriert haben sollen. Es sind dies: Galo Vásquez, Mardoqueo Muñoz, Marcelino Ortiz, Virgilio Zapata, Miguel Ángel Suazo, Luis Palau, Eliseo Gómez, Domingo Guiz und Josué Muñoz.

Anhang 4.6 Bericht von der Folterung und Flucht des presbyterianischen Pastors und Kekchi-Mayas Pedro Caalix (1986)

„Ich war sehr glücklich mit meinen Brüdern und bei der gemeinsamen Arbeit. Eines Tages, als ich gerade zur Arbeit ging, ergriffen mich die Soldaten. Dann schlugen sie mich und gaben mir sechs Tage lang nichts zu essen. Dann haben sie mich sehr mißhandelt und ließen mich nicht mehr raus. Sie glaubten, daß ich einer der Subversiven sei, wie die Guerilleros oft genannt werden. Sie schlugen mich, banden mir die Hände und hängten mich daran auf. Ich blutete am ganzen Körper, aus dem Mund besonders, und ich glaubte, sterben zu müssen an all den Mißhandlungen. Dann habe ich zu Gott gebetet mit meinem ganzen Geist und meinem ganzen Herz... Aber sie haben nicht aufgehört, mich zu mißhandeln. Sie steckten mir Drähte in den Hals, sie schlugen mich am ganzen Körper. Sie sagten mir: ‚Das ist Befehl des Generals Rios Montt, und wir sollen alle töten, die wir töten wollen!‘ Sie sagen, sie kämen um zu retten, aber sie kommen zum Töten und um die Menschen mit Angst und Schrecken zu erfüllen. Als ich halb tot am Boden lag — mein Körper mit Blut verschmiert — und meine Hände nicht mehr bewegen konnte, bat ich Gott von ganzem Herzen um die Kraft, alles dieses ertragen und von dort fliehen zu können. Und dann erlebte ich ein Wunder... Für Gott ist nichts unmöglich: Die Soldaten schliefen fest, und ich floh... Ich floh durch Gestrüpp und Dornen; ich rannte, denn ich dachte, daß sie mir folgten. Ich betete auf dem ganzen Weg, bis ich zu einem Berg kam, wo mich niemand finden würde. Dann ging ich durch die Berge ohne zu essen und zu trinken, unbekleidet und hungrig. Sechs Tage war ich in der Wildnis und am achten Tag kam ich zu Hause an. Ich hatte aber große Angst und schlief deshalb nicht in meinem Haus. Die Kirche hat nicht aufgehört, an mich zu denken. Das ganze Dorf hat für mich gebetet. Einer meiner katholischen Brüder nahm sehr Teil an meinem Schicksal; er wurde sehr traurig und weinte mit mir, denn wir sind gute Freunde und wir lieben uns sehr, so wie Gott es von uns will. Als die Gemeinschaft mich sah, fühlten alle mit mir, und ich zitterte immer noch vor Angst und Schrecken. Meine Frau war nicht mehr zu Hause, sie war zu ihren Eltern gegangen mit den Kindern und hatte bitterlich geweint... Früher habe ich vieles nicht geglaubt, was die Leute erzählten, aber nun habe ich es am eigenen Leibe erfahren. Ich bezeuge das große Morden...“

Quelle: Zeugnis des Pedro Caalix, in: Confraternidad Evangélica de Guatemala: 6.1986, S. 2 ff.

Anhang 4.7 Bericht von der Ermordung des Diakons Sebastián Morales (1987)

Am 2. Juni 1987, abends um 21.30 Uhr wurde Bruder Sebastián Morales, 38, von „Unbekannten“ durch mehrere Schüsse ermordet. Er war Diakon einer Kirche der zentralamerikanischen Mission (Central America Mission, HS) auf einem Landgut an der Südküste. In der Nacht seiner Ermordung hatte Sebastián Morales über das Thema der Einheit gepredigt, mit einem Akzent auf der Gerechtigkeit. Sein Text war Exdous 1,7.13-14: „... da zwangen die Ägypter die Israeliten zum Sklavendienst und machten ihnen das Leben sauer mit harter Arbeit in Lehm und Ziegeln und mit allerlei Arbeit auf dem Felde, lauter Arbeiten, zu denen man sie mit Gewalt anhielt.“ Er forderte die Gemeinde auf, im biblischen Glauben zu leben, die Wehrlosen zu verteidigen und die Ungerechten und Gewalttäter anzuzeigen. Sebastián verließ die Kirche um 21 Uhr. Er war ledig und hatte keine Verwandten auf dem Landgut. Als er seine Hütte erreichte, kamen ihm zwei bewaffnete Personen, ein Mann und eine Frau, entgegen. Nach einem kurzen Verhör schossen sie ihn mit einem Gewehr nieder und ließen seine Leiche vor der Hütte liegen. Ein Mann dieser Gemeinde ist ein Militärbeauftragter. Einige Wochen vor dem Mord an Sebastián Morales hatte er die Gemeinde gewarnt und aufgefordert, in ihrem Verhalten vorsichtig zu sein. Am Morgen nach der Ermordung wurde die Leiche von den Behörden abgeholt. Niemand forderte sie zurück, auch seine Kirche nicht.

Quelle: Confraternidad Evangélica de Guatemala, in: Comité pro Justicia y Paz de Guatemala: 28.8.1987.

Anhang 4.8 Berichte von Übergriffen an verschiedenen Orten

Anhang 4.8.1 Chupol (1982)

„In Chupol gibt es Evangelische, und am 30. März 1982 waren sie in der methodistischen Kapelle versammelt. Da kam die Armee. Einige Soldaten kamen herein, andere blieben draußen. Die 'reinkamen fingen an, die Leute zu fragen, was sie da machten. Die Leute antworteten: ‚Wir sind Evangelische, wir preisen unseren Gott‘. Das haben sie gesagt. Aber die Soldaten sagten zu ihnen: ‚Das kann man nicht wissen, was Ihr da macht! Vielleicht seid Ihr Guerilleros.‘ Weil es ja stimmte, daß sie Gott priesen, haben die Leute nicht mehr geantwortet. Dann haben die Soldaten Granaten in die Kirche geworfen, und die Leute starben. Nur eine Frau entkam; sie heißt Tomasa Tinguar. Es sind 36 Personen gestorben: Männer Frauen und Kinder... Dies hat Tomasa uns erzählt.“

Quelle: Zeugnis der Catalina Ren Morales aus Chupol, Chichicastenango, El Quiché, in: Comité pro Justicia y Paz: 14.9.1982.

Anhang 4.8.2 Quetzaltenango, El Petén und Sololá (1985)

Die protestantische Tageszeitung *La Palabra* (17.1.1985) informiert, daß in Coatepeque, Quetzaltenango, die Leiche des sechzigjährigen evangelischen Pastors Javier López Castro gefunden wurde. Rev. López wurde entführt, gefoltert, stranguliert und dann erschossen.

La Palabra (3.2.1985) informiert von den Entführung, Ermordung oder Bedrohung mehrerer evangelischer Pastoren an verschiedenen Stellen des Landes, vor allem in El Petén, wo sie angeschuldigt wurden, Mitglieder von Untergrundbewegungen zu sein... Es wurde berichtet, daß dort mehrere Leichen aufgetaucht sind; andere Pastoren kehrten lebend aber gefoltert zurück und haben das Departement verlassen.

Die Tageszeitung *Prensa Libre* (1., 2. und 3.3.1985) berichtet von der Ermordung des Mitglieds einer evangelischen Kirche und Militärbeauftragten, Lorenzo Petzey Chavajay, in San Pedro La Laguna, Sololá. Nach Aussage seiner Ehefrau hat dieser in der Gruppe der Mörder, als sie sein Haus betraten, einen militärischen Vorgesetzten erkannt und ihn mit seinem Dienstgrad begrüßt. Das Opfer wurde entführt und am nächsten Tag tot aufgefunden.

Quelle: Confraternidad Evangélica de Guatemala: 5.1985, S. 2f; Gespräch des Verfassers mit einem Verwandten des Opfers Lorenzo Petzey Ch., 23.9.1985.

Anhang 4.8.3 Zacualpa (1981)

Juli 1981: Soldaten töten mehr als 35 Mitglieder einer evangelischen Kirche in El Quiché. Der schwerste Zwischenfall ereignet sich in Zacualpa, wo mehrere Kirchenmitglieder während der Beerdigung eines Jungen, der an einer Krankheit gestorben ist, von Soldaten aufgehalten werden, die behaupten, der Junge sei ein Guerillero gewesen. Die Soldaten nehmen sechs Männer gefangen, die später tot gefunden werden.

Quelle: Gesellschaft für bedrohte Völker (Hg.): 10.1983, S. V.

Anhang 4.8.4 Eine Serie von Morden (1985—1986)

Von Ende 1985 bis Mai 1986 ist an verschiedenen Orten Guatemalas eine Serie von Anschlägen auf evangelische Pastoren verübt worden, vor allem Entführungen und Morde. Die Täter sind unbekannt, aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Anschläge mit der Todesschwadron Ejército Secreto Anticomunista (ESA, Antikommunistische Geheimmee) in Verbindung gebracht werden können. Diese ist nach vierjähriger Pause in der Zeit um den Amtsantritt des christdemokratischen Präsidenten Cerezo wieder in Aktion getreten. Auf die Bitte von betroffenen evangelischen Christen aus Chimaltenango hat die Alianza Evangélica de Guatemala (AEG, Evangelische Allianz von Guatemala) durch ihren Vorsitzenden Guillermo Galindo bei der Regierung protestiert und um Aufklärung der Fälle nachgesucht.

Quellen: Confraternidad Evangélica de Guatemala: 2.1986; Confraternidad Evangélica de Guatemala: 4.1986; Confraternidad Evangélica de Guatemala: 5/6.1985; Confraternidad Evangélica de Guatemala: 12.1985; guatemaltekeische Tageszeitungen von Februar bis Mai 1986.

Anhang 5 Daten und Dokumente zur gesellschaftlichen Lage in Mittelamerika

Anhang 5.1 Tabellen

Anhang 5.1.1 Politisch motivierte Gewaltakte (Guatemala, 1966—1976, Gewaltakte pro Kopf der Bevölkerung)

Departement	Bevölkerung 1976	Gewaltakte ¹	Relation	
			Gewaltakte	Personen
Zacapa	136.332	335	1	407
Guatemala	1.341.987	2.693	1	498
Jalapa	145.619	272	1	535
El Progreso	91.235	135	1	676
Chiquimula	204.560	267	1	766
Izabal	221.709	234	1	947
San Marcos	478.908	458	1	1.046
Santa Rosa	223.607	173	1	1.293
Retalhuleu	167.170	115	1	1.454
Jutiapa	291.893	162	1	1.802
Quetzaltenango	388.426	210	1	1.850
El Petén	77.185	40	1	1.930
Suchitepéquez	261.323	128	1	2.042
Sacatepéquez	117.529	46	1	2.555
Escuintla	379.775	139	1	2.732
Chimaltenango	234.568	73	1	3.213
Baja Verapaz	136.004	37	1	3.676
Sololá	156.325	16	1	9.770
Huehuetenango	439.008	36	1	12.195
Quiché	370.881	23	1	16.125
Alta Verapaz	360.225	19	1	18.959
Totonicapán	210.100	10	1	21.010
GESAMT	6.434.369	5.621	1	1.145

1 Die Zahlen der Rubrik „Gewaltakte“ setzen sich zusammen aus den Opfern von politisch motivierten Morden, versuchten Morden, Entführungen, aufgefundenen Leichen, terroristischen Übergriffen und bewaffneten Zusammenstößen. Die Kämpfe und Opfer des kriegerischen Konflikts in Zacapa, Izabal und Chiquimula, 1966/67, sind in der Statistik nicht enthalten.

Quellen: Aguilera: 1980, S. 554; Dirección Nacional de Estadística: 1980, Población estimada por año, 1976.

Anhang 5.1.2 Einige Daten zur sozialen Lage (Guatemala, 1981—1984)

Ethnische Zusammensetzung

ca. 54%	Maya (Indígena)
ca. 43%	Mestizen (Ladinos)
ca. 3%	Weißer (Criollos)

Einkommensverteilung
(1978)

Bevölkerungs- anteil	Anteil aller Einnahmen
Obere 5%	59%
Untere 50%	7%

Landverteilung
(1979)

Bevölkerungs- anteil	Anteil am Wirtschaftsland
Obere 12%	85%
Mittlere 56%	13%
Untere 32%	2%

Armut

	Anteil der Bevölkerung
Armut:	31,8%
extreme Armut:	31,6%

1980 waren für die nötigsten Grundnahrungsmittel pro Person/Tag 0,68 Quetzales (1 Q. = 1 US-Dollar) zu zahlen. Der Mindestlohn von 3,20 Q./Tag reichte rein rechnerisch für die Grundnahrung von 4,5 Personen, Wohnung, Kleidung und Transport ausgeschlossen. Die meisten Arbeiter verdienen auch weiterhin viel weniger als den Mindestlohn. 82% aller Kinder leiden an *Unterernährung*.

Lebenserwartung

56 Jahre in den Städten; 41 Jahre auf dem Land. 9% der Kinder sterben vor dem zweiten Lebensjahr, 20% vor dem vierten Geburtstag.

Medizinische Versorgung

1 Arzt auf 8334 Einwohner (1973); etwa zwei Drittel der Ärzte praktizieren in der Hauptstadt.

Alphabetisierung

65% Analphabeten (Stadt: 35%; Land: 80%)

Quellen: Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, S. 71; Hanhart (Hg.): 1981, S. 5; Frank/Wheaton: 1984, S. 52; Comisión Económica para América Latina: 23.11.1983, S. 11.

Anhang 5.1.3 Schwere Massaker in El Quiché (Guatemala, 1978—1984)

Ort	Zahl der Opfer
Chacalte	112
Chajul	Hoch, Bombardierung
Chel	das ganze Dorf
Chimel	56
Chiche	120
Chuabaj	50
Chucalibal	46
Chupol	36
Chinique	55
Cocob	69
Cuarto Pueblo	200
El Mangal	150
Itzaabal	24
Juá und Amachel	150
Macalbatz	54
Pajarito	250
Panasmic	30
Pichichil	250
Potrero Viejo	100
Pueblo Nuevo	200
San Antonio Simaché	100
Saquila II	(zwei Mal) 85 und 44
Santa Cruz	(zwei Mal) 43 y 36
Xoltjuyub	50
Xeslic Choacaman	67
Ximabaxut	40

Quelle: *Massacres: Guatemala, 1978—1984*, maschinenschr., herausgegeben von NISGUA, Washington, D.C., zitiert nach Frank/Wheaton: 1984.

Anhang 5.2.1 Chronologie der gesellschaftlichen Entwicklungen in Guatemala (1523—1986)

1523—1524 Eroberung des Reiches der Maya-Indianer durch die spanischen Truppen Pedro Alvarados. Trotz starken Widerstandes wird über die Hälfte der Maya-Bevölkerung ausgerottet. Ein System von Steuern, Zwangsarbeit, Umsiedlung und militärischer Kontrolle hält die Übriggebliebenen in Schach

17. Jahrhundert Der Anbau von Indigo wird intensiviert.

1803—1820 Aufstände der Maya in Cobán, Santa Cruz del Quiché, San Martín Cuchumatanes, Momostenango, Ixtahuacán, Quiché, und Totonicapán.

1821 Unabhängigkeit Guatemalas von Spanien und Anschluß an das Kaiserreich Mexico.

1823 Gründung der Zentralamerikanischen Föderation.

1826—1829 Bürgerkrieg zwischen Konservativen und Liberalen innerhalb der Föderation.

1831—1838 Der Liberale Mariano Gálvez ist Präsident; wirtschaftliche Vorherrschaft Englands löst Spanien ab.

1837—1898 Maya-Aufstände in San Juan Ostuncalco, Jumay, Ixtahuacán, Verapaz, Sololá, Chimaltenango, Cotzal, Momostenango, Alta Verapaz und San Juan Ixcay.

1839 Austritt Guatemalas aus der Zentralamerikanischen Föderation.

1839—1871 Konservative Herrschaft unter Rafael Carrera, von der katholischen Kirche gestützt.

1856 Dallas-Calderon-Vertrag: Beginn der Vorherrschaft der USA in Mittelamerika.

1871 Beginn der sogenannten *Liberalen Revolution*.

1873—1885 Präsidentschaft von Justo Rufino Barrios. Er übereignet Indianer- und Kirchenland an ladinische liberale (Klein-) Bourgeoisie. Anfänge des Kaffeeanbaus durch liberale Bourgeoisie. Religionsfreiheit; Restriktionen gegen die katholische Kirche.

1882 Die *presbyterianische Mission* aus den USA beginnt ihre Arbeit in Guatemala als erste Kirche des historischen Protestantismus.

1883 *Zwangsrekrutierung der Maya* zum Militär.

1899 Die *Central America Mission* kommt ins Land als erste Kirche des evangelikalen Protestantismus.

1901 Erster Vertrag mit der *United Fruit Company*.

1904 Beginn des Eisenbahnbaus. 1912 erfolgt die Übernahme aller *Eisenbahnen* durch eine von der *United Fruit* kontrollierte Firma.

1905—1906 Aufstände der Maya in Totonicapán und Alta Verapaz.

1914—1918 Erster Weltkrieg: Stärkung der US-amerikanischen Unternehmen in Guatemala.

1920 Sturz des Diktators Estrada Cabrera durch eine *demokratische Bewegung*.

1921 Sturz des neuen Präsidenten Carlos Herrera auf *Druck des US-Präsidenten Coolidge*; *United Fruit* expandiert. Gründung der ersten katholischen *Diözese* in Quetzaltenango.

1922 *Verbannung* des katholischen *Erzbischofs*; Fortführung scharf antiklerikaler Politik.

1924 Streik der Schauerleute bei *United Fruit*.

1929 *Weltwirtschaftskrise*: Der Kaffeepreis auf dem internationalen Markt stürzt; tiefe Krise der guatemaltekischen Wirtschaft.

1945 *Juan José Arévalo* wird zum Präsidenten gewählt. Das sog. Vagabundengesetz Ubicos wird annulliert; Meinungs- und *Pressefreiheit* sowie *freie Wahlen* werden garantiert; Freiheit der Wissenschaft durch Autonomie der Universität. Erleichterung des Zustroms ausländischer Hilfe für die *katholische Kirche*.

1947 *Neue Arbeitsgesetze* garantieren Organisationsfreiheit, Streikrecht etc.

1949 *Pachtgesetze* zwingen Großgrundbesitzer, brachliegendes Land zu verpachten. *Exkommunikation* der Mitglieder der Kommunistischen Partei durch die katholische Kirche.

1950 Katholisches *Eucharistisches Jahr*; Proteste des *Erzbischofs* gegen die Regierung. *Jacobo Arbenz Guzmán* wird mit 63% der Stimmen zum Präsidenten gewählt.

1951 Legalisierung der kommunistischen *Partido Guatemalteco de Trabajo* (PGT, *Guatemaltekische Arbeiterpartei*). Gründung von drei *katholischen* Diözesen; Einweihung des Heiligtums des Christus von Esquipulas; Eucharistischer Kongreß mit Verurteilung der „kommunistischen Regierung“.

1952 *Agrarreformgesetz* verabschiedet.

1953 Konfiskation des Kapitals der Eisenbahngesellschaft der *United Fruit* als Entschädigung für hinterzogene Steuern. *Verteilung* von 162.000 ha brachliegendem *Land* der *United Fruit* an Kleinbauern mit Entschädigung für *United Fruit*. *Evangelisationskampagne* des Pfingstpredigers T.L. Osborne aus Tulsa, OK. Der *Erzbischof* Rossel y

Arrellano ruft Prozessionsjahr des Heiligtums des Christus von Esquipulas aus. Pakt von Tegucigalpa zwischen katholischer Kirche und den späteren Putschisten. Gründung der Christdemokratischen Partei. *CIA* beginnt unter der Leitung ihres Direktors Allan Dulles, vormals Präsident der *United Fruit*, und mit Unterstützung des Außenministers John F. Dulles, ehemals Anwalt der Firma, Putschvorbereitungen gegen Arbenz.

1954 *USA* setzen Resolution der Organisation Amerikanischer Staaten gegen Guatemala durch wegen angeblicher „kommunistischer Aggression“; Präsident Eisenhower genehmigt offiziell die *CIA*-Aktionen. Hirtenbrief der *katholischen Bischöfe* „Über das Vordringen des Kommunismus in Guatemala“. Truppen von Oberst *Carlos Castillo Armas* fallen von Honduras aus in Guatemala ein; Luftangriffe US-amerikanischer Flugzeuge auf die Hauptstadt. Präsident Arbenz dankt ab. *Castillo* führt eine *Gegenreform* durch: Einziehung des verteilten Landes und Wiederauslieferung an Großgrundbesitzer; Zerschlagung der Gewerkschaften; Mitgliedslisten werden zu Verzeichnissen von „Subversiven“ umgewandelt; „Komitees der nationalen Verteidigung gegen den Kommunismus“ verfolgen und ermorden Oppositionelle; weit über tausend Opfer der politischen Verfolgung. Der *Erzbischof* hält Gebete für die „Opfer des Kommunismus“ und die neuen „Helden“.

1955 *Erdölgesetze* geben Schürf- und Nutzungsrechte vor allem an US-Firmen.

1956 Große *Protestdemonstrationen* gegen *Castillo Armas*. Neue *Verfassung* mit Stärkung der katholischen Kirche.

1957 USA beginnt Trainings- und Ausrustungsprogramm für die gefürchtete Justizpolizei. Umzug zum 75-jährigen Bestehen *protestantischer Mission*. Castillo wird von einem Rechtsradikalen ermordet.

1958 *Miguel Ydígoras Fuentes* wird Präsident.

1959 Steuererlässe, Importbegünstigungen etc. für Investoren.

1960 *Verschwörung* von reformorientierten Militärs gegen Ydígoras wird aufgedeckt. Einige Verschwörer verstecken sich in den Bergen des Südostens; erste Wurzeln der frühen Guerilla. Starke Impulse für *Industrialisierung* und Gründung des Gemeinsamen Mittelamerikanischen Marktes. Söldnerausbildung für Invasion auf Cuba.

1961 Die Guatemaltekeische Arbeiterpartei (PGT) nimmt Resolution zugunsten des *bewaffneten Widerstandes* an.

1962 *Protestdemonstrationen* und Gründung der ersten *Guerilla* unter dem Namen *Rebellionsarmee* (FAR). *Evangelisationskampagne* von In-Depth Evangelism. Katholisches *Laienapostolat* entsteht.

1963 Militärputsch von Oberst *Peralta Azurdia*; Verfassung wird außer Kraft gesetzt. Beginn der *Institutionalisierung der Militärherrschaft*. Römische Kirche feiert Dankgottesdienst für Militärs.

1964 USA erhöht die Militärhilfe und richtet Telekommunikationszentrale ein, die später zur Koordination der Todesschwadronen dient. Mario Casariego wird *Erzbischof* und führt die rechtsgerichtete Politik fort. USA unterstützt Bildung des Mittelamerikanischen Verteidigungsrates (CONDECA). Aufschwung der Arbeit der sozialreformerischen *katholischen Aktion* auf dem Lande.

1965 Weitere Stärkung internationaler Investitionen. Ermordung des Chefs der US-Militärmission. Ausnahmezustand. Starke *Guerillaaktivitäten* im Osten des Landes.

1966 Der Zivillist *Julio C. Méndez Montenegro* wird Präsident. Grausamer und durchschlagender *Anti-Aufstandskrieg* unter Oberst Carlos Arana Osorio mit Anleitung von US-Militär; Gründung der sogenannten *Todesschwadronen* durch Armee und Regierung; Terror und Repression vor allem im Osten des Landes; ca. 8.000 Bauern werden Opfer der Aktionen.

1967 *Zusammenbruch* des breiten *Guerillakampfes*. Dennoch steigende Aktivität der Todesschwadronen. Der *Erzbischof* ruft in einem Hirtenbrief zum Gehorsam gegen die Regierung auf und denunziert alle Gruppen, die sich „christlich“ und nicht „katholisch“ nennen, als potentiell regierungsfeindlich. Eine Botschaft der *gesamten Bischofskonferenz* appelliert für integrative Entwicklung angesichts der ungerechten Verteilung des Reichtums. 1968 Die Guerilla tötet den US-Botschafter und zwei Militärberater. Todesschwadronen entführen *Erzbischof Casariego*, um die Guerilla zu beschuldigen und den zivilen Präsidenten durch einen Militär zu ersetzen; der Plan mißlingt. Wiederholung der *Evangelisationskampagne* von In-Depth Evangelism.

1969 Die Guerilla tötet den deutschen Botschafter. Gründung der *Diözesanpriesterföderation*, die u.a. die „integrale Entwicklung des Volkes“ zum Ziel hat.

1970—1974 Präsidentschaft Oberst *Arana Osorios*. *Ausnahmezustand*: Ausgangssperre, Folter, Mord; mehr als 10.000 Menschen Opfer des Terrors in diesem Zeitraum. Zunahme der

ausländischen Investitionen. Ökonomische *Etablierung der hohen Militärs* als einer Fraktion der herrschenden Schicht. Stärkung der katholischen *Basisgemeinden*, der sog. Delegados de la Palabra (Delegierte des Wortes) und der Maya-Pastoral.

1971 Internationale Kampagne führt zur Aufhebung des Ausnahmezustandes im November.

1972 Regierung kauft teure und unrentable Eisenbahn aus US-Firmenbesitz; weitere Zunahme des Außeninflusses auf die *Wirtschaft*.

1973 *Streiks* der Lehrer und des öffentlichen Dienstes, Protestdemonstrationen. Erster nationaler Kongreß der Föderation der *Ordensleute* in Guatemala mit Blick auf die nationale Lage und die prophetische Aufgabe der Kirche. Gleichzeitig Entstehung der *charismatischen Bewegung* in Guatemala.

1974 General *Efraín Ríos Montt* gewinnt als Kandidat der Christdemokraten die Wahl; der offizielle Kandidat, General *Kjell Laugerud García*, wird zum Präsidenten ernannt; heftige Proteste. *Demonstrationen* aufgrund steigender Lebenskosten. Laugerud läßt mehr Möglichkeiten zur Organisation; Abflauen des Terrors. Mit *Gospel Outreach* kommt die erste neopfingstliche Mission nach Guatemala.

1975 Erneute *Guerillaaktivitäten*; Gründung der sog. Guerillaarmee der Armen (EGP) mit Unterstützung in der Maya-Bevölkerung des westlichen Hochlandes.

1976 *Erdbeben*: 25.000 Tote, 70.000 Verletzte über eine Million Obdachlose. Starke Zunahme *katholischer* und *protestantischer* Hilfsorganisationen und Missionen. Die *Bischofskonferenz* gibt ohne den *Erzbischof* einen Hirtenbrief heraus, in dem sie die „Aus-

beutung“ und „institutionalisierte Gewalt“ kritisiert. Erste Militäraktionen im Nordwesten. Internationale Beachtung zwingt zur Einschränkung der Repression. Entstehung des *Nationalen Komitees für Gewerkschaftliche Einheit* (CNU) aus dem Solidaritätskomitee für streikende und hart bedrängte Coca-Cola-Arbeiter.

1977 Zunahme selektiver *Repression* vor allem gegen Gewerkschafter und Studenten. Ein Protestmarsch von *Minenarbeitern aus Ixtahuacán* und Zuckerarbeitern der Südküste wird von etwa 100.000 Demonstranten in der Hauptstadt begrüßt. Guatemala weist *US-Hilfe zurück* wegen deren Bindung an Menschenrechtslage unter Carter; Israel übernimmt die Unterstützung.

1978 *Streik* im öffentlichen Dienst. General *Romeo Lucas García* wird Präsident bei über 60% Stimmhaltung; „Mord als Regierungsprogramm“ (Amnesty International). Massaker der Armee in *Panzós* an über 100 Bauern, die ihre Landrechte einfordern; *Protestdemonstration* von etwa 100.000 Menschen. *Generalstreik* gegen Fahrpreiserhöhung; die Polizei verhaftet 1.500, verwundet 400 und tötet 40 Demonstranten. Bildung des *Komitees für Bauerneinheit* (CUC).

1979 Bildung der *Demokratischen Front gegen die Repression* (FDCR) und einer neuen Guerillaformation: *Organisation des Volkes in Waffen* (ORPA). Errichtung von *Militärbasen* und Beginn des organisierten Militärterrors in El Quiché.

1980 Durchschlagen der *Wirtschaftskrise* auf Guatemala: Rückgang der Exporteinnahmen und Investitionen, Inflation. *Militärterror* in der Stadt und auf dem Land; zwei Drittel der Toten in einer Leichenhalle der Hauptstadt tragen Folterspuren. 27

Lehrer und 50 Studenten der Universität sowie 110 Gewerkschafter ermordet. Ermordung von 12 Priestern und 190 Katecheten; das Bistum El Quiché wird geschlossen und die Guatemalteke Kirche im Exil (Iglesia Guatemalteca en el Exilio, IGB) gegründet; die Bischöfe klagen eine gewaltsame Verfolgung der Kirche an; Verschlechterung der Beziehungen zwischen Kirche und Oberschicht. Friedliche Besetzung der spanischen Botschaft durch 39 Quiché Indianer; sie werden von der Armee in der Botschaft verbrannt. *Menschenrechtskommission* in Genf verurteilt Guatemala. Kaffee- und Zuckrarbeiter *streiken*. Guatemalteke Rechte unterstützt Reagans Wahlkampagne mit 2 Millionen US-Dollar. Erstarben der *Guerilla*.

1981 Gründung der *Volksfront 31. Juli* (FP 31) als einer Massenorganisation im Untergrund. USA nimmt die *Militärhilfe* wieder auf. Allein in 2 Monaten veröffentlicht: 517 Morde und 150 Entführungen durch Regierungsagenten; 49 Journalisten in 2 Jahren ermordet; ca. 1.500 Bauern bei Armeemassakern allein in Chimaltenango ermordet; Dörfer und Kooperativen werden überfallen und ermordet oder bombardiert; viele tausende von Opfern, zu hohem Anteil Frauen, Kinder und Alte. 40.000 *Flüchtlinge* in Mexico werden von der UNO anerkannt. *Guerilla* intensiviert Aktionen, besetzt Landgüter, tötet oder entführt einflußreiche Geschäftsleute, überfällt Militärstützpunkte und ökonomische Ziele, besetzt kurzzeitig einige Provinzhauptstädte; operiert in 21 der 22 Departements. Weitere Verschlechterung der *ökonomischen Lage*.

1982 Zusammenschluß der *Guerilla* in der Guatemalteken Nationalen Revolutionären Union, URNG).

3/1982 bis 8/1983 General *Efraín Ríos Montt* kommt durch einen Putsch an die Macht; er ist Mitglied der neopfingstlichen Kirche El Verbo (Gospel Outreach); keine Machtbeteiligung des rechten *katholischen Klerus*. Kampagne *gegen Korruption* in Regierung. Kombination einer Eindämmung der urbanen Gewalt und Menschenrechtsrhetorik mit einer rationalisierten Massenvernichtung auf dem Land. 9.000 *Opfer* allein in den ersten fünf Monaten. Planmäßige *Ausrottung der Bevölkerung* ganzer Gegenden; begleitende *Zivilprogramme* wie Umsiedlung in strategische Dörfer, Verteilung von Nahrungsmitteln, Zwangsorganisation der Bevölkerung in Zivilpatrouillen und psychologische Operationen des Militärs; Informationssperre über militärische Vorfälle; unkontrollierte *Sondergerichte*; insgesamt etwa 15.000 Morde. Eine Million *Flüchtlinge* im Land; über 100.000 in Mexico. Internationale *Propagandakampagne* für die Regierung; Zunahme der *Hilfe aus USA*. Weitere *ökonomische* Verschlechterung; Großveranstaltung zum 100-jährigen Bestehen *protestantischer Mission* in Guatemala. Die katholischen *Bischöfe* sprechen sich gegen die Massaker aus; der Papst besucht Guatemala; Erzbischof Casariego stirbt; der liberale Mons. Próspero Penados del Barrio wird sein Amtsnachfolger.

8/1983 bis 1/86 Putsch des Generals *Oscar Mejía Víctores* mit Deckung der USA. Fortsetzung der Strategie der *verbrannten Erde* auf dem Land; Wiedererstarben der *Todesschwadronen* in der Stadt; Zurückdrängung der *Guerilla*; weitere Massaker. Die *Bischöfskonferenz* kritisiert in einem Hirtenbrief die Gewalt sowie die Einrichtung der Zivilpatrouillen und klagt das Le-

bensrecht der Menschen ein. Langsames Abebben der großflächigen *militärischen* Gewalt; mehr Gewicht auf selektive Gewalt und zivil-militärische Aktionen wie etwa die Einrichtung strategischer Dörfer; Festigung der Macht des Militärs durch Besetzung von Schlüsselpositionen der Verwaltung mit sog. Interinstitutionellen Koordinationsstellen; Garantie der Straffreiheit für Militärs nach dem Regierungswechsel. Gründung der Gruppe für Gegenseitige Hilfe (GAM) zur Aufklärung der Fälle von Verschwundenen. Scharfer Ausbruch von *Protesten* wegen Fahrpreiserhöhungen. *Ökonomisches* Desaster, Währungsverfall, Inflation und starke Spannungen zwischen Regime und Unternehmern. Ankündigung von *Wahlen*. Vor den Wahlen ein Hirtenbrief der katholischen *Bischöfskonferenz*, der u.a. den politischen Druck auf die Bevölkerung anklagt. *Wahlen*. Über 40.000 Tote seit dem Jahr 1978.

1986 Der Christdemokrat *Vinicio Cerezo* wird Präsident. Internationale Kredite stabilisieren die *Ökonomie* ein wenig; keine Strukturreformen. Fortsetzung des *Militärprogramms* der Vorgänger; Straffreiheit und großer Einfluß für Militärs. Keine Untersuchung der Fälle von Verschwundenen. Wiederbelebung von Organisationen der Bevölkerung setzt ein; *Streiks*, öffentliche Auseinandersetzung; Entstehung einer christlichen *Bauernorganisation* mit Landforderungen um den katholischen Pater Girón.

Quellen: Barry/Preusch: 1986; Black et al.: 1984; Centro de Estudios Euméricos Latinoamericanos (Hg.): o.J., etwa 1987; Estrada: 1979; Fried et al. (Hg.): 1983; Gabriel: 1987; Holland (Hg.): 1981; Informationsstelle Guatemala e.V. (Hg.): 1982; Kliche/Schulz (Hg.): 1983; Prien: 1978; Richard/Melendez (Hg.): 1982; Gesellschaft für bedrohte Völker (Hg.): 10.1983; Washington Office on Latin America (Hg.): 2.1983.

1982

Lucas García...

14—16. März Mit Verstärkung durch einen Armee-Hubschrauber umzingeln Armeesoldaten an einem Markttag die Kooperative La Unión im Bezirk Selva Reina bei Ixcán in El Quiché. Diejenigen, die zu fliehen versuchen, werden erschossen. Die Soldaten trennen die Männer von den Frauen und schließen die Kinder in einem Warenlager ein. Am folgenden Tag werden die Männer nach Folterungen mit den Händen an den Bäumen aufgehängt, die Frauen vergewaltigt. Am 16. beginnt das Massaker. Die Männer werden mit Messern und Macheten umgebracht. 197 Opfer sind namentlich bekannt. Andere Quellen sprechen von insgesamt 300 Opfern.

...Ríos Montt...

23. März In den Dörfern Parraxtút, El Pajarito und Pichiquil in El Quiché und Huehuetenango zerstören Armee-Einheiten über 400 Häuser und vernichten die Ernte. Bei diesen Überfällen werden 500 Bauern umgebracht.

24—27. März Soldaten zerstören das Dorf Las Pacayas sowie die Siedlungen Quixál, Chijúc und Cisram bei San Cristóbal in Alta Verapaz durch Bombardierungen und Maschinengewehrfeuer von Hubschraubern. Es gibt 100 Opfer.

3—5. April In den Dörfern Cuá, Amachél, Chél und Mangal bei Chajúl in El Quiché wird die gesamte Bevölkerung von Regierungssoldaten ermordet. Es gibt keine genauen Angaben

über die Anzahl der Opfer. Chél wird dabei zerstört.

15. April Zivil gekleidetes Militär massakriert etwa 20 Bauern von Cantón Semejá Primero bei Chichicastenango in El Quiché, indem sie an den Stützbalken ihrer Hütten festgebunden werden und lebendig darin verbrennen. Eine Armee-Patrouille köpft neun Bauern der Siedlung Chorrecuales bei Santa Cruz in El Quiché, darunter ein neunjähriges Mädchen.

23 Bauern werden von Regierungssoldaten in Agua Caliente bei San José Poaquil in Chimaltenango getötet. Von Hubschraubern aus schießen sie auf die, die in die Berge fliehen wollen.

Die Armee ermordet in Río Negro in Baja Verapaz über 100 Menschen, in der Mehrzahl Kinder mit ihren Müttern.

7. Mai Ein paramilitärisches Kommando überfällt in der Nacht das Haus einer Familie in San Pedro Jocopilas in El Quiché, erschießt mit Maschinenpistolen alle vier Bewohner und zerstückelt die Opfer mit Macheten. Die Opfer sind namentlich bekannt.

8/9. Mai Kaibiles, eine Spezialeinheit der Armee, überfallen das Dorf Chamaxú in Huehuetenango und zünden die Häuser an. 13 Personen verbrennen lebendig. Sie sind namentlich bekannt.

17/18. Mai Die Armee begeht ein Massaker an 43 Campesinos in San Juan Cotzal in Saquillá bei Santo Tomás, Chichicastenango, El Quiché. Unter den Opfern sind schwangere

Frauen sowie 23 Kinder.

Armee und paramilitärische Einheiten begehen in Piedras Blancas bei Ixcán, Huehuetenango, ein Massaker an 53 namentlich bekannten Mam-Indianern. Das Dorf wird vollständig zerstört.

1. Juni Über 200 Soldaten überfallen vor Sonnenaufgang das Dorf Pambách bei San Cristóbal, Alta Verapaz, massakrieren 50 Menschen und brennen das Dorf vollständig nieder. Eines der Opfer übergießen die Soldaten mit Benzin und zünden es an. Sie vergewaltigen drei Mädchen, bevor sie sie töten, und prügeln einen Fünfzehnjährigen zu Tode, weil er nicht verrät, wo sich sein Vater aufhält. 125 Männer und 25 Frauen werden entführt. Von ihnen fehlt jede Spur.

8. Juni Ein Trupp von 30 Soldaten verbrennt neun Bauern lebendigen Leibes bei San Pedro Carchá, Alta Verapaz.

Ende Juni Armee-Einheiten und Zivilpatrouillen ermorden in den Dörfern las Pacayas, El Rancho und Najtilabaj bei San Cristóbal, Alta Verapaz, 80 Menschen, in der Mehrzahl Frauen und Kinder.

In Tactic, Alta Verapaz, entführen 300 Soldaten bei einem nächtlichen Überfall alle Männer des Dorfes. In den folgenden Tagen findet man 70 von ihnen tot mit Folterspuren.

5. Juli Die Armee ermordet in der Ansiedlung Balchajúl mit Maschinenwaffen die gesamte Bevölkerung.

16—19. Juli Mehr als 350 Einwohner des Dorfes San Francisco Nentón, Huehuetenango, werden von der Armee ermordet. Am 16. umzingeln die Militärs das Dorf und beschießen es von den umliegenden Hügeln aus mit Mörsern und Maschinengewehren. Danach dringt die Armee in das Dorf ein und erschießt Bewohner in ihren

Häusern, welche daraufhin angezündet werden. Die zu fliehen versuchen, werden mit Macheten zerstückelt und getötet. Nur zwölf Menschen überleben.

23. November Nach einer Bombardierung dringt die Armee in das Dorf Montecristo bei Tajamalco, San Marcos, ein und foltert die Bewohner.

1—5. Dezember Von Hubschraubern aus werden die Dörfer Xix, Bicotz und Ucal Bitz bombardiert und mit Maschinengewehrfeuer beschossen. Das Dorf Bipec Balam wird mit Mörsern angegriffen; in Sumal Chiquito ermorden Armee-Einheiten alle Einwohner. Alle Dörfer liegen in Nebaj, El Quiché.

22. Dezember Massaker an der Bevölkerung von Parraxcút, das der Kommandant des Armeestützpunktes in Chiul bei Cunén, El Quiché, einer Einheit der unter Zwang rekrutierten Zivilpatrouille befahl. Hierbei werden 350 Mayas gequält und getötet.

1983

6. März Als Armee-Einheiten und Zivilpatrouillen bei Rabinal, Baja Verapaz, mehrere Dörfer durchkämmen, stellen sie fest, daß die gesamte Bevölkerung in die Berge geflohen ist. Nach drei Tagen treibt der Hunger zwei Familien zurück. Sie werden von der Armee als „Subversive“ erschossen. Unter den 8 Ermordeten sind 3 Frauen und 3 Kinder.

...Mejía Vítores...

1985

21/22. Januar 500 Soldaten umstellen das Dorf Xeatzán Bajo bei Patzún, Chimaltenango, richten sich in der Schule ein und graben mehrere

Löcher. Sie lassen sich vom Militärbeauftragten des Ortes 10 Bauern herbeischaffen, die sie auf einer Liste haben. Sie hängen sie in der Schule an die Decke, reißen ihnen die Augen und Zunge aus, scheiden ihnen dann die Hoden ab und am Ende verbrennen sie bei lebendigem Leibe...

Quellen: Die Chronologie enthält einige Beispiele, entnommen aus Gesellschaft für bedrohte Völker (Hg.): 10.1983, sowie aus Comité pro Justicia y Paz de Guatemala: 3.1985, S. 5. Die

Zusammenstellung der Gesellschaft für bedrohte Völker greift ihrerseits auf die folgenden Quellen zurück: Tageszeitungen und Zeitschriften aus Mittelamerika Mexico, den USA und Kanada; Presseberichte und Informationen von Menschenrechts-, religiösen und anderen Organisationen wie etwa Amnesty International, Council on Hemispheric Affairs (USA), Iglesia Guatemalteca en el Exilio (Costa Rica), Washington Office on Latin America (USA) u.a.; Sonderberichte von Amnesty International, Comité pro Justicia y Paz (Guatemala), United States Congress: Hearings before the Subcommittees on International Organizations.. (USA) u.a.

**STUDIEN ZUR INTERKULTURELLEN GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
ETUDES D'HISTOIRE INTERCULTURELLE DU CHRISTIANISME
STUDIES IN THE INTERCULTURAL HISTORY OF CHRISTIANITY**

Begründet von/fondé par/founded by
Hans Jochen Margull †, Hamburg

Herausgegeben von/édité par/edited by

Richard Friedli Université de Fribourg	Walter J. Hollenweger University of Birmingham	Theo Sundermeier Universität Heidelberg
Jan A.B. Jongeneel Rijksuniversiteit Utrecht		

- Band 1 Wolfram Weiße: Südafrika und das Antirassismusprogramm. Kirchen im Spannungsfeld einer Rassengesellschaft.
- Band 2 Ingo Lembke: Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und Unterentwicklung.
- Band 3 Gerd Uwe Kiewer: Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika.
- Band 4 Joachim Wietzke: Theologie im modernen Indien - Paul David Devanandan.
- Band 5 Werner Ustorf: Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu.
- Band 6 Erhard Kamphausen: Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der äthiopischen Bewegung. 1880-1910.
- Band 7 Lothar Engel: Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907-1945. Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Mission und Kirche im ehemaligen Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrika.
- Band 8 Pamela M. Binyon: The Concepts of "Spirit" and "Demon". A Study in the use of different languages describing the same phenomena.
- Band 9 Neville Richardson: The World Council of Churches and Race Relations. 1960 to 1969.
- Band 10 Jörg Müller: Uppsala II. Erneuerung in der Mission. Eine redaktionsgeschichtliche Studie und Dokumentation zu Sektion II der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 1968.
- Band 11 Hans Schöpfer: Theologie und Gesellschaft. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische Problematik: 1960-1975.
- Band 12 Werner Hoerschelmann: Christliche Gurus. Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige charismatisch geführte Gruppen in Südindien.
- Band 13 Claude Schaller: L'Eglise en quête de dialogue. Vergriffen.
- Band 14 Theo Tschuy: Hundert Jahre kubanischer Protestantismus (1868-1961). Versuch einer kirchengeschichtlichen Darstellung.
- Band 15 Werner Korte: Wir sind die Kirchen der unteren Klassen. Entstehung, Organisation und gesellschaftliche Funktionen unabhängiger Kirchen in Afrika.
- Band 16 Arnold Bittlinger: Papst und Pfingstler. Der römisch katholisch-pfingstlerische Dialog und seine ökumenische Relevanz.
- Band 17 Ingemar Lindén: The Last Trump. An historico-genetical study of some important chapters in the making and development of the Seventh-day Adventist Church.

- Band 18 Zwinglio Dias: Krisen und Aufgaben im brasilianischen Protestantismus. Eine Studie zu den sozialgeschichtlichen Bedingungen und volkspädagogischen Möglichkeiten der Evangelisation.
- Band 19 Mary Hall: A quest for the liberated Christian. Examined on the basis of a mission, a man and a movement as agents of liberation.
- Band 20 Arturo Blatezky: Sprache des Glaubens in Lateinamerika. Eine Studie zu Selbstverständnis und Methode der "Theologie der Befreiung".
- Band 21 Anthony Mookenthottam: Indian Theological Tendencies. Approaches and problems for further research as seen in the works of some leading Indian theologians.
- Band 22 George Thomas: Christian Indians and Indian Nationalism 1885-1950. An Interpretation in Historical and Theological Perspectives.
- Band 23 Essiben Madiba: Evangélisation et Colonisation en Afrique: L'Héritage scolaire du Cameroun (1885-1965).
- Band 24 Katsumi Takizawa: Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum.
- Band 25 S.W. Sykes (editor): England and Germany. Studies in theological diplomacy.
- Band 26 James Haire: The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia, 1941-1979.
- Band 27 David Ford: Barth and God's Story. Biblical Narrative and the Theological Method of Karl Barth in the Church Dogmatics.
- Band 28 Kortright Davis: Mission for Caribbean Change. Caribbean Development As Theological Enterprise.
- Band 29 Origen V. Jathanna: The Decisiveness of the Christ-Event and the Universality of Christianity in a world of Religious Plurality. With Special Reference to Hendrik Kraemer and Alfred George Hogg as well as to William Ernest Hocking and Pandipedi Chenchiah.
- Band 30 Joyce V. Thurman: New Wineskins. A Study of the House Church Movement.
- Band 31 John May: Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian-Communication. A study in the Construction of Meaning.
- Band 32 Friedhelm Voges: Das Denken von Thomas Chalmers im kirchen- und sozialgeschichtlichen Kontext.
- Band 33 George MacDonald Mulrain: Theology in Folk Culture. The Theological Significance of Haitian Folk Religion.
- Band 34 Alan Ford: The Protestant Reformation in Ireland, 1590-1641. 2. unveränderte Auflage.
- Band 35 Harold Tonks: Faith, Hope and Decision-Making. The Kingdom of God and Social Policy-Making. The Work of Arthur Rich of Zürich.
- Band 36 Bingham Tembe: Integrationismus und Afrikanismus. Zur Rolle der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in der Auseinandersetzung um die Landfrage und die Bildung der Afrikaner in Südafrika, 1880-1960.
- Band 37 Kingsley Lewis: The Moravian Mission in Barbados 1816-1886. A Study of the Historical Context and Theological Significance of a Minority Church Among an Oppressed People.
- Band 38 Ulrich M. Dehn: Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung. Eine theologische und religionssoziologische Untersuchung politischer Theologie im gegenwärtigen Indien.
- Band 39 Walter J. Hollenweger (Ed.): Pentecostal Research in Europe: Problems, Promises and People. Proceedings from the Pentecostal Research Conference at the University of Birmingham (England) April 26th to 29th 1984.
- Band 40 P. Solomon Raj: A Christian Folk-Religion in India. A Study of the Small Church Movement in Andhra Pradesh, with a Special Reference to the Bible Mission of Devadas.
- Band 41 Karl-Wilhelm Westmeier: Reconciling Heaven and earth: The Transcendental Enthusiasm and Growth of an Urban Protestant Community, Bogota, Colombia.
- Band 42 George A. Hood: Mission Accomplished? The English Presbyterian Mission in Lingtung, South China. A Study of the Interplay between Mission Methods and their Historical Context.
- Band 43 Emmanuel Yartekwei Lartey: Pastoral Counselling in Inter-Cultural Perspective: A Study of some African (Ghanaian) and Anglo-American views on human existence and counselling.
- Band 44 Jerry L. Sandidge: Roman Catholic/Pentecostal Dialogue (1977-1982): A Study in Developing Ecumenism.
- Band 45 Friedeborg L. Müller: The History of German Lutheran Congregations in England, 1900-1950.
- Band 46 Roger B. Edrington: Everyday Men: Living in a Climate of Unbelief.
- Band 47 Bongani Mazibuko: Education in Mission/Mission in Education. A Critical Comparative Study of Selected Approaches.
- Band 48 Jochanan Hesse (Ed.): Mitten im Tod - vom Leben umfassen. Gedenkschrift für Werner Kohler.
- Band 49 Elisabeth A. Kasper: Afrobrasilianische Religion. Der Mensch in der Beziehung zu Natur, Kosmos und Gemeinschaft im Candomblé - eine tiefenpsychologische Studie.
- Band 50 Charles Chikezie Agu: Secularization in Igboland. Socio-religious Change and its Challenges to the Church Among the Igbo.
- Band 51 Abraham Adu Berinyuu: Pastoral Care to the Sick in Africa. An Approach to Transcultural Pastoral Theology.
- Band 52 Boo-Woong Yoo: Korean Pentecostalism. Its History and Theology.
- Band 53 Roger H. Hooker: Themes in Hinduism and Christianity. A Comparative Study.
- Band 54 Jean-Daniel Plüss: Therapeutic and Prophetic Narratives in Worship. A Hermeneutic Study of Testimonies and Visions. Their Potential Significance for Christian Worship and Secular Society.
- Band 55 John Mansford Prior: Church and Marriage in an Indonesian Village. A Study of Customary and Church Marriage among the Ata Lio of Central Flores, Indonesia, as a Paradigm of the Ecclesial Interrelationship between village and Institutional Catholicism.
- Band 56 Werner Kohler: Umkehr und Umdenken. Grundzüge einer Theologie der Mission (herausgegeben von Jörg Salaquarda).
- Band 57 Martin Maw: Visions of India. Fulfilment Theology, the Aryan Race Theory, and the Work of British Protestant Missionaries in Victorian India.
- Band 58 Aasulv Lande: Meiji Protestantism in History and Historiography. A Comparative Study of Japanese and Western Interpretation of Early Protestantism in Japan.
- Band 59 Enyl Ben Udoh: Guest Christology. An interpretative view of the christological problem in Africa.
- Band 60 Peter Schüttke-Scherle: From Contextual to Ecumenical Theology? A Dialogue between Minjung Theology and 'Theology after Auschwitz'.
- Band 61 Michael S. Northcott: The Church and Secularisation. Urban Industrial Mission in North East England.

- Band 62 Daniel O'Connor: Gospel, Raj and Swaraj. The Missionary Years of C. F. Andrews 1904-14.
- Band 63 Paul D. Matheny: Dogmatics and Ethics. The Theological Realism and Ethics of Karl Barth's Church Dogmatics.
- Band 64 Warren Kinne: A People's Church? The Mindanao-Sulu Church Debacle.
- Band 65 Jane Collier: The culture of economism. An exploration of barriers to faith-as-praxis.
- Band 66 Michael Biehl: Der Fall Sadhu Sundar Singh. Theologie zwischen den Kulturen.
- Band 67 Brian C. Castle: Hymns: The Making and Shaping of a Theology for the Whole People of God. A Comparison of the Four Last Things in Some English and Zambian Hymns in Intercultural Perspective.
- Band 68 Jan A. B. Jongeneel (Ed.): Experiences of the Spirit. Conference on Pentecostal and Charismatic Research in Europe at Utrecht University 1989 .
- Band 69 William S. Campbell: Paul's Gospel in an Intercultural Context. Jew and Gentile in the Letter to the Romans. 1992.
- Band 70 Lynne Price: Interfaith Encounter and Dialogue. A Methodist Pilgrimage.
- Band 71 Merrill Morse: Kosuke Koyama. A model for intercultural theology .
- Band 75 Jan A. B. Jongeneel a.o. (Eds.): Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Intercultural Theology. Festschrift in Honour of Professor Walter J. Hollenweger.
- Band 76 Siga Arles: Theological Education for the Mission of the Church in India: 1947-1987. Theological Education in relation to the identification of the Task of Mission and the Development of Ministries in India: 1947-1987; with special reference to the Church of South India.
- Band 77 Roswith I.H. Gerloff: A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in Britain in its transatlantic cultural and theological interaction with special reference to the Pentecostal Oneness (Apostolic) and Sabbatarian movements. 2 parts.
- Band 78 Friday M. Mbon: Brotherhood of the Cross and Star. A New Religious Movement in Nigeria.
- Band 79 John Samuel Pabee (ed.): Exploring Afro-christology.
- Band 80 Frieder Ludwig: Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria.
- Band 81 Werner A. Wienecke: Die Bedeutung der Zeit in Afrika. In den traditionellen Religionen und in der missionarischen Verkündigung. 1992.
- Band 83 At Ipenburg: 'All Good Men'. The Development of Lubwa Mission, Ghinsali, Zambia, 1905-1967. 1992.
- Band 84 Heinrich Schäfer: Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur. 1992.

Monika Ballin

Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika Eine vergleichende Länderanalyse

Frankfurt/M., Bern, New York, Paris, 1990. V, 285 S., 2 Tab.

Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft. Herausgegeben von

Werner Kaltefleiter. Bd. 5

ISBN 3-631-42448-5

br. DM 84.--

Die Katholische Kirche ist gegenwärtig die stärkste gesellschaftliche Institution, die die Politik in Zentralamerika beeinflusst. Ihr noch aus der Kolonialzeit stammendes Dreierbündnis mit Militär und Oligarchie ist seit den 70er Jahren überall zerbrochen. Als reformorientierte Kraft setzt sich die Katholische Kirche für Demokratisierung und Pazifizierung der Region ein. Daneben sind in Zentralamerika zunehmend amerikanische protestantische Sekten aktiv. Diese vertreten einen Konservatismus und einen vehementen Antikommunismus, wie es die Katholische Kirche bis in die 60er Jahre getan hat.

Aus dem Inhalt: Die Bedeutung von Katholizismus und Protestantismus in der politischen und kulturellen Entwicklung Lateinamerikas bis zur Gegenwart. Anteil der Kirchen an der Demokratisierung in den einzelnen Ländern.



Verlag Peter Lang Frankfurt a.M. · Berlin · Bern · New York · Paris · Wien

Auslieferung: Verlag Peter Lang AG, Jupiterstr. 15, CH-3000 Bern 15

Telefon (004131) 9411122, Telefax (004131) 9411131

- Preisänderungen vorbehalten -