

Heinrich Schäfer

Der Protestantismus in Zentralamerika. Modernisierung und Identitätskonstruktion.

In: Sabine Kurtenbach/Werner Mackenbach/Günther Maihold/Volker Wunderich (Hg.): *Zentralamerika heute*. Berlin 2006 (in Vorbereitung).
(Vorauspublikation im Internet)

<http://www.whomes.uni-bielefeld.de/hschaefer3/index.html>, Juli 2006

„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 schon unter uns weilt.

Die transzendente Bedeutung dieses unseren Schrittes wird sich ihrer illustren Beurteilung 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 hätten, Sie unter die Anwesenden zählen zu dürfen...“ (zit.n.Burgess 1957: 62)

Das Einladungsschreiben zur Gründung einer ersten protestantischen Gemeinde in Quetzaltenango, Guatemala, spricht für sich. Die Gemeinde wurde auf Betreiben einiger

guatemaltekerischer und US-amerikanischer Geschäftsleute gegründet. Die Reisekosten für den damit befassten Missionar der presbyterianischen Kirche der U.S.A., Edward Haymaker, hatte die liberale guatemaltekeische Regierung getragen (Wheeler 1950: 212). Protestantismus und gesellschaftliche Modernisierung in Zentralamerika gehen auch heute noch Hand in Hand; dies allerdings nicht nach dem Muster von Rationalisierungs- oder Säkularisierungstheorien. Vielmehr tragen die verschiedenen Strömungen des Protestantismus in unterschiedlichen Positionen des gesellschaftlichen Raumes auf sehr spezifische Weise dazu bei, dass die Akteure die Anforderungen einer selektiven und gebrochenen Modernisierung an Um- und Rekonstruktion von Identitäten sowie gangbaren Strategien aufnehmen können.¹

1 Für statistisches Material danke ich Henri Gooren und Clifton Holland, für fachkundige Hinweise Andrea Althoff. Zu

1. Historische Dimension

In Zentralamerika begann die protestantische Mission unter britischem Einfluss im 18. Jahrhundert. Sie war eingebettet in die britisch-spanische Rivalität sowie die ethnische Differenz zwischen „spanischer“ und nicht-„spanischer“ (vor allem schwarzer) Bevölkerung. Im Falle etwa der *Jamaican Baptists* in Costa Rica, der *Episcopals* in Panama oder der Herrnhuter bei den *Mískitu* trat der Protestantismus als eine Strategie ethnischer Identitätsaffirmation gegenüber der katholisch geprägten spanischen Dominanzkultur auf. Auf ähnliche Weise wurde der Protestantismus nach der Unabhängigkeit zu einer kulturellen Strategie liberaler Eliten gegen die Konservativen.

Das Bild blieb freilich nicht lange homogen. Zunächst kamen die so genannten historischen Kirchen nach Zentralamerika. Sie verfolgten über Erziehung ein kulturell orientiertes Projekt. Missions- und konversionsorientierte Organisationen zogen schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach. Damit begann der Protestantismus, sich in den unteren Bevölkerungsschichten zu verbreiten. Dies geschah besonders im Rahmen ländlicher

den folgenden Ausführungen bis in die achtziger Jahre vgl. Schäfer 1992 mit weiterer Literatur. Die Ausführungen gehen auf eigene Forschungsergebnisse zurück, die in der angegebenen Literatur teilweise veröffentlicht sind.

Strukturveränderungen durch großflächige Monokulturen und durch den Beginn gezielter „Indianermission“ insbesondere im Falle Guatemalas.

Gegen Mitte des 20. Jahrhunderts erzielte der Protestantismus die höchsten Konversionsraten auf dem Land. Schon makrosoziologische Daten erlauben es, die Konversion als Strategie des Überlebens und der Identitätsbehauptung unter Bedingungen von Migration und Semi-Integration aufzufassen. In den Jahrzehnten ab 1960 hat es freilich auch in den Städten ein stärkeres Wachstum gegeben, und zwar unter den Bedingungen der städtischen Modernisierung und Bürokratisierung sowie der Bürgerkriege in verschiedenen Ländern.

Eine gängig gewordene Typisierung unterscheidet zwischen den folgenden Positionen im Protestantismus: Historischem Protestantismus, Evangelikalen, Pfingstkirchen sowie Neopfungstkirchen. Zum historischen Protestantismus zählen Kirchen wie etwa Lutheraner, Reformierte, Presbyterianer, Episcopale und Methodisten. Sie sind traditionell auf die städtische und ländliche obere Mittelschicht konzentriert. Evangelikale umfassen weitgehend Baptisten, die *Misión Centroamericana*, Nazarener und *Alianza Cristiana y Misionera*. Sie sind traditionell in den unteren und mittleren Schichten anzutreffen. Traditionelle Pfingstkirchen sind die *Asambleas de Dios*, *Iglesia de Dios* (Cleveland) und die *Iglesia Cuadrangular*. Diese Kirchen können auch als Unterschichtskirchen bezeichnet werden, da sie sich hauptsächlich aus Mitgliedern dieser

Schichtung zusammensetzen. Neopfingstkirchen hingegen sind nationale Gemeinschaften, die der oberen Mittel- und Oberschicht zuzuordnen sind. Einige Vertreter dieser Kategorie sind *El Shaddai*, *El Verbo*, *Vida Abundante* und *Amor Viviente*.

So lässt sich die Verteilung der protestantischen Strömungen im gesellschaftlichen Raum in groben Zügen aufzeigen. Es scheint mir allerdings im Blick auf die Analyse der gesellschaftlichen Rolle des Protestantismus interessanter, die Unterscheidung von „historischem“ und „evangelikalem“ Protestantismus zu ersetzen durch die zwischen liberalem und konservativem. Die erste Kategorie erfasst dann jene Kreise der evangelikalen und historischen Kirchen mit eher (links-) liberaler religiöser und politischer Orientierung; die zweite Kategorie erfasst jene Kreise aus historischen und evangelikalen Kirchen, die religiös und politisch konservativ sind und zum Fundamentalismus tendieren.

Weitere wichtige Positionen im religiösen Feld werden eingenommen vom Katholizismus. Der traditionelle Katholizismus gliedert sich in den „Volkskatholizismus“ der breiten unteren Schichten und den Kulturkatholizismus der alten Oligarchie. Dazu kommt zum einen die katholische Basisbewegung in der lohnabhängigen Unterschicht und bei kleinbürgerlichen Intellektuellen. Die Bewegung ist zahlenmäßig deutlich zurückgegangen. Zum anderen ist die katholisch-charismatische Bewegung zu

nennen. Diese operiert zum Teil in der traditionellen Unterschicht (wie große Teile der Pfingstbewegung) und – mit anderen Praktiken – in der modernisierenden Mittel- und Oberschicht (ähnlich der Neopfingstbewegung). Dazu kommen mit steigender Tendenz nicht-christliche religiöse Praktiken (2,4%) sowie nicht-religiöse Menschen (9,4%; Holland, nach CID-Gallup-Umfragen 1995-97). Bei diesen Angaben ist mit einer hohen „Dunkelziffer“ zu rechnen. Insbesondere Praktiken des *New Age* laufen in etablierten religiösen Strömungen leicht mit (z.B. bei Charismatikern, Neopfingstlern, Historischem Protestantismus) – ähnlich wie die indigene Religion im Volkskatholizismus. Und den Agnostizismus gibt es nicht nur in programmatischer Form, sondern auch als praktischen Agnostizismus, etwa im Kulturkatholizismus der Oligarchien.

Durch stärkere soziale Mobilität und Veränderung der religiösen Praktiken in den verschiedenen Kirchen kommt es zu Verschiebungen im religiösen Feld generell und im Protestantismus im Besonderen (vgl.dazu Schäfer 2002) Besonders wichtig sind zwei Trends: In Gruppen mit sozialer Aufwärtsmobilität oder entsprechender Präention wird der neopfingstliche Einfluss stärker; Gruppen mit Abwärtsmobilität werden pfingstlich. Außerdem lässt sich eine erhebliche Schwächung der linken Basisbewegung im liberalen Protestantismus und im Katholizismus konstatieren. Ähnliches trifft auch für die katholische Position des religiösen Feldes zu, in der die

Orthodoxie im Vergleich zur charismatischen Bewegung immer weniger Gläubige mobilisieren kann.

Der Protestantismus ist heute zur zweit-wichtigsten Kraft im religiösen Feld geworden: Zu ihm bekennen sich im zentralamerikanischen Durchschnitt immerhin 16% der Bevölkerung. Nach Ländern aufgeschlüsselt ergibt sich folgendes Bild: Im Detail: Costa Rica 14%, El Salvador 16,8%, Guatemala 25%, Honduras 21%, Nicaragua 12%, Panama 7,3% (Angaben nach Clifton auf der Basis von CID-Gallup Daten).

Die hohen Zahlen bedeuten aber nicht, dass der Protestantismus weiterhin quantitativ stark zunähme. Nachdem die politische und militärische Krise nach 1990 ihren Höhepunkt überschritten hat, verlieren die Angebote einer religiösen Interpretation der Krise und der Konstruktion neuer Identität offensichtlich an Attraktivität (vgl. Gooren 2001: 188). Allerdings ist die Präsenz der höchst aktiven protestantischen Minderheit gesellschaftlich durchaus von Bedeutung.

Es stellen sich folglich zwei Fragen. Wie kommt es zur Herausbildung protestantischer Bewegungen in den zentralamerikanischen Gesellschaften? Und welches sind die Effekte dieser Bewegungen in den aktuellen gesellschaftlichen Prozessen Zentralamerikas?

Mobilisierungsfaktoren: objektive Sozialdaten

Schon die objektiven Daten legen nahe, die Herausbildung protestantischer Gruppen und Bewegungen in einen engen Zusammenhang zu wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen zu stellen. Unter dieser Perspektive ist allerdings die Dualität von religiösem Angebot und der hiermit verbundenen Nachfrage zu beachten. Wo es keine Wahrnehmung eines bestimmten Angebots gibt, kann keine Nachfrage danach entstehen – aber es kann durchaus dazu kommen, dass traditionelle Lebensformen zerstört und kollektive emotionale und Verhaltensunsicherheit herbeigeführt werden (Schäfer: 1990). Im Bild gesprochen: „There is no provision in Ixil divination systems for dealing with the napalming of entire villages... There is no dawn ceremony to protect Indians from helicopter gunships.“ (Colby 1985: 52) Umgekehrt finden selbst höchst redengewandte Missionare keine offenen Ohren, wenn Konversion nur auf Zerstörung *intakter* Lebenszusammenhänge hinausläuft.

In Zentralamerika laufen gesellschaftliche Umbrüche und protestantische Mission in besonderer Weise zusammen. Hier nur zwei Beispiele:

Das Departement Escuintla, insbesondere die Gemeinde Tiquisate, wurde schon 1936 durch eine Bananenplantage der UFCO durchgreifend umstrukturiert. „Tiquisate has been called an outstanding example of productive efficiency and social disorganization... Drunkenness, prostitution,

lax family relations, strong social antagonisms are all present.“ (Dessaint 1962: 349) Im Jahre 1940 leitete der US-amerikanische Missionar John Franklin eben dort die Arbeit der *Asambleas de Dios* (*Assemblies of God*) ein. Diese Wandlungsprozesse, eine starke Einwanderung sowie das neue religiöse Angebot verursachten ein rasches Wachstum der Pfingstbewegung. 1950 lag Escuintla mit einem protestantischen Bevölkerungsanteil von 5,9% deutlich über dem nationalen Durchschnitt von 2,8%. Im Baumwollboom der fünfziger Jahre, während dem auch eine starke Industrialisierung erfolgte, wuchs der Protestantismus weiterhin überdurchschnittlich: 1964 lag der protestantische Bevölkerungsanteil in Escuintla bei 11,2%, deutlich über dem nationalen Durchschnitt von 7,3%. Die Pfingstkirchen konnten einen leichten Vorsprung vor den historischen und evangelikalen Kirchen verzeichnen. Nach vollzogener Umstrukturierung und bei Stillstand der Einwanderungsrate wuchs der Protestantismus nur noch unterdurchschnittlich. In den achtziger Jahren lag das Departement nur noch knapp über dem guatemaltekischen Durchschnitt. Allerdings hatte sich der Anteil der Pfingstbewegung am dortigen Protestantismus deutlich erhöht. Vergleichbare Entwicklungen lassen sich auch in anderen Ländern beobachten. So wurden die honduranischen Departements Santa Barbara, Ocotepeque und Copán seit den siebziger Jahren in die Agrarexportwirtschaft integriert und sind

ebenfalls protestantische Missionsschwerpunkte. Ähnliches lässt sich auch aufzeigen für den Zusammenhang zwischen kriegerischer Gewalt und Wachstum des Protestantismus. (Schäfer 1992: 131)

Ein Faktor des religiösen Feldes selbst lässt sich dieser Beobachtung hinzufügen: die Quantität und Qualität katholischer Präsenz. Beispielsweise bot Choloteca (Honduras) alle gesellschaftlichen Voraussetzungen für einen starken Protestantismus. Breite katholische Basisarbeit seit den sechziger Jahren hat freilich die neue religiöse Nachfrage weitgehend befriedigen können. Anders in Guatemala, insbesondere im Quiché, wo die katholische Basisbewegung gewaltsam niedergeschlagen wurde und hohe Konversionsraten (auch taktischer Art) die Folge waren.

In sehr großem Maßstab könnte auch die Differenz im protestantischen Bevölkerungsanteil zwischen Guatemala (25%) und El Salvador (16,8%) mit der Präsenz der katholischen Kirche zusammenhängen. Es lässt sich die Hypothese aufstellen, dass der Katholizismus im Falle Guatemalas durch den Liberalismus und konservative Bischöfe (Rossel und Casariegos) geschwächt wurde, während er im Falle El Salvadors durch die sozial engagierte und gemeindeorientierte Linie der Bischöfe Chavez, Romero und Rivera eine stärkere gesellschaftliche Präsenz erlangte.

Es liegt freilich auf der Hand, dass sich gesellschaftliche Umbrüche nicht in

allen Schichten auf die gleiche Weise bemerkbar machen. Der unterschiedlichen Nachfrage entsprechen unterschiedliche Bewegungen innerhalb des Protestantismus. So operiert die neopfingstliche Bewegung vor allem in der städtischen oberen Mittelschicht und Oberschicht. Ihre Praxis entspricht einer religiösen Nachfrage, die aus der Erfahrung relativer Deprivation (Negation sozialer Laufbahnperspektiven) aufgrund der wirtschaftlichen, politischen und militärischen Lage der achtziger Jahre entspringt. Und sie reagiert auf die gesellschaftliche Legitimitätskrise sowie auf das Nein der katholischen Hierarchie zur unterschiedslosen Legitimation von Herrschaft. In diesem Sinne ist auffällig, dass in Guatemala in den achtziger Jahren eine starke Neopfingstbewegung existierte, die bei deutlicher Opposition zur katholischen Hierarchie – insbesondere zur Menschenrechtspolitik des Erzbischofs Penados – eigene politische Projekte verfolgte und damit stark zunahm. In Nicaragua hingegen wurde die politische Opposition zu den Sandinisten von der katholischen Kirche angeführt, wodurch diese eine mögliche neopfingstliche Klientel selbst absorbierte; es gab in Nicaragua nur wenige Gemeinden schwach neopfingstlicher Tendenz, und zwar innerhalb größerer Pfingstkirchen wie der *Asamblea de Dios*.

Auf der Grundlage objektiver Sozialdaten lassen sich auch über den Zusammenhang von Protestantismus und indigener Bevölkerung in den achtziger Jahren einige Aussagen machen.

In Nicaragua verfestigte sich das historische Muster des Herrnhuter Protestantismus (*Moravian Church*) als eines der Instrumente der Identitäts- und Freiheitssicherung der *Mískitu* gegen die „spaniards“. Es wurde auch gegen den sandinistischen Versuch einer Integration der *Mískitu* in die Revolution mobilisiert.

In Guatemala kam es im Laufe der Aufstandsbekämpfung unter den *indígenas* des westlichen Hochlandes zu einem starken Anwachsen des Protestantismus. Dies rief Spannungen zur Orientierung der *indígenas* an der traditionellen Religion hervor. Die Bindung der traditionellen Kultur an den Maisanbau wurde durch ökonomische Veränderungen seit den dreißiger Jahren aufgebrochen. Neben einer traditionellen, weiter am Mais orientierten dörflichen Mittelschicht (die eng mit dem Cargo-System verbunden ist und somit hohen traditionellen Status genießt) entstanden zwei neue soziale Positionen in den Dörfern, die mit dem indigenen *fiesta*-System brachen: die Kleinkapitalisten (Kaffee, Lastwagen) und die besitzlos gewordenen Tagelöhner. (Annis 1987) Erstere neigten historischen und evangelikalen Kirchen zu, letztere wurden Mitglieder in Pfingstkirchen. (Katolla 1987) Der Protestantismus ist also auch hier eingebunden in Strategien des Umgangs mit bruchstückhafter Modernität. Manchmal ist dabei strikte Ablehnung indigener Bräuche nützlich, z.B. bei starkem sozialem Druck, manchmal nicht. Bestimmte Bräuche werden auch stärker abgelehnt als andere: z.B. die *fiestas* und das Trinken im Unterschied zu Heilern,

Naturmedizin und dem Wahrsagen. Von einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Protestantismus und indigener Identität kann man nicht sprechen (Weisshar 2000).

In den Achtzigern war das Anwachsen des Protestantismus unter den guatemaltekischen *indígenas* zudem überlagert vom militärischen Druck auf religiöse Widerstandsbewegungen, vor allem die katholische Basisbewegung. Somit haben die Übertritte zum einen auch mit einer radikalen psychischen Desorientierung durch die unmittelbare Gewalt und die mittelbaren Kriegfolgen zu tun; zum anderen aber auch mit Opportunität: überlebenstaktischer oder auch militärisch-taktischer. (Schäfer 1989)

Sozialstatistische Daten lassen zudem erkennen, dass Frauen im Protestantismus stärker präsent sind als Männer (Gooren 2001: 173; für Costa Rica s.a. Bastian u.a. 2000: 189). Dies lässt sich auch in den Versammlungen beobachten. Es sollte allerdings nicht überbewertet werden, denn auch im Katholizismus sind Frauen kirchlich aktiver als Männer. Gleichwohl wird deutlich, dass Frauen durch dichtere und stärker familienbezogene religiöse Beziehungsnetze bei Pfingstkirchen mehr Bestätigung erfahren. Vor allem aber gilt, dass durch den Verzicht der Männer auf Alkohol, Tabak, *cantinas* (Kneipen), Zweitfrauen u.a. das Familienleben generell stabilisiert wird. Frauen treten somit objektiv als Vorkämpferinnen einer religiösen Rationalisierung familiärer Ökonomie auf.

Mobilisierungsfaktoren: religiöse Dispositionen der Akteure

Entscheidend für die Verbindung zwischen sozialer Lage und Mobilisierung ist allerdings, wie die Akteure ihre persönliche Situation erfahren. Die Mobilisierung von Bewegungen kann also besser verstanden werden, wenn man die Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns der Akteure untersucht.

Aus diesem Blickwinkel kann man das protestantische Feld Mitte der achtziger Jahre in drei Arten von Bewegungen gliedern. Erstens jene, die defensive Identitätspolitik durch Rückzug aus gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen betreiben; zweitens Bewegungen, die Abwärtsmobilität ihrer Mitglieder durch Bewahrung des gesellschaftlichen *status quo* zu verhindern suchen; und drittens jene, die offensive Strategien religiös-politischer Mobilisierung zur Statusverbesserung betreiben. Letztere unterscheiden sich noch einmal in zwei wichtige Gruppen: modernisierende obere Mittelschicht mit neoliberaler Ausrichtung und organisierte Arbeiterschaft mit sozialreformerischer bzw. sozialistischer Perspektive. Was sich unter veränderten Handlungsbedingungen und bei quantitativer Stagnation des Protestantismus bis heute weiter entwickelt hat, kann man als Transformationsgestalten dieser Konstellation interpretieren.

Analysen des Autors ergaben, dass die Akteure der traditionellen Pfingstler

(ländliche und städtische Unterschicht, Guatemala und Nicaragua) die gesellschaftliche Lage Mitte der Achtziger für sich als einen Verlust von Zukunft wahrnahmen. Der häufig wiederkehrende Ausspruch „No hay para donde...“ (Es gibt kein Wohin mehr...) bringt diese Erfahrung auf den Punkt. Militärische Repression, wirtschaftliche Not, politische Machtlosigkeit, Alkoholismus, familiäre Gewalt u.a. machten gesellschaftliches Handeln praktisch unmöglich. Wollte man Identität und Würde behaupten, war der radikale Ausbruch aus dieser Lage eine probate Möglichkeit. Die pfingstlichen Gruppen interpretierten diese Erfahrung auf eine charakteristische Weise: Bei all den erfahrenen Schwierigkeiten handle es sich um Zeichen der nahen Wiederkunft Christi in den Wolken des Himmels. Vorher werde die Kirche allerdings in den Himmel entrückt, und deshalb gelte es nun, sich auf die Entrückung vorzubereiten. Wer sich nicht vorbereite, werde zurückgelassen. Über derartige Wahrnehmungsdispositionen wird nicht nur Plausibilität für eine unverständliche Gesamtlage geschaffen und die entwürdigende eigene Position darin erklärt. Vielmehr wird auch die Grundlage für eine Überlebensstrategie per Rückzug gelegt. Denn Vorbereitung bedeutet: häufiger Kirchgang, Engagement in der Gemeinde, Solidarität und Geschwisterlichkeit in der Gruppe, Gehorsam gegenüber den Leitern, Abstinenz von Politik, Alkohol, Tabak u.a., Fleiß, Respekt vor den Ehepartnern und manches mehr. Mit anderen Worten: Die

Vorbereitung auf eine nahe Entrückung *aus* der Welt konstruiert die Bedingungen für ein Überleben der Krise *in* der Welt mit Selbstachtung – die Quintessenz aller prämillenaristischen Bewegungen. Bedingung ist allerdings, sich in politische und militärische Aktionen nicht einzumischen.

Diese Strategie ist nicht einfach als utilitaristisch zu verstehen. Die religiöse Praxis hat vielmehr ihre eigene Dynamik und somit unterschiedliche Folgen je nach dem politischen System. In Guatemala wurde die Nichteinmischung in die Politik von den Gläubigen folgendermaßen verstanden: Den Behörden sei zu gehorchen und dem Wehrdienst Folge zu leisten. Das ersparte Probleme und distanzierte von der Guerilla. In Nicaragua wurde Angehörigen derselben Gruppierung (*Asambleas de Dios*) vom Wehrdienst abgeraten, und zwar mit dem Verweis darauf, dass die Sandinisten durch ihre Weltverbesserung die Wiederkunft Christi hinauszögerten und deshalb dem Satan in die Hände spielten. Das brachte für manche Anhänger Probleme mit den Sandinisten, aber auch eine Bestätigung der religiösen Strategie der Identitätsbehauptung. Aber in beiden Fällen muss man trotzdem eines festhalten: Es wurde jeweils die für Leib und Leben am wenigsten risikoreiche Strategie gewählt.

Radikal entgegengesetzt zeigte sich die Strategie der Neopfingstler in den Achtziger Jahren, insbesondere in Guatemala. Die Akteure gehörten fast vollständig zu modernisierenden Fraktionen der oberen Mittel- und Oberschicht: Von der Industriebourgeoisie, über das Management

und technokratische „neue“ Militärs bis hin zum neuen Kleinbürgertum. Diese Akteure fassten die Krise Anfang der achtziger Jahre als einen Angriff auf ihre gesellschaftliche Laufbahn auf. Das brachte eine Reihe subjektiver Effekte mit sich: von einem allgemeinen Unsicherheitsgefühl und Angst über die Furcht vor Entführungen bis hin zu psychosozialen Krankheitsbildern wie Bulimie und Alkoholabhängigkeit. Die neopfingstlichen Gruppen interpretierten diese Lage als die Folge eines Angriffs von Dämonen auf das Land Guatemala und auf jeden Einzelnen. Dem gegenüber gäbe der Geist Gottes den neopfingstlichen Gläubigen die Kraft, die Dämonen auszutreiben. Exorzismus wurde – im Rahmen einer Theorie der „geistlichen Kriegführung“ – als eine praktisch universal verwendbare strategische Kategorie etabliert. Eingeübt und plausibilisiert über individuelle Exorzismen an Bewegungsmitgliedern wurde das Modell auf so gut wie jedes gesellschaftliche Handlungsfeld angewandt: Ebenso wie der Dämon des Alkohols sollte auch der der Gewerkschaften, der oligarchischen Korruption, der linken und der rechten Gewalt usw. ausgetrieben werden. Diese praktische Logik der Eliminierung des Feindes spielte in der Plausibilisierung der radikalen Aufstandsbekämpfung unter Ríos Montt eine wichtige Rolle.

Eine andere, zahlenmäßig weniger wichtige Position im protestantischen Feld verfolgt ebenfalls auf proaktive Weise religiös-politische Strategien. Die linksliberalen Protestanten sind ökumenisch

(im weitesten Sinne) befreiungstheologisch orientiert. In den achtziger Jahren setzte sich diese Formation vor allem aus kleinbürgerlichen Intellektuellen (teilweise indigenen), Land- und Industriearbeitern sowie Marginalisierten zusammen, die häufig anderen sozialen Bewegungen nahestehen. Die Wahrnehmung der Krise war zunächst nicht nur negativ, denn sie wurde auch als Chance für politische und gesellschaftliche Veränderungen aufgefasst. Entsprechend dem Interesse an gesellschaftlicher Gerechtigkeit, aber auch zur eigenen Absicherung, neigen diese Akteure zur Bildung extern finanzierter NROs für soziale Aufgaben sowie zur Förderung höherer theologischer Ausbildung. Die NROs gewannen ab den Achtzigern auch an politischer Bedeutung, wie etwa CEPAD in Nicaragua oder CCD in Honduras. Die entsprechenden politischen Strategien sind im Allgemeinen recht pragmatisch an die Handlungschancen angepasst. So arbeitete etwa die guatemalteckische CIEDEG über lange Zeit verdeckt mit der Guerilla zusammen, beteiligte sich dann als wichtiger Akteur am Friedensprozess und unterstützte linksgerichtete politische Parteien. In einzelnen Fällen gehörten dieser Position die Leitungen und teilweise die Mitglieder ganzer Kirchen an; so beispielsweise in El Salvador die lutherische Kirche unter Bischof Gómez oder auch die baptistische Emanuel-Kirche. In dieser Formation werden immer mehr Akteure mit evangelikalem kirchlichem Hintergrund aktiv.

Der konservative Protestantismus, dem meist Evangelikale oder auch Kader von traditionellen Pfingstkirchen angehören, tendiert seit den achtziger Jahren zu religiösen Strategien, die auf die Wahrung des gesellschaftlichen Status seiner Mitglieder abzielen. Diese Formation entspricht im gesellschaftlichen Raum den traditionellen Positionen in Kleinbürgertum und Unterschicht. Diese Akteure erfuhren ihren gesellschaftlichen Niedergang in den achtziger Jahren als Resultat einer doppelten Bedrohung: die gesellschaftliche Krise durch die revolutionären Aufstände und die technologische Modernisierung der Gesellschaft. Jegliche Veränderungen wurden und werden auch heute noch als Problem aufgefasst. Die zentrale religiöse Disposition dieser Akteure ist dementsprechend die von der unverrückbaren ewigen Wahrheit, verkörpert in der Heiligen Schrift, praktiziert gemäß rigider Verhaltenscodices, zelebriert in langwierigen Predigten und museal gepflegt in moralischer und theologischer Besserwisserei. Gerade weil sich die Bemühungen dieser Akteure vor allem auf die Erhaltung der kirchlichen Strukturen richtet, nimmt die gesellschaftliche Bedeutung dieser Formation weiter ab.

Die genannten Habitusformationen im zentralamerikanischen Protestantismus sind verschiedene Weisen, mit den beiden zentralen gesellschaftlichen Herausforderungen der Region in den letzten 20 Jahren umzugehen: den starken Klassengegensätzen mit den hieraus resultierenden Konflikten und der

gesellschaftlichen Modernisierung. Die religiösen Formationen unterscheiden sich voneinander sowohl hinsichtlich ihrer Positionierung im gesellschaftlichen Raum als auch hinsichtlich der spezifischen religiösen sowie gesellschaftlichen Praxis. Der Protestantismus ist somit keineswegs mehr auf eine bestimmte gesellschaftliche Schicht beschränkt. Worin besteht dann seine Besonderheit?

Wie andere religiöse Bewegungen konstruiert auch die protestantische Bewegung in Zentralamerika spezifische religiöse Identitäten im religiösen Feld, die an die Lage in anderen gesellschaftlichen Praxisfeldern objektiv angepasst sind und in ihnen wirksam werden. Dies geschieht im Allgemeinen über kulturelle Strategien und deren gesellschaftlichen Effekte, seltener durch direktes politisches Handeln.

Wirtschaft, Alltagskultur und soziale Institutionen

Die Vermutung, dass Protestanten sich durch eine besondere Arbeitsethik unterscheiden, ist wahrscheinlich falsch. In Costa Rica schätzen Katholiken Askese als einen wirtschaftlichen Erfolgsfaktor sogar deutlich höher ein als das Gros der Protestanten (Bastian u.a. 2000: 142)

Dennoch zeigen sich bei Protestanten – meist ab der zweiten und dritten Generation – wirtschaftliche Verbesserungen. Vieles deutet darauf hin, dass dies mit einer breiter angelegten Habitusänderung zu tun hat und mit der „Frische“, d.h. der stärkeren aktuellen

Geltung der durch Konversion und unter religiöser Dringlichkeit erworbenen Einstellungen. Somit wirken sich religiös-kulturelle Veränderungen erst in zweiter Linie auf das wirtschaftliche Verhalten aus. Religiöse Sicherheit etwa kann auf höhere Innovationsbereitschaft (Bastian u.a 2000: 130) hinauslaufen. Insbesondere aber lässt sich beobachten, dass die von den meisten Gruppen stark propagierte Stabilisierung der Familien und der Konsumgewohnheiten einen positiven Effekt auf die familiären Ökonomien und schließlich auf die soziale Mobilität hat. Darüber hinaus wirkt die Gruppekohäsion stabilisierend, und das Vorurteil protestantischer Rechenschaffenheit steigert den Wert am Arbeitsmarkt.

Von einer spezifisch protestantischen Rationalisierung wirtschaftlicher Praxis als Reaktion auf fortschreitende Modernisierung sollte also eher nicht gesprochen werden. Vielmehr scheint der Protestantismus – klarer als dies die katholische Kirche aufgrund ihrer Struktur kann – eine klassenspezifisch differenzierte Anpassung an die wirtschaftlichen Entwicklungen zu ermöglichen.

Im Blick auf den Gegensatz zwischen „oben und unten“ – also das Gesamtvolumen an Kapital, welches den Akteuren verfügbar ist – lassen sich folgende Extrempole eines Verhaltenskontinuums zeigen: Pfingstkirchen in der Unterschicht ermöglichen die Bildung von Gemeinschaften mit starker Kohäsion als neuen gesellschaftlichen Handlungsräumen,

produzieren Anerkennung, leisten Arbeitsvermittlung und etablieren die Kleinfamilie als wichtigste soziale Referenz; Neopfingstler in der Mittel- und Oberschicht konditionieren auf radikalen Individualismus und Durchsetzungswillen, ebenfalls mit der Kleinfamilie als sozialer Referenz.

Im Blick auf den Gegensatz zwischen traditionellen und modernisierenden Positionen – d.h. im Blick auf das ökonomisch verwertbare Bildungskapital der Akteure – zeigt sich ein komplexeres Bild. Den Pol des „neuen“, modernen Wissens bilden Neopfingstler und linksliberale Protestanten. Neopfingstkirchen in den modernisierenden Positionen der oberen Mittelschicht plausibilisieren individualistische Strategien, Bildungserwerb und Statusprävention durch *religiösen* Diskurs und erzeugen so im Protestantismus einen Sog zur Anpassung von persönlichen Einstellungen an die Erfordernisse einer individualisierten Ökonomie. Linksliberale Protestanten und einige kleine Pfingstgruppierungen versuchen, die ökonomische und technische Globalisierung mit politischer Demokratie (reflexive Modernisierung) zu verbinden und so u.a. soziale Chancen von Intellektuellen zu verbessern. Zum Pol des veralteten Wissens tendieren Evangelikale und traditionelle Pfingstler. Beide reagieren auf Abwärtsmobilität; erstere mit konservativen Strategien zur Bewahrung des gesellschaftlichen *status quo* und letztere mit Schaffung von Überlebensräumen durch defensive Identitätsbehauptung.

In mehreren Generationen von Protestanten hat sich mittlerweile eine spezifisch protestantische Alltagskultur und -ästhetik entwickelt.

Je nach gesellschaftlicher Klasse hat sie mehr oder weniger emblematischen Charakter. Die Mitglieder von Pfingstkirchen und Konservativen in der Unterschicht und unteren Mittelschicht unterscheiden sich selbst als die „Heiligen“ vom Alltag der „Welt“, wenn ihre Alltagssprache von religiösen Floskeln wie „Gott segne Sie“ usw. durchsetzt ist, wenn sie mit der Bibel unter dem Arm auf die Straße gehen, wenn ihre Kinder hebräische Namen bekommen wie Heber, Isaac, Josué usw., wenn auf ihren Häkeldeckchen Bibelsprüche prangen, wenn sie in Radios extra laut evangelikale Musik spielen u.a.m.

Andererseits fusionieren „weltliche“ und protestantische Kultur miteinander, wenn die religiöse Musik zunehmend nach dem Rhythmus der *ranchera*, des *merengue* oder auch des *rock* gespielt wird – sehr zum Missfallen des konservativen evangelikalen Radio-Publikums, aber einzige Überlebenschance der traditionellen evangelikalen Sender gegen die Übermacht neopfingstlicher *state of the art* Unterhaltung.

Anders als Pfingstler und Konservative setzen Neopfingstler auch kulturell nicht auf Abgrenzung von der „Welt“, sondern auf Herrschaft über die Gesellschaft. Im Alltagsverhalten werden selten distinktive Embleme verwendet. Vielmehr wird der Alltag in rituellen Praktiken sakralisiert und seine

Wahrnehmung gemäß neopfingstlicher Dispositionen strukturiert. Neopfingstler „ergreifen die Herrschaft“ (*tomar dominio*) über Alltagspraktiken in ihren Ritualen: Sie „salben“ ihre Mitglieder für bestimmte Tätigkeiten (z.B. einen erfolgreichen Geschäftsabschluss), „weihen das Land“ für eine bestimmte politische Partei, veranstalten Prozessionen um Orte (um die „Mauern Jerichos“ zum Einsturz zu bringen), schlagen im Gottesdienst die Trommeln des „geistlichen Krieges“ zur Dämonenaustreibung und kleben Fisch-Symbole als Glücksfetische auf ihre Autos.

Dabei sind kulturelle Präferenzen bei neopfingstlichen Akteuren meist ganz explizit: Es gilt – so das Ergebnis der Dispositionsanalyse in Guatemala – die latinisch-katholische Kultur auszumerzen wegen ihrer inhärenten Tendenz zu Korporativismus, Korruption und Faulheit und sie durch eine nordatlantisch-kalvinistisch geprägte Mentalität zu ersetzen, die an „excellence“, Fleiß und individuellem Fortkommen orientiert ist.

All dies wird insbesondere über das Fernsehen propagiert. Der Medienzugang ist in allen zentralamerikanischen Ländern deutlich aufgeteilt. Neopfingstler dominieren das Fernsehen; den Pfingstlern und Konservativen bleiben Radiosender; Liberale sind so gut wie gar nicht vertreten.

Fernsehkkanäle wie der *Canal 57* in Honduras (Eigentum der neopfingstlichen *Vida Abundante*), der *Canal 23* in Costa Rica und entsprechende Kanäle in den anderen Ländern, ebenso wie Übertragungen im neopfingstlichen Verbund *TBN-enlace*

des US-Predigers Jim Becker senden – zum Teil 24 Stunden lang – Botschaften über den Segen wirtschaftlicher Prosperität, Zeugnisse von Wunderheilungen, religiösen Rock und Jazz sowie spezielle Programme für die Jugend. Eine religiös geprägte Konsumkultur mit deutlicher Aufwertung von Individualismus, Geld, Macht und Präntionen wird hier sichtbar.

Kulturelle Präsenz zeigt der Protestantismus auch im Bereich von Erziehung und Bildung. Traditionell waren in diesem Bereich die Liberalen führend: große Privatschulen für Mittel- und Oberschicht wie z.B. das Colegio Presbiteriano in Quetzaltenango), Krankenhäuser (Hospital Bautista in Managua oder Clínica Bíblica in San José/C.R.) oder die Privatuniversität Mariano Gálvez in Guatemala sind Traditionsunternehmen mit liberalem und konservativem Hintergrund. Mittlerweile hat sich das Feld gewandelt. Etablierte Pfingstkirchen, etwa die *Asambleas de Dios*, kommen auf breiter Front dem Bedarf der Unter- und Mittelschicht nach privaten Alternativen zu den desolaten öffentlichen Grundschulen nach und stoßen allein (Asambleas de Dios: Universidad Cristiana und El Salvador) oder in Konsortien mit anderen Kirchen in die akademische Ausbildung vor (z.B. Universidad Evangélica in El Salvador). Ebenso sind im Bereich der Gesundheits- und Sozialfürsorge immer mehr Pfingstkirchen mit Gesundheitskampagnen, Speisungen, Drogenhilfe usw. aktiv und antworten so auf die sozialen Probleme ihres direkten

Umfeldes. Neuerdings arbeiten auch Neopfingstler in diesem Bereich.

Politik

Der Druck zur Parteinnahme im politischen Feld bringt deutlichere Differenzen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren hervor als etwa die Dynamik des ökonomischen Feldes. Dementsprechend prägen sich Differenzen zwischen Protestanten und der restlichen Bevölkerung sowie innerhalb des Protestantismus etwas klarer aus. Zugleich spielt auch der Grad der Polarisierung des politischen Feldes eine wichtige Rolle.

In der sehr homogenen und konformistischen Kultur Costa Ricas unterscheiden sich die politischen Einstellungen von Protestanten nicht wesentlich von denen der Katholiken, außer an einem Punkt: der Einmischung religiöser Funktionsträger in die Politik. 72% der Protestanten, aber immerhin auch 65% der Katholiken, befürworten eine klarere Trennung zwischen Kirche und Politik und damit indirekt auch eine modernere politische Rationalität (Bastian u.a. 2000: 153 f.).

Deutlichere Differenzen lassen sich in einer sozial, politisch und religiös stark polarisierten Gesellschaft wie Guatemala aufzeigen. Eine entsprechende Untersuchung (Steigenga 1999: 171) zeigt Folgendes:

Tabelle: Politische Selbsteinschätzung

	Katholiken	Hist. Prot.	Pfingstler	Neopfingst	Nichtchr.	Nichtrelig.
Links	16,5%	15,8%	6,0%	0,0%	8,7%	0,0%
Mitte	40,0%	36,8%	30,0%	33,3%	30,4%	20,0%
Rechts	24,7%	26,3%	19,5%	27,3%	26,1%	16,0%
Verweigert *	18,8%	21,1%	44,5%	39,4%	34,8%	64,0%
n =	85	38	200	33	23	25

* abgelehnt, sich einzuordnen

$\chi^2=38,9$; $p=.00065$

Im Verhältnis von Katholiken und Protestanten insgesamt wird deutlich, dass letztere weniger nach links aber deshalb nicht unbedingt stärker nach rechts tendieren, wobei der innerprotestantische Unterschied wichtig ist. Die „Historischen Protestanten“ bieten ein ganz ähnliches Bild wie die Durchschnittskatholiken – was übrigens auch ihren religiösen Dispositionen und der Einstellung gegenüber der Gesellschaft als ganzer entspricht. Fast die Hälfte der Pfingstler lehnen, wie zu erwarten, eine Einordnung unter politische Kategorien generell ab. Dass 6,0% der Pfingstler links orientiert sind, ist bemerkenswert, denn eine Ausrichtung auf die Verbesserung der „Welt“ widerspricht der bei ihnen weit verbreiteten Erwartung eines nahen Weltendes. Diese politische

Selbstzuordnung lässt somit vermuten, dass die Dispositionen gesellschaftlichen Handelns der Pfingstler im Wandel begriffen sind. Bei den Neopfingstlern ist ein deutlicher Trend nach Mitte-rechts zu erkennen, was auf ihre neoliberale Option hindeutet. In der Ablehnung der Einordnung in politische Kategorien kommt vielmehr zum Ausdruck, dass viele Neopfingstler ihre eigene theokratische Option als dem politischen Spektrum kategorial überlegen begreifen – als die *einzig*e wirkliche Option eben.

Theokratische Positionen sind allerdings im Protestantismus nicht sehr verbreitet. Auch deshalb lassen sich die politischen Neigungen der Protestanten nicht in Wahlerfolge protestantisch ausgewiesener Parteien umformen. Bis auf eine Ausnahme

haben solche Parteien in den Wahlen seit den achtziger Jahren sehr schlecht abgeschnitten. Die Ausnahme ist der Wahlerfolg des Neopfingstlers Jorge Serrano Elías 1991 in Guatemala. Der Wahlsieg steht allerdings nicht im Zusammenhang mit protestantischem Stimmverhalten (Steigenga 1999: 162; Piedra 1999). In El Salvador, Nicaragua und Costa Rica ist die Situation durchweg dieselbe: zwischen den großen Traditionsparteien bleiben protestantische *newcomer* so gut wie irrelevant. In El Salvador etwa bekam das *Movimiento de Solidaridad Nacional* (MSN) 1994 nur 1% der Stimmen. 1997 fiel der Anteil auf 0,5%, und die Partei verlor ihre Zulassung. Die Mitte-links Alternative *Movimiento Unidad* (MU, Hintergrund: *Asambleas de Dios*) gewann 1997 einen Abgeordnetensitz, vier Kommunen und insgesamt 2% der Stimmen. Das reicht nicht für die weitere Teilnahme an Wahlen. (Stein 1999: 125)

Zum anderen sind mittlerweile alle gesellschaftlichen Klassen im Protestantismus vertreten. Es ist also nicht verwunderlich, dass auch das Spektrum politischer Sympathien von links bis rechts reicht, wenngleich Unterschiede zwischen den verschiedenen Strömungen vorhanden sind. Im Blick auf die Relation zwischen Katholiken und Protestanten insgesamt weist Stein (1999: 124) im Zusammenhang mit einer Untersuchung politischer Einstellungen in El Salvador darauf hin, dass nicht die Konfessionszugehörigkeit, sondern „religious belief“ ein zuverlässiger politischer Indikator sei: je literalistischer

und dogmatischer in der religiösen Praxis, umso weiter rechts im politischen Feld. Dies verweist darauf, dass man die Differenzen *innerhalb* des Protestantismus mit einer Untersuchung von Dispositionen und Praktiken der Akteure besser verstehen kann.

Man kann nicht davon reden, dass der Protestantismus eine einheitliche Strategie zur politischen Verarbeitung von selektiver und konfliktiver Modernisierung verfolge. Vielmehr scheint es eher so zu sein, dass er zur Radikalisierung verschiedener vorhandener politischer Optionen beiträgt: Neopfingstler stärken Neoliberalismus und die Ordnungsfunktionen des Staates, konservative Evangelikale und Pfingstler den (offensiven oder defensiven) Konformismus, Linksliberale und eine linke pfingstliche Minderheit die politische Organisation der Zivilgesellschaft. Dieser Effekt hat vor allem damit zu tun, dass der Protestantismus immer noch eine relativ junge Option in den mittelamerikanischen Gesellschaften ist. Protestanten betreiben nicht Parteipolitik sondern Identitätspolitik. Damit wurzeln protestantische Identitäten immer noch im religiösen Widerspruch zur Gesellschaft: daher ihre Radikalität. Und als religiöse Identitäten lassen sie politische Dispositionen aus der *religiösen* Praxis entstehen: daher die parteipolitische Inkommensurabilität.

Das religiöse Feld

Das religiöse Feld hat seine besondere Bedeutung darin, dass es Akteuren ermöglicht, zumindest teilweise die gesellschaftlichen „Karten neu zu mischen“. Es ermöglicht, Identitäten umzuformen und sie neuen Anforderungen anzupassen. Es erlaubt schließlich, die (Macht-)Verhältnisse anders zu definieren und auf diese Weise neue gesellschaftliche Handlungschancen zu entdecken. Neue Handlungschancen liegen in den meisten Gesellschaften Zentralamerikas in den politischen Friedens- und Demokratisierungsprozessen sowie in einer veränderten Parteipolitik nach dem Ende der Militärdiktaturen; im Bereich technischer Innovation und Medien sowie in alternativen landwirtschaftlichen Produkten; in besseren Möglichkeiten sozialer Organisation (Zivilgesellschaft, NROs, Netzwerke) und ethnischer Revitalisierung; und schließlich im organisierten Verbrechen auf unterschiedlichen Ebenen.

Als Chance oder auch als Begrenzung wird – je nach gesellschaftlicher Stellung – der steigende Individualisierungsdruck erfahren, der überkommene Solidarsysteme (indigene Dörfer, Großfamilien) aushöhlt. Alles in allem scheinen in der neueren Modernisierung drei Faktoren zusammenzufließen: Individualisierung, Pluralisierung und weitere Zunahme der sozialen Gegensätze. Gleichwohl wird – im Vergleich zu den achtziger Jahren – die gesellschaftliche Entwicklung der Neunziger

im Allgemeinen (außer vielleicht jüngst in Costa Rica) nicht *in gleichem* Maße als krisenhaft erfahren. Nach der Krise der Achtziger scheint die Zeit einer gewissen Stabilisierung gekommen, auch wenn diese äußerst gebrochen daherkommt. Gegenüber diesen Herausforderungen artikulieren sich die religiösen Identitäten.

War es in den achtziger Jahren zu häufigen Übertritten und starkem Wachstum des Protestantismus gekommen, so werden jetzt die erworbenen religiösen Identitäten ausgebaut und angepasst.

Der Protestantismus, als Element der Pluralisierung, kann sich unter pluralistischen Bedingungen besser organisieren als der Katholizismus, weil ihm die umgreifenden korporativen Strukturen fehlen. Er strukturiert sich auf „naturwüchsige“ Weise klassenspezifisch und kann dabei durch rasche Spaltungen und Transformationen der Gruppen auch noch differenzierten sozialen Gegensätzen und Spannungen Rechnung tragen.

Die Neopfingstler scheinen die besten Voraussetzungen zu haben, sich der Herausforderung von Individualisierung und sozialen Gegensätzen zu stellen. Sie greifen religiös einfach den herrschenden Diskurs auf und treiben offensiv individualistische Strategien unter ihren Mitgliedern voran. Zugleich nutzen sie neue politische Partizipationsmöglichkeiten, um die Position des modernisierenden Bürgertums zu stärken. Die sozialen Gegensätze erklären sie über die jeweilige Kompetenz oder Inkompetenz der Betroffenen und bieten zugleich individualistische Auswege aus der

Misere an (*Prosperity Gospel*). Diese Orientierung an individueller Präention macht die Bewegung attraktiv für Angehörige anderer protestantischer Positionen. Das führt zu zwei gleichzeitigen Entwicklungen im religiösen Feld. Erstens gewinnen die Gruppen immer stärkeren Zulauf aus anderen protestantischen Kirchen; zweitens werden neopfingstliche Praktiken in anderen Strömungen mehr oder weniger bruchstückhaft übernommen. Damit gewinnen neopfingstliche Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen einerseits an Einfluss; aber andererseits unterliegen sie selbst auch Transformationen.

In der Pfingstbewegung setzen insbesondere die Individualisierung und die zunehmenden sozialen Gegensätze unterschiedliche Tendenzen in Gang. Zum einen kommt es zur gerade erwähnten „Neopentekostalisierung“ von einigen Sektoren. Zum zweiten führt die ökonomische Stabilisierung von (ökonomisch und kulturell) eher traditionellen Sektoren der unteren Mittelschicht zu einer konservativen Etablierung und Annäherung an die evangelikal-konservative Position. Zum dritten ist in vielen Pfingstgruppen der Unterschicht ein politischer Trend nach links und eine Öffnung zu ökumenischer Zusammenarbeit in sozialen Projekten und zu politischem Aktivismus zu beobachten. Hier werden die religiös erworbenen Ressourcen (Sprach- und Organisationsfähigkeit, mobilisierte Mitglieder, Gebäude etc.) eingesetzt für soziale (und mittlerweile auch verhalten

politische) Strategien der Rückeroberung von gesellschaftlichen Chancen der sozial Marginalisierten.

Konservative Protestanten – sei es aus den „historischen“ oder evangelikalen Traditionen – verlieren zunehmend an Bedeutung. Es gelingt dieser Strömung nicht, die spezifischen Anforderungen der Modernisierung in ihren religiösen Dispositionen zu verarbeiten. Die traditionelle Mittelschicht ohne Perspektive und mit zunehmend hohem Alter sammelt sich hier in Gruppen der Enttäuschten, um religiöse „ewige Wahrheiten“ gegen den Gang der „Welt“ zu affirmieren.

Der linksliberal und ökumenisch orientierte Protestantismus unterliegt deutlichen Transformationen. Kreise, die sich stärker an den Ideologien der siebziger und achtziger Jahre orientieren als an den aktuellen Veränderungen der Zivilgesellschaft, treiben sich selbst in die Isolation. An anderen Beispielen, etwa in Guatemala, sieht man dagegen: Je konkreter der Zusammenhang zu Organisationen der Zivilgesellschaft (z.B. im guatemaltekischen Friedensprozess), umso relevanter die links (-liberale) Position des Protestantismus. Allerdings durchlaufen die Akteure dabei selbst einen Wandel, denn einerseits üben die sozial engagierten Pfingstkirchen Einfluss aus, andererseits hat die ethnische Revitalisierung wie etwa die der schwarzen Bevölkerung in Panama (in der *Episcopal Church*) oder die Maya-Bevölkerung in Guatemala (*Misión Centroamericana, Iglesia de Dios del Evangelio Completo* u.a.)

einen wachsenden Stellenwert *im* Protestantismus.

Das Verhältnis zwischen indigener ethnischer Revitalisierung und Protestantismus ist allerdings zwiespältig.² Einerseits fängt der Protestantismus Jene auf, die aus dem Cargo-System aussteigen wollen. Andererseits kann er soziale Organisation ermöglichen, wo direkte Artikulation ethnischer Interessen unmöglich wird. Und drittens kann er zu einem Vehikel indigener Selbstbehauptung werden: Protestantismus erlaubt einen hohen Grad an eigenständiger Organisation, was von bestimmten indigenen Gemeinschaften, z.B. Almolonga in Guatemala, (Weissbar 2000: 10) für sich genutzt wird. Dabei sind allerdings deutliche soziale Gegensätze innerhalb der indigenen Identitätsbehauptung zu berücksichtigen: Das Spektrum der einbezogenen protestantischen Strömungen reicht von den Konservativen über Pfingstgruppen bis hin zu linksliberalen Protestanten.

Die Neopfingstler sind dagegen Avantgarde in einer anderen Form von religiöser Identitätsbehauptung. Im Rahmen der kulturellen Globalisierung spielen sie eine führende Rolle in einer neu entstehenden und religiös vermittelten

nationalen Strategie: der Entsendung von Missionaren aus der Region „in alle Welt“, um zu zeigen, dass die Region „im geistlichen Sinne führend“ ist. Auf diese Weise bringen die entsprechenden Organisationen nach innen natürlich auch ihren Anspruch auf Anerkennung zum Ausdruck. Aber auch in einer ganz pragmatischen Hinsicht vermindern sich die früheren internationalen Abhängigkeiten deutlich. Immer mehr protestantische Kirchen arbeiten in internationalen Netzwerken (z.B. der pfingstkirchlichen CEPLA oder dem Lateinamerikanischen Kirchenrat, CLAI) mit ausländischen Kirchen und Organisationen zusammen.

Alles in allem scheint der zentralamerikanische Protestantismus langsam zu einer Kraft zu werden, die im Prozess der Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaften bei anhaltenden sozialen Gegensätzen neue Strategien der Identitätskonstruktion und -behauptung bereitstellt. Dies allerdings gerade in nicht einheitlicher Ausprägung, sondern in Entsprechung zu den weiteren gesellschaftlichen Kräftekonstellationen – aber gerade so auf effektive Weise.

2 Ich beziehe mich hier nur auf Guatemala und verweise zugleich auf die laufende Arbeit von Andrea Althoff über den Grenzbereich zwischen Maya-Revitalisierung, Protestantismus und Katholizismus in Guatemala. Vgl. auch LeBot 1999, Gros 1999 und Schäfer 1992: 214.

Bibliographie

Annis, Sheldon (1987): *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin TX.

Bastian, Jean-Pierre/Ulrich Fanger/Ingrid Wehr/Nikolaus Werz (eds.) (2000): *Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation*. Mainz.

Burgess, Paul (ed.) (1957): *Historia de la obra evangélica presbiteriana en Guatemala*. Guatemala.

Colby, Benjamin N.: (1985) Prolegomena to a Comparative Study of Revolutionary and Traditional Texts in Guatemala. In: James D. Benson/William S. Greaves (eds.): *Systemic Perspectives on Discourse*. Vol 2. Norwood, NJ., S. 49 ff.

Dessaint, Alain Y.: (1962) Effects of the Hacienda and Plantation Systems on Guatemala's Indians. In: *América Indígena*, XXII,4: 323 ff.

Gooren, Henri (2001): Reconsiderung Protestant Growth in Guatemala, 1900-1995. In: James Dow/Alan Sandstrom (eds.): *Holy Saints and Fiercy Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport, CT/London, S. 167-201.

Gros, Christian (1999): Evangelical Protestantism and Indigenous Populations. In: *Bulletin of Latin America Reseach*. 18,2: 175-197.

Holland, Clifton (2002): die Artikel zu Belize, El Salvador, Guatemala und Honduras In: Gordon Melton/Martin Baumann (eds.): *The Twenty-first Century*

Encyclopedia of the World's Religions. Santa Barbara (in Vorbereitung).

LeBot, Yvon (1999): Churches, Sects and Communities: Social Cohesion Recovered. In: *Bulletin of Latin America Reseach*. 18,2: 165-174.

Piedra, Arturo (1999): La derecha político-religiosa de Guatemala. In: *Ibero-Amerikanisches Archiv*. 25,1-2: 175-189.

Schäfer, Heinrich (1989): Geistliche Kriegsführung niedriger Intensität. Protestantismus und Aufstandsbekämpfung. In: *Lateinamerika Nachrichten*. 17,185: 59-71.

Ders. (1990): Antagonismen, Anomie und religiöser Dualismus in Zentralamerika. In: Horacio Riquelme (ed.): *Erkundungen zu Lateinamerika. Identität und psychosoziale Partizipation*. Frankfurt, S. 53-86.

Ders. (1992): *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur*. Frankfurt.

Ders. (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*. 3: 43-48.

Ders. (1994): Unpolitische an die Macht! Religion und Politik in Nicaragua. In: *Lutherische Monatshefte*. 33,1: 15-17.

Ders. (1998a): Doxa des Marktes und Christianisierung von unten. Beobachtungen zur Dynamik von Christianisierung und Dechristianisierung in Mittelamerika. In:

Zeitschrift für kirchliche Zeitgeschichte. 11,1: 110-118.

Ders. (2003) *Zur Theorie von kollektiver Identität und Habitus am Beispiel sozialer Bewegungen. Eine Theoriestudie auf der Grundlage einer interkulturellen Untersuchung zweier religiöser Bewegungen.* Berlin: Humboldt Universität, Dissertation (Mikrofiche).

Steigenga, Tim (1999): Guatemala. In: Paul Sigmund (ed.): *Religious Freedom and Evangelization in Latin America. The Challenge of Religious Pluralism.* New York NY, S. 150-174.

Stein, Andrew (1999): Nicaragua. In: Paul Sigmund (ed.): *Religious Freedom and Evangelization in Latin America. The Challenge of Religious Pluralism.* New York NY, S. 175-186.

Stein, Andrew (1999a): El Salvador. In: Paul Sigmund (ed.): *Religious Freedom and Evangelization in Latin America. The Challenge of Religious Pluralism.* New York NY, S. 113-128.

Weisshar, Emmerich (2000): *Ethnische Identität, nationale Identität und Maya-Bewegung. Vom movimiento indio zum movimiento maya.* Universität Tübingen, unveröff. 60 S.

Zub, Roberto (1993a): *Protestantismo y elecciones en Nicaragua.* Managua: Ed. Nicarao.

Interviews

Andrea Althoff (Soziologin mit Forschungsprojekt zum Verhältnis indigener Revitalisierung und christliche Kirchen in Guatemala, Berlin), 2.11.2001

Rafael Escobar (Guatemala), 5.11.2001

Julio Melara (El Salvador), 6.11.2001

Victor Ortez (Honduras), 14.11.2001

Arturo Piedra (Costa Rica), 15.11.2001

William Rodríguez (Nicaragua), 30.11.2001

Ángel Román (Guatemala), 5.11.2001