

für BARBARA



## Vorwort

*Der Mensch ist heilig. Ich vermute, sie hätten gefragt, was ich mit Heiligkeit meinte. Und die einzige Antwort, die ich darauf hätte geben können, war: Ich bin dazu erzogen worden, so zu denken. Ich bin damit aufgewachsen. Habe gelernt, es zu glauben. Es ist das Selbstverständliche. Das, was mir als so natürlich erscheint, dass es mich von der Pflicht befreit, selbst zu denken. Aber das Selbstverständliche war ihnen unbekannt.*

*Per Olov Enquist 'Lewis Reise'*

Als ich im Jahre 2001 in Chile ankam, brachte ich in meinem Gepäck eine langjährige Erfahrung als Lehrer und Pfarrer mit. So vereinte ich in meinem beruflichen Werdegang Pädagogik und Theologie. Nachdem wir uns als Familie in Chile eingelebt hatten, begann ich als Dozent für Praktische Theologie an der *Facultad Evangélica de Teología* in Concepción, in der Achten Region im Süden Chiles, zu unterrichten. Neu war mir dabei die faszinierende Welt der Pfingstkirchen, mit denen ich auf ganz natürliche Art durch meine Studierenden in Kontakt trat. Die Konzentration der Pfingstler in der Achten Region erreicht je nach Ortschaft bis zur Hälfte der Bevölkerung und ist somit eine der höchsten Lateinamerikas.

Fasziniert und zurückhaltend zugleich näherte ich mich dem pfingstlerischen Gemeindeleben an. Dabei fand ich Freundinnen und Freunde unter Pastoren und Mitgliedern unterschiedlicher Pfingstkirchen. Auf sehr gewinnende Art wurde ich dazu eingeladen, zu predigen und an den Gottesdiensten teilzunehmen; innerhalb dieser Umgebung lernte ich die Lebensweise der Pfingstler kennen und schätzen. Obwohl ich mich nie als der Pfingstbewegung zugehörig verstand, blieben doch eine Reihe prägender Eindrücke und offener Fragen als Ergebnis der mehrjährigen Erfahrungen.

Diese Arbeit versucht, einen fruchtbaren Dialog zwischen Theologie und Erziehungswissenschaft auf dem Gebiet der Gemeindepädagogik der chilenischen Pfingstkirchen herzustellen. Bereichernde und herausfordernde Gespräche habe ich mit vielen Personen geführt, denen ich zu danken habe.

In Chile ist dies vor allem meine ehemaligen Kollegen Frau Dr. Elisabeth Salazar, Dr. Juan Sepúlveda und Dr. Samuel Palma. Hier in der Schweiz haben mich Prof. Ralph Kunz und Prof. Thomas Schlag von der Universität Zürich, in Basel Prof. David Plüss und vor allem meiner Doktormutter, Frau Prof. Christine Lienemann unterstützt. Sie hat meine Arbeit sehr sorgfältig begleitet und mich stets darin bestärkt, die Ergebnisse meiner Dissertation genau zu überdenken und zu formulieren. Iris Meier, Xenia Hediger und Patricia Schneider haben Korrektur gelesen und das Layout betreut. Mit Julia Mack, Katrin Kusmierz und Martin Frank tauschte ich mich in unserem Doktorandenkolloquium aus. Für Zuschüsse zur Veröffentlichung dieser Arbeit danke ich den Evangelisch - Reformierten Kirchen Zürich, Basel-Stadt, Basel-Landschaft, Aargau, der Basler Mission und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft.

Unseren Kindern Alex und Isabel und vor allem meiner Frau Barbara Frei ist diese Arbeit gewidmet.

Basel, im Mai 2011

*Daniel Frei*

<b>VORWORT</b>	<b>7</b>
<b>EINLEITUNG</b>	<b>13</b>
1 GEGENSTAND, AUSGANGSTHESE UND LEITFRAGEN	13
2 THEORETISCHE ANNÄHERUNGEN AN DEN (CHILENISCHEN) PENTEKOSTALISMUS	14
2.1 <i>Religiöse Erziehung (Annahmen der Gemeindepädagogik)</i>	14
2.2 <i>Religiöse Sozialisation (Annahmen in der Sozialisationsforschung)</i>	17
2.3 <i>Religiöse Konversion (Annahmen in der Konversionsforschung)</i>	20
3 PENTEKOSTALISMUS IN CHILE: FORSCHUNGSSTAND, QUELLENLAGE UND LITERATUR	26
4 AUFBAU DER ARBEIT	30
<b>TEIL I: GESELLSCHAFTLICHER KONTEXT, GESCHICHTE UND DEUTUNGSMUSTER DER CHILENISCHEN PFINGSTKIRCHEN</b>	<b>33</b>
1 EINLEITUNG	33
2 DIE HISTORISCHE ENTWICKLUNG CHILES	34
2.1 <i>Die präkolumbianische Geschichte Chiles</i>	34
2.2 <i>Religions- und kulturgeschichtliche Entwicklungen in Lateinamerika vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts</i>	38
2.3 <i>Anfänge und erste Höhepunkte des nichtkatholischen Christentums 1850 bis 1930</i>	54
2.4 <i>Politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungen in Chile 1930 bis 2009</i>	66
3 DIE ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DER MESTIZISCHEN PFINGSTBEWEGUNG	76
3.1 <i>Wurzeln der chilenischen Pfingstkirchen in der weltweiten Pfingstbewegung</i>	76
3.2 <i>Die Entwicklung der Pfingstbewegung in Chile</i>	87
3.2.1 Die Entwicklung der Iglesia Metodista Pentecostal 1909 bis in die frühen 1930er Jahre	88
3.2.2 Diversifizierung der Pfingstbewegung von 1930 bis 2009	110
3.2.3 Erscheinungsformen des Neopentekostalismus in Chile	120
4 RELIGIONSZOLOGISCHE DEUTUNGSMUSTER FÜR DAS WACHSTUM DER PFINGSTBEWEGUNG IN CHILE	130
4.1 <i>Statistisches Material und dessen Interpretation</i>	131
4.2 <i>Der Pentekostalismus als Rekonstruktion des Haziendamodells im urbanen Kontext</i>	134
4.3 <i>Der Pentekostalismus als Weiterentwicklung des Protestantismus und Faktor der Modernisierung</i>	137
4.4 <i>Der Pentekostalismus als ein religiöses Phänomen der Unterschicht</i>	141

4.5	<i>Pentekostalismus und Volksreligiosität</i>	146
4.6	<i>Zusammenfassung</i>	149
5	THEOLOGISCHE BEZIEHUNGSWEISE EKKLESIOLOGISCHE IMPLIKATIONEN DER PFINGSTBEWEGUNG IN LATEINAMERIKA	152
5.1	<i>Historische Entwicklung der pfingstlerischen Theologie in Lateinamerika</i>	153
5.2	<i>Theologierelevante Aussagen in der pfingstlerischen Verkündigung</i>	155
5.3	<i>Merkmale des chilenischen Pentekostalismus</i>	158
5.4	<i>Die Bedeutung der Zeitschriften für die Bildung theologischen Denkens der chilenischen Pfingstkirchen</i>	160
5.5	<i>Merkmale der Iglesia Evangélica Pentecostal</i>	163
<b>TEIL II: PFINGSTLERISCHES LEBEN IN CHILE: DAS BEISPIEL DER IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL (IEP)</b>		<b>166</b>
6	DIE PFINGSTLERISCHE GEMEINDE	166
6.1	<i>Einleitung</i>	166
6.2	<i>Methodische Vorüberlegungen</i>	169
6.3	<i>Historische Entwicklung und Gemeindeleben der Iglesia Evangélica Pentecostal</i>	176
6.3.1	Die historische Entwicklung	177
6.3.2	Die Bedeutung der Gründergeneration	181
6.3.3	Pfingstgemeinden im Spiegel ihrer Selbstzeugnisse	190
6.3.4	Architektur und Liturgie: eine dialektische Ergänzung	204
6.4	<i>Ekklesiale Profile der pfingstlerischen Gemeinschaft</i>	208
6.4.1	Die Zeugnisgemeinschaft	209
6.4.2	Die Gemeinschaft als Familie	239
6.4.3	Die affektive und therapeutische Gemeinschaft	256
6.4.4	Die dynamische Gemeinschaft in permanenter Aktion	268
6.4.5	Die migrierende Gemeinschaft	277
6.4.6	Die mystagogische Gemeinschaft	283
6.4.7	Die Lerngemeinschaft	290
6.5	<i>Zusammenfassung</i>	303
7	RELIGIONSSOZIOLOGISCHER DEUTUNGSVERSUCH	305
7.1	<i>Die Innovationskraft des Pentekostalismus</i>	306
7.2	<i>Spannungsfelder: pfingstlerische Vorstellungen und Praktiken</i>	309
7.2.1	Charisma und Hierarchie	309
7.2.2	Die Rolle und das Selbstverständnis des Pastors	311
7.2.3	Die Genderproblematik	312
7.2.4	Apokalyptische Endzeiterwartungen und praktische Gegenwartsbewältigung	315
7.2.5	Der 'Sozialstreik' ( <i>la huelga social</i> ): Weltabkehr versus gezielte Weltzuwendung	316
7.3	<i>Die Dynamik des Pentekostalismus</i>	318
7.4	<i>Zusammenfassung</i>	322

<b>TEIL III: DIE GEMEINDEPÄDAGOGIK DER CHILENISCHEN PFINGSTKIRCHEN</b>	<b>324</b>
8 DIE PFINGSTLERISCHE GEMEINDEPÄDAGOGIK	324
8.1 <i>Einleitung</i>	324
8.2 <i>Das pfingstlerische Gemeindeverständnis</i>	325
8.3 <i>Das pfingstlerische Pädagogikverständnis</i>	329
8.3.1 Die Gemeinde als Erziehungsort	330
8.3.2 Gott als trinitarischer Erzieher	331
8.3.3 Die informelle Erziehung: das ungeschriebene Curriculum	333
8.3.4 Die Steuerung der Lernprozesse, die Grenzen der Lerngemeinschaft	337
8.3.5 Das Verhältnis zur 'weltlichen' Erziehung	339
8.4 <i>Die pfingstlerische Lerngemeinschaft in gemeindepädagogischer Perspektive</i>	341
8.4.1 Die pädagogische Bedeutung der Vorbilder	342
8.4.2 Das Imitationslernen in der Nachfolge	346
8.4.3 Ermahnung und Kirchenzucht	347
8.5 <i>Zusammenfassung</i>	352
9 DIE PFINGSTLERISCHE GEMEINDEPÄDAGOGIK IM VERGLEICH MIT ANDEREN KONZEPTEN	353
9.1 <i>Pfingstkirchen und Volkskatholizismus</i>	354
9.1.1 Die volkscatholische Prägung der Unterdrückten versus Gemeindepädagogik gegen die Unterdrückung	355
9.1.2 Religiös-magische Hierarchie versus kollektive Mystagogik	357
9.2 <i>Pfingstkirchen und kirchliche Basisgemeinden (CEB)</i>	358
9.2.1 <i>Ver – Juzgar – Actuar</i> (Sehen – Urteilen – Handeln) versus <i>Ver – Experimentar/ Sentir – Actuar</i> (Sehen – Erfahren/Fühlen – Handeln)	362
9.2.2 <i>Concientización</i> (Bewusstwerdung) versus <i>Sacralización</i> (Heiligung): Versuche einer Synthese zwischen Pfingstbewegung und Befreiungstheologie	363
9.3 <i>Pfingstkirchen und traditionelle protestantische Kirchen</i>	372
9.3.1 <i>Formar</i> (Bilden) versus <i>Educar</i> (Erziehen)	373
9.4 <i>Zusammenfassung</i>	376
10 ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	377
10.1 <i>Zusammenfassung der Ergebnisse</i>	378
10.1.1 Umfeld und Wachstum der Pfingstkirchen	378
10.1.2 Sozialisation und Konversionsprozess	380
10.1.3 Sozialisations- und Erziehungsprozesse innerhalb der Pfingstgemeinschaft	381
10.1.4 Pädagogische Funktions- und Steuermechanismen	382
10.1.5 Pfingstlerische Gemeindepädagogik	384
10.2 <i>Spannungen und Ambivalenzen des Modells</i>	385
10.3 <i>Gefährdung des Modells</i>	387
10.3.1 Verlust der Spannung aufgrund der Unfähigkeit, auf den Rollenwandel in der Gesellschaft angemessen zu reagieren	388
10.3.2 Verlust von Attraktivität für die Armen durch gesellschaftlichen Wandel	392

<i>10.4 Impulse der pfingstlerischen Gemeindepädagogik</i>	393
10.4.1 Verstärkung der Konversionserfahrung	393
10.4.2 Intensives Gemeindeleben	394
10.4.3 Zugang zu kirchlichen Ämtern	395
10.4.4 Steuerung und Kontrolle von Veränderungen im Gemeindeleben	396
10.4.5 Informelle Erziehung	397
10.4.6 Stärkung gemeinschaftlicher Familien- und Patenbeziehungen	398
<i>10.5 Erbrachte Leistungen und Ausblick</i>	399
<b>ZEITTADEL CHILE VON 1536 BIS 2011</b>	<b>402</b>
<b>LANDKARTEN CHILES</b>	<b>407</b>
<b>ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS</b>	<b>409</b>
<b>BILDERNACHWEIS</b>	<b>410</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>411</b>
<b>INTERNETNACHWEISE</b>	<b>455</b>

# Einleitung

## 1 Gegenstand, Ausgangsthese und Leitfragen

Meine erste Vermutung war, dass die pfingstlerische Gemeinschaft durch ein komplexes pädagogisches System geprägt werde. Anfänglich ungeordnete Fragen wurden konkreter: Wie werden Aussenstehende zu Mitgliedern? Wie nähern sie sich der Gemeinschaft an, treten ein, bekehren sich und wie können sie dann den sehr hohen Grad an Verbindlichkeit aufrechterhalten? Wer lehrt und wer lernt? Welche Rolle spielt der oder die Einzelne im Verhältnis zur Gemeinschaft?

In zahlreichen Gesprächen und vielen Besuchen entwickelten sich erste Hypothesen. An diesem diskursiven Prozess beteiligten sich chilenische Berufskolleginnen und -kollegen und Personen, die in ganz unterschiedlichen Verhältnissen zu den Pfingstkirchen standen. Bereichernd war der Austausch mit distanzierter Kritikern, mit Apostaten der Pfingstbewegung, mit Vertretern unterschiedlicher Pfingstkirchen und mit akademisch gebildeten Pfingstlerinnen und Pfingstlern. Offensichtlich beeinflussten Innen- und Aussenperspektive, Nähe und Distanz das Urteil über die Pfingstler stark. Die Ergebnisse dieser Gespräche, der vielen Besuche und der Interviews werden in dieser Arbeit dargestellt und kritisch reflektiert. Was bleibt, ist die Überzeugung, dass die pfingstlerische Gemeinschaft durch ihre pädagogischen Fähigkeiten eine hohe Anziehungskraft ausübt und ihre Mitglieder intensiv und nachhaltig sozialisiert. Religionspädagogische Konzepte oder katechetische Modelle konnten dieses Phänomen nicht angemessen erklären, da die Mitglieder nicht unterrichtet, sondern hauptsächlich durch Einübung in das Gemeinschaftsleben erzieherisch geprägt, d.h. sozialisiert werden.

Aufgrund meiner Beobachtungen in Chile stelle ich dieser Arbeit folgende Ausgangsthese voran: Bestand und Funktionieren der pfingstlerischen Gemeinschaft hängen von der Fähigkeit des einzelnen Mitglieds ab, sich in die Gemeinschaft einzuordnen. Eine komplexe Entwicklung der Sozialisation regelt in einem Gesamtwerdeprozess des Individuums das Verhältnis zwischen Eigeninteressen und Gemeinwohl. Die Sozialisation innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft entwickelt sich entlang der Etappen des Konversionsprozesses. Diese Ausgangsthese wird im Verlauf der Studie anhand mehrerer Leitfragen überprüft: Wer tritt aus welchen Gründen der pfingstlerischen Gemeinschaft bei? Mit welchen Mitteln werden Einzelne in

die Gemeinschaft eingebunden und für ihren Erhalt und ihr Wachstum motiviert? Wie können die Identifikation mit der Gemeinschaft und der Einsatz für die Gemeinde auf konstant hohem Niveau gehalten werden? In diesem Zusammenhang ist die Frage nach der Funktion der Konversion als Eintrittserfahrung und deren Verstärkung und Erneuerung zu sehen. Weiter interessieren Korrektur- und Konfliktlösungsstrategien der Gruppe, die als pädagogische Funktions- und Steuerungsmechanismen in der Gemeinschaft angewendet werden. Wie sind schliesslich diese religiös motivierten Sozialisationsprozesse gemeindepädagogisch zu verstehen?

Die Beantwortung dieser Fragen erfordert eine historische, religionssoziologische und theologische Einordnung der chilenischen Pfingstkirchen. Dafür muss der Blick über die Grenzen Chiles hinaus geweitet werden, um globale Prozesse einzubeziehen.

## **2 Theoretische Annäherungen an den (chilenischen) Pentekostalismus**

Für das Fallbeispiel der Pfingstgemeinden in Chile sind vor allem Annahmen und methodisches Vorgehen aus der Gemeindepädagogik, der Sozialisationsforschung und der Konversionsforschung wichtig geworden. Sie sollen in ihrer Bedeutung für die vorliegende Studie kurz vorgestellt werden.

Die Schwerpunkte dieser Arbeit bilden einerseits die Untersuchung von Sozialisationsprozessen innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft, andererseits soll pfingstlerisches Leben aus einer gemeindepädagogischen Perspektive betrachtet und gedeutet werden. Damit bewegt sie sich im Schnittpunkt der Forschungsfelder Kirche und Pädagogik bzw. Gemeindepädagogik. Im Zentrum der Untersuchung steht das Alltagsleben der pfingstlerischen Gemeinschaft, innerhalb dessen individuelle und kollektive Entwicklungen untersucht werden.

### **2.1 Religiöse Erziehung (Annahmen der Gemeindepädagogik)**

Pädagogik als Erziehungswissenschaft setzt sich als wissenschaftliche Disziplin mit der Theorie und Praxis von Bildung und Erziehung auseinander. Ihr kommt die Doppelrolle zu, Bildungs- und Erziehungszusammenhänge zu reflektieren, aber auch als Handlungswissenschaft Vorschläge zu machen, wie die pädagogische Praxis gestaltet und verbessert werden kann. Die Erziehungswissenschaft beschäftigt sich mit dem Tradierungs- und Vergesell-

schaftungsprozess zwischen den Generationen.<sup>1</sup> Dieser Prozess findet ebenso in religiösen Gemeinschaften statt, die durch die Weitergabe von religiösem Sprachsystem und Verhaltensmustern geprägt sind. Die Gemeindepädagogik als wissenschaftliche Disziplin ist aus den Fragen nach erzieherischer Vermittlung religiösen Gemeindelebens entstanden.

Die innerkirchlichen Reformbewegungen der 1960er Jahre führten in Deutschland zum Ruf nach theologisch und pädagogisch besser qualifizierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern.<sup>2</sup> Anfang der 1970er Jahre nahm die Aufgabenmenge in den Gemeinden zu, was das „pädagogische Leistungsvermögen der Pfarrer und Pfarrerinnen überstieg.“<sup>3</sup> Der Schwerpunkt der Gemeindefarbeit verlagerte sich vom Pfarrhaus in das Kirchengemeindehaus.<sup>4</sup> Gleichzeitig ging die religiöse Sozialisation in den Familien zurück und der schulische Religionsunterricht erlangte nur noch begrenzte Reichweite. Die stark kognitive Ausrichtung der Lernprozesse und die weit verbreitete Trennung von Gemeindegruppen nach Alter oder Geschlecht erschienen zunehmend problematisch, da dabei der Blick auf die Gemeinde als Ganzes verloren ging. Wichtige Impulse stammten in dieser Phase der Neuorientierung aus der Ökumene, die Kirche wurde zunehmend als Lerngemeinschaft mit einer weltweiten Bildungsverantwortung wahrgenommen.<sup>5</sup>

Im Zentrum der Reformbestrebungen stand eine ganzheitlich ausgerichtete Vermittlung des Evangeliums, womit man einer zunehmenden Spezialisierung der Berufsgruppen innerhalb der Kirche entgegenwirken wollte. Der Begriff 'Gemeindepädagogik' wurde 1974 fast zeitgleich durch Hessler (Naumburg) und Rosenboom (Kiel) in die wissenschaftliche Diskussion der theologischen Bildungsstätten in der DDR und der BRD eingeführt. So entstand in Potsdam eine Gemeindepädagogische Bildungsstätte, in der BRD wurden an den neuen kirchlichen Fachhochschulen in Darmstadt und Bochen Studiengänge in Gemeindepädagogik eröffnet. Die neue Berufsgruppe der Gemeindepädagogen/-innen wurde vor allem in den Bereichen der Verkündigung, der Erziehung und Bildung, der Seelsorge, der gesellschaftspolitischen Arbeit und der sozialen Hilfe eingesetzt. Auf katholischer Seite wurde die Bezeichnung Gemeindeassistent/-in gebräuchlich.

---

<sup>1</sup> Nipkow 2003, 775f.

<sup>2</sup> Foitzik 2000, 628. Einen Überblick zur Entstehung und Entwicklung der Gemeindepädagogik bieten Foitzik 1992. Grethlein 1994, 5-17.

<sup>3</sup> Grethlein 1994, 6.

<sup>4</sup> Foitzik 1992, 27.

<sup>5</sup> Foitzik 1992, 31-33.

Die Gemeindepädagogik wurde in einer ersten Phase bis etwa 1992 in Abgrenzung zur traditionellen Katechetik entwickelt. In einer zweiten Phase zielte sie „auf eine empirische Bestandesaufnahme mit Profilbildung, innerdeutsche Annäherung und neue Impulse mit Integration in die verschiedenen Formen von Gemeindefarbeit und Gemeindeaufbau sowie Kontakte zum ökumenischen Lernen“ ab.<sup>6</sup> Die Gemeinde ist ihrem evangelischen Grundauftrag gemäss originärer Raum und konstitutive Basis für pädagogische Vorgänge.<sup>7</sup> Allerdings bildete die Gemeindepädagogik als Forschungszweig aufgrund der zwei genannten Phasen keine konsistente Theorie, sondern bietet unterschiedliche Zugänge, die nur schwer systematisiert werden können, da sie inhaltlich voneinander abweichen.<sup>8</sup>

Diese Arbeit knüpft an die zweite Phase der gemeindepädagogischen Diskussion an. Als Referenzrahmen dient nicht die Katechetik, sondern die Forderung, dass die Kirche in ihrer Ganzheit Lerngemeinschaft sein solle. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den Sozialisationsprozessen in pfingstlerischen Gemeinden aus gemeindepädagogischer Perspektive, während kognitive Lernprozesse in den Hintergrund treten. Gemeinde meint dabei immer die konkrete Ortsgemeinde, wo Lernen stattfindet.<sup>9</sup> Der pfingstlerischen Gemeinschaft angemessen ist ein offenes Verständnis von Gemeindepädagogik im Sinne von 'Glauben lernen' und 'Glauben leben' mit dem Schwerpunkt auf der Gesamtheit der pädagogischen Prozesse, worunter erzieherische, informierende, sozialisierende und gestalterische Aktivitäten innerhalb der Gemeinde verstanden werden. Es geht darum, „die pädagogische Dimension des kirchlichen Handelns in der Gemeinde zu erfassen und mit dem Ziel einer verbesserten Praxis zu reflektieren.“<sup>10</sup> So verstanden bildet und fördert die Erziehung in der und durch die Gemeinde den Glauben und wird Teil des Gemeindeaufbaus. „Die Gemeinde erscheint in solcher Konzeption als eine Lehr- und Lerngemeinschaft, in der Wissen und Fähigkeiten vermittelt werden.“<sup>11</sup> Gemeindepädagogik als Konzept gemeindlicher Praxis baut die Überbewertung des Kognitiven ab und wertet im Gegensatz dazu die

---

<sup>6</sup> Schröder 2000, 628f.

<sup>7</sup> Blühm 1993, 31.

<sup>8</sup> Blasberg-Kuhnke 1992, 146. Foitzik 2002, 11-46 nennt Gemeindepädagogik einen „Container-Begriff“, der mit unterschiedlichem Interesse und divergierenden inhaltlichen Konnotationen verwendet werde. 14: „Auf die Teilbegriffe 'Gemeinde' und 'Pädagogik' fällt bei unterschiedlichen Prämissen und divergierenden Perspektiven jeweils ein anderes Licht.“

<sup>9</sup> Foitzik 1992, 173f.

<sup>10</sup> Roosenboom 1978, 58.

<sup>11</sup> Blühm 1993, 33.

praktischen Lernprozesse im Zusammenleben und im Gespräch in der Gemeinde auf.

Gemeindepädagogische Darstellungen des Pentekostalismus gibt es bisher noch nicht, allerdings hat Gerd Ströhmman für seine Untersuchung der Erziehungsrituale der Hutterischen Täufergemeinschaft ebenfalls den gemeindepädagogischen Ansatz gewählt,<sup>12</sup> indem er das Erziehungshandeln einer christlichen Gemeinschaft untersucht und entsprechende Akzente gesetzt hat.<sup>13</sup> Dabei interessierte ihn vor allem das Alltagsleben in der hutterischen Gemeinde, insbesondere die Phase der Heiligung „durch gehorsame Nachfolge und die Massnahmen, durch welche die Gemeinde individuelle und kollektive Entwicklungen beeinflusst.“<sup>14</sup> Dieser Phase entspricht in meinem Ansatz die Postkonversion, in der sich das 'Glaubenszeugnis' im 'Lebenszeugnis' umsetzen soll. Derartige Prozesse verstehe ich als Teil der Sozialisation in der pfingstlerischen Gemeinschaft, die gemeindepädagogisch gedeutet werden. Gemeindepädagogik kann und soll in unterschiedlichen kulturellen, religiösen und sozialen Kontexten untersucht werden, da christliche Gemeinde unabhängig vom Kontext stets Lerngemeinschaft ist.

Cheryl Bridges Johns<sup>15</sup> vergleicht in ihrer Darstellung der „Pentecostal Formation. A Pedagogy among the Oppressed“ die Befreiungspädagogik Freires mit pfingstlerischer Pädagogik.<sup>16</sup> Sie erkennt in der Pfingstbewegung befreiungspädagogisches Potential. Weitere Untersuchungen des Pentekostalismus aus pädagogischer Perspektive bestehen meines Wissens nicht.

## 2.2 Religiöse Sozialisation (Annahmen in der Sozialisationsforschung)

Der Begriff der religiösen Sozialisation wurde bereits 1907 von Emile Durckheim geprägt und erlebte in den 1960er Jahren eine erste, in den 1980er Jahren eine zweite Phase starker Rezeption.<sup>17</sup> In den 1980er Jahren wurde das Verhältnis zwischen Sozialisation und religiöser Konversion untersucht. Dabei wurde ausgehend von der Psychologie das *Brainwash Model* entwickelt, demzufolge neuen Mitgliedern mittels psychologischer Techniken eine veränderte Identität aufgezwungen werde. In Abgrenzung dazu

---

<sup>12</sup> Ströhmman 1999.

<sup>13</sup> Ströhmman 1999, 1.

<sup>14</sup> Ströhmman 1997, 10.

<sup>15</sup> Johns 1993.

<sup>16</sup> Dieser Ansatz wird ausführlich in Kapitel 9.2.2.3 dargestellt und diskutiert.

<sup>17</sup> Bochinger 2004, 1489.

entstand das *Social Drift Model*, welches das prozesshafte Hineinwachsen des neuen Mitglieds in die Gemeinschaft und die Bedeutung sozialer Beziehungen betonte.<sup>18</sup> Zunehmend wurden dann die Wechselbeziehung zwischen Sozialisation und Internalisierung (Verinnerlichung) sowie das Verhältnis zu sozialem Lernen untersucht.

Stand also in einer ersten Phase die Prägung des Individuums durch die Gesellschaft im Vordergrund, wird heute unter Sozialisation allgemein die Wechselwirkung zwischen Eigenaktivität und Fremdbestimmung des Individuums sowie zwischen Individuation und Vergesellschaftung verstanden. Diese Wechselwirkung führt zur Anpassung an gesellschaftliche Denk- und Gefühlsmuster durch Internalisation von Normen. Sozialisation umfasst somit sowohl absichtsvolle und planvolle Massnahmen als auch unabsichtliche Einwirkungen des sozialen Umfelds auf die Persönlichkeit. Diese entsteht und entwickelt sich in Auseinandersetzung mit der sozialen und dinglich-materiellen Umwelt.<sup>19</sup> Dieses interaktionistische Verständnis der Sozialisation betont die Beziehungsstrukturen zwischen den Individuen und der Gesellschaft. „Gesellschaftliche Strukturen können immer auch als externalisierte individuelle Strukturen verstanden werden, individuelle Strukturen immer auch als internalisierte gesellschaftliche Strukturen. Es kommt in der Theorie darauf an, zu zeigen, was das Individuum aus dem macht, was die Gesellschaft aus ihm macht.“<sup>20</sup> Sozialisationsprozesse bewirken demnach, dass im sozialen Zusammenleben Handlungen geprägt und Handlungsorientierungen gebildet werden. Daraus ergibt sich die Tendenz von Individuen, sich entsprechend der jeweils geltenden Normen, Werte und Werturteile der Gemeinschaft zu verhalten. Diese soziale Praxis beruht auf dem Zusammenleben der Menschen, wobei Erfahrungen, Fertigkeiten und Wissen ausgetauscht und kultiviert werden. Je enger die Strukturen sind, welche die Gemeinschaft herausbildet, je schärfer sie ihr Profil nach aussen abgrenzt, desto intensiver ist der Verlauf der Sozialisationsprozesse.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Long; Hadden 1983, 1-14. Bromley; Shupe 1979, 159-185 ziehen den Vergleich zwischen dem *Motivational Model*, das von individuellen Motiven für den Übertritt zu einer marginalen religiösen Gruppe gilt, und dem *Role Theory Model*, das den sozialen Kontext mit einbezieht.

<sup>19</sup> Morgenthaler 1976. Je nach Ausrichtung werden Sozialisationstheorien unterschieden in individualorientierte, gesellschaftsorientierte, interaktionistische und historisch-materialistische Typen. 242f. Morgenthaler fordert einen flexiblen Umgang mit den unterschiedlichen Sozialisationstheorien, da diese je nach Kontext und Erfahrungshorizont unterschiedliche Stärken hätten. Bochsinger 2004, 1490.

<sup>20</sup> Morgenthaler 1976, 35-36.

<sup>21</sup> Vgl. Grundmann 2006. Long; Hadden 1983, 7: „The more differentiated the socialisation process from life as member and the longer the duration [...], the more well developed and distinct the social world of socialization itself will be and the more likely it will exert an

Sozialisation ist ein lebenslanger Prozess, der ausgehend von der primären Sozialisation in der Familie über die sekundäre in der Schule und in *peer groups* hin zu immer neuen Sozialisationsstufen führt.<sup>22</sup> Dieser Prozess vermittelt dem Kind ein Bezugssystem, das ihm „in der unendlichen Vielfalt der Erscheinungen des Lebens festen Boden unter den Füßen gibt. [...] Es ist ausserdem keineswegs so, dass das Kind in der Frühphase völlig passiv dem Sozialisationsprozess ausgeliefert wäre. Die Dialektik von Sozialisation und Personalisation gründet in der frühen Dialektik von Rezeption und Aktion des Kindes.“<sup>23</sup> Die früheste Lebensphase ist für die Sozialisation sehr wichtig, allerdings ist lebenslanges Lernen möglich, auch im Sinne einer strukturellen Um- und Neuorientierung.<sup>24</sup>

Die religionspädagogische Rezeption der Sozialisationstheorie bietet wichtige Impulse für diese Untersuchung. Sie geht über die kirchliche Sozialisation hinaus von der Erfassung eines zielgerichteten Gesamtprozesses aus, welcher die religiöse Sozialisation begleitet. Dieser Entwicklungsprozess steht im Zusammenhang mit dem komplexen Prozess, den ein Individuum innerhalb einer Gemeinschaft durchläuft,<sup>25</sup> und der in der pfingstlerischen Gemeinschaft religiös geprägt, legitimiert und gedeutet wird. Die Konversion führt als Schwellenritual in eine religiös geprägte Gemeinschaft, was eine ganz neue Sozialisation nach sich zieht. Dabei wird die Bedeutung von Symbolen und Ritualen, die zu dem neuen religiösen Gesamtsystem gehören, durch die Sozialisation angeeignet.<sup>26</sup> Religiöse Bild- und Vorstellungselemente werden dem Kind soziokulturell vermittelt.<sup>27</sup> Auch im Kontext der pfingstlerischen Gemeinschaft gilt, dass Sozialisation durchaus nicht nur Anpassungsprozesse des Individuums an die Gemeinde beschreibt, sondern ebenso die aktive Auseinandersetzung des Mitglieds mit Erziehungseinflüssen meint.<sup>28</sup>

Die Prozesse, welche in die pfingstlerische Gemeinschaft hineinführen und dann eine nachhaltige religiöse Sozialisation bewirken, sind Gegenstand dieser Arbeit. Dabei wird beachtet, dass Gemeinschaften, die auf eine hohe Binnenkohärenz angelegt sind, dazu neigen, der Individualität ihrer

---

independent influence on novices' behaviour by offering another set of criteria for guiding action.”

<sup>22</sup> Boehinger 2004, 1490.

<sup>23</sup> Fraas 1978, 45-47.

<sup>24</sup> Fraas 1983, 89.

<sup>25</sup> Preul 1980, 143-167.

<sup>26</sup> Josuttis 2000, 27. Turner 2005, 94-127.

<sup>27</sup> Fraas 1978, 174.

<sup>28</sup> Morgenthaler 1976, 126.

Mitglieder wenig Aufmerksamkeit zu schenken.<sup>29</sup> Die Sozialisation wird über die Individuation gestellt, Einzelinteressen werden tendenziell zugunsten des Gesamtwohls zurückgestellt oder unterdrückt. Spannungen zwischen unterschiedlichen Tendenzen innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft werden daher in dieser Arbeit besonders thematisiert und untersucht.<sup>30</sup> Da das Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Individuum komplex und spannungsreich ist, stellt sich die grundsätzliche Frage, inwiefern sich Gemeinschaft durch das Zusammentreten von Individuen bildet und in welchem Mass die Gemeinschaft Individuen zu Personen sozialisiert.<sup>31</sup>

Ist das Ziel der Sozialisation in der pfingstlerischen Gemeinschaft Anpassung, Unterordnung und Gehorsam auf Kosten der individuellen Entwicklung oder werden selbständiges Denken und Handeln ermöglicht und gefördert? In der Untersuchung wird versucht, unterschiedliche Aspekte der Gemeinschaft zu erfassen, um Sozialisationsprozesse möglichst differenziert darzustellen. Zu diesem Zweck werden auch historische, kulturelle, politische und sozioökonomische Faktoren einbezogen. In dieser Arbeit werden unter dem Begriff der Sozialisation vor allem die Einflüsse untersucht, wodurch das Mitglied geprägt wird. Dagegen werden unter pädagogischem Wirken absichts- und planvolle Massnahmen der Erziehung und Bildung verstanden.

### **2.3 Religiöse Konversion (Annahmen in der Konversionsforschung)**

'Konversion' oder 'Bekehrung' „bezeichnet den religiös gedeuteten Prozess ganzheitlicher Umorientierung, in welcher ein einzelner Mensch oder eine Gruppe das vergangene Leben reinterpretiert, die Abwendung von diesem vollzieht und das künftige in einem veränderten gesellschaftlichen Beziehungsnetz neu begründet und gestaltet.“<sup>32</sup> Zentrales Merkmal der Konversion ist die ganzheitliche, als Transformation bezeichnete Umorientierung.

Konversion verstehe ich in dieser Arbeit nicht als Religionswechsel, sondern im Sinne einer persönlichen Bekehrung als eine Transzendenzerfahrung des Individuums, die als punktuell emotional überwältigende Umkehrerfahrung der Gnade Gottes empfunden wird und die notwendigerweise zum

---

<sup>29</sup> Roosen 2000, 644.

<sup>30</sup> Vor allem in Kapitel 8.4.3 Ermahnung und Kirchenzucht, Kapitel 10.2 Dialektik und Ambivalenzen des Modells.

<sup>31</sup> Frey 2000, 643.

<sup>32</sup> Bischofberger 1998, 1228.

Konversionsprozess gehört.<sup>33</sup> Diese punktuelle Erfahrung ist allerdings nur ein Teil des Konversionsprozesses, der mehrere Etappen umfasst. Die Konversion stellt als Schwellenritual oft den Moment des Eintritts in die Gemeinschaft dar und ermöglicht dem Mitglied gemäss seinem Verständnis die persönliche Erfahrung von Gottes Heilswirken. Diese Erfahrung wird als Teil der pfingstlerischen Orthopathie, dem richtigen Ausdruck und Gebrauch der Affekte, aufgefasst. Ohne eine Konversion, die den Bekehrungsberichten (*conversion narratives*) der Gruppe entspricht, wird man kein vollwertiges Mitglied der pfingstlerischen Gemeinschaft.<sup>34</sup> Jedes Mitglied muss eine persönliche Konversion erfahren, unabhängig davon, ob es von aussen in die Gemeinde eintritt oder ob es bereits von Geburt an Mitglied ist. Zudem kommt es vor, dass Mitglieder die Gemeinschaft verlassen, in eine andere Gemeinschaft wechseln oder später wieder zurückkehren. Der Konversionsprozess ist also nicht zwangsläufig einmalig, sondern kann sich wiederholen.

Der Konversionsprozess wird aus handlungstheoretischer Sichtweise in unterschiedlichen Modellen dargestellt.<sup>35</sup> Gemeinsam ist allen, dass eine vorgängige Krisenerfahrung zur Konversion gehört, die ich im Folgenden als Etappe der 'Präkonversion' bezeichne.<sup>36</sup> Dieser Terminus wird in der Forschung gelegentlich verwendet.<sup>37</sup> Die Phase vor der Konversion wird grundsätzlich als selbständige Etappe beschrieben und deren Bedeutung ist anerkannt. William James entwickelte 1901 das Grundmodell mit dem in der Arbeit verwendeten Dreistufenmodell. Als Voraussetzung für die Konversion nimmt James ein ausgeprägtes Unterbewusstsein an, das im Moment der Bekehrung heftig ins Bewusstsein eindringt. Als Folge der Konversion stellt er fest: „First is the loss of all the worry, the sense that all is ultimately well

---

<sup>33</sup> Unter einer persönlichen Bekehrung verstehe ich im Gegensatz zur Massentaufe oder zur erzwungenen Bekehrung die individuelle Transformationserfahrung im Rahmen eines Religions- oder Konfessionswechsels.

<sup>34</sup> Steigenga; Cleary 2007, 13: „The experience of a personal conversion is not limited to those who change religions. [...] Because conversion is such an integral part of the evangelical experience in Latin America, even those who are raised in the church are likely to report a process of personal conversion.”

<sup>35</sup> Riesebrodt 2007, 213. In der soziologischen und religionswissenschaftlichen Literatur wird Konversion nicht einheitlich definiert. Riesebrodt unterscheidet angebotsorientierte und handlungstheoretische Sichtweisen. Im zweiten Fall wird versucht, „Konversionsprozesse aus der Perspektive des Konvertiten zu rekonstruieren, verstehen und erklären.”

<sup>36</sup> Riesebrodt 2007, 217 weist allerdings darauf hin, dass der Krisenbegriff sehr vage sei, dass man nachträglich bei jedem Konvertiten eine 'Krise' finden könne und dass die Konvertiten vor ihrer Bekehrung oft kein Krisenbewusstsein besässen.

<sup>37</sup> Steigenga; Cleary 2007, 23. Chesnut 1997, 51-72 „The Preconversion World of Illness”.

with one. Second is the sense of perceiving truths not known before. Third is that there is a sense of clean and beautiful newness within and without. Fourth is the ecstasy of happiness produced.” Er hat den Begriff der 'kranken Seele' geprägt und hält die Reintegration des Selbst für die zentrale Funktion der Konversion.<sup>38</sup> Die von Van Gennep entwickelte Prozessanalyse betont den Schwellenzustand des Rituals, zu dem auch die Konversion gezählt wird. Diese wird in die drei Etappen Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsphase oder zur Bezeichnung räumlicher Übergänge in die Begriffe *präliminal*, *liminal* und *postliminal* unterteilt.<sup>39</sup> Auch Rambo, der einen kulturimmanenten Ansatz vertritt, unterscheidet innerhalb des Konversionsprozesses verschiedene Etappen.<sup>40</sup> Die Erfahrung einer Krise (*crisis*) führt zum Orientierungsverlust, woraus die Suche (*quest*) nach einem neuen Glauben folgt. Dieses erwünschte System findet er in anderen Personen (*encounter*), mit denen er sich identifizieren kann. Die Interaktion (*interaction*) mit einem Netzwerk von Gläubigen führt den Konvertiten in die neue Glaubensgemeinschaft ein. Mit dieser geht er eine tiefe Verpflichtung (*commitment*) ein und setzt die Konsequenzen (*consequences*) seiner Konversion in der Praxis neu um. Lofland und Skonovd untersuchten verschiedene Konversionsformen und unterscheiden intellektuelle, mystische, experimentelle, affektive, erweckliche und erzwungene Motive.<sup>41</sup> Dabei unterteilen sie nach der Intensität des sozialen Drucks, der zeitlichen Dauer, dem Grad und dem Inhalt der Affekte und der Abfolge von Glaube und Beteiligung.<sup>42</sup>

Die pfingstliche Konversion zeichnet sich meines Erachtens durch ausgeprägte Schub- und Zugfaktoren aus.<sup>43</sup> Viele von Armut Betroffene werden in Lateinamerika unterdrückt und ausgegrenzt, sie haben kaum soziale Aufstiegsmöglichkeiten und erfahren die „pathologies of poverty“.<sup>44</sup> Solche Erfahrungen drängen sie dazu, eine neue Lebensperspektive zu suchen und können sie zu einer pfingstlerischen Gemeinschaft hinziehen. Dort finden sie eine familiäre Gruppierung, die sich als religiöse Sieger präsent

---

<sup>38</sup> James 1901-1902, 211: „We can trace the stages of progress towards the idea of an immediate spiritual help, experienced by the individual in his forlornness and standing in no essential need of doctrinal apparatus or propitiatory apparatus.“ 248-254.

<sup>39</sup> Turner 2005, 159.

<sup>40</sup> Rambo 1993. Kulturimmanent meint in diesem Fall die Argumentation, dass unter Konversion zu verstehen ist, was eine Gruppe oder eine Person als Konversion bezeichnet.

<sup>41</sup> Lofland; Skonovd 1981, 373-385.

<sup>42</sup> Maurer 1997, 94-96. Er bietet einen Überblick über die gängigen Theorien. Seine Arbeit beschäftigt sich mit den Konversionsmotiven von Christen und Muslimen in Südafrika.

<sup>43</sup> Siehe Wingate 1998, 1238.

<sup>44</sup> Steigenga; Cleary 2007, 21.

tiert und ein alternatives Lebensmodell bietet. Umstritten bleibt in der Interpretation dieses Prozesses, wie stark individuelle Entscheidungen durch externe kontextuelle Faktoren geprägt werden.

Gooren entwickelt aufgrund seiner Studien in Lateinamerika das Modell eines prozesshaften Verständnisses der Konversion, die sich in die Etappen von *pre-affiliation*, *affiliation*, *conversion*, *confession* und *disaffiliation* gliedert.<sup>45</sup> Es trägt der Tatsache Rechnung, dass das klassische Modell einmalig stufenhaft ablaufender Konversionsbiografien zunehmend hinterfragt wird.<sup>46</sup> Studien in Brasilien zeigen beispielsweise, dass hier der Wechsel von einer religiösen Gruppe zur andern häufiger stattfindet als bisher angenommen wurde und dass sich dabei die Konversionserfahrung wiederholt. Mafra spricht denn auch von 'minimalen' Konversionen, die eher 'Passagen' gleichen.<sup>47</sup> Allgemein gilt zum besseren Verständnis des individuellen Entscheids für eine religiöse Gruppe: „A combination of conscious decisions about life change, exposure to alternative religious discourses and meanings, and location within social networks provides the most complete explanation for why particular individuals make specific religious choices.“<sup>48</sup>

Von diesen Annahmen geht auch die vorliegende Arbeit aus. Im Zentrum steht die Konversion, verstanden nicht als momentane Umkehrerfahrung, sondern als Etappe der Sozialisation in der pfingstlerischen Gemeinschaft. Aufgrund der Konversionserzählungen werden drei Etappen besonders untersucht, die als Präkonversion (*pre-affiliation* und *affiliation* werden als Präkonversion zusammengefasst), Konversion und Postkonversion (*confession*) bezeichnet werden. Vor allem der Etappe der Postkonversion in der Gemeinschaft gilt das besondere Interesse. Dabei interessiert die Gemeinde als pädagogischer Ort des Lernens und Lehrens. Eine institutionell stabile und sehr aktive Kirche wie die *Iglesia Evangélica Pentecostal* erlaubt eine tiefgreifende Untersuchung des Gemeindelebens. Die *disaffiliation*, die Ablösung von oder der Austritt aus der Gemeinschaft wird verschiedentlich

---

<sup>45</sup> Gooren 2007, 52-71.

<sup>46</sup> Steigenga; Cleary 2007, 7: „We argue that conversion takes place over time, interacts with institutional religious, network, and cultural contexts, and does not necessarily proceed in a linear or chronological fashion.“ Bromely; Shupe 1979, 162 definieren *affiliation* als „an interactive, exchange process which is problematic for the religious organization as well as for the individual.“

<sup>47</sup> Birman 1996, 90-109; 2007, 115-132. Mafra 2000, 57-85. Frigerio 2007, 33-51 vergleicht Modelle zur Konversion, die in Brasilien und Argentinien entstanden sind. Während brasilianische Studien über den häufigen Religionswechsel Zweifel am traditionellen Konversionsmodell wecken, zeigen Ergebnisse der Studien in Argentinien Konversionen, die gemäss dem herkömmlichen Verständnis in die Gruppe hineinführen.

<sup>48</sup> Steigenga; Cleary 2007, 21.

thematisiert und kommt vor allem in der Darstellung der Ambivalenzen des Modells vor,<sup>49</sup> sie steht aber nicht im Zentrum der Untersuchung.

Der konfessionelle Wechsel von der katholischen Kirche zu einer Pfingstkirche wird von den Pfingstlern als Religionswechsel empfunden und interpretiert, da sie der katholischen Kirche meist absprechen, zum wahren Christentum zu gehören. Die Konversion hat innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft normativen Charakter. Nur wer seine Konversionsgeschichte (*conversion narrative*) gemäss den Erwartungen der Gemeinschaft erzählen und im Alltagsleben umsetzen kann, wird als vollwertiges Mitglied akzeptiert.<sup>50</sup> Die Dreiteilung des Prozesses in eine Phase der Präkonversion und der Postkonversion mit der Konversionserfahrung als Schwellenritus wird der Eigendarstellung der Pfingstler gerecht.<sup>51</sup> Auch wenn ihre Konversionserzählungen individuell variieren,<sup>52</sup> so bleiben als gemeinschaftsstiftende Grunderfahrung die drei Etappen. Die Konversion führt in die Gemeinschaft hinein, ereignet sich darin, stiftet und erneuert die Gemeinschaft. Die wachsende Zahl an Apostaten, welche die Gemeinschaft vorübergehend oder für immer verlassen bzw. die zu anderen Gemeinschaften wechseln, stellt allerdings den einmaligen Charakter dieser Etappen in Frage. Die genannten Grunderfahrungen wiederholen sich aber, wenn Apostaten in eine andere religiöse Gemeinschaft eintreten oder in ihre frühere Gemeinschaft zurückkehren.

Präkonversion bezeichnet in dieser Arbeit zweierlei: Zum einen ist es die Phase einer Vorbereitung auf die Konversion, die dem – bewussten oder unbewussten – Kennenlernen des pfingstlerischen Glaubenslebens dient. Diese punktuellen Berührungen, meist als Beobachter oder als Zuhörer, bilden eine Vorstellung davon, wie die Pfingstler leben und was sie glauben. Konvertieren wird jemand hauptsächlich, wenn ihm das Alte nicht mehr gefällt und wenn er „das Neue so gut verstanden hat, dass er von ihm

---

<sup>49</sup> Kapitel 8.4.3 Ermahnung und Kirchenzucht, Kapitel 10.2 Dialektik und Ambivalenzen des Modells.

<sup>50</sup> Rambo 1993, 6 unterscheidet zwischen beschreibendem und normativem Zugang zur Erklärung der Konversion. Im Falle des normativen Zugangs „the tradition is specific in elaborating what is expected or required for conversion to be valid. [...] In many conservative Christian traditions, conversion is defined as a confession of sin [...] a submission to the will of God, affirmation of genuine belief that Jesus Christ is the Son of God and Saviour of the world, and an invitation to Christ to come into the person's heart. Many churches also require baptism.“

<sup>51</sup> Turner 2005, 159. Die Bezeichnung geht auf Van Gennep zurück, der die Theorie der formalen Prozessanalyse entwickelte.

<sup>52</sup> In Kapitel 6.4.1 wird die 'Zeugnisgemeinschaft' dargestellt. Konversionserzählungen werden wiedergegeben und reflektiert.

her sagen kann, warum man dies nun mehr als alles Andere begehrt.”<sup>53</sup> Die Phase der Präkonversion beinhaltet zum anderen die Erfahrung einer Krise. Diese drückt sich in Orientierungslosigkeit oder negativen Emotionen aus. Es handelt sich um eine Defiziterfahrung, die zu den „pathogens of poverty”<sup>54</sup> gehört. In der Regel sind beide Erfahrungen, sowohl das Kennenlernen des Neuen, das mit der Distanzierung vom Alten einhergeht, wie auch die Erfahrung der Krise, Voraussetzung dafür, dass eine Konversion erfolgen kann. Der zweite Aspekt findet sich in der Konversionsforschung ausführlich wieder.

Die Konversion bewährt und konsolidiert sich anschliessend in der Postkonversion. Die Bekehrung führt notwendigerweise zu einer tiefen Verbundenheit, einem *commitment* mit der Gemeinschaft, welche die Bekehrung ermöglicht und vermittelt hat. Die Phase der Postkonversion führt in verändertes Handeln und Sprechen ein und wird in der Gemeinschaft realisiert. Es geht um eine Abstimmung der Lebensführung auf die neue Weltsicht. Dabei wird auch die Phase der Präkonversion häufig biografisch abgewertet und als „leer, unglücklich und gar schlecht gekennzeichnet”.<sup>55</sup> Die Bekehrungserfahrung wird konstant erneuert (*reinforce*). Die Orthopathie wird in der Orthopraxis, der richtigen Art und Weise, zu handeln, gelebt. Was gemäss dem Gemeindeverständnis als 'richtig' erlebt und empfunden wird, muss sich in der 'richtigen' Lebensführung bewähren.

Diese Arbeit reflektiert den Verlauf der Konversion als Sozialisationsprozess und untersucht ihn aus gemeindepädagogischer Perspektive. Im Fokus steht dabei die Grundspannung zwischen individueller Entwicklung und gemeinschaftlicher Prägung, zwischen Personalisation und Sozialisation.

---

<sup>53</sup> Becker 2004, 308.

<sup>54</sup> Steigenga; Cleary 2007, 21.

<sup>55</sup> Bischofberger 1998, 1228. Diese nachträgliche Abwertung der Zeit vor der Konversion weckt meines Erachtens allerdings Zweifel daran, ob die 'Präkonversion' immer durch eine subjektive Krisenerfahrung geprägt sei. Siehe Riesebrodt 2007, 216.

### 3 Pentekostalismus in Chile: Forschungsstand, Quellenlage und Literatur<sup>56</sup>

Die globale Pfingstbewegung bietet eine verwirrende Vielfalt an Erscheinungsformen. Generell werden heute weltweit drei Wellen unterschieden: die klassische Pfingstbewegung, die charismatische Erneuerung innerhalb der früheren Missionskirchen und die Bewegungen der sogenannten 'Dritten Welle' (*Third Wave*). Zu der letzten Welle werden die *Neopentecostals* oder *Neocharismatics* gezählt.<sup>57</sup> Steigenga und Cleary fassen diese komplexen Entwicklungen folgendermassen zusammen: „While many Catholics are becoming Pentecostal, many Mainstream Protestants and Classic Pentecostals are also converting to 'health and wealth' neo-Pentecostal groups. At the same time, many Catholics have joined more Charismatic Catholic congregations.“ 2001 waren weltweit rund 70 Prozent der zur Pfingstbewegung gerechneten Christen „nicht-weiss“, urban, arm und familienorientiert, was bestätigt, dass die Pfingstbewegung vor allem in der südlichen Hemisphäre wächst.<sup>58</sup> Die Pfingstbewegung stellte 2002 mit geschätzten 500 Millionen Mitgliedern nach der römisch-katholischen Kirche die zweitgrösste christliche Strömung dar und befindet sich unter anderem aufgrund ihrer intensiven Missionsbemühungen weiterhin im Wachstum.<sup>59</sup>

Makrotheorien für die Erklärung des weltweiten oder doch des lateinamerikanischen Pentekostalismus wurden entwickelt von Martin (1990, 2002), Stoll (1990), Bastian (1990, 1994), Hollenweger (1997) und Anderson (2004, 2007). Die Schwierigkeit dieser Darstellungen besteht darin, dass die soziokulturellen, religiösen und ökonomischen Unterschiede innerhalb Lateinamerikas die Formulierung von Makrotheorien erschweren und ihre

---

<sup>56</sup> Auf Englisch und Spanisch besteht nur der Ausdruck 'pentecostalism' bzw. 'pentecostalismo'. In der deutschsprachigen Literatur werden die Bezeichnungen 'Pfingstbewegung' und 'Pentekostalismus' beinahe synonym verwendet. In der RGG wird 'Pentekostalismus' gar nicht erwähnt, 'Pfingstbewegung/ Pfingstkirchen' werden als Leitbegriffe genannt. Tendenziell bezeichnet 'Pentekostalismus' das global verbreitete Phänomen, während sich 'Pfingstbewegung' eher auf die lokale Ausprägung bezieht. Dies ist im Folgenden nicht durchweg getrennt worden und trägt auch keinen Wissensgewinn ein.

<sup>57</sup> Steigenga; Cleary 2007, 8: „Beginning in the late 1960s and early 1970s, a number of independent or semi-independent neo-Pentecostal (sometimes called neo-Charismatics) denominations and churches were formed in the United States and Latin America. While Pentecostal in origin, the defining features of these churches are that they are generally independent of strict North American leadership, tend to relax some of the strict requirements of Classical Pentecostalism [...], and also preach some form of prosperity theology.“

<sup>58</sup> Gerloff 2003, 1239.

<sup>59</sup> Frenschkowski 2003, 1234.

Ergebnisse zu sehr verallgemeinern können. Diese Problematik ist bereits sichtbar im Vergleich, den Willems (1967) zwischen Brasilien und Chile anstellte, und nimmt seinen und ähnlichen Untersuchungen teilweise die Aussagekraft.<sup>60</sup>

Auch in Bezug auf die Untersuchung neuerer Phänomene wie des Neopentekostalismus ist Vorsicht geboten, einerseits, da es umstritten ist, ob es sich dabei wirklich um eine neue Form des Pentekostalismus handelt, andererseits, da dessen Auswirkungen beispielsweise in Zentralamerika viel stärker spürbar sind als in Chile, das bereits durch seine periphere geografische Lage und die relativ niedrige Migration weniger davon beeinflusst ist.<sup>61</sup> Von grosser Bedeutung und Aussagekraft sind Arbeiten, die sich mit dem Einfluss der Volkskultur, der Volksfrömmigkeit sowie der Religion indigener Völker auf den Pentekostalismus auseinandersetzen. Dabei sind für den chilenischen Kontext besonders die Arbeiten von Salinas (1987, 1991) und Parker (1991, 1996) zu erwähnen.

In Überblicksdarstellungen der Geschichte Chiles wird die Pfingstbewegung kaum erwähnt.<sup>62</sup> Die Beschreibung der religiösen Landschaft beschränkt sich auf die katholische Volksfrömmigkeit der mestizischen Unterschicht, ohne die pfingstlerische Religiosität darzustellen, die aus demselben kollektiven Repertoire schöpft.<sup>63</sup> Von grossem Interesse sind in der historischen Forschung Themen im Zusammenhang mit der Gründung (1810/17) und Entwicklung des chilenischen Nationalstaates, wobei der Fokus oftmals auf der Darstellung politischer Geschehnisse liegt. Im 20. Jahrhundert treten vermehrt soziale Fragestellungen und die Auseinandersetzung mit der Zeit der Diktatur (1973-89) auf. Speziell geforscht haben im Bereich der Geschichte der chilenischen Pfingstkirchen in den 1960er Jahren Kessler

---

<sup>60</sup> Kliever 1975 vergleicht ebenfalls die Pfingstkirchen in Chile und Brasilien. Dabei bezieht er sich aber hauptsächlich auf die Untersuchungen von Lalive d'Epinay.

<sup>61</sup> Aus demselben Grund gilt es auch, die Ergebnisse von Monografien mit Vorsicht zu bewerten, die in unterschiedlichen Ländern und Kontexten Einzelthemen untersuchen. Chesnut 2007, 89 erklärt ausgehend von einer mikroökonomischen Theorie, dass Chile „lower demand and less diversity of religious offerings“ generiert.

<sup>62</sup> Dies gilt ebenso für die Forschung zu Frauen- und Genderfragen in der chilenischen Unterschicht. Pfingstlerinnen werden von Cleary (1988), Bauer (1990), Valdés (1991) oder Franceschet (2005) nicht erwähnt.

<sup>63</sup> Villalobos und G. Salazar, beide Träger des chilenischen Nationalpreises aufgrund ihrer Verdienste um die historische Erforschung ihres Landes, nehmen die Pfingstbewegung in ihren Arbeiten kaum zur Kenntnis. Dies erstaunt im Falle Salazars besonders, da es ihm in seiner Forschung primär darum geht, die durch die offizielle Geschichtsschreibung vernachlässigte Unterschicht darzustellen. Auf Deutsch liegt nur die Übersichtsdarstellung der Geschichte Chiles von Rinke 2007 vor.

(1967), Lalive d'Epinau (1968) und Willems (1967), in den 1970er Jahren Kliewer (1975). Mit Ausnahme von Kessler, der einen missionstheologischen Vergleich zwischen protestantischen Kirchen und Pfingstkirchen anstellt, haben diese Autoren einen primär religionssoziologischen Zugang gewählt und in diesem Zusammenhang historische Hintergründe erarbeitet.<sup>64</sup> In neuerer Zeit haben sich E. Salazar (1998, 1995, 2000), Sepúlveda (1989-2005), Kamsteeg (1998), Appl (2006) und Orellana (2007) unter anderem mit der Geschichte der Pfingstbewegung in Chile auseinander gesetzt. Bastian (1990) und Prien (2007) erwähnen die chilenischen Pfingstkirchen im Rahmen ihrer Studien, die sich auf ganz Lateinamerika beziehen, Hollenweger (1997) und Anderson (2004, 2007) im Rahmen ihrer globalen Gesamtdarstellung der Pfingstbewegung.

In verschiedenen religionssoziologischen Untersuchungen der Pfingstbewegungen werden die historischen Rahmenbedingungen erwähnt, wobei die Schwerpunktsetzung stark variiert. Während sich die Untersuchungen der 1970er Jahre dem Phänomen der pfingstlerischen 'Sekten', deren numerischem Wachstum und den Fragen nach ihrem Verhältnis zu sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen widmeten, standen in den 1980er und 1990er Jahren, bedingt durch die in Lateinamerika herrschenden Militärdiktaturen, Fragen zu dem Verhältnis der Pfingstler zu Macht und Autorität im Zentrum. Gleichzeitig erwachte das Interesse an Anthropologie, und es wurden Einzelphänomene und spezifische Themen innerhalb des Pentekostalismus untersucht.

In den letzten Jahren ist wieder vermehrt die grundsätzliche Frage nach dem Erfolg des Pentekostalismus und nach den unterschiedlichen Elementen aufgetaucht, die ihn beeinflussen und formen. Dabei hat sich die Betrachtungsweise nach rund hundertjähriger Geschichte des Pentekostalismus in Chile verändert und neue Fragestellungen sind aufgetaucht. „Crude generalizations linking Pentecostalism to political authoritarianism and corporatism have not held up under empirical scrutiny. At the same time, overly optimistic assessments linking Latin America's new religious pluralism to democratization and upward social mobility have proven premature.“<sup>65</sup> So fordert neuerdings der Neopentekostalismus die klassischen Pfingstkirchen heraus und führt auch in den protestantischen und in der katholischen Kirche zu charismatischen Einflüssen.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Vgl. dazu Kapitel 4.

<sup>65</sup> Steigenga; Cleary 2007, 5.

<sup>66</sup> Droogers 2004, 22: „The first Pentecostal churches were founded at the beginning of 20th century. A second period of strong expansion occurred in the fifties. The charismatic move-

Die vorliegende Studie bringt neue Aspekte in die Erforschung des Pentekostalismus in Chile. Schriftliche Quellen stehen in grosser Anzahl und guter Qualität zur Verfügung. Für die Untersuchung der chilenischen Pfingstbewegung sind die Zeitschriften *Chile Evangélico*, *Chile Pentecostal*, *Fuego de Pentecostés* aufschlussreich. Die beiden letzteren Zeitschriften sind auch in Sammelbänden veröffentlicht worden und werden von der Druckerei der *Iglesia Evangélica Pentecostal* in Santiago vertrieben. Dabei handelt es sich um kircheninterne Publikationen der *Iglesia Metodista Pentecostal* und *Iglesia Evangélica Pentecostal*, die bereits das Entstehen der Bewegung 1909 dokumentieren. Wertvoll ist als Quelle die Darstellung der Pfingstbewegung aus der Sicht Willis Hoovers (1977), eines wichtigen Protagonisten der Pfingstkirchen, und dessen Enkel Mario Hoover (2002), der in seinem Buch Willis Hoovers Publikation aus 1977 aufnahm und sie ergänzte. Snow (1999) hat eine breite Sammlung von Dokumenten der episkopalen Methodistenkirche zwischen 1878-1918 veröffentlicht, worin auch Auszüge aus ihrer Zeitschrift *El Cristiano* abgedruckt werden.

Als Primärquellen dienen die Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung und 23 Interviews, von denen 12 vom Spanischen ins Deutsche übersetzt wurden. Interessant ist ein Vergleich mit Primärquellen, die aus anderen Untersuchungen in den chilenischen Pfingstkirchen stammen. Neuere Quellen stellen die Webseiten der chilenischen Pfingstkirchen dar, die in grosser Fülle entstehen und wieder verschwinden.<sup>67</sup> Zur Darstellung des aktuellen Forschungsstandes gehört eine kritische Analyse der Quellen, der Literatur und deren Autoren. Tendenziöse Darstellungen und wenig seriöse Arbeitsweise charakterisieren den Umgang mit Quellen- und Forschungsmaterial teilweise bis in die Gegenwart (z.B. Arms, 1923; Herrera, 2001). Dabei sind die zeitgenössischen Quellen über das Entstehen der Pfingstbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstaunlich breit. Sie umfassen Zeitungsberichte aus einer distanzierten Perspektive, die über die als skandalös empfundenen Gottesdienst- und Missionspraktiken berichten, oder Briefe, Artikel und Literatur hauptsächlich protestantischer Gegner der Pfingstbewegung (Kessler, 1967). Eine Innenperspektive bieten Publikationen der Pfingstbewegung und Briefwechsel vor allem von Willis und Mary Hoover mit pfingstlerischen Missionarinnen und Missionaren in der ganzen Welt

---

ments arose in the sixties, introducing the Pentecostal praxis into the established mainstream churches. Also since the sixties, churches and movements have been established that have received the label Neo-Pentecostal.” Siehe Kapitel 9.2.2.1.

<sup>67</sup> Im Anhang findet sich eine Zusammenstellung einige Webseiten verschiedener chilenischer Pfingstkirchen.

(Hoover, 2000). Daneben besteht eine orale Tradierung der Gründungsperiode und der Entfaltung innerhalb der Bewegung.

Eine einheitliche Darstellung besteht in etwa bis zur ersten grossen Spaltung um 1930, danach werden die Forschung und der methodische Zugang erschwert durch das starke Wachstum und die gleichzeitige Fragmentierung der Bewegung in Tausende verschiedener Kirchen mit unterschiedlichem Organisations- und Institutionalisierungsgrad. Eine Gesamtdarstellung ist nur in stark vereinfachendem Überblick möglich, die Konzentration auf Fallbeispiele muss anhand der Wahl des Forschungsobjektes, der *Iglesia Evangélica Pentecostal* begründet werden. Die Entstehung und Entwicklung der Pfingstbewegung in Chile muss in einen grösseren Zusammenhang gestellt werden. Globale und kontinentale Vorgänge werden akzentuiert und die typischen Merkmale chilenischer Pfingstler werden dargestellt. Dies ist sinnvoll, weil die weltweite personelle Vernetzung der Pfingstbewegung und deren Kommunikationsformen am Beispiel Chiles gut sichtbar werden.

#### **4 Aufbau der Arbeit**

Die Arbeit ist folgendermassen gegliedert: In Teil I der Arbeit werden der geschichtliche Kontext, die Entstehung und das Deutungsmuster der Pfingstkirchen nachgezeichnet. Dies erfolgt in drei historischen Etappen, welche für die Entstehung der chilenischen Pfingstbewegung von Bedeutung sind (Kapitel 2). Es handelt sich dabei um die Epoche der vorkolonialen Kulturen, um die Herausbildung einer mestizischen, katholisch geprägten Volkskultur ab dem 16. Jahrhundert und um das Eindringen protestantischer Kirchen in Chile im 19. und 20. Jahrhundert. Der politische und soziale Kontext Chiles bietet den Referenzrahmen für die Entwicklungen der Pfingstbewegung ab 1909 (Kapitel 3). Damit die pfingstlerische Gemeinde in ihrem Kontext und ihrer Entwicklung erfasst werden kann, wird zuerst sowohl ein historischer als auch ein religionssoziologischer Zugang gewählt. Neben einem darstellenden Teil, der die gängigen Theorien zeigt, werden in beiden Gebieten auch eigenständige Ergebnisse vorgestellt. Wichtig ist auch die Abgrenzung des in Chile entstandenen klassischen Pentekostalismus zum missionarischen Pentekostalismus, der etwa ab 1950 aus Gemeindegründungen ausländischer Pfingstkirchen entstand, und zum Neopentekostalismus, der unter der Militärregierung wuchs. Im chilenischen Kontext lässt sich der klassische Pentekostalismus klar von neopentekostalen Einflüssen unterscheiden. Diese Unterschiede werden in dieser Arbeit herausgearbeitet und das Profil der Gemeinschaft des klassischen Pentekostalismus dargestellt (Kapitel 3.2.3). Religionssoziologische Deutungsmuster für das Wachstum

der Pfingstbewegung (Kapitel 4) und theologische wie auch ekklesiologische Implikationen der Pfingstbewegung (Kapitel 5) runden den ersten Teil ab.

Teil II betrachtet unterschiedliche Aspekte der pfingstlerischen Gemeinschaft (Kapitel 6), wobei das Schwergewicht auf der Darstellung der pfingstlerischen Gemeinde liegt. So werden zum Teil längere Zitate aus den Interviews aufgenommen, die von dem Grundsatz ausgehen, dass das erste und wenn nötig ausführliche Wort den Mitgliedern der Gemeinschaft gebührt.

Eigene Sichtweisen und Prägungen spielen in die Darstellungsweise hinein. Dies wird im Kapitel 6.2 im Rahmen der Methodenreflexion ausführlicher diskutiert. Der rege und wiederholte Austausch und die Diskussion mit Mitgliedern chilenischer Pfingstkirchen wie auch mit Kritikern der Pfingstbewegung dienen der Überprüfung der Ergebnisse.<sup>68</sup> Nach diesen methodischen Vorüberlegungen werden die Ergebnisse der Feldstudie in verschiedenen Gemeinden der *Iglesia Evangélica Pentecostal* entwickelt. Die Darstellung der unterschiedlichen Formen pfingstlerischer Gemeinschaft ergibt sich aus der Methode der teilnehmenden Beobachtung und aus Interviews mit den Mitgliedern. Beide Formen der Untersuchung sind gleichermaßen wichtig, da die Beschränkung auf Interviews nur einen limitierten Zugang ermöglicht.<sup>69</sup> Die Untersuchung zeigt unterschiedliche, zentrale Aspekte des Gemeindelebens. Dabei werden Ergebnisse, die in Spannung zueinander stehen, jeweils gesondert aufgeführt. Nach den Darstellungen der pfingstlerischen Gemeinschaft folgt ein eigener religionssoziologischer Deutungsansatz (Kapitel 7), welcher die Innovationskraft und die Dynamik des Pentekostalismus aus dem Gleichgewicht gegenläufiger Praktiken im Gemeindeleben erklärt.

In Teil III wird der Versuch unternommen, die Praxis der pfingstlerischen Gemeindepädagogik am Beispiel der chilenischen Pfingstkirchen nachzuzeichnen (Kapitel 8). Deren Profil wird geschärft im Vergleich mit

---

<sup>68</sup> Die Entwicklung des Pentekostalismus wird als Bewegung dargestellt, die sich in verschiedenen Kirchen verfestigt. Diese wiederum spalten und erneuern sich und sind somit ebenfalls in konstanter Bewegung. Diese Spannung entspricht der dialektischen Struktur des Pentekostalismus, wie sie in Kapitel 7 dargestellt wird. Grundsätzlich ist dann die Rede von der 'Pfingstbewegung', wenn die Gesamtheit des Phänomens beschrieben werden soll und gemeinsame Faktoren und Charakteristika betont werden. Die 'Pfingstkirchen' werden dann genannt, wenn es um die institutionalisierten Kirchen geht, die sich zunehmend auch innerhalb staatlicher Strukturen bewegen.

<sup>69</sup> Frigerio 2007, 43f. Wie Frigerio gezeigt hat, sind Methoden, die sich nur auf Interviews mit aktiven Mitgliedern beschränken, zu einseitig. „Enduring participant observation [...] is necessary for a full appreciation of the difficulties and nuances of the conversion and de-conversion process that characterizes religious careers.“

anderen Ansätzen religiöser Erziehung, Bildung und Sozialisation, die in Lateinamerika begegnen: Volkskatholizismus, Befreiungspädagogik und protestantische Katechetik (Kapitel 9). Im letzten Kapitel (10) werden die Ergebnisse der Arbeit gesammelt, Ambivalenzen, Impulse und Bedrohungen des Modells werden zusammengefasst.

Ein Reiz der Arbeit liegt in deren Pioniercharakter und der langfristig entstandenen Untersuchung, die in verschiedenen Kontexten entstanden ist. Die Tatsache, dass bislang noch nie der Versuch unternommen wurde, die pfingstlerische Gemeinschaft aus dem Blickwinkel der Gemeindepädagogik zu untersuchen, und die beschränkten Bemühungen in der Literatur, pädagogische Prozesse im pfingstlerischen Umfeld nachzuzeichnen, erfordern aber eine sorgfältige Überprüfung der Ergebnisse. Indem sich diese Untersuchung auf eine zentrale Fragestellung beschränkt, können weitere Forschungen daran anknüpfen.

# **Teil I: Gesellschaftlicher Kontext, Geschichte und Deutungsmuster der chilenischen Pfingstkirchen**

Der erste Teil der Studie ist darauf ausgerichtet, die unterschiedlichen Dimensionen der Entstehung und Entwicklung der Pfingstkirchen einordnen und verstehen zu können. Dabei werden langfristige Entwicklungen aufgezeigt, um Hintergründe und Zusammenhänge deutlich zu machen. Besonders gewichtet werden Deutungsmuster, die das Wachstum der mestizischen Pfingstbewegung in Chile zu erklären versuchen.

## **1 Einleitung**

Die historische Entwicklung Chiles (Kapitel 2) wird unterteilt in die vorkoloniale Geschichte (Kapitel 2.1), religions- und kulturgeschichtliche Entwicklungen vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Kapitel 2.2) sowie Anfänge und erste Höhepunkte des nichtkatholischen Christentums 1850 bis 1930 (Kapitel 2.3). Das letzte Kapitel bietet einen geschichtlichen Überblick ab 1930 bis zur Gegenwart (Kapitel 2.4). Diese Etappen bilden den Erklärungshintergrund für die Entstehung und Entwicklung der mestizischen Pfingstbewegung (Kapitel 3). Die chilenische Pfingstbewegung wird innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung verortet, und es werden Vernetzungen und Einflüsse gezeigt. Mit der Entstehung der Bewegung bis zur Spaltung um 1930 und der darauf folgenden Phase der Diversifizierung der Pfingstbewegung werden die beiden wichtigsten Etappen dargestellt. Besondere Beachtung wird den Erscheinungsformen des missionarischen Pentekostalismus und des Neopentekostalismus in Chile geschenkt.

Das vierte Kapitel wendet sich religionssoziologischen Deutungsmustern zu. Diese nehmen auf die erwähnten historischen Etappen Bezug. Die Pfingstbewegung wird in diesen Deutungsversuchen interpretiert als Weiterführung des ständischen Haziendamodells in städtischer Umgebung, als Raum der Modernisierung aufgrund einer protestantischen Ethik, als Rebellion der Unterdrückten in religiöser Sprachform und als Umdeutung der Volksreligiosität.

Das fünfte Kapitel stellt ekklesiologische und theologische Implikationen der lateinamerikanischen Pfingstbewegung dar. Die historische Entwicklung der pfingstlerischen Theologie in Lateinamerika leitet über zu relevanten Aussagen der pfingstlerischen Verkündigung, wie sie sich weltweit

nachzeichnen lassen. Der chilenische Pentekostalismus hat sich auch eigenständig entwickelt, was sich unter anderem an einer Untersuchung der kircheneigenen Zeitschriften ableiten lässt.

## 2 Die historische Entwicklung Chiles

Die Geschichte Lateinamerikas begann lange vor der Eroberung der Neuen Welt im 16. Jahrhundert durch die Spanier und Portugiesen.<sup>1</sup> Die Konquista bewirkte allerdings eine demografische und kulturelle Katastrophe der indigenen Bevölkerung, deren Lebensweise grundlegend verändert wurde.<sup>2</sup> Aufgrund der Vermischung der indigenen Bevölkerung mit den Eroberern und Einwanderern aus Europa, der so genannten Mestizisierung, entstand in der Neuen Welt in einem komplexen Austausch eine eigenständige Kultur, die als Volksreligiosität neue Glaubensformen entwickelte. Auch wenn die Kultur der Eroberer dominierte, wurde sie doch beeinflusst und verändert durch vorkoloniale Kulturen. Deren Spuren sind teilweise verloren gegangen oder lassen sich nur durch die Zeugnisse ihrer Feinde erschliessen. Archäologische Funde der letzten Jahrzehnte ermöglichen heute ein klareres Bild. Die präkolumbianische Geschichte Chiles gehört zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen für ein Verständnis der lateinamerikanischen Volksreligiosität.

### 2.1 Die präkolumbianische Geschichte Chiles

Amerika wurde vor rund 30'000 bis 9'000 Jahren von Asien aus über die Landbrücke der Beringstrasse besiedelt.<sup>3</sup> In mehreren Schüben stiessen die

---

<sup>1</sup> Chile hat seine heutige territoriale Form erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts erhalten. Trotzdem wird in dieser Darstellung die historische Entwicklung des gesamten Staatsgebiets berücksichtigt, da dies für das Verständnis des Pentekostalismus sinnvoll ist.

<sup>2</sup> Prien 2007, 98: „Die Begleiterscheinungen der Eroberung und Kolonisierung waren eine demographische Katastrophe für die Amerindianer. Der radikale Bevölkerungsrückgang, der in Hispanoamerika bis ins 17. Jh. und in Brasilien bis ins 20. Jh. andauerte, erklärt sich durch Verluste in Kriegszügen, durch extreme Arbeitsausbeutung, Epidemien und eine sehr niedrige Kinderzahl, die sich möglicherweise durch den von der Konquista hervorgerufenen Kulturschock, aber vor allem durch die Ausbeutung der indigenen Frauen als Arbeiterinnen, oft getrennt von ihren Männern, erklärt.“

<sup>3</sup> Prien 2007, 74: „Neuere Forschungen gehen von einer Besiedlungsdauer Amerikas über mindestens 75'000 Jahre aus.“ Schüren 2005, 25. Die Besiedlung begann vor mehr als 20'000 Jahren. Nach dem heutigen Erkenntnisstand erreichten die ersten Siedlergruppen Feuerland spätestens gegen 11'000 v. Chr.

Einwanderergruppen auf der Suche nach Nahrung in Richtung Süden vor.<sup>4</sup> Für Chile belegen archäologische Funde erste menschliche Spuren für die Zeit vor rund 12'500 Jahren.<sup>5</sup> In der Folge bildeten sich je nach Region verschiedene Kulturen mit unterschiedlichem Entwicklungsstand heraus.<sup>6</sup> Der Küstenstreifen im Norden wurde von den Chango bewohnt, die von ihren Kanus aus sogar Wale erlegten. Im Gebiet des *Norte Grande* verdient neben den Aymara die Kultur der Atacameños besondere Erwähnung, die sich im Gebiet um die Oase San Pedro de Atacama im Norden Chiles entwickelte. Sie geriet ab ungefähr 400 n. Chr. unter den Einfluss der Hochkultur von Tiahuanaco, eines Stadtstaates am Titicacasee im Süden Boliviens. Landwirtschaft treibende Kolonisten (*cabuzas*) aus Tiahuanaco wurden im *Norte Grande* angesiedelt, an deren Spitze privilegierte Funktionäre standen. Dort lassen sich hoch entwickeltes Töpferhandwerk, die Anlage von ausgeklügelten Bewässerungssystemen und der Bau von Verteidigungsanlagen nachweisen. Ausserdem war ihnen bereits die Metallverarbeitung bekannt.<sup>7</sup> Somit entstand ein Handelsraum, der den *Norte Grande* mit den andinen Nachbarländern verband.<sup>8</sup> Vermutlich aufgrund einer Dürrekatastrophe um 1000 n. Chr. endete der Einfluss Tiahuanacos, und es folgte im *Norte Grande* eine Phase politischer Instabilität. Im *Norte Chico* entwickelte sich ab etwa 900 n. Chr. die *Diaguíta-Kultur*, deren Vertreter Bewässerungsanlagen errichteten und metallurgische Verfahren kannten. Sie gerieten ebenfalls unter den Einfluss der Expansion des Inka-Reiches, deren besonderes Interesse den Bodenschätzen wie Gold, Silber und Kupfer galt. Diese wurden abgebaut und nach Norden abtransportiert.<sup>9</sup>

In der Zentralzone kam es um ca. 300 v. Chr. zum Anbau von Nutzpflanzen und damit zur Sesshaftigkeit. Ab etwa 900 n. Chr. ist die so genannte *Acongagua-Kultur* bekannt, deren Angehörige im 15. Jahrhundert ebenfalls von den Inka unterworfen wurden. Um 1470 erweiterten nämlich die Inkas unter Túpac Yupanqui von Cuzco aus ihr Staatsgebiet bis zum Rio Maule im Zentralgebiet Chiles. Sie stiessen dort auf erbitterten Widerstand kriegerischer Mapuchestämme. Während rund 70 Jahren stand demnach der Norden Chiles bis nach Zentralchile unter dem Einfluss der Kultur der Inkas.

---

<sup>4</sup> Villalobos 1983, 55f.

<sup>5</sup> Rinke 2007, 9. Die Funde der späteiszeitlichen Siedlung bei Monte Verde zählen zu den ältesten bekannten Überresten menschlichen Lebens in Amerika.

<sup>6</sup> Siehe Landkarte Chiles, S. 277.

<sup>7</sup> Appl 2006, 15.

<sup>8</sup> Rinke 2007, 11.

<sup>9</sup> Rinke 2007, 12.

Diese führten neue landwirtschaftliche und künstlerische Techniken ein.<sup>10</sup> Sie liessen ein Strassensystem, den so genannten Inka-Weg, errichten, der mindestens bis zum heutigen Santiago reichte, und gliederten dadurch die eroberten Gebiete in ihr Reich ein. Dabei beschränkten sie sich in diesen Gebieten auf das Einsetzen von Häuptlingen und das Einfordern von Tributzahlungen und Hilfstruppen. Daneben liessen sie den eroberten Stämmen und Völkern kulturelle und religiöse Freiheit.<sup>11</sup> Wieweit der Sonnenkult übernommen wurde, ist nicht klar feststellbar.<sup>12</sup> Insgesamt war die Herrschaft der Inkas zeitlich zu beschränkt, als dass sie grosse Spuren hinterlassen hätte. Immerhin war die Südgrenze des Inkareiches auch nach der spanischen Eroberung von hoher Bedeutung.

Der chilenische Süden, der die heutigen Regionen *Bío-Bío*, *Araucanía* und *Los Lagos* umfasst, wurde von verschiedenen Stämmen bewohnt, die sich in Kultur und Entwicklungsstand unterschieden. Bis etwa zum 5. Jahrhundert n. Chr. lebten dort nomadisierende Bevölkerungsgruppen als Jäger und Sammler. Danach erfolgten der Übergang zur Sesshaftigkeit und die Herausbildung der *Pitrén-Kultur*, für die sich auch erste Keramikfunde nachweisen lassen.<sup>13</sup> Nördlich des Flusses Toltén entwickelte sich die nach dem Fundort in der Nähe von Angol benannte *El-Vergel-Kultur*. Ihre Bestattungsriten und Textilfunde lassen auf kulturelle Einflüsse aus dem andinen Norden schliessen.

Die Pehuenches lebten in Transhumanz im Gebiet von den Anden bis zum Río Bío Bío. Ihre hauptsächliche Nahrung waren die Früchte der *pehuen*, der araukarischen Pinie. Daneben betrieben im Gebiet von Río Chopa bis zur Insel Chiloé die Mapuches (in ihrer Sprache, dem *Mapudungun*, bedeutet dies 'Menschen der Erde'), Picunche (Menschen aus dem Norden) und Huilliche (Menschen des Südens) Landwirtschaft und bauten unter anderem Mais und Kartoffeln an. Ihr Kampfgeist brachte ihnen von den Inkas die Bezeichnung *aucos* (wilde, unbeugsame Feinde) ein, welche von den Spaniern später zu 'Araukanern' umgeprägt wurde. Sie lebten in weitgehend autonomen Gemeinschaften, die sich bei kriegerischer Bedrohung im Bewusstsein ethnischer und sprachlicher Zusammengehörigkeit unter der Lei-

---

<sup>10</sup> Heieck 1990, 62. Allerdings entwickelte sich in dieser Zeitspanne noch keine nachhaltige Agrarökonomie, wie sie in den andinen Zonen Perus entstanden war.

<sup>11</sup> Villalobos 1996, 23.

<sup>12</sup> Salinas 1987, 18. Sepúlveda 1999b, 12, erwähnt die Verpflichtung zu einigen Ritualen und die Tributzahlung, die ebenfalls zur Unterstützung des religiösen Systems der Inkas dienten.

<sup>13</sup> Rinke 2007, 13.

tung einzelner herausragender Kriegshäuptlinge (*caziques*) zu Allianzen zusammenfanden.<sup>14</sup>

Ihre religiösen Vorstellungen waren animistisch geprägt und standen in enger Verbindung zur Natur. Entsprechend wichtig waren Rituale, die gefeiert wurden, um die zyklische Erneuerung des Kosmos durch Opfer zu gewährleisten. Sie glaubten an einen Gott, *Pillán*, der je nach Lokalität unterschiedliche Formen und Namen annehmen konnte und mit dem Ahnenkult in Verbindung stand.<sup>15</sup> In religiösen Zeremonien, den *guillatún*, die durch Älteste und weise Frauen (*machis*) geleitet wurden, brachte man Opfer dar, um Geister auszutreiben oder von der Gottheit Vorteile zu erlangen.<sup>16</sup> Der Schamanismus, der von den *machis* praktiziert wurde, führte nicht zu einer sozialen Abgrenzung der religiös-magischen Spezialisten, da diese ausserhalb der Rituale keine besondere Funktion erfüllten. Infolgedessen bildete sich keine religiöse Herrschaftsgruppe heraus, da die *machis* nur bei Bedarf ihre magischen Fähigkeiten praktizierten und sich sonst in die Gemeinschaft integrierten. Auch die Deutung von Träumen oblag beispielsweise der Gemeinschaft.<sup>17</sup>

Im *Grossen Süden* Chiles von der Insel Chiloé im Norden bis nach Feuerland lebten verschiedene Wildbeuterkulturen. Im Norden dieses Gebietes (heutige Region Aisén) lebten die Tehuelches, südlich davon (heutige Region Magellanes) die Aonikenk. Auf Feuerland lebten die Selk'nam, die Onas, Yaganes und Alacalufes, deren Lebensformen sich den rauen klimatischen Bedingungen angepasst hatten. So lebten die Alacalufes und Yaganes nomadisch und bewegten sich auf der Suche nach Fischen in Kanus fort,<sup>18</sup> die Onas durchstreiften nomadisierend die Insel Feuerland. Die Lebensweise dieser Stämme blieb durch die Ankunft der Spanier weitgehend unberührt.

Um 1500 lebten rund 800'000 bis 1,2 Millionen Menschen auf dem Territorium des heutigen Chile.<sup>19</sup> Diese Bevölkerung verteilte sich auf Gruppen mit grossen kulturellen Unterschieden, da einige weitgehend abge-

---

<sup>14</sup> Salinas 1987, 15.

<sup>15</sup> Salinas 1987, 22.

<sup>16</sup> Villalobos 1996, 19.

<sup>17</sup> Salinas 1987, 22.

<sup>18</sup> Villalobos 1983, 63f.

<sup>19</sup> Rinke 2007, 14. Sepúlveda 1999b, 11, geht von 1 bis 1,5 Millionen aus. Prien 2007, 75. Für ganz Lateinamerika scheint eine Gesamtzahl von ca. 60 Mio. Ureinwohnern im Jahr 1492 plausibel. Gabbert 2005, 80. Die Zahl liegt vermutlich zwischen 40 bis 80 Mio. Einwohner. Innerhalb weniger Jahrzehnte ereignete sich nach 1492 eine demografische Katastrophe. In vielen Regionen wurde die indigene Bevölkerung ausgerottet oder fast vollständig dezimiert.

schlossen lebten, während vor allem im Norden Chiles ein steter Austausch mit Nachbarn bestand, was den kulturellen Wandel begünstigte.

## 2.2 Religions- und kulturgeschichtliche Entwicklungen in Lateinamerika vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

Die folgende Darstellung bezieht sich auf nicht differenzierende Makrostudien für ganz Lateinamerika. Gelegentlich wird auf spezifische chilenische Entwicklungen hingewiesen, die entsprechend gekennzeichnet werden.

Amerika wurde weniger entdeckt als erfunden. Die meisten Feldzüge der spanischen und portugiesischen Eroberer waren motiviert durch die Suche nach erträumten Welten, die kollektiven Vorstellungen in Europa entsprachen. Atlantis, das legendäre Reich des Priesters Johannes, der Jungbrunnen, das Goldland *El Dorado*, sie alle trieben die Eroberer an und weckten ihren Pioniergeist. Entsprechend wurden auch die Neue Welt und ihre Bewohner verzerrt durch die europäischen Phantasiebilder wahrgenommen. Für die Eingeborenen waren Mythen wichtige Ressourcen, die ihnen zur Verfügung standen, um das Eindringen der Eroberer zu deuten. Die spanischen Konquistadoren mit ihren Rüstungen, Waffen und Pferden wurden als Abkömmlinge der Götter und als unbesiegbare Feldherren gefürchtet und verehrt. Als diese Mythen sich als falsch und die Spanier sich als sterblich erwiesen hatten, war es meist schon zu spät, da die Herrschaft der Eroberer bereits verankert war. Die indigenen Geschichtsdeutungen erleichterten also die Unterwerfung der Eingeborenen und die Zerstörung ihrer Lebenssysteme und Reiche.<sup>20</sup> Die grotesken Verzerrungen in der Wahrnehmung des Anderen führten andererseits dazu, dass die Darstellungen der Indios auf europäischer Seite ein breites Spektrum vom naiven Wilden bis hin zum menschenfressenden Barbaren bildete.<sup>21</sup> Diese Projektionen eines weissen Ethnozentrismus<sup>22</sup> verdichteten sich im Laufe der Jahre zu der Vorstellung, dass die Eingeborenen minderwertig oder gar ohne Seele seien. Umgekehrt wurden die Spanier mit wenigen Ausnahmen von den Eingeborenen nun als goldgierige und unmenschliche Ausbeuter gehasst.<sup>23</sup> Die politische und kul-

---

<sup>20</sup> Sepúlveda 1999b, 12f.

<sup>21</sup> Appl 2006, 33. Mit dem Argument des Kannibalismus wurde beispielsweise die Versklavung der Indios trotz der Anti-Sklavengesetze des spanischen Königs gerechtfertigt.

<sup>22</sup> Prien 2007, 75.

<sup>23</sup> Als eine Ausnahme seien die Reduktionen der Jesuiten erwähnt, in denen in Paraguay die einheimischen Guaraní zwischen 1609 bis 1768 in relativer Sicherheit vor den Kolonialherren in einem christlichen Sozialsystem leben konnten. Die Jesuiten setzen dort das Modell einer 'integralen Mission' in die Praxis um, die religiöse Erfahrungen des Guaraní-Volkes einbezog. Siehe Hartmann 1994.

turelle Elite besetzte mit ihrer hispanischen Weltsicht die Schlüsselpositionen, ohne dass ihr irgendeine indigene Elite entgegentreten konnte.<sup>24</sup> Dies begünstigte es, die Neue Welt als Territorium wahrzunehmen und zu beschreiben, das erobert und besiedelt, und dessen Bewohner zivilisiert und christianisiert werden mussten.

Dass den Eingeborenen das Christentum gebracht werden musste, stand für die Spanier ausser Frage. Über die Art dieser Mission entstanden aber heftige theologische und missiologische Auseinandersetzungen, hinter denen sich handfeste wirtschaftliche Motive verbargen. Das scholastische Denken des Dominikaners Bartolomé de las Casas ging davon aus, dass die Indios Menschen waren und demzufolge aufgrund der aristotelischen Naturrechtsdeutung das Recht auf Eigentum und Selbstverwaltung hatten. Die Unterwerfung der Eingeborenen mit rechtmässigen Mitteln war einzig zu dem Zwecke erlaubt, das Evangelium denjenigen zu verkünden, die das Heil noch nicht erlangt hatten. Allerdings lehnten Las Casas und seine Anhänger den Gebrauch von Gewalt ab, da das Evangelium nicht durch Zwang überbracht werden dürfe. Die geduldige Überzeugung sei die einzige Form der Mission, die das Evangelium zulasse.<sup>25</sup> Eine Gegenposition dazu vertrat der Hoftheologe Ginés de Sepúlveda. Er argumentierte ebenfalls ausgehend von der aristotelischen Naturrechtslehre, dass die zivilisierten Kulturen gezwungen seien, die barbarischen Wilden zu unterwerfen, damit diese wie Menschen leben könnten. Dieser Gewinn rechtfertige denn auch die Anwendung von Gewalt, falls sich die Wilden der Unterwerfung widersetzen.<sup>26</sup> Offiziell setzte sich die Haltung der Dominikaner um Las Casas durch<sup>27</sup> und die *Leyes de Indias* des spanischen Königs spiegelten dieses Denken auch in dem Er-

---

<sup>24</sup> Dussel 1988, 75.

<sup>25</sup> Sepúlveda 1999b, 15. Delgado 1995, 312f. Sundermeier 1993, 118-127.

<sup>26</sup> Eine ausgedehnte Darstellung dieser Diskussion findet sich in der Werkauswahl zu Bartolomé de Las Casas von Mariano Delgado. Gabbert 2005, 79. Der 1542 verfasste *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* durch Las Casas mit der Beschreibung der Gräueltaten der Spanier bildet eine wichtige Grundlage für die so genannte 'Schwarze Legende'. „Damit wird eine Tradition antispanischer Kolonialkritik bezeichnet, die im 16. Jahrhundert entstand. [...] Sie hat bis heute die Interpretation des spanischen Kolonialismus entscheidend geprägt.“ Die Verteidiger des spanischen Kolonialismus entwickelten dagegen ein 'Weisse Legende', in der die koloniale Gewalt heruntergespielt oder dessen Notwendigkeit zur Abschaffung von Kannibalismus und Barbarei betont wurde. Dussel 1988, 79,86. Las Casas und andere Bischöfe engagierten sich für die misshandelten Indianer, bis sie „selbst scheiterten und aus ihren Diözesen vertrieben, verhaftet, verbannt und umgebracht wurden.“

<sup>27</sup> Delgado 1995, 318. Kardinal Hadrian, der spätere Papst, „bewies, wie diese ungläubigen Völker friedlich, liebevoll und auf evangelische Weise zur Erkenntnis Gottes und in den Schoß Seiner heiligen Kirche gebracht werden sollten [...] und nicht durch Krieg und Versklavung.“

lass von Gesetzen zum Schutze der Eingeborenen wider; in der Praxis aber setzten die Konquistadoren und *encomenderos*<sup>28</sup> das Denken um, das die Eingeborenen als minderwertig ansah. Dies galt auch für die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Eingeborenen. Einige Chronisten und Missionare bemühten sich darum, die Glaubensvorstellungen zu beschreiben, Berührungspunkte zum christlichen Glauben zu finden und auch die Sprache zu lernen. Sie propagierten die Aufnahme kultischer Bräuche als Mittel zur Missionierung. Die gängige Missionspraxis ging hingegen davon aus, dass der Götzenglaube ausgerottet werden müsse.<sup>29</sup> Diese Vorstellungen wurden nach der Eroberung mit unterschiedlicher Brutalität und Konsequenz in ganz Lateinamerika umgesetzt.

Chilenisches Territorium wurde erstmals 1520 gesichtet, als Fernando de Magellan den später nach ihm benannten Seeweg entdeckte. Das Inka-Reich in Peru wurde durch die spanischen Invasoren unter Francisco Pizarro erobert. Ihr Feldzug wurde ihnen dadurch erleichtert, dass ein Bürgerkrieg das Reich geschwächt hatte. In der Folge gelang es den Spaniern, unterworfenen Stämme auf ihre Seite zu ziehen. Nach der Einnahme Cuzcos 1533 kam es unter den Konquistadoren bald zum Streit. 1535 machte sich deshalb Diego de Almagro auf die Suche nach dem sagenhaften El Dorado und brach in Richtung Süden auf. 1536 entdeckten sie den Río Copiapó, eine Vorhut erreichte sogar den Río Maule. Dort wurde der indigene Widerstand so stark, dass die Invasoren sich zurückziehen mussten und nach Peru zurückkehrten. 1538 unternahm Pedro de Valdivia einen zweiten Vorstoss nach Süden und gründete 1541 in Zentralchile die Stadt Santiago del Nuevo Extremo als neue Hauptstadt der Provinz Nueva Extremadura, die er nach seiner spanischen Heimatprovinz benannte. Er selbst liess sich vom neuen Stadtrat zum Gouverneur wählen.<sup>30</sup> Die weitere Expansion nach Süden stiess auf so heftigen Widerstand, dass Städte wie La Imperial, Valdivia und Villarica wieder aufgegeben werden mussten.<sup>31</sup> Die indigenen Gruppen hatten sich unter dem Kriegshäuptling Lautaro zusammengeschlossen, besiegten die Spanier bei der Festung Tucapel und ermordeten Pedro de Valdivia. So wurde der Río

---

<sup>28</sup> *Encomenderos* waren meist verdiente Offiziere, die für ihren Einsatz vom spanischen König mit der Verwaltung von Grossgrundbesitzen belohnt wurden.

<sup>29</sup> Sepúlveda 1999b, 17.

<sup>30</sup> Rinke 2007, 15.

<sup>31</sup> Salazar, G. 1991, 22. Die spanischen Kolonisten stammten zu über 90% aus Gebieten, in denen Rinderzucht betrieben wurde. Dies prägte später die migratorische Mentalität der chilenischen *peones*.

Bío Bío schliesslich für rund dreihundert Jahre zur Südgrenze des spanischen Weltreiches.<sup>32</sup>

Dies schuf eine in Lateinamerika einzigartige Situation: Die zentralistisch organisierten Reiche der Azteken und Inkas konnten leichter erobert und beherrscht werden als die Araukaner, die sich in unzähligen Kampfverbänden organisierten. Gleichzeitig brachte diese andauernde Grenzlage den Eroberern einige Vorteile, da ihr als heroisch dargestellter Kampf gegen die 'Wilden' zahlreiche Sondermassnahmen rechtfertigte, die von der Stationierung eines stehenden Heeres bis zur Erlaubnis der Versklavung gefangener Indios (1608-1674) reichten.<sup>33</sup> Im 17. und 18. Jahrhundert liess die Intensität der Kämpfe nach, es bildeten sich neue Formen der Zusammenarbeit aus. Verhandlungen, so genannte *parlamentos*, wurden mit Festessen und Austausch von Geschenken abgehalten. Der Unterhalt dieser Grenzgesellschaft beanspruchte zwar viele Ressourcen und verhinderte lange Zeit den Aufbau einer differenzierten Gesellschaft und Wirtschaft, begünstigte aber den kulturellen Austausch und damit den tief greifenden Wandel der indigenen Gemeinschaften, wie auch der spanischen Eroberer. Innerhalb der indigenen Gruppen bewirkte die ständige externe Bedrohung eine Ethnogenese, ein neues Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, das zu einer regelrechten 'Araukanisierung' der Picunche und der Pampa-Indianer jenseits der Anden führte. Die Mapuche<sup>34</sup> wurden von einem sozialen Wandel erfasst, der zur Militarisierung der Gesellschaft auch in Friedenszeiten führte. Die Kriegshäuptlinge, die *caziques*, stiegen im sozialen Ansehen, ihr Amt wurde im 18. Jahrhundert erblich. Es bildeten sich Hierarchien und Herrschaftsgebiete, was zu internen Konflikten führte. Weitere gesellschaftliche Transformationen ergaben sich im Kontakt mit den Spaniern durch die Übernahme des Pferdes und eiserner Waffen, landwirtschaftlicher Methoden sowie des Tauschhandels.<sup>35</sup> Der Kulturkontakt war in der Nähe der spanischen Forts

---

<sup>32</sup> Salinas 1994, 126. Dass die spanischen Eroberer während der araukanischen Rebellion 1599-1600 zurückgeschlagen werden konnten, zeigte nach dem Verständnis der Mapuche auch die Wirkungslosigkeit des angeblich überlegenen Gottes der Spanier.

<sup>33</sup> Rinke 2007, 16f. Neben der Darstellung der Araukaner als Menschenfresser und Barbaren verewigte der Offizier Alonso de Ercilla y Zuñiga in seinem Werk *La Araucanía* den Mut und die Tapferkeit der indigenen Gegner. *Toquis* oder *caziques* (Kriegshäuptlinge) wie Colo Colo, Lautaro und Cauplicán wurden in dem späteren chilenischen Nationalepos zu Legenden gemacht. Sie dienten während des Unabhängigkeitskrieges gegen die Spanier als Ressourcen zur Mythenbildung und zur Identifikation.

<sup>34</sup> Teil der Ethnogenese war die Selbstbezeichnung der ehemals unabhängigen Stammesverbände als Mapuche. Regionale Unterschiede blieben aber weiter bestehen.

<sup>35</sup> Pfeisinger 2005, 206. Araukanische Reitergruppen überquerten immer wieder die Anden, um in der argentinischen Pampa Rinder und Pferde zu jagen. Dadurch entstand im 18. und 19.

intensiver und konnte dazu führen, dass mit den Spaniern befreundete Mapuche ihre Söhne zur Schulbildung in die Städte schickten. Wichtig waren in diesen Grenzgebieten die so genannten *capitanes de amigos*, Weisse und Mestizen, die unter den Mapuche lebten und als Vermittler zwischen den Kulturen dienten.<sup>36</sup>

Die indigene Bevölkerung, die nördlich des Grenzflusses Bio Bío von den Spaniern unterworfen und versklavt wurde, musste auf den *encomiendas*<sup>37</sup> arbeiten oder wurde durch Krankheiten dezimiert. Die spanische Kolonisation wurde erst durch die Mestizisierung der Gesellschaft möglich, da die Eroberer zahlenmässig stets in der Minderheit blieben. Erst dadurch, dass die meisten Spanier die ganze Kolonialzeit hindurch viele Kinder mit mehreren Frauen hatten und damit die Schicht der Mestizen entstand, wuchs das nicht indigene Bevölkerungssegment.<sup>38</sup>

In Lateinamerika spielte die katholische Kolonialkirche eine zentrale Rolle bei der Sicherung der eroberten Gebiete. Der 700jährige Kampf gegen die Mauren und deren Vertreibung sowie die Eroberung der Neuen Welt hatte auf der iberischen Halbinsel den Glauben begünstigt, dass das spanische Volk von Gott auserwählt sei und die Mission habe, die Welt zu bekehren und Häretiker zu bekämpfen.<sup>39</sup> Der Papst delegierte in verschiedenen Bullen seine Autorität über die katholische Kirche in den lateinamerikanischen Ko-

---

Jahrhundert eine Wanderung, die eine Mischung der patagonischen Indianervölker zur Folge hatte. So wurden aus einfachen Jäger- und Sammlergruppen Reiterkulturen. Heieck 1990, 73: „Die Jäger- und Sammlerstämme verwandelten sich in sesshaftere Gemeinschaften mit komplexeren Arbeitssystemen, sozialer Ausdifferenzierung und wachsenden Handelsbeziehungen. Die Hierarchisierung nahm zu und die Kazikenherrschaft wurde zunehmend patrimonial vererbt.“

<sup>36</sup> Salazar, G. 1991, 24: „Mapuche society became a sort of asylum for the fugitives and castoffs from the dominant society. This was especially true during the long breackdowns of peon society in the central part of the country, approximately between 1810 and 1850.“ 25: „The resistance of the Mapuche people served as the first political school for the oppressed Chilean *bajo pueblo*. They fashioned the notion of a social cause to fight for, a way of defining oneself against the dominant system.“

<sup>37</sup> *Encomiendas* waren landwirtschaftlich genutzte Gebiete, die der König Adeligen oder verdienten Soldaten zur Bewirtschaftung zur Verfügung stellte (*encomendar*, anvertrauen). Appl, 2006, 33. Das System der *encomienda* diente eigentlich nur dazu, die Versklavung der Einwohner der eroberten Gebiete zu verschleiern. Heieck 1990, 62. Die *encomienda* war meist mit Verteidigungs- und Bewaffnungsaufgaben des *encomenderos* verbunden.

<sup>38</sup> Prien 2007, 99. Die Auswirkungen der Konquista auf die indigenen Frauen und ihr Leben sind bislang wenig untersucht worden. Tatsache ist, dass indigene Frauen, die als Hauspersonal dienten, de facto von den weissen Herren in polygamen Strukturen missbraucht wurden.

<sup>39</sup> Prien 2007, 67.

lonien an die iberischen Könige.<sup>40</sup> Diese erhielten vom Papst aufgrund der Verträge, die als päpstliche Bullen publiziert wurden, das Recht, Missionare auszuwählen und auszusenden.<sup>41</sup> Sie wurden zu den alleinigen 'Besitzern' Amerikas, durften den Zehnten einziehen, die Bistümer einteilen und hatten das Patronat über die Kirche in der Neuen Welt inne. Damit entwickelte sich die katholische Kirche zur iberischen Staatskirche und diente als hauptsächlichlicher Apparat zur Erlangung der kulturellen Hegemonie. Der Klerus erhielt die politische Aufgabe der Machtsicherung im Auftrag der Könige.<sup>42</sup> Ebenso hatten die Grossgrundbesitzer (*encomenderos*) die doppelte Aufgabe, die Indios einerseits zur Arbeit zu zwingen und ihnen andererseits mit Hilfe der Missionare den neuen Glauben beizubringen.

Dieses Ineinanderfliessen religiöser, wirtschaftlicher und politischer Einflussphären und die Tatsache, dass aufgrund der gewaltigen Ausdehnung der eroberten Territorien eine flächendeckende religiöse Versorgung gar nicht möglich war, führten zur Entstehung eines zweifachen Katholizismus: Der offizielle Katholizismus des Klerus und der schmalen Oberschicht unterschied sich fundamental vom Volkskatholizismus der grossen Mehrheit.<sup>43</sup> Es bildeten sich also zwei voneinander getrennte Hauptströmungen des Katholizismus heraus, wobei die eine in Wirklichkeit die Religion der Herren und die andere die Religion der Sklaven war. In diesem Sinne bot „die katholische Religion das Mittel, um die ungleichen und pyramidalen sozialen Beziehungen zu legitimieren.“<sup>44</sup> Die Doppelmoral des Glaubens der Oberschicht galt in zweifacher Hinsicht: Einerseits stimmten der äussere Schein und die innere Haltung nicht überein, andererseits galt eine unter-

---

<sup>40</sup> Prien 2007, 83. Julius II. (1503-1513) bestätigte mit den Bullen *Universalis ecclesiae* und *Eximiae devotionis* das Patronatssystem und die Konzession des Zehnten.

<sup>41</sup> Quelle in Prien 2007, 69f. Bereits in der Bulle *Romanus Pontifex* von 1455 sind „Herrschaftsrecht, wirtschaftliche Rechte und die Pflicht zur Mission miteinander vermischt“. Kein Kleriker konnte ohne ausdrückliche Zustimmung des Königs und ohne ihm vorher Treue geschworen zu haben, nach Lateinamerika ausreisen.

<sup>42</sup> Sepúlveda 1999b, 18f. Salinas 1994, 108. Die katholischen Orden gelangten im 16. Jahrhundert nach Chile: Franziskaner (1533), Dominikaner (1557), Jesuiten (1593), Augustiner (1595) entwickelten grosse ökonomische Bedeutung. Die kolonialen Klöster wurden zu Zentren der religiösen, politischen und ökonomischen Macht.

<sup>43</sup> Prien 1978, 293, nennt den Volkskatholizismus die „Religiosität der Unterdrückten“. 292. Durch die Einführung der Inquisition wurde diese Unterdrückung systematisiert, und die Abwehrmechanismen der Indios ermöglichten es ihnen, Bestandteile der traditionellen Religiosität so umzudeuten, dass sie einen christlichen Anschein erweckten. Oft aber pflegten sie ihre traditionellen Glaubensformen heimlich weiter.

<sup>44</sup> Bastian 1997, 31.

schiedliche Moral für die Herren und für die von ihnen Abhängigen.<sup>45</sup> Da die Kirche einen Teil des staatlichen Unterdrückungsapparates bildete, wurde der Klerus von den unterdrückten Massen mit Argwohn und Ablehnung betrachtet, und obwohl sie gezwungen wurden, wenigstens formal die katholische Religion anzunehmen, entwickelten sie religiöse Ausdrucksformen, die ihrer eigenen Kultur besser entsprachen und oftmals ein Überleben der vorhispanischen Glaubensformen der Vorfahren erlaubten.<sup>46</sup>

Die Kultur und Religiosität des einfachen Volkes in Lateinamerika entstand somit aus einer Abwehrhaltung der indigenen Völker gegenüber dem gewalttätigen Katholizismus der iberischen Eroberer, die durch die Geisteshaltung der Gegenreformation geprägt waren. Diese Haltung erforderte eine teilweise Unterwerfung, ermöglichte aber gleichzeitig die Umdeutung der katholischen Religion in Funktion der eigenen Symbole und Gewohnheiten.<sup>47</sup> Es handelte sich um eine Mestizisierung der Symbolebene, die ihren Ausdruck im volkstümlichen Gottesdienst (*culto popular*) fand. Sie zeigte sich beispielsweise in der Verehrung der verschiedenen Erscheinungsformen der Heiligen Jungfrau (*la Santa Virgen*), die in Wirklichkeit auch symbolische Transformationen der präkolumbischen weiblichen Gottheiten waren.<sup>48</sup> Die Volksreligion, also die Religion der unteren Klasse, war

---

<sup>45</sup> Prien 1978, 297. 299: „Die Sakralisierung der Ziele der Monarchen und der Oberschicht, die zur Erzeugung der religiösen Begeisterung der Massen nützlich war, deren Unterstützung sie bedurften, lässt sich in der ganzen Kolonialzeit zeigen.“

<sup>46</sup> Sepúlveda 1999b, 21.

<sup>47</sup> Prien 2007, 212, weist auf die problematische Verwendung des Begriffes 'synkretistisch' hin. In katholischen lehramtlichen Dokumenten wird er meist negativ verwendet. Allerdings lässt sich darunter im eingeschränkten Sinn „die Aufnahme religiöser Vorstellungen und Praktiken anderer Religionen“ verstehen „bei gleichzeitiger Distanzierung von deren Gottheiten und Kulturen. Denn ohne Synkretismus ist keine Inkulturation des christlichen Glaubens möglich.“ Rostas; Droogers 1993, 6f. weisen darauf hin, dass „syncretism often points to power relations in the production of religion.“ Appl 2006, 55. Auch Kapellen wurden an Orten gebaut, an denen früher die Indios ihre Götter verehrt hatten. Kliever 1975, 45 erwähnt als Funktionen des Katholizismus in Lateinamerika: 1) die sanktionierende Funktion, indem sie die Konquista und deren Gräueltaten rechtfertigte; 2) die integrierende Funktion durch die Missionierung der Eingeborenen; 3) die normative Funktion, welche die verbindlichen Werte lieferte und 4) die sozialtherapeutische Funktion mit der patriarchalen Form der Sozialfürsorge.

<sup>48</sup> Prien 2007, 214. Die Advokationen, d.h. Eigenschaften und Zuständigkeiten, der indigenen Gottheiten wurden im Laufe der Zeit auf Maria und die Heiligen übertragen. Dadurch entstand so etwas wie ein „volkstümlicher funktionaler Polytheismus, der imstande war, die zahlreichen amerikanischen Gottheiten auf befriedigende Weise zu assimilieren.“ Villalobos 1983, 178f. Die Mestizen adaptierten die katholische Religion und entwickelten daraus eine eigenständige kulturelle Ausdrucksweise, die ihnen dabei half, Armut und Unterdrückung zu ertragen und Hoffnung und Lebensfreude auszudrücken. Dussel 1988, 117 spricht von eklek-

eine Religion der Gelübde und Versprechen, der Wallfahrten und Feste.<sup>49</sup> Die Religiosität baute auf dem Empfang der Sakramente auf, besonders auf der Taufe und der Ersten Kommunion, deren Empfang eher soziale als religiöse Aufgaben erfüllte, da sie den Eintritt ins öffentliche soziale Leben bedeuteten. Die traditionelle Gesellschaft zeichnete sich in Lateinamerika auf der Ebene der kollektiven mentalen Vorstellungen durch eine magische Religiosität aus. Riten, magische Praktiken und eine Vielzahl von Glaubensvorstellungen bildeten das kollektive Bewusstsein mestizischer Religiosität. Der Volksglaube bot Lebenssinn, verschaffte symbolischen Schutz und stiftete eine kollektive Identität.<sup>50</sup> Dieser fatalistisch geprägte Wunderglaube machte das beschwerliche Leben erträglich.<sup>51</sup>

Die mestizische Religiosität entwickelte sich unterschiedlich stark auf dem ganzen lateinamerikanischen Kontinent. Das zahlenmässige Verhältnis zwischen mehrheitlich indigener Bevölkerung, die dezimiert und ausgegrenzt wurde, und der aus Europa stammenden schmalen Oberschicht und deren Nachfahren war für die Herausbildung der Volksreligiosität ausschlaggebend. Chile und Argentinien sind heute die beiden Länder Lateinamerikas mit dem geringsten Anteil an indigener Bevölkerung, Chiles Bevölkerung umfasst aber rund 65 Prozent Mestizen.<sup>52</sup> Die Dezimierung der Eingeborenen ging also einher mit einer Vermischung der Ethnien. Dabei ist

---

tischen Anhäufungen von Elementen aus der hispanischen katholischen Liturgie einerseits und zahlreichen Gesten, Symbolen und Haltungen aus den vorhispanischen Religionen andererseits. Salas 1994, 176. Die chilenische Volksreligiosität zeigt auch die 'Proletarisierung des Himmels', wo die Heiligen am bäuerlichen Alltagsleben teilnehmen und körperliche und erotische Bedürfnisse zeigen.

<sup>49</sup> In der Region von Concepción und Arauco ist beispielsweise die Verehrung des heiligen Sebastián mit einer jährlichen Wallfahrt im Januar berühmt, wenn jeweils Tausende Pilger nach Yumbel wallfahren und ihre Gelübde (*mandas* oder *votos*) einlösen. Diese Verehrung geht auf die Kolonialzeit zurück und ist in der Volkskultur stark verankert.

<sup>50</sup> Prién 1985, 287.

<sup>51</sup> Prién 1985, 303f. Diese Tendenz zum Fatalismus und Konformismus führt auch zu fast vollständiger Gleichgültigkeit gegenüber den sozialen Problemen des Lebens. Der Vorsehungs- und Wunderglaube stellte für die unterdrückten Schichten eine geradezu überlebensnotwendige Kompensation dar. Appl 2006, 66. Der populäre Katholizismus ermöglichte es den Unterdrückten, mit ihrem Leid umzugehen, indem in Predigt und Lehre immer wieder behauptet wurde, „dass weder die Spanier, noch die Portugiesen auf der Erde regierten, sondern Gott“.

<sup>52</sup>

[http://Mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/ciencias\\_quimicas\\_y\\_farmaceuticas/medinae/cap2/5b6.html](http://Mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/ciencias_quimicas_y_farmaceuticas/medinae/cap2/5b6.html) (10.4.2011). Die chilenische Bevölkerung unterteilt sich in 30% Weisse, 65% Mestizen und 5% indigene Bevölkerung.

der geschilderte jahrhundertelange Kulturaustausch zwischen Mapuche und Spaniern einzigartig in der Geschichte des Kontinents.

Chile umfasste um 1700 nördlich des Bío Bío rund 100'000 bis 150'000 Einwohner.<sup>53</sup> Im Lauf des 17. Jahrhunderts entstand eine soziale Oberschicht von Kreolen,<sup>54</sup> deren Macht sich auf den Handel und die Landwirtschaft konzentrierte. Da in der Zentralregion die Kriegsgefahr nachliess,<sup>55</sup> konnte sich eine grossflächige Landwirtschaft entwickeln, die umso wichtiger wurde, als sich die Ausbeutung des Edelmetalls rasch erschöpft hatte. Damit ging eine 'Verländlichung' Chiles einher, da sich die Machtzentren von den Städten aufs Land verlagerten. Das Zurückgehen der indigenen Arbeitskräfte erforderte eine produktivere Landwirtschaft, die schliesslich zur Herausbildung der *haciendas* (grosse Landgüter) führte.<sup>56</sup> Erst wurde darauf Viehzucht, ab dem 18. Jahrhundert Getreideanbau betrieben, der dank der starken Nachfrage aus Peru lukrativ wurde.<sup>57</sup> Mestizen ersetzten die indigenen Arbeitskräfte, da nur wenige schwarze Sklaven zur Verfügung standen. *Peones* (Tagelöhner) und *incilinos* (Pachtbauern) prägten ab dem 18. Jahrhundert die soziale Struktur, die sehr rigide war und keine soziale Mobilität mehr zuließ. Die Haziendas entwickelten sich zu Siedlungszentren als protoindustrielle Produktionsorte.<sup>58</sup> Der Grossgrundbesitzer war dort aufgrund des

---

<sup>53</sup> Rinke 2007, 23.

<sup>54</sup> Als 'Kreolen' werden die in Lateinamerika geborenen Nachfahren spanischer Eltern bezeichnet.

<sup>55</sup> Allerdings blieb Chile bis ins 18. Jahrhundert hinein den Angriffen ausländischer Piraten ausgesetzt.

<sup>56</sup> Gabbert 2005, 89. Die Ausdehnung der Haziendas und die Privatisierung von so genannt freiem Land waren in vielen Teilen Lateinamerikas wichtige Ursachen für die Aufstände indianischer Bauern. Pfeisinger 2005, 208: „Ausgedehnte Plantagen und grenzenlos scheinende Ländereien mit Vieh, die, in der Hand einiger weniger Besitzer konzentriert, enormen Reichtum suggerieren, sind ab dem 19. Jahrhundert zu einem festen Bestandteil der Stereotypenbildung zu Lateinamerika geworden.“ Es handelt sich aber wegen der strikt hierarchischen sozialen Struktur um sehr anfällige Agrarsysteme.

<sup>57</sup> Heieck 1990, 64. „Die ursprünglich vorwiegend am Eigenbedarf orientierte Haciendaökonomie öffnete sich im ausgehenden 18. Jahrhundert, veranlasst durch äussere Marktstimuli. Die Hacendados antworteten auf die steigende Getreidenachfrage in Peru, später auch ausserhalb Lateinamerikas mit einer Extension der ländlichen Bewirtschaftung und vergaben zahlreiche Ländereien in Halbpacht.“

<sup>58</sup> Heieck 1990, 53. Die Hazienda war eine wirtschaftliche Produktionseinheit, eine politisch-militärische Machteinheit, eine familistische Struktur und ein Handlungsmuster, das einen besonderen Menschentyp schuf.

Klientelismus<sup>59</sup> der unumschränkte Herrscher, oftmals lebte er aber in der Stadt und überliess die Kontrolle einem Verwalter. Aus dieser Schicht der *latifundistas* setzte sich die chilenische kreolische Oligarchie zusammen, die wenige Familien umfasste und aristokratische Züge annahm. Ihren Reichtum stellte die Oligarchie in den Städten mit dem Bau prächtiger Häuser und ab der Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Import von Luxusgütern aus Europa zur Schau. Da sie nach politischem Einfluss strebte, begann sie, sich gegen die neuen Einwanderer aus Spanien abzugrenzen. Die spanische Krone leitete unter der Dynastie der Bourbonen eine Reihe von Reformen ein, deren Ziel die Neuausrichtung und Sicherung der amerikanischen Kolonien war. Diese belebten den Handel und leiteten eine positive wirtschaftliche Entwicklung ein. Beides führte zu einem raschen Bevölkerungswachstum und zu steigender Nachfrage nach chilenischem Getreide vor allem in Peru.<sup>60</sup> Ebenso entwickelte sich das Bildungswesen, das bis anhin in den Händen der Jesuiten gelegen hatte.<sup>61</sup> Erste Universitäten wurden gegründet und damit wurde die Bildung säkularisiert. Diese Reformen geschahen im Geiste der spanischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, akzeptierte aber die Verbindung von Thron und Altar. Die Kolonialkirche übernahm die Aufgabe, über öffentliche Ordnung und Moral zu wachen.<sup>62</sup> Um 1800 war die Situation Chiles vergleichsweise stabil, da sich das Herrschaftssystem etabliert hatte und die Mitglieder der Unterschicht nicht über die nötigen Ressourcen verfügten, um Veränderungen zu bewirken.

Das Eindringen aufklärerischer Ideen, die Unabhängigkeit der USA (1776) und Haitis (1804) sowie Informationen über die französische Revolution

---

<sup>59</sup> 'Klientelismus' bezeichnet ein informelles auf gegenseitigen Vorteil gerichtetes Machtverhältnis zwischen ranghöheren und niedriger gestellten Personen oder Organisationen. In der Regel erwartet die höhere Instanz (die den Vorteil verschafft) von der folgenden Instanz besondere (politische) Unterstützung oder Gefolgschaft (z.B. Wählerstimmen). Kliewer 1975, 42-45. Die Hazienda, auch *fundo*, *estancia* oder in Brasilien *fazenda* genannt, wurde in der Kolonialzeit zum Grundelement des sozialen Systems. Die soziale Beziehung war geprägt durch das Patrón/Peón-Verhältnis, das eine fast uneingeschränkte wirtschaftliche und soziale Macht des Herrn auf seinem grossen Landgut erlaubte und den Lohnarbeiter in ein Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Herrn brachte, das ökonomisch und rechtlich geprägt und dadurch moralisch und religiös legitimiert wurde.

<sup>60</sup> Rinke 2007, 24.

<sup>61</sup> Rinke 2007, 27. Salinas, 1994, 132f. Die Jesuiten wurden 1767 aus Amerika ausgewiesen, was in Chile rund 360 Pater, also ungefähr 40% des gesamten Klerus betraf. Als Folge davon mussten verschiedene Bildungseinrichtungen geschlossen werden, die der kreolischen Elite als Kadenschmieden gedient hatten. Die Mehrheit der Jesuiten gehörte zu den vornehmsten Familien.

<sup>62</sup> Appl 2006, 67.

(1789) schufen auch in ganz Lateinamerika ein Klima, das die Loslösung vom spanischen Mutterland begünstigte. Allerdings brauchte es einen Anstoss von aussen, um die Unabhängigkeit zu verwirklichen. Die Besetzung Spaniens 1808 durch Napoleon und die Einsetzung dessen Bruders, Joseph Bonaparte, als König sowie der einsetzende Volksaufstand in Spanien bewirkten in Lateinamerika ein Machtvakuum. Die Unabhängigkeit der unterschiedlichen Kolonialgebiete wurde zögerlich vollzogen.

1810 wurde in Chile eine Junta eingesetzt, welche die Amtsgeschäfte anstelle des spanischen Monarchen verwaltete. Diese Junta strebte keineswegs die Unabhängigkeit an.<sup>63</sup> Erst als sich die separatistisch gesinnten Mitglieder der Oberschicht unter der Führung von José Miguel Carrera durchsetzten, schlugen die Royalisten zurück. Die Separatisten mussten sich nach der verlorenen Schlacht bei Rancagua (Oktober 1814) über die Anden zurückziehen. Die harte Restaurationspolitik der spanischen Krone traf auch die chilenische Unterschicht, was die Guerilla der Republikaner stärkte.<sup>64</sup> 1817 gelang es diesen unter der Leitung von O'Higgins und dem argentinischen General José San Martín, die Royalisten nach der Überquerung der Anden vernichtend zu schlagen. Danach wurde die Gründung der Republik als *La Nueva Patria* (das Neue Vaterland) proklamiert. Allerdings konnten sich die spanischen Truppen auf der Insel Chiloé bis 1826 halten.

Die erste Generation Liberaler (1810-1850) suchte für ihr Gesellschaftsprojekt eines modernen Chile die Unterstützung der katholischen Kirche, die zumindest teilweise die Unabhängigkeitsbewegung gefördert hatte.<sup>65</sup> Es bestand also kaum Veranlassung dafür, das Monopol der katholischen Kirche zu durchbrechen. Die Staatsgründer der ersten Generation wie Simon Bolívar, José de San Martín oder Bernardo O'Higgins bemühten sich um enge Anlehnung an die nordatlantischen Mächte Grossbritannien, Frankreich und die USA, von denen sie sich politische und wirtschaftliche Hilfe

---

<sup>63</sup> Collier; Slater 1996, 33f.

<sup>64</sup> Rinke 2007, 30. In dieser Phase wurde der Mythos vom unbesiegbaren Araukaner zu einem wichtigen Element im Kampf gegen die Spanier. „Die Brutalität der spanischen Konquistadoren gegen die Indios übertrugen die Kreolen nun auf ihre eigene Situation.“

<sup>65</sup> Araya 1988, 18. Ein grosser Teil des kreolischen Klerus zeigte sich als Parteigänger der Befreiungsbewegung von Spanien. Überprüft man die Gemälde der Unabhängigkeitserklärungen und der ersten Junta, fällt auf, dass immer in der ersten Reihe ein katholischer Geistlicher zu sehen ist. Ebenso gründete der Priester Camilo Henríquez die erste chilenische Zeitung *Aurora de Chile*, welche die radikale Propaganda verbreitete. Appl 2006, 81. Die kirchliche Hierarchie setzte sich aus Männern zusammen, die in Spanien geboren waren und royalistisch eingestellt waren. Der niedere Klerus bestand fast durchgängig aus Kreolen oder Mestizen.

bei der Modernisierung der neuen Nationalstaaten erhofften. Sie förderten die Einwanderung aus diesen Staaten.<sup>66</sup>

Protestantische Einwanderer begünstigten durch ihre Präsenz die religiöse Toleranz. Sie stammten hauptsächlich aus Nordamerika, Grossbritannien und Preussen und wurden von den Liberalen wegen ihres wirtschaftlichen und kulturellen Einflusses wohlwollend aufgenommen. Verschiedene protestantische Ausländer unterstützten bereits den Unabhängigkeitsprozess in Chile auf unterschiedliche Arten – beispielsweise durch den bewaffneten Kampf gegen die royalistische, spanischtreue Armee. Erst durch die endgültige Unabhängigkeitserklärung<sup>67</sup> 1817 unter der Regierung von Bernardo O'Higgins (1817-1823) erhielten die wenigen nichtkatholischen Ausländer einzelne politische Rechte. So wurde beispielsweise die Errichtung eines protestantischen Friedhofes in Valparaíso auf eine Petition des Kommandanten der britischen Flotte hin bewilligt. Dies kann als politischer Schachzug O'Higgins gewertet werden, der die Anerkennung der Republik Chile durch Grossbritannien anstrebte. Zuvor mussten verstorbene Protestanten heimlich beigesetzt werden.<sup>68</sup> In den Verfassungen von 1818 und 1822 wurde die katholische Kirche als einzige offizielle Kirche anerkannt und den anderen Kirchen die öffentliche Ausübung des Glaubens verboten. Allerdings wurde im Artikel 215 die Strafe für Andersdenkende verboten, solange sie nicht zu Verbrechen aufriefen; Artikel 221 verbot die Einrichtung der Inquisition.

Zugleich befand sich die katholische Kirche in Chile in einer chaotischen Phase. Sie musste in den 1820er Jahren die Konfiskation ihrer Ordensgüter hinnehmen; ihre finanziellen Ressourcen schwanden, die Zahl der Priester sank drastisch und Bischöfe fehlten.<sup>69</sup> Bis etwa Mitte des 19. Jahrhunderts wurde allerdings die katholische Kirche von den chilenischen Regierungen unabhängig von ihrer politischen Ausrichtung als Herrschaftsinstrument weiter gebraucht. Auch sie verstanden sich gemäss dem Patronatsprinzip der spanischen Könige als Oberhaupt der Kirche und brauchten diese

---

<sup>66</sup> Prien 2007, 308.

<sup>67</sup> Als *Nueva Patria* wird die zweite Ausrufung der Republik 1817 bezeichnet. Mit *Vieja Patria* ist die 1810 erfolgte, erste Gründung der chilenischen Republik gemeint, die 1814 durch die Royalisten zerstört wurde.

<sup>68</sup> Sepúlveda 1999b, 24f. Er erwähnt, dass der Hügel Santa Lucia in Santiago einer der Orte war, der benutzt wurde, um heimlich die verstorbenen Protestanten zu begraben, oder dass die Toten einfach ins Meer geworfen wurden. Der Friedhof in Valparaíso wurde erst 1823 endgültig eingerichtet.

<sup>69</sup> Kliewer 1975, 59: „Die Liberalen hatten die Macht der Kirche stets als Fessel empfunden. Nach dem Sieg der Unabhängigkeitsbewegung ergriffen sie darum säkularisierende Massnahmen, um die Macht der Kirche zu verringern. Kirchengüter wurden enteignet, Klöster geschlossen, karitative Institutionen säkularisiert.“

auch zur Durchsetzung ihrer Machtansprüche.<sup>70</sup> Die konservative Oligarchie, die sich hauptsächlich aus den Grossgrundbesitzern der Zentralregion zusammensetzte, stützte sich auf die katholische Kirche als exklusive Religion der Republik. Der hohe Klerus setzte sich aus Mitgliedern derselben Familien zusammen, die ebenfalls die politische Macht ausübten.<sup>71</sup> Der Volkskatholizismus der Unterschicht wurde nach Möglichkeit durch die Priester kontrolliert, wodurch der Klerus zusätzlich an Ansehen verlor.<sup>72</sup>

Insgesamt blieb die politische Situation in Chile bis 1830 instabil, da die Polarisierung durch die Bildung der beiden Lager der Liberalen (*pipiolo*s) und der Konservativen (*pelucones*) zunahm. Trotzdem wurde die republikanische Grundordnung nicht mehr in Frage gestellt, auch wenn die demokratischen Rechte nur von einer dünnen Schicht oligarchischer Familienclans ausgeübt wurden.<sup>73</sup> Nach einem Bürgerkrieg setzten sich die Konservativen durch,<sup>74</sup> die das Land bis zur Jahrhundertmitte unumstritten beherrschten. Die konservative Verfassung von 1833, die von Diego Portales<sup>75</sup> ausgearbeitet wurde und ein Präsidialsystem begründete, behielt für 40 Jahre ihre Gültigkeit.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurden in Chile Veränderungen erkennbar, die eine Modernisierung der Gesellschaft begünstigten. So wurde 1850 die *Sociedad de Igualdad* (Gleichheitsgesellschaft) gegründet, die sich vor allem an die Handwerker richtete und gemeinsam mit den Liberalen die konservative Vorherrschaft bekämpfte.<sup>76</sup> Ihr Gründer, Francisco Bilbao (1823-

---

<sup>70</sup> Appl 2006, 85. Rinke 2007, 36. Die katholische Kirche musste in den 1820er Jahren die Konfiskation ihrer Ordensgüter hinnehmen, und ihre finanziellen Ressourcen nahmen ebenso ab wie die Zahl der Priester.

<sup>71</sup> Salinas 1994, 303: „Die enge Verbindung zwischen dieser Kirche mit den Grossgrundbesitzern muss als fundamental angesehen werden.“

<sup>72</sup> Salinas 1994, 317. So verbot 1836 Diego Portales die volkstümlichen *ramadas* (Feste, die in traditionellen Laubhütten gefeiert werden) zu hohen Feiertagen, um „die skandalöse Unordnung“ zu kontrollieren. Die Priester verlangten von den Armen den Zehnten und weitere Abgaben, die sie schwer belasteten.

<sup>73</sup> Collier 2003, 5. 1835 zählte Chile rund 1 Mio. Einwohner, 1865 1,8 Mio. Dabei wurden einige Hunderttausende Mapuche nicht mitgezählt. Die grosse Mehrheit der Chilenen war arm, über 90% waren Analphabeten. 18. Die Unterschicht wurde in der politischen Rhetorik als *el pueblo* im Sinne eines positiven Symbols erwähnt, hatte aber keinen Zugang zum politischen System, da ihre Bedürfnisse und Anliegen ignoriert. Wurden.

<sup>74</sup> Die konservativen Truppen gewannen die Schlacht von Lircay 1830.

<sup>75</sup> Rinke 2007, 38. Diego Portales legte die Basis für ein „autoritäres politisches System, das von späteren Generationen zum Ideal verklärt werden sollte“.

<sup>76</sup> Salinas 1994, 315. Die Zeitschrift der Gesellschaft *El amigo del pueblo* (Der Freund des Volkes) richtete sich an die Arbeiterklasse und kritisierte die konservative Kirche. Bastian

1865), kritisierte die autoritären und patriarchalen Strukturen der katholischen Kirche und versuchte, den revolutionären Geist des Unabhängigkeitskampfes wiederzubeleben.<sup>77</sup> Im selben Jahr wurde in Valparaíso die erste Freimaurerloge *Étoile du Pacifique* gegründet. Der Aussenhandel entwickelte sich stark, da um 1850 die Dampfschiffe die Verkehrswege beschleunigten. England wurde zu einem wichtigen Handelspartner und Investor. Der *Norte Chico* entwickelte sich in der Folge zur wirtschaftlichen Wachstumsregion, da der Abbau von Edelmetallen und Kupfer florierte. Die Zentralregion konnte ab Mitte der 1860er Jahre Getreide bis nach England exportieren.<sup>78</sup> 1860 wurde eine kostenlose, wenn auch nicht obligatorische Grundschulausbildung eingeführt,<sup>79</sup> staatliche und private Schulen wurden gegründet und bereits 1877 wurden Frauen prinzipiell zum Studium zugelassen.<sup>80</sup> An der *Universidad de Chile*, die als erste Hochschule Lateinamerikas auch Frauen zuließ, schloss 1886 die erste Frau ihr Medizinstudium ab.<sup>81</sup>

Die Expansion des chilenischen Staatsgebietes fand Richtung Süden mit der so genannten *Pacificación* (Befriedung) der Mapuche statt. Diese wurden zunehmend als „Entwicklungshindernisse und nicht als erst noch zu integrierende Elemente des neuen Staates“ wahrgenommen.<sup>82</sup> Das Interesse an den unerschlossenen Weiten der *Araucanía* stieg, als die Nachfrage nach

---

1995, 124: „Der assoziative Geist, den zu fördern die Liberalen für unerlässlich hielten, sollte an die Stelle des korporativen Geistes des 'Ancien Régime' treten.“ In Brasilien und Mexiko wurden oft als 'Reformclubs' bezeichnete Gesellschaften gegründet, in Kolumbien erreichten die demokratischen Gesellschaften zwischen 1850 und 1854 ihre Blütezeit.

<sup>77</sup> Salinas 1994, 306.

<sup>78</sup> Rinke 2007, 42. 1851 wurde die erste grössere Eisenbahnverbindung Lateinamerikas zwischen Copiapó und Caldera gebaut, 1852-63 die Verbindung zwischen Santiago und Valparaíso. 1852 wurde die erste chilenische Telegrafenerbindung zwischen denselben Städten gebaut.

<sup>79</sup> Collier 2003, 115. Erst 1920 wurde die Grundschulausbildung obligatorisch.

<sup>80</sup> Rinke 2007, 46. Collier 2003, 113: „The hopes pinned on education were sometimes utopian.“ Der Staat übte über die 'Universidad de Chile' die indirekte Kontrolle auch über die privaten Schulen aus, da diese von der Universität beaufsichtigt wurden. Bis 1870 bestand ein Konsens darüber, dass auch die religiöse Erziehung obligatorisch sein sollte.

<sup>81</sup> Cleary, Eda 1988, 10-23. Ende des 19. Jahrhunderts hatten schon zahlreiche Frauen akademische Titel erworben. 1916 gründeten Frauen aus höheren sozialen Schichten den *Club de Señoras*, 1919 entstand daraus der *Consejo Nacional de Mujeres* und im selben Jahr wurde die *Partido Cívico Femenino* als erste Frauenpartei Chiles gegründet. Das kommunale Wahlrecht erlangten die Frauen 1931, 1949 erlangten sie das allgemeine politische Wahlrecht. Franceschet 2005, 41: „In 1877 the Amunátegui Decree granted women the right to enter the universities, making Chile the first Latin American country in which women had access to higher education. Chilean elites, however, were unwilling to extend any political rights to women.“

<sup>82</sup> Rinke 2007, 49.

Lebensmitteln aus dem *Norte Chico* stieg und mit dem Abbau der Kohle im Gebiet des Bío Bío begonnen wurde. 1866 erklärte sich der Staat zum Eigentümer aller Ländereien der *Araucanía*, ab 1869 begann ein Vernichtungsfeldzug der rund 7'000 Mann starken chilenischen Armee gegen die unterlegenen Mapuche. Die zweite und brutalste Phase der *Pazificación* fand zwischen 1881 bis 1883 statt. Die neuerliche Gründung der 1554 aufgegebenen Stadt Villarica bildete 1883 den Endpunkt des Krieges.<sup>83</sup> Die Erweiterung nach Norden fand durch den Salpeter- oder Pazifikkrieg 1879-1884 statt, in dem Chile gegen die untereinander verbündeten Nachbarn Bolivien und Peru die Oberhand behielt und die reichen Vorkommen an Edelmetallen und Kupfer des *Norte Grande* dazu gewann.<sup>84</sup> Die Kriege führten allerdings zu einer hohen Staatsverschuldung und zur Verelendung weiter Bevölkerungsteile.<sup>85</sup>

Von dem kulturellen und wirtschaftlichen Wandel und dem Aufstieg der Liberalen blieb der grösste Teil der Bevölkerung ausgeschlossen, die liberalen Reformen verschlechterten gar die Situation der Landbevölkerung.<sup>86</sup> Die soziale Ungleichheit offenbarte sich in den Lebensbedingungen der Unterschicht, die in den Aussenbezirken der Städte in Armenvierteln lebten. Katastrophale hygienische Bedingungen bewirkten eine hohe Säuglings- und Kindersterblichkeit und führten zu Tuberkulose- und Typhusepidemien, die in den 1870er Jahren viele Opfer forderten. Die Zivilgesellschaft war in Chile erst sehr rudimentär ausgebildet, da bis 1914 aus Verfassungsgründen 90 Prozent der Bevölkerung von politischen Prozessen ausgeschlossen waren und kein Wahl- und Stimmrecht besaßen.<sup>87</sup> Das Konzept des modernen Staates war ihnen unbekannt, und der Bereich des Politischen wurde in ihrer Erfahrung durch gewaltsame und unverständliche Interventionen dominiert. Die Macht lag in den Händen des Präsidenten oder des Parlamentes, dessen Mitglieder aus der Oligarchie stammten. Die Oberschicht nutzte ihre parlamentarische Macht, um einseitig ihre Interessen durchzusetzen. Sie lähmten die exekutive Macht des Präsidenten und verhinderten Veränderungen, die ihren Absichten zuwiderliefen. Stimmenkauf und Korruption waren verbreitet.

---

<sup>83</sup> Rinke 2007, 51.

<sup>84</sup> Salinas 1994, 394. Die katholische Kirche deutete diesen Sieg als göttliche Vorsehung und als Zeichen für die Auserwählung Chiles. Dies ist ein Beispiel für die Identifikation der Kirche mit den Anliegen der Oberschicht und die religiöse Legitimation politischer Gewalt.

<sup>85</sup> Die Spannungen mit den Nachbarstaaten halten aber bis heute an. Bolivien fordert unverändert einen Zugang zum Pazifik, den es im Friedensvertrag von 1904 verloren hat.

<sup>86</sup> Valdíviesco 1998, 58f. Der Kleinbesitz wurde noch weiter zerstückelt, die Gutsherren verlangten gleichzeitig eine höhere Rentabilität.

<sup>87</sup> 1914 wurde das Stimmrecht ausgeweitet; 1949 erhielten es auch die Frauen.

Die soziale und wirtschaftliche Krise verschärfte sich während der parlamentarischen Periode von 1891-1925. Da die politischen Parteien keine echten Vermittlungsversuche unternahmen und die Lösung der eigentlichen Probleme aufgeschoben wurde, kam es zu sozialen Rebellionen, die mit massiven Hungermärschen (*marchas del hambre*) 1918 begannen und 1924 zu einer Militärrevolte führten.<sup>88</sup> Der Kampf gegen die Oligarchie und den Parlamentarismus manifestierte sich in der Gründung sozialer Organisationen und Bewegungen (1919) und in der Entstehung des populistischen Caudillismus.<sup>89</sup> Die sozialen Verhältnisse blieben prekär, da die Unterschicht durch die Peonisierung<sup>90</sup> in ständiger Unsicherheit lebte und die Landflucht einen Mangel an Wohnraum in den Städten bewirkte. In Santiago bestanden beispielsweise 1910 1'600 Massenunterkünfte (*conventillos*), in denen 75'000 Personen unter unbeschreiblichen hygienischen Bedingungen wohnten.<sup>91</sup> Die hygienischen Bedingungen führten zur Verbreitung verschiedener Seuchen wie Cholera, Pocken und Typhus. Die Kindersterblichkeit lag bei rund 30 Prozent; aufgrund der hohen Promiskuität waren 35 Prozent der Geburten unehelich.<sup>92</sup> 1907 lag die Analphabetenrate bei 49,7 Prozent und 1920 bei 36,7 Prozent. Die Angehörigen der Unterschicht waren gezwungen, unterschiedlichste Tätigkeiten auszuüben, um überleben zu können. Auf dem Lande standen sie als Tagelöhner in Abhängigkeit zum Grossgrundbesitzer;

---

<sup>88</sup> Cleary, Eda 1988, 16. 1907 wurden unter der Regierung Pedro Montts 3600 streikende Salpeterarbeiter und deren Frauen und Kinder ermordet, die sich in einer Schule versammelt hatten, um auf ihre Forderungen aufmerksam zu machen.

<sup>89</sup> 'Caudillismus': machistische Verherrlichung einer starken Führungsperson mit diktatorischen Zügen; wie zum Beispiel Alessandri 1925 und Ibañez 1927 (siehe Zeittafel). Kliever 1975, 56f. Ist der Caudillo gewählt, agiert er auf zwei Ebenen. Er sucht auf der Ebene der Oligarchie, aus der er stammt, einen Interessenausgleich. Dem Volk präsentiert er sich als der 'grosse Vater', der gütig und verständnisvoll ist. Dieses System wird auch als 'Paternalismus' bezeichnet. Rinke 2007, 83: „Vom Anspruch her handelte es sich beim Ibañez-Regime um eine der ersten reformorientierten Entwicklungsdiktaturen, welche die Geschichte Lateinamerikas in den folgenden 60 Jahren prägen sollten.“ Heieck 1990, 100. Ibañez knüpfte an die chilenische Raumpolitik des 19. Jahrhunderts an und begann, die Südprovinz Aisén militärisch zu sichern. Er erhob Besitzansprüche in der Antarktis.

<sup>90</sup> 'Peonisierung': Lohnsystem, das zur Verschuldung der Tagelöhner und zur völligen Abhängigkeit vom Grossgrundbesitzer oder Fabrikanten führt.

<sup>91</sup> Rinke 2007, 73. Die Massenunterkünfte (*conventillos*) wurden zum Synonym der sozialen Krise. 1910 lag die durchschnittliche Lebenserwartung in Chile bei 32 Jahren und zählte damit zu einer der niedrigsten weltweit. Valdivieso 1995, 68: „Mangel an Hygiene, schlechte Ernährung, Krankheiten, Epidemien und Kriege führten zu hohen Sterbeziffern.“

<sup>92</sup> Valdivieso 1995, 67. Im Zeitraum von 1848–1892 hatte die Kindersterblichkeit Anteil an etwa 65% aller Todesfälle. Dabei war sie in der Stadt höher, besonders geringe Überlebenschancen hatten Waisenkinder.

in den Städten waren Arbeiten in der Industrie schlecht bezahlt und gefährlich.

### 2.3 Anfänge und erste Höhepunkte des nichtkatholischen Christentums 1850 bis 1930<sup>93</sup>

In diesen Kontext sind die Anfänge des evangelischen Christentums in Chile einzuordnen. Zuerst kamen evangelische Christen vereinzelt und unorganisiert nach Chile. So gelangte 1821 der von der britischen Bibelgesellschaft ausgesandte, schottische Baptistenprediger James Thompson (1778-1854) auf seinen sich über zwanzig Jahre erstreckenden Reisen durch Lateinamerika auch nach Chile. Dorthin hatte ihn der Präsident Bernardo O'Higgins eingeladen, um ein Erziehungsprojekt einzurichten, das auf der Grundlage des pädagogischen Modells der Schule von Lancaster beruhte. Thompson vertrat neben der 1808 gegründeten *Royal Lancasterian Society of London* auch die *British Bible Society*.<sup>94</sup> Er brachte sechzig Exemplare des Neuen Testaments in Spanisch mit, blieb aber nur ein Jahr in Chile. Die Ergebnisse der Bibelverteilung wie auch die Einrichtung des Schulsystems Lancaster verloren sich nach seiner Abreise.<sup>95</sup> Neben Thompsons Pionierreise nach Chile blieben auch weitere individuelle protestantische Initiativen ohne dauerhafte Wirkung, weil das politische und religiöse Umfeld dies nicht zuließ.

Auf politischer Ebene fand um die Mitte des 19. Jahrhunderts ein Generationenwechsel statt. Die zweite Generation (1850-1880) von Liberalen sah sich einer ultramontanistischen katholischen Kirche gegenüber,<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Dussel 1988, 159f. spricht von der Etappe des Bruchs (1850-1930), als der Pakt zwischen katholischer Kirche und Staat in ganz Lateinamerika auseinander brach.

<sup>94</sup> Bastian 1994, 75. Diese Gesellschaft wurde vom pädagogischen Modell inspiriert, das kürzlich durch den Quäker Joseph Lancaster (1778-1838) in den Armenvierteln von London eingerichtet worden war. Ihre Aufgabe war die gegenseitige Ausbildung, welche auf der Ausbildung von Schülern als Instruktionen gründete und in welcher eine harte Disziplin auf der Grundlage des Auswendiglernens und des Gebrauchs der Bibel als Lektüre beruhte. Paul 1995, 97: „Der Bürger Thompson empfahl der Regierung, ausländische Händler und Landwirte nach Chile einzuladen, um die wirtschaftliche Entwicklung der neuen Republik voranzutreiben. Aber der Klerus widersetzte sich entschieden der Bildung von Schulen und der Bewilligung, nicht katholische Ausländer ins Land zu lassen mit dem Argument, dass solche Neuerungen die kulturelle Einheit der Nation zerstören würden.“

<sup>95</sup> Paul 1995, 94-106, erwähnt weitere protestantische Angelsachsen, die sich auf verschiedene Art in der Evangelisation betätigten. Appl 2006, 90. Der erste Konsul der USA in Chile, Poinsett, übte während des Unabhängigkeitskampfes grossen Einfluss auf José Miguel Carrera und damit auf die erste chilenische Verfassung aus.

<sup>96</sup> Mit dem Begriff 'Ultramontanismus' (*ultra montes*, jenseits der Berge) wird die politische Haltung des Katholizismus bezeichnet, die zentralistisch auf die Kurie im Vatikan ausgerichtet ist und das Papsttum stützt. 1870 erliess Papst Pius IX. im Rahmen des Ersten Vatikanischen

welche die zentralistischen konservativen Regierungen unterstützte, die über ein stehendes Heer verfügten. Die Gruppe kreolischer Kleriker, die bislang in weiten Teilen Lateinamerikas die liberale Politik unterstützt hatte, wandte sich enttäuscht über den 'Zusammenbruch der Moral' konservativen Führern zu, die wieder Recht und Ordnung herstellen sollten. Die konservative Wende wurde verstärkt durch Priester, die aus Europa ausgesandt wurden, um dem Mangel an Klerikern abzuhelpfen.

In Chile war die Situation insofern aussergewöhnlich, als sich die konservative Bewegung in der Mitte des 19. Jahrhunderts aufgrund eines Konfliktes zwischen dem Präsidenten Manuel Montt und dem Erzbischof von Santiago Rafael Valentín Valdiviesco spaltete.<sup>97</sup> Die Folge war die Gründung zweier konservativer Parteien (Konservative Partei, prokatholisch, und Nationalpartei, Anhänger des Präsidenten). Diese Spaltung begünstigte die Liberale Partei und ebnete ihr den Zugang zur Regierung.<sup>98</sup>

Von 1880 an versuchte die katholische Kirche, Terrain in der Zivilgesellschaft zurückzuerobern, wobei sie Allianzen mit oligarchischen Regierungen einging.<sup>99</sup> Diese klare politische Ausrichtung der katholischen Kirche bedeutete gleichzeitig eine Erosion des katholischen Monopols in religiösen Fragen, da nun die Liberalen aus politischen Gründen das Aufkommen protestantischer Gemeinschaften begünstigten.<sup>100</sup> „With the liberal revolutions of the late nineteenth century, anticlerical factions took power, seized Catholic property, and declared religious liberty. In the hope of undermining the authority of the priests, anticlericals also welcomed the first Protestant missionaries.“<sup>101</sup> Es bestanden also bereits dissidente Strukturen, die sich nach der Ankunft protestantischer Missionare in Kontaktnetze und Allianzen verwandelten. Diese führten zur Bildung einer liberalen Presse, zur Gründung protestantischer Schulen und zu einer demokratischen Gesetzgebung, die auch die Religionsfreiheit einschloss. Diese neuen Formen von Interessenas-

---

schen Konzils das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes in Abwehr des Liberalismus und der Modernisierung. Dieser wurde im Anhang *Syllabus Errorum* zur Enzyklika *Quanta Cura* verworfen.

<sup>97</sup> Salinas 1994, 304. Rafael Valentín Valdiviesco (1804-1878) stammte aus einer wichtigen Familie von Grossgrundbesitzern, die bereits dem Kolonialadel angehörten. Er war einer der Führer der konservativen katholischen Kirche.

<sup>98</sup> Araya 1988, 44f.

<sup>99</sup> Bastian 1994, 126.

<sup>100</sup> Kliewer 1975, 87. Die Einheit von Thron und Altar wurde aufgelöst. An die Stelle der katholischen Sinnwelt, welche die gesamte Gesellschaft dominierte, traten nun konkurrierende Sinnwelten, die nur noch den eigenen Bereich für sakral erklärten, um die restliche Welt in dualistische Opposition zu diesem zu stellen.

<sup>101</sup> Stoll 1990, 25.

soziationen zogen Mitglieder der unteren sozialen Schichten an, die sich in einem Übergang befanden und hauptsächlich aus Mestizen der unteren Mittelklasse bestanden. Innerhalb einer autoritären Gesellschaft entstanden so Freiräume zur Individualisierung und zur Erprobung demokratischer Formen. Mit ihren Synoden und Versammlungen schufen die protestantischen Kirchen soziale Gegenmodelle und bildeten wahre Laboratorien zur Entwicklung der Modernität, einerseits durch die egalitären sozialen Beziehungen ('Gemeinschaft von Geschwistern'), andererseits durch demokratische Praktiken in religiösen Fragen.<sup>102</sup> Zusätzlich gründeten sie Schulen und trugen so zum Aufbau einer modernen Erziehung bei.<sup>103</sup>

Die verschiedenen protestantischen Kirchen, die im 19. Jahrhundert nach Chile gelangten, lassen sich grob in Einwanderungskirchen und Missionskirchen unterteilen. Erstere blieben in verschiedener Hinsicht vom Ursprungsland der Einwanderer abhängig und bewahrten ihre sprachliche, kulturelle und religiöse Identität. Die Missionskirchen waren zwar institutionell, personell und finanziell ebenfalls von protestantischen Mutterkirchen meist in den USA abhängig, sie kamen aber mit dem expliziten Auftrag nach Chile, zu evangelisieren und sich im gesellschaftlichen Kontext zu integrieren. Damit verbunden war der Wunsch, dem evangelischen Glauben in Lateinamerika zum Durchbruch zu verhelfen.

In der Geschichte der evangelischen Christen in Chile spielt die Besiedlung des chilenischen Südens durch deutsche Einwanderer und die Gründung einer *lutherischen Einwandererkirche*<sup>104</sup> eine wichtige Rolle. Durch das Gesetz zur Kolonisierung, das von den Präsidenten Bulnes und Montt (1841-1861) erlassen wurde, erhielten deutsche Familien die Möglichkeit, sich im Süden Chiles niederzulassen. Die ursprüngliche Bevölkerung der Mapuche war während der *Pazificación* der *Araucanía* gegen die Anden abgedrängt worden. Die ersten Immigranten, die zwischen 1848 und 1875 ankamen,

---

<sup>102</sup> Bastian 1994, 285. So wurden Leitungspersonen demokratisch gewählt und die Mitbestimmung und Eigeninitiative der Mitglieder wurden gewünscht und gefördert.

<sup>103</sup> Willems 1967, 236f: „True to the tradition of American Protestantism, religion, political democracy, individual freedom and responsibility are perceived as necessary parts of a whole which is saturated with an unflinching faith in education. [...] Rather than reinforce the status quo, the Protestant school system accelerated upward social mobility by awakening an increasing number of people to the opportunities of a changing culture and by making it possible for them to fill the many specialized roles of an emerging industrial society.”

<sup>104</sup> Einwanderer-, Siedler-, oder Transplantatskirchen charakterisieren sich durch die enge sprachliche und soziale Anbindung an die Herkunftskirche der Auswanderer.

stammten aus Hessen und Brandenburg und gehörten teilweise den Herrnhutern und anderen pietistischen Gruppen an, die vor der Gegenrevolution von 1848 in Deutschland flüchteten. Bereits 1850 unterbreitete der Organisator der ersten Migrationswelle, der Pietist Karl Anwandter, der Apotheker und Bürgermeister von Kalau in Preussen gewesen war, den Vertretern der chilenischen Regierung Fragen, „von denen fünf der 13 Punkte, welche die grösste Besorgnis ausdrückten, sich auf die Glaubens- und Kultusfreiheit bezogen.“<sup>105</sup> Die Kolonisten gelangten ab 1850 in grösserer Zahl in den Süden Chiles und siedelten sich rund um den Llanquihuesee an, mit Valdivia als Einwanderungshafen am Pazifik und Puerto Montt als städtischem Zentrum.<sup>106</sup> Unter den 7'700 Deutschen, die zwischen 1846 und 1876 ankamen, befanden sich viele Lutheraner,<sup>107</sup> die mit der Einwilligung der chilenischen Regierung ihre Traditionen und ihre Konfession weiter pflegten.<sup>108</sup> Aber die Bedingungen waren so eingeschränkt, dass die deutschstämmigen Lutheraner zwangsläufig in einem linguistischen und kulturellen Ghetto lebten und dies auch akzeptierten. Die Gottesdienste wurden auf Deutsch gefeiert, die Pastoren stammten aus Deutschland und die Missionierung unter den spanisch sprechenden Chilenen war gesetzlich verboten. Die lutherischen Kirchengemeinden wurden zwischen 1863 (Puerto Montt, Osorno) und 1904 (Concepción) gegründet. Ausserhalb des Südens existierten auch Gemeinden in Santiago (gegründet in 1886) und Valparaíso (1867), weil in diesen Städten die Zahl der Deutschen oder ihrer Nachfahren für Gemeindegründungen ausreichte. Zum ersten Mal in der Geschichte Lateinamerikas kam damit nach der Kolonisation des Südens Brasiliens eine geschlossene Gruppe evangelischer Christen in beträchtlicher Zahl nach Lateinamerika und siedelte sich mit ihrem wichtigen wirtschaftlichen Potenzial in Chile an.<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> Bastian 1994, 87.

<sup>106</sup> Heieck 1990, 77-81. Innerhalb weniger Jahre gewannen die deutschen Siedler durch rücksichtslose Brandrodung Kulturland, währenddem die überlebenden Mapuche in feste Siedlungsgebiete (*Reducciones Indigenas*) abgedrängt wurden.

<sup>107</sup> Sepúlveda 1999b, 55-62, erwähnt, dass viele der deutschen Kolonisten aus den protestantischen Gebieten stammten, weil einige katholische Bischöfe die Auswanderung der Katholiken bei Androhung der Exkommunikation verboten. Angeworben wurden die Auswanderer durch den im Auftrag der chilenischen Regierung reisenden deutschstämmigen Bernardo Philippi. In Chile organisierte der Einwanderungsbeauftragte Vicente Perez Rosales die Besiedlung.

<sup>108</sup> Mybes 1993.

<sup>109</sup> Bastian 1995, 115f. Brasilien erklärte 1824 als Kaiserreich die Religionsfreiheit, der Katholizismus blieb aber Staatsreligion. Dies begünstigte die Einwanderung von rund 300'000 Deutschen in den Süden Brasiliens. Davon waren etwas mehr als die Hälfte Lutheraner. Argentinien ermöglichte mit der liberalen Verfassung von 1853 eine dynamische Einwande-

Die anglikanische Kirche hatte genauso wie die lutherische Kirche die Aufgabe, ihren britischen Landsleuten und deren Nachkommen Gottesdienste und pastorale Betreuung anzubieten. So wurde der erste Gottesdienst vermutlich durch den Pastor Thomas Kendall in Valparaíso 1825 gefeiert. Daneben begann die anglikanische Kirche früh mit einer Mission unter den Eingeborenen im Süden Chiles: Zuerst ab 1850 in Feuerland unter der Leitung von Alan Gardiner und dann nach 1890 unter den Mapuche in der *Araucanía* (südlich des Flusses Bío-Bío), wo die anglikanische Kirche Missionsstationen und Schulen errichtete. Diese Bestrebungen wurden vom Staat unterstützt, weil die Mapuche nach der *Pazificación* des Südens in unwirtliche Territorien abgedrängt wurden und unter äusserst prekären Bedingungen lebten. So delegierte der chilenische Staat Unterstützungsaufgaben an die anglikanische Kirche.<sup>110</sup>

Die Presbyterianerkirche gelangte 1845 mit David Trumbull nach Chile. Trumbull war ein Kongregationalistenpastor und stammte aus einer angesehenen Familie Neuenglands. Er hatte in Yale mit Auszeichnung abgeschlossen und danach seine Studien am *Princeton Theological Seminary* ergänzt.<sup>111</sup> Trumbull war Missionar und gleichzeitig Mitglied der Freimaurer,<sup>112</sup> dadurch ergab sich seine natürliche Nähe zum liberalen Umfeld. 1846 wurde der erste evangelische Gottesdienst in einer Lagerhalle des *El Mercurio* gefeiert, der Zeitung der radikalen Liberalen in Valparaíso, ein „erstes konkretes Zeichen der taktischen Sympathie der Liberalen und Freimaurer für den Protestantismus“.<sup>113</sup> Die Verbindung zwischen antiklerikalem Liberalismus und antikatholischem Protestantismus drückte sich in der Beteiligung vieler Liberaler und Protestanten in Freimaurerlogen aus. Umgekehrt galten die Protestanten als 'Ferment des Fortschritts' und deshalb „drängten die Liberalen und die Freimaurer auf die Religions- und Kultfreiheit sowie Förderung der Einwanderung, womit sie der Ausbreitung des Protestantismus den Boden ebneten, obwohl sie selbst selten Protestanten wurden“.<sup>114</sup> Mit ihrer libe-

---

runbspolitik. In Uruguay trafen ab 1856 italienische Waldenser als Siedler ein. Andere Staaten in Lateinamerika wie Mexiko oder Peru behielten eine restriktive Religionspolitik bei, was zu einer verstärkten Einwanderung von Protestanten aus Europa in die USA führte.

<sup>110</sup> Willems 1967, 190.

<sup>111</sup> Kessler 1967, 41. Paul 1995, (1973 erste englische Ausgabe), 37f. erwähnt die puritanische Erziehung und das calvinistische Erbe Trumbulls.

<sup>112</sup> Paul 1995, 117. Während vieler Jahre war er Mitglied der 'Grossen Loge von Massachusetts' und Vertreter des Distriktes Chile.

<sup>113</sup> Lalive d'Épinay 1975, 4.

<sup>114</sup> Prien 2007, 308.

ralen theologischen Ausrichtung unterstützten die Presbyterianer, ohne es zu beabsichtigen, säkularisierende Tendenzen innerhalb eines religiös geprägten Kontinents, was zur Folge hatte, dass sie von katholischen Kritikern als Wegbereiter des Atheismus angegriffen wurden.

1846 gründete David Trumbull die *Union Church*, und 1856 wurde deren erste Kirche eingeweiht, die als erste protestantische Kirche an der pazifischen Westküste gilt. Der Name ist bedeutsam, weil Trumbull von der Vision einer Einheit unter den Protestanten ausging. Er selber wurde 1873 auf seine Petition hin als Missionar in die *Presbyterian Board of Missions* aufgenommen. Die Presbyterianer zeichneten sich durch die Betonung intellektueller Glaubensaspekte aus. Trumbull wollte die gebildeten Kreise, die auf Seiten der Liberalen standen, mittels der Bildung erreichen. Deshalb wurden Schulen und soziale Einrichtungen gegründet sowie eine christliche Zeitschrift, der *Heraldo Evangélico*, herausgegeben.<sup>115</sup> 1868 organisierte sich in Santiago die erste protestantische Kirche für Chilenen und 1871 wurde José Manuel Ibáñez als erster einheimischer protestantischer Pastor in Südamerika ordiniert.<sup>116</sup> Ibáñez hatte im Seminar von Sacramento/USA studiert und vervollständigte seine Ausbildung bei Trumbull. Der Einfluss von Ibáñez in gebildeten und liberalen Kreisen war sehr stark, aber als er mit 34 Jahren verstarb, hinterliess er nur 33 Mitglieder, und in ganz Chile bestand die Presbyterianerkirche aus nur 80 Mitgliedern.<sup>117</sup>

Im Juli 1865 wurde das Auslegungsgesetz zum fünften Artikel der Verfassung von 1833 veröffentlicht, das eine verbesserte Gleichstellung und mehr Toleranz zwischen den Kirchen verlangte.<sup>118</sup> Den Nichtkatholiken wurden Gottesdienste in ihren Privathäusern gestattet, und es wurde erklärt, dass es den Dissidenten erlaubt sei, „zur Erziehung der eigenen Kinder in den Doktrinen ihrer Religion Privatschulen zu gründen“.<sup>119</sup> In den Jahren 1883 und 1884 erliess die chilenische Regierung das Gesetz über laizistische Friedhöfe und die Zivilheirat. In diesen Jahren erhöhten sich die Zahl und

---

<sup>115</sup> Bastian 1995, 152. Im Zeitraum zwischen 1880 und 1920 überzog ein Netz protestantischer Schulen und Gymnasien Lateinamerika. Diese wurden hauptsächlich durch Missionare und Pädagogen aus USA gegründet, die zu den Methodisten, Presbyterianern und Baptisten gehörten.

<sup>116</sup> Sepúlveda 1999b, 63-65. Paul 1995, 110: „Der talentierte [...] Pastor war eine Stärkung und gewann den Ruf, der John Knox der chilenischen reformierten Kirche zu sein.“

<sup>117</sup> Kessler 1967, 47.

<sup>118</sup> Paul 1995, 109. Die Verfassung von 1833 legte fest, dass „die katholische, apostolische, römische Kirche die Staatsreligion ist, unter Ausschluss der Gottesdienste und der Ausübung aller anderen Religionen.“

<sup>119</sup> Lagos 1988, 51.

damit der Einfluss der nordamerikanischen Missionare – ein Ausdruck des Aufstiegs der USA zum neuen wirtschaftlichen und politischen Machtzentrum.<sup>120</sup> Die Evangelisierung unter den gebildeten Kreisen über die Schulen blieb jedoch ohne nachhaltige Folgen; auf die ärmeren Chilenen wirkte die nordamerikanische Kultur kalt und distanziert.

Von besonderer Bedeutung für die Entstehung der Pfingstbewegung war die Mission der Methodistenkirche. Aus ihr heraus entstand die Bewegung, in Fortführung und Abgrenzung definierte sie sich, und ihre Dogmatik und Ekklesiologie prägte die Pfingstbewegung. Die Methodistenmission in Chile begann mit dem US-Amerikaner William Taylor (1821-1902) und seiner *self-supporting mission* in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts. Taylor reiste unermüdlich durch sechs Kontinente und unternahm eine weltweite Missionstätigkeit.<sup>121</sup> Im Gegensatz zur Leitung der Methodistenmission empfahl er eine vom Ausland unabhängige Missionierung, weil er die Eigenverantwortung der nationalen Kirchen stärken wollte.<sup>122</sup> Diese Haltung brachte ihm zwar die Bewunderung und Unterstützung vieler Missionare ein, die zur Heiligungsbewegung gehörten oder mit ihr sympathisierten,<sup>123</sup> provozierte aber Konflikte mit der Leitung der Mission und bewirkte, dass die Missionare Taylors nicht durch Methodistenbischöfe ordiniert wurden. Diese Initiative Taylors endete zwar 1897, sicherlich beeinflusste aber seine Haltung die von ihm ausgesandten Missionare.

Der Konflikt zwischen Taylor und der *Board of Mission* reichte über personelle oder ideelle Probleme hinaus. Im Grunde genommen ging es dabei um die theologische und kulturelle Kontroverse über das Verständnis, was christliche Mission in anderen Kulturen bedeute. Taylor verstand sich als Mitglied der Heiligungsbewegung (*holiness movement*) und war von der Vision einer globalen Verbreitung des Evangeliums inspiriert.<sup>124</sup> Sein Ziel war die Inkulturation des Christentums, ohne dass er dabei an eine vollstän-

---

<sup>120</sup> Bastian 1995, 134. Rund 20 Missionsgesellschaften aus den USA entwickelten vor allem in den letzten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts Strategien, um auf dem ganzen lateinamerikanischen Kontinent Fuss zu fassen. An der Missionskonferenz in Edinburgh (1910) wurde dagegen bekräftigt, dass Lateinamerika ein christlicher Kontinent sei. Aus diesem Grunde waren die europäischen Missionsgesellschaften in Lateinamerika fast nicht vertreten.

<sup>121</sup> Sepúlveda 1999b, 71. Arms 1923, 19.

<sup>122</sup> Hollenweger 1997, 139f.

<sup>123</sup> McGee 2002, 895.

<sup>124</sup> Bastian 1995, 136. Viele Missionare in Lateinamerika stammten aus der Mittelschicht, waren enthusiastisch geprägt und kamen mit dem Bewusstsein, „einen heiligen Kreuzzug zu führen“, der mit den Grundlagen der kapitalistischen und christlichen Zivilisation der USA im Zusammenhang stand. Zur Heiligungsbewegung siehe Kapitel 3.2.

dige Unabhängigkeit der gegründeten Kirchen dachte. In einem ersten Schritt gelangte er zu den Englisch sprechenden Ausländern in Chile. Missionierung unter den Katholiken sollte erst später angestrebt werden.

Während seiner ersten Reise durch Peru, Bolivien und Chile von 1877 bis zum März 1878 traf Taylor unter den angelsächsischen Einwohnern auf Interesse für die Gründung eigenständiger Gemeinden. In verschiedenen Städten des Landes besuchte er englisch sprechende Kolonien, deren Mitglieder in den Minen (Copiapó und Coquimbo) oder im Handel (Valparaíso und Concepción) arbeiteten.<sup>125</sup> Mindestens ebenso sehr wie eine Kirche oder einen Pastor wünschten sie aber die Errichtung einer englischsprachigen Schule. Deshalb gründete Taylor schliesslich lokale Komitees, die sich dazu verpflichteten, Lehrer oder Pastoren zu bezahlen, welche die Schulen gründen sollten. Im Idealfall wurden Pastoren ausgesandt, die neben ihrer Missionarstätigkeit gleichzeitig als Schuldirektoren fungieren konnten.<sup>126</sup> Schulen und Erziehung waren für Taylor Mittel zum Zweck auf dem Weg zu mehr Selbständigkeit und zur Gründung von Gemeinden und somit ein wesentlicher Bestandteil der missionarischen Eigeninitiativen. Weil Taylors Missionare keinerlei offizielle Unterstützung erhielten, warb er Mitarbeiter an, die in ihrer Mehrheit aus dem charismatischen Rand der US-amerikanischen Methodistenkirche stammten.<sup>127</sup> Taylor rekrutierte also Missionsleute in den Kreisen, die ihn immer unterstützt hatten: unter den Anhängern der Heiligungsbewegung.<sup>128</sup> Taylor erklärte das Leben des Apostels Paulus zum Missionsmodell und kritisierte den Grundsatz einer falsch verstandenen Nächstenliebe, die zu Abhängigkeiten führe. Gemäss Taylor verhinderte das Missionsmodell „die Entwicklung des finanziellen Verantwortungsgefühls der einheimischen Bekehrten, übertrug eine teure und komplexe Abhängigkeit, die nur schwer durch rein einheimische Mittel aufrecht erhalten werden konnte, und zwang fremde kulturelle Formen auf, welche die Entwicklung

---

<sup>125</sup> Rinke 2005, 120-143. Im Bergbau entstanden Enklaven, die vollständig unter der Kontrolle vor allem amerikanischer Unternehmer und deren Angestellter standen.

<sup>126</sup> Arms 1923, 21f.

<sup>127</sup> Arms 1923, 25, welcher einer der ersten dieser Missionare war, beschreibt die Situation: „Sehr lange ist die Geschichte der Opfer und Leiden der Missionare während ihrer ersten Arbeitsjahre. Die Tatsache, dass sie bereit waren, in ihr Arbeitsfeld unter so leidensvollen und demütigenden Bedingungen zu ziehen, zeigt den heroischen Geist und die Opfer dieser modernen Botschafter des Evangeliums, voller Glaube und ausdrücklich von Gott gerufen, um das Wort der Rettung unter denen zu säen, welche in der Finsternis waren.“

<sup>128</sup> Sepúlveda 1999b, 74.

der lokalen Kirchen gemäss ihren eigenen kulturellen Richtlinien verhindert.<sup>129</sup>

Das Modell der sich selbst tragenden Kirchen in die Praxis umzusetzen, war anspruchsvoll. Die ersten Missionare verliessen die USA ohne institutionellen Rückhalt und hatten in einigen Fällen nicht einmal die Gewissheit, dass sie bei den Komitees und englisch sprechenden Gruppen willkommen waren. Vor allem dank eines dieser Pioniere, dem Missionar Ira LaFetra, der über administrative Fähigkeiten und Führungserfahrung verfügte, konnte sich die Methodistenkirche in Chile entfalten. LaFetra wurde 1880 in Santiago zum ersten Präsidenten ernannt und 1885 zum ersten Generalagenten für die Westküste, ausserdem war er Pastor der *Union Church* in Santiago und verantwortlich für ein College.<sup>130</sup>

Die Vorteile der sich selbst tragenden Mission lassen sich in drei Punkten zusammenfassen: Zum einen lebten die Missionare unter denselben Bedingungen wie ihre chilenischen Kollegen. Erst von 1897 an erhielten sie einen regelmässigen Lohn. Dies bedeutete, dass keine soziale Distanz zwischen ausländischen und nationalen Pastoren entstand. So wurden die ausländischen Missionare gerade dadurch, dass sie ihren Lebensunterhalt selber verdienen mussten, in den Gemeinden geachtet. Zum zweiten war die Erziehung nicht das Hauptziel der Missionare; die Schulen dienten lediglich dem Lebensunterhalt der Missionare. Das Verbot, evangelischen Religionsunterricht in ihren Schulen zu erteilen, verhinderte auch, dass die Schulen in Evangelisationsstätten verwandelt werden konnten. Deshalb suchten die Missionare ihr Evangelisationsfeld ausserhalb der Schulen oder überliessen die Leitung so bald wie möglich anderen.<sup>131</sup> Hervorzuheben ist auch, dass die Rolle der Laien viel wichtiger war als in anderen Missionskonzepten. Die Übertragung von Leitungsaufgaben an die Chilenen war eine grosse Ermutigung für die Laien, sich in der Kirche zu engagieren. Und schliesslich gilt es zu beachten, dass die Missionare aus den weniger gebildeten Teilen der Methodistenkirche stammten, die offen waren für Erweckungsbewegungen. Im Allgemeinen kann man feststellen, dass die Missionare grosse Bereitschaft und Fähigkeit zeigten, sich der sozialen Lebenslage der armen Bevölkerung anzupassen. Dies erklärt die rasche Ausbreitung ihrer Arbeit. Martin ver-

---

<sup>129</sup> Sepúlveda 1999b, 77.

<sup>130</sup> Kessler 1967, 99f. Trumbull diskreditierte die Organisation der sich selbst tragenden Mission durch den Ausspruch (1888), die Mission Taylors als Einrichtung zur Verbreitung der Guten Botschaft sei „nichts als ein Geplapper“. Dies ist Ausdruck der Spannungen, die zwischen presbyterianischen und methodistischen Missionaren und ihren jeweiligen kulturellen und missionstheologischen Hintergründen bestanden.

<sup>131</sup> Dies geschah auch im Falle Willis Hoovers, des späteren Gründers der Pfingstbewegung.

gleicht: „Unlike the Congregational, Presbyterian and Episcopalian ministers, who typically were of genteel origins and who were highly trained and well-educated, the Baptist and Methodist clergy were of the people. [...]. They had little education, received little if any pay, spoke in the vernacular, and preached from the heart. Exactly this is true of Pentecostalism today.”<sup>132</sup>

Auf längere Sicht konnte Taylors Modell allerdings nicht in offenem Widerspruch zum Modell der Methodistenkirche stehen. Zwischen 1892-1893 wurde die Methodistenmission in Chile in die *Southamerican Conference* eingegliedert, was schliesslich die Mission Taylors unter die Kontrolle der *Mission Board* stellte. Taylor selbst wurde 1884 zum Bischof für Afrika ernannt, und 1904 wurde das ganze Geld des *Transit and Building Fund Society*, das den Missionaren grosse Freiheiten ermöglicht hatte, an die *Society of Mission* der Methodistenkirche übertragen. Als Konsequenz kontrollierte nun die Methodistenkirche Administration und Auswahl der Missionare. Die Missionare, die in der Folgezeit aus den USA kamen, waren „Prediger des Fortschritts und der Modernisierung.”<sup>133</sup> Nach dem Sezessionskrieg in den USA von 1861-1865 hatte sich die Methodistenkirche in der Gesellschaft etabliert und vertrat eher liberale Positionen. Auch innerhalb der Missionsbewegung änderte sich daraufhin der theologische und kulturelle Hintergrund der Missionare. Dies bietet eine Erklärung für das Schisma von 1910, das die Entstehung der chilenischen Pfingstbewegung auslöste.<sup>134</sup> Methodistenpastoren wie Willis Hoover waren geprägt durch die Heiligungsbewegung. Ihre Ausbildung und intensiven Kontakte prägten das zukünftige Wirken in Chile ebenso wie die Zukunft der ganzen Pfingstbewegung.<sup>135</sup>

Weitere Kirchen mit missionarischem Hintergrund waren die *Alianza Cristiana y Misionera* und die Baptistenkirche, die historisch eng untereinander verbunden waren und deren Entstehung ebenfalls auf die Kolonisation des

---

<sup>132</sup> Martin 1990, 41. Die Diskussion über die Gewichtung von Glauben und Ausbildung in der Mission hat eine lange Tradition. Sie entflammte auch im Zusammenhang mit der Entstehung der chilenischen Pfingstkirchen (siehe Kapitel 3). Martins Betonung, dass mangelnde Ausbildung zu einem Predigen „from the heart“ führt, wirft die Frage auf, ob sich Ausbildung und Glaube ausschliessen.

<sup>133</sup> Sepúlveda 1999b, 81. Kessler 1967, 104: „In Chile musste sogar die Presbyterianermission zugeben, dass die Erweckungsmethoden die besseren Ergebnisse zeigten, aber in den USA gab es eine wachsende Bewegung in der episkopalen Methodistenkirche gegen diese Methoden. Das Ergebnis war, dass die jüngeren Missionare einen schwierigen Anpassungsprozess durchlaufen mussten, der sich später zu einem unüberwindlichen Hindernis entwickelte.”

<sup>134</sup> Dazu mehr im folgenden Kapitel 3.

<sup>135</sup> Hollenweger 1997, 139.

Südens Chiles durch deutsche Einwanderer zurückreicht. Der Baptistenprediger Oscar von Brachwitz begann in der Gegend von Valparaíso zu evangelisieren, aber die chilenische Regierung stellte ihn an, um in Deutschland weitere Kolonisten zu suchen. 1884 brachte von Brachwitz einige Familien nach Chile, darunter auch einige Baptistenfamilien. Sie liessen sich in der Umgebung von Victoria in der *Araucanía* nieder. Zwischen 1894 und 1897 erlebten diese zum Teil weit auseinander lebenden Siedler eine Erweckung, die auch zur Evangelisierung von Chilenen führte. 1896 gelangten die Mennoniten Henry L. Weiss und seine Frau in Begleitung von Albert Dawson in den Süden Chiles. Mit der Hilfe der *Alianza Cristiana y Misionera* der USA konnte Weiss Land kaufen, Kirchen bauen und sich in der Ausbildung von Laien betätigen. Dank seiner Anstrengungen verbreitete sich die *Alianza* im Süden Chiles. Die Baptistenkirche fand in der Person des Schotten McDonald einen Protagonisten, der für seine Arbeit die Unterstützung der *Southern Baptists* der USA erhielt.<sup>136</sup>

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die evangelischen Kirchen, die im 19. Jahrhundert nach Chile gelangten, sehr unterschiedliche Traditionen, Formen und Zielsetzungen vertraten. Als Einwandererkirchen übernahmen die Lutheraner und die Anglikaner die Aufgabe, den europäischen Immigranten und ihren Nachkommen die religiöse, kulturelle und linguistische Identität ihres Ursprungslandes anzubieten und zu bewahren. Die Presbyterianer und Methodisten waren als Missionskirchen aus den USA nach Chile gelangt und beschränkten sich zuerst auf die Betreuung englischsprachiger Ausländer. Sie suchten später die Einbettung in die chilenische Kultur mittels Ausbildung chilenischer Pastoren und mit Gottesdiensten auf Spanisch. Die bedeutete zwangsläufig, dass unter katholischen Chilenen missioniert werden musste, was unverändert grosse Risiken beinhaltete. Beide Kirchen strebten aber von Anfang an eine sich selbst tragende, leitende und verbreitende Mission an.

Trumbull und Taylor sahen in der Ausbildung von Teilen der chilenischen Bevölkerung eine Form, durch Erziehung in eigenen, konfessionell geprägten Schulen Evangelisation zu betreiben oder sich selbst tragende Gemeinden aufbauen zu können.<sup>137</sup> Was die beiden Kirchen unterschied, war

---

<sup>136</sup> Kessler 1967, 243f. 264. Kessler erwähnt als eine der Eigenheiten der Baptisten in Chile, dass sie wenig beeinflusst wurden durch die „Infiltration des Pentekostalismus“. Er führt dies darauf zurück, dass die Autonomie der baptistischen Lokalkirche „alle Formen von Experimenten“ erlaubte und deshalb für pfingstlerische Glaubensformen kein Bedarf bestand.

<sup>137</sup> Sepúlveda 1999b, 66 im Fall der Presbyterianerkirche, 73 im Fall der Methodistenkirche.

die Herkunft und Ausbildung der Missionare und das Wirkungsfeld ihrer Evangelisation in der chilenischen Gesellschaft. Während sich Trumbulls Missionare mehr den gebildeten Chilenen zuwandten, wollten die Vertreter der sich selbst tragenden Mission Taylors alle Chilenen, auch jene aus den unteren Schichten, für ihre Kirche gewinnen. Taylor strebte zudem eine möglichst baldige finanzielle Unabhängigkeit an und entsandte Missionare aus den USA, die bereit waren, ohne institutionelle Unterstützung in Chile zu wirken. Dies änderte sich mit der Eingliederung der sich selbst tragenden Mission Taylors in die *Mission Board* der Methodistenkirche. Nun gelangten auch Missionare nach Chile, die eine liberalere Theologie vertraten. Insgesamt lässt sich mit Martin sagen: „What historic Protestantism has lacked and still lacks is precisely the capacity to 'go native'.”<sup>138</sup> Die Presbyterianerkirche fand zwar Sympathisanten unter den Liberalen und Gebildeten, aber „die Liberalen hatten keinerlei Schwierigkeiten zu entscheiden, was richtig war, viel mehr Mühe aber, sich dafür auch wirklich einzusetzen.”<sup>139</sup> Die Methodistenkirche geriet dagegen in heftige Konflikte mit der katholischen Kirche wegen des Vorwurfs des Proselytismus und erlitt mehr Verfolgungen, aber sie erreichte gerade dadurch die Massen der Armen und Ungebildeten.

Zum Bruch innerhalb der Methodistenkirche kam es 1909/10 wegen der Auseinandersetzung aufgrund unterschiedlicher Formen der Religiosität, die aber kulturell begründet waren. Die Methodistenkirche näherte sich nach dem Schisma der Presbyterianerkirche an und lehnte danach ihre charismatischen Elemente ab. Diese wurden von der Pfingstbewegung weitergeführt, die 1909 unter der Leitung des Methodistenpastors Willis Hoover in Valparaíso entstand.

Die Missionsgesellschaften der unterschiedlichen protestantischen Kirchen standen anfänglich meist in Konkurrenz zueinander. An der Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) hatten die europäischen Missionsgesellschaften eine Missionierung Lateinamerikas mit der Begründung abgelehnt, dass es sich dabei bereits um einen christlichen Kontinent handle. Deshalb beschlossen die protestantischen Nordamerikaner, alleine eine massive und

---

Willems 19967, 235: „The Protestant institutions soon enjoyed the reputation of offering the most progressive secular education available in Brazil and Chile (as in some other countries in Latin America).”

<sup>138</sup> Martin 1990, 282.

<sup>139</sup> Kessler 1967, 50.

systematische Evangelisierung Lateinamerikas in Angriff zu nehmen.<sup>140</sup> Sie veranstalteten Missionskonferenzen in New York (1913), Panama (1916), Montevideo (1925) und Havanna (1929), die das Entstehen einer koordinierten Mission förderten und zu einer verstärkten Reflexion über die Rolle der Mission in Lateinamerika führten. Erst zwischen 1916 und 1929 entwickelte sich in Lateinamerika als Folge der verschiedenen Missionskonferenzen in den USA ein protestantisches Bewusstsein.<sup>141</sup> Der Zeitraum zwischen 1850 bis 1930 dokumentiert also die Entstehung und Entwicklung des Protestantismus in Lateinamerika von ersten individuellen Missionsversuchen über organisierte Missionierungskonzepte der verschiedenen protestantischen Kirchen aus Europa und den USA bis hin zur Herausbildung eines protestantischen Bewusstseins für den ganzen Kontinent.

## 2.4 Politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungen in Chile 1930 bis 2009

Die Entwicklungen in Chile ab 1930 lassen sich grob in drei Etappen unterteilen: Während der vierzig Jahre von 1930-1970 galt Chile als ein Staat der Kompromisse, in dem unterschiedliche Akteure nach politischen Lösungen zur sozialen Stabilisierung suchten. Diese Phase wurde durch das sozialistische Experiment der Linksregierung unter Salvador Allende ab 1970 und den Militärputsch unter Augusto Pinochet von 1973 beendet und führte zu einer 16 Jahre dauernden Militärdiktatur, die das Land tief greifend polarierte. Ab 1989 folgte dann der Übergang zur Demokratie (*transición*).

Die vierzig Jahre ab 1930 waren gekennzeichnet durch eine bemerkenswerte politische Stabilität, die zwischen der traditionellen Oligarchie, den aufsteigenden Mittelschichten und der gewerkschaftlich organisierten Arbeiterschaft ausgehandelt wurde und somit zu Lasten der Landarbeiter ging.<sup>142</sup> Bereits in den 1920er Jahren waren Pläne zu einer Industrialisierung entstanden, welche die Modernisierung Chiles vorantreiben und die sozialen Probleme lösen sollte. Die Landflucht der 1930er Jahre wurde durch die Weltwirtschaftskrise ausgelöst und führte grosse Massen in die Städte. Die Krise traf alle wirtschaftlichen Sektoren, vor allem aber den Abbau von Salpeter, erreichte 1931/32 ihren Höhepunkt und bewirkte einen dramatischen

---

<sup>140</sup> Bastian 1995, 165. Prien 2007, 321. Anlässlich dieser Konferenz sammelte Robert E. Speer die an der Lateinamerika-Mission interessierten Kräfte, die 1913 die *Foreign Missions Conference* gründeten. Als ständiges Organ wurde das *Committee on Cooperation in Latinamerica* gegründet, das alle Initiativen bis 1950 in Lateinamerika koordinierte.

<sup>141</sup> Bastian 1995, 164-195.

<sup>142</sup> Rinke 2007, 102.

Anstieg der Arbeitslosenzahlen.<sup>143</sup> Sie ging einher mit dem Zusammenbruch der agrarischen Produktion und einer verstärkten Industrialisierung. Die Industrie erholte sich denn auch nach der Weltwirtschaftskrise relativ rasch, bereits 1935 war der Wert der Produktion doppelt so hoch wie vor dem Ersten Weltkrieg.

Chile entwickelte sich in der Folge zu einer der führenden Industrienationen Lateinamerikas. Die Produktpalette wurde entscheidend erweitert, da der Import von Fertigwaren zwischen 1929 und 1934 um 87 Prozent zurückgegangen war und die Binnennachfrage sich auf die lokale Produktion ausrichten musste. Staatliche Schutzzölle unterstützten die einheimische Produktion, die dank billiger Arbeitskräfte konkurrenzfähig wurde. Trotzdem lieferte der Exportsektor, vor allem die Ausfuhr von Kupfer, den wichtigsten Beitrag zum Bruttoinlandprodukt. Die Kupferausfuhr finanzierte in einzelnen Jahren bis zu 40 Prozent der Staatsausgaben und erbrachte bis zu 80 Prozent der Deviseneinnahmen.

Arturo Alessandri, der zwischen 1920-25 und 1932-38 Präsident war, stützte seine autoritär geführte Regierung auf die Armee und reformierte verschiedene Bereiche der Gesellschaft.<sup>144</sup> Die 1933 gebildete *Frente Popular* (Volksfront), der sich sowohl Kommunisten, Radikale, Demokraten als auch Sozialisten anschlossen, übernahm 1938 unter Pedro Aguirre Cerda die Regierung. Er stellte seine Amtszeit unter das Motto '*Gobernar es educar*' (Regieren bedeutet bilden) und schuf die Grundlagen für ein im lateinamerikanischen Vergleich sehr erfolgreiches Bildungssystem. Die Zahl der Studierenden an Universitäten wuchs rasch, allerdings blieb den meisten Mitgliedern der Unterschicht eine höhere Schulbildung verwehrt.

Das verheerende Erdbeben von Chillán 1939 wurde zum Anlass genommen, eine staatliche Planungsstelle (*Corporación de Fomento de la Producción, CORFO*) aufzubauen und gezielt die Schwerindustrie, aber auch die Entwicklung von Handel, Landwirtschaft und Bergbau zu fördern. So wurden Unternehmen neu gegründet und so lange staatlich unterstützt, bis sie sich im Markt behaupten konnten. Chile wurde in Lateinamerika zum Zentrum eines Denkens, das die Entwicklung in den Mittelpunkt rückte. „Die importsubsistierende Industrialisierung galt als Königsweg, um der

---

<sup>143</sup> Villalobos 1996, 181.

<sup>144</sup> Heieck 1990, 99: „Der politische Einfluss der Militärs bis 1973 ist vielfach unterschätzt worden, was Chile den Mythos eines demokratischen Wunderlandes eintrug. Ihr Einfluss blieb zwar mit Ausnahme der Jahre zwischen 1924 und 1932 unter dem Schleier der zivilen Demokratie verborgen, war aber ein ernstzunehmender politischer Faktor.“ So stellte das Militär meist den Verteidigungsminister, oft auch den Innenminister.

strukturellen Abhängigkeit zu entkommen.“<sup>145</sup> Die einseitige Konzentration auf die Industrialisierung führte allerdings zu einer Vernachlässigung der Landwirtschaft, in der noch 1960 ein Grossteil der arbeitenden Bevölkerung beschäftigt war. „Bis in die 1960er Jahre blieb sie eine traditionalistische Enklave in einem sich industrialisierenden Land. Grosse Flächen lagen brach, die Produktivität war niedrig und hielt mit dem Bevölkerungswachstum nicht Schritt. Chile, der einstige Agrarexporteur, musste zunehmend Produkte wie Fleisch oder Getreide importieren, die es eigentlich selbst herzustellen in der Lage war.“<sup>146</sup> Die Aussicht auf ein besseres Leben in den Städten beschleunigte die Landflucht.

Insgesamt verbesserten sich die Möglichkeiten politischer Mitbestimmung. So konnten die Frauen 1935 erstmals bei kommunalen Belangen mitbestimmen, 1949 kam es zur Einführung des Frauenwahlrechts auf nationaler Ebene. 1970 wurde das Wahlrecht auch auf Analphabeten ausgeweitet und das Wahlalter auf 18 Jahre gesenkt. Der Lebensstandard der Mittelklasse, die durch die steigende soziale Mobilität wuchs, verbesserte sich zunehmend. Die Versorgung mit Wasser und Elektrizität, sowie ein verbessertes Transportsystem erreichten weite Teile der Bevölkerung.<sup>147</sup> Die relative Stabilität Chiles hing auch mit der politischen Zurückhaltung des Militärs zusammen, welches zwischen 1924 und 1932 mehrfach entscheidend in politische Prozesse eingegriffen hatte. Mit dem Beginn des Kalten Kriegs wurden chilenische Offiziere immer stärker vom Blockdenken beeinflusst, wie es die USA zur Abschreckung des Kommunismus propagierte. Seit den 1960er Jahren wurde das Militär zunehmend zu einer Bedrohung für die chilenische Demokratie.

Der Einfluss der USA beschränkte sich nicht nur auf politische und militärische Beziehungen, sondern veränderte auch die Kultur. Dank der massenhaften Verbreitung des Radios zwischen 1930 bis 1960 und ab den 1960er Jahren des Fernsehens wurden zunehmend Sendungen aus den USA ausgestrahlt. Dies beeinflusste die chilenische Filmproduktion und die Entwicklung der Musikstile.<sup>148</sup> Die *Nueva Ola* kopierte den Rock and Roll und die US-Stars. Aus der Folklorebewegung der 1920er und 1930er Jahre entwickelte sich der Volksmusikstil der *Tonada Chilena*, der den traditionell ländlichen Lebensstil idealisierte und wie die Popmusik in Radio und Fernsehen verbreitet wurde. Internationales Aufsehen erlangte dann vor allem die

---

<sup>145</sup> Rinke 2007, 105.

<sup>146</sup> Rinke 2007, 106.

<sup>147</sup> Villalobos 1996, 183. 186.

<sup>148</sup> Rinke 2005, 477-504.

gesellschaftskritische *Nueva Canción Chilena*, die eng mit der Liedermacherin Violeta Parra verbunden war.<sup>149</sup> Für die Qualität des einheimischen literarischen Schaffens standen die beiden Nobelpreisträger Gabriela Mistral (1945) und Pablo Neruda (1971).

1960 verwüsteten das stärkste je gemessene Erdbeben und ein anschliessender Tsunami den Süden Chiles und richteten grosse Zerstörungen an. Dies verstärkte die wirtschaftliche Krise mit steigender Arbeitslosigkeit unter der Regierung Alessandri und die zunehmende politische Polarisierung. Der Wahlkampf von 1964 zeigte ein nie gekanntes Ausmass an gewaltsamen Auseinandersetzungen. Den 1957 gegründeten Christdemokraten (*Partido Demócrata Cristiano*, PDC), die auf der Sozialdoktrin der Katholischen Kirche, dem christlichen Humanismus, basierten, gelang es, ihren Kandidaten Eduardo Frei zum Präsidenten wählen zu lassen.<sup>150</sup> Er suchte mit seiner *Revolución en Libertad* (Revolution in Freiheit) einen so genannt dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus, wobei die Agrar- und Sozialreform, die unter dem Schlagwort der *Promoción Popular* umgesetzt wurde, erste konkrete Verbesserungen für die benachteiligte Unterschicht zeigte.<sup>151</sup> Trotz anfänglicher wirtschaftlicher Erfolge gelang es der Regierung aber nicht, einen Konsens über die Entwicklung des Landes herzustellen.<sup>152</sup> Streiks nahmen zu und die Unternehmer behinderten die Reformen. Die zunehmende Polarisierung der chilenischen Gesellschaft zeigte sich noch schärfer in den Wahlen von 1970. Das Linksbündnis *Unidad Popular* erreichte nach einem heftigen Abstimmungskampf mit gut einem Drittel am meisten Stimmen für ihren Kandidaten Salvador Allende. Mit Unterstützung der PDC wurde er zum Präsidenten gewählt, musste aber schriftlich versichern, dass er die Verfassung achten und im Falle staatlicher Gewaltanwendung nur auf Polizei und Streitkräfte zurückgreifen würde.

Um 1970 war die in den letzten Jahrzehnten tonangebende Bereitschaft zu gewaltfreien Lösungen aufgebraucht. Dieser gesellschaftliche

---

<sup>149</sup> Rinke 2005, 473.

<sup>150</sup> Salazar; Pinto 2002, 143-146. In der Bewegung der *Iglesia Joven* formierten sich kritische Katholiken, die sich vom 2. Vatikanischen Konzil (1964) inspirieren liessen und Partei für die Armen ergriffen. 1968 besetzte eine Gruppe von 200 Priestern und Laien in einer *Acción profética* die Kathedrale von Santiago.

<sup>151</sup> Heieck 1990, 146-149. Etwa ein Drittel der chilenischen Bevölkerung von 8,5 Mio. lebte 1965 auf dem Land. 27% der aktiven Bevölkerung waren in der Landwirtschaft tätig. Zwischen 1965 und 1970 wurden 1408 Fundos mit etwa 550'000 Hektar Land verteilt.

<sup>152</sup> Faundez 2007, 149f: „Most observers attribute the political failure of the CDP administration to its stubborn refusal to form a broad government coalition for the implementation of its program.”

Kompromiss war zwar einseitig zu Lasten der nicht privilegierten Unterschicht gegangen, hatte aber doch während langer Zeit für eine relativ hohe soziale Stabilität gesorgt. Die Ursachen für den Kollaps des 'Staates der Kompromisse' lagen gerade in der mangelhaften Umsetzung der Reformbemühungen. Während sich immer mehr Chilenen am politischen Prozess beteiligten und sich davon Vorteile für ihre Situation versprachen, nahmen ideologische Auseinandersetzungen immer unversöhnlichere Züge an und führten schliesslich zur Katastrophe der frühen 1970er Jahre.

Zwischen 1970 bis 1989 war das Land aufgrund der soziopolitischen Auseinandersetzungen der vergangenen Jahre in zwei politisch unversöhnliche Blöcke gespalten, welche die weltweite Polarisierung in zwei feindliche Lager während des Kalten Krieges widerspiegeln. Nach dem Sieg Allendes kam es zu einer beispiellosen Mobilisierung der unteren sozialen Schichten, die zum ersten Mal ihre demokratischen Rechte ausüben konnten. Zahlreiche Unternehmen, allen voran der Abbau von Kupfer, wurden verstaatlicht, in drei Jahren betrug der staatliche Anteil der Industrieproduktion 80 Prozent. Die Unternehmer waren nicht mehr bereit zu investieren, insgesamt stagnierte die Wirtschaft und wurde durch zahlreiche Streiks gelähmt.<sup>153</sup> Die US-Regierung unterstützte die Opposition auch durch Aktivitäten des CIA. Innenpolitisch bedeutsam war die Umsetzung der Agrarreform durch zahlreiche Enteignungen. Bis 1973 verstaatlichte und verteilte die *Unidad Popular* rund 6,4 Millionen Hektar Boden, wobei es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen militanten Anhängern der Regierung und Landbesitzern kam. Insgesamt brach die Produktion in der Landwirtschaft zusammen, Lebensmittel mussten in grossem Umfang importiert werden. Die Wirtschaftspolitik war gescheitert, die Inflation stieg, die Preise für Konsumgüter schnellten in die Höhe. Darunter litten gerade die Angehörigen der Unterschicht am meisten, deren Lebensstandard doch die Regierung heben wollte. Die Bildungsinitiative der Regierung führte zu einer vollständigen Polarisierung der Bevölkerung, da die Schaffung eines 'neuen Menschen' für eine nichtkapitalistische Gesellschaft durch die Erziehung in den Schulen von grossen Teilen der Bevölkerung abgelehnt wurde.

Die Gewaltbereitschaft der Extremisten beider Lager nahm bedrohlich zu. Allende konnte sich im linken Lager nicht gegen die Sozialisten durchsetzen, die unter ihrem Generalsekretär Carlos Altamirano rasche Reformen forderten. Das linksextreme *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) rief zum bewaffneten Kampf gegen den Kapitalismus auf. Ein

---

<sup>153</sup> Rinke 2005, 305. Gleich nach der Wahl Allendes kam es zu einer umfassenden Kapitalflucht, da die Unternehmer Verstaatlichungen fürchteten.

Streik der Fuhrunternehmer im Oktober 1972 weitete sich aus, bis schliesslich mehr als eine halbe Million Chilenen streikten und damit das wirtschaftliche Leben lahm legten. Beide Lager betonten für ihre Anliegen nationale Interessen, die *Unidad Popular* schob die Probleme auf den destruktiven Einfluss des Auslands. Allendes Initiativen wirkten zunehmend hilflos, auch wenn es ihm 1972 gelang, durch die Wahl des Oberkommandierenden Carlos Prats zum Innenminister eine Ruhepause zu erlangen.

Der Entscheid zum Putsch wurde kurzfristig getroffen. Am 10. September, am Vorabend des militärischen Schlages gegen die staatlichen Institutionen, unterzeichneten die Oberbefehlshaber der drei Waffengattungen und der Polizei eine Proklamation, in der sie den Putsch mit der Bewahrung der historisch-kulturellen Identität des Vaterlandes rechtfertigten. Die Verwicklung der USA in den Putsch ist belegt, allerdings als indirekte Unterstützung der Opposition und nicht als direktes Eingreifen.<sup>154</sup> Die Militäraktionen trafen nicht – wie es die rechte Propaganda behauptet hatte – auf den gut ausgerüsteten Widerstand der Linken. Einzig in der Hauptstadt und vor allem im Präsidentenpalast, der Moneda, kam es zu Gegenwehr. Präsident Allende nahm sich nach einer durch das Radio verbreiteten Abschiedsrede das Leben.<sup>155</sup>

Die Militärjunta war nicht bereit, nach dem Putsch die Macht abzugeben und neue Wahlen zuzulassen. Ganz im Gegenteil konsolidierten sie ihre Macht durch die rücksichtslose Anwendung von Gewalt. Dieser fielen rund 3'000 Personen zum Opfer, über 30'000 Chilenen wurden gefoltert, viele gingen ins Exil. Auch im Ausland verübte die DINA, die Geheimpolizei, Attentate gegen politische Gegner, im Land selber wurden Folterzentren eingerichtet. Ende 1974 nahm Pinochet, der die Befehlshaber der anderen Waffengattungen aus der Junta verdrängte, den Titel Präsident an, da er auf den Anschein der Verfassungsmässigkeit grossen Wert legte. Die Parteien wurden verboten, die Presse unterdrückt und gleichgeschaltet, die Verwaltung und alle öffentlichen Einrichtungen wurden 'gesäubert'. Eine langjährige nächtliche Ausgangssperre nutzte die Geheimpolizei für Aktionen gegen Regimegegner. Die Militärs sahen sich als Retter des Vaterlandes, welche die Unterschicht disziplinieren und die politische Klasse kontrollieren mussten.<sup>156</sup> Ihr Gesellschaftsbild bezog sich auf das 19. Jahrhundert, was auch an

---

<sup>154</sup> Rinke 2005, 317. Haslam 2005, 158-221 Kapitel 7 „The hidden hand moves“. Qureshi 2009.

<sup>155</sup> Codoceo 2007, 37-39.

<sup>156</sup> Codoceo 2007, 50-52. Pinochet äusserte 1977 in einer Rede zum 11. September 1973: „Der Wagemut unserer Rasse und die Kraft unserer Nationalität, um die Würde und die Sou-

den traditionellen Rollenbildern deutlich wurde, die das Regime propagierte.<sup>157</sup> Die Aussenbeziehungen zur USA besserten zuerst sich schlagartig und Chile erhielt finanzielle Unterstützung. Unter Präsident Carter nahmen aber die kritischen Stimmen zu, und es wurde 1976 ein Waffenembargo gegen Chile verhängt. Die Verletzung der Menschenrechte führte in der ganzen Welt zu heftigen Reaktionen, Chile wurde politisch zunehmend isoliert.<sup>158</sup>

Die Militärregierung überliess in der Wirtschaft das Feld den Anhängern des in Chicago dozierenden Wirtschaftstheoretikers Milton Friedman, den so genannten *chicago boys*.<sup>159</sup> Diese neoliberalen Ökonomen verordneten der chilenischen Wirtschaft eine 'Schockbehandlung', indem sie öffentliche Ausgaben und staatliche Investitionen abbauten, staatliche Unternehmen privatisierten und Investoren wie multinationale Konzerne durch günstige Bedingungen anlockten. Gleichzeitig wurden die Gewerkschaften unterdrückt und die Parteien bleiben verboten. Kurzfristig waren die Konsequenzen verheerend, da die Produktion einbrach und die Arbeitslosenzahlen in die Höhe schnellten. Langfristig stabilisierte sich allerdings die Wirtschaft, die Kreditwürdigkeit Chiles wurde wieder hergestellt und ausländisches Kapital wurde investiert. Innerhalb von vier Jahren erzielte die Wirtschaft ein 32 prozentiges Wachstum.<sup>160</sup> Doch längst nicht alle Chilenen waren an dem Wirtschaftswunder beteiligt. Weite Teile der Bevölkerung verarmten als Folge des neoliberalen Wirtschaftskurses. Die Arbeitnehmer und noch stärker die Landbevölkerung, vor allem aber die Mapuche, verloren sämtliche sozialen Sicherheiten und waren den Auswirkungen des freien Marktes ausgesetzt.

Von 1981 bis 1989 konnte Pinochet dank der 1980 in einem kontrollierten Plebiszit angenommenen Verfassung weiterregieren, ohne durch eine Wahl legitimiert zu sein. Dank der Exilchilenen und verschiedener Nichtregierungsorganisationen (NGO), welche die Menschenrechtsverletzungen an-

veranität unseres Vaterlandes zu verteidigen, ist nicht gestorben und wird niemals sterben, weil es moralische Werte sind, die der chilenischen Seele innewohnen."

<sup>157</sup> Salazar; Pinto 2002, 55. Dies schliesst auch das patriarchale Familienmodell ein. Franceschet 2005, 57-64. Eine Mehrheit der Frauen unterstützte die Militärregierung, die über die *centros de madres* das traditionelle Frauenbild stärkte, indem dort Kurse für Haushalt und Handarbeit angeboten wurden.

<sup>158</sup> Villalobos 1996, 195.

<sup>159</sup> Rinke 2005, 541. Ab 1955 studierte eine grosse Anzahl angehender chilenischer Ökonomen in Chicago, wo sie von Friedmann und Harberger besonders gefördert wurden. Viele dieser Absolventen, die mit Master- oder Dokortiteln nach Chile zurückkehrten, stiegen später unter Pinochet zu Ministern auf oder übernahmen Schlüsselstellen in der Wirtschaft und Publizistik. Hojman 1993, 22-44.

<sup>160</sup> Hojman 1993, 11-21.

prangerten, geriet Chile aussenpolitisch unter Druck. Erst zögerlich formierte sich auch im Land selber der Widerstand. Gerade unter den Jugendlichen artikulierte sich die Frustration, da sie zu den Verlierern der Wirtschaftsreformen gehörten und kulturelle Freiheiten kaum erlaubt waren. Die katholische Kirche ermöglichte politische Meinungsbildung<sup>161</sup> und auch verbotene Parteien begannen sich wieder zu formieren. Dabei entwickelte sich die Woche vom 4. bis 11. September zu einer Woche des Widerstands, der sich sowohl in symbolischen Aktionen gegen den Putschtag manifestierte, aber sich auch in Strassenkrawallen entlud.<sup>162</sup> 1983 geriet Chile in die schwerste Wirtschaftskrise seit fünfzig Jahren, welche aufgrund finanzpolitischer Manöver die Grenzen des neoliberalen Modells aufzeigte und grosse Bevölkerungsteile ins Elend stürzte.<sup>163</sup> So ging denn auch das Plebiszit über die Verlängerung von Pinochets Amtszeit 1988 für diesen negativ aus. 55 Prozent stimmten dagegen, was nicht erstaunt angesichts der Tatsache, dass rund fünf Millionen (ca. 40 Prozent der Bevölkerung) unverändert in Armut lebten.<sup>164</sup>

1989 wurde der Christdemokrat Patricio Aylwin zum Präsidenten gewählt. Er leitete die *transición*, den Übergang zur Demokratie ein, der mit den Militärs ausgehandelt werden musste.<sup>165</sup> Die Gesellschaft war allerdings weiterhin in zwei unversöhnliche Lager gespalten. Die Ziele aller nachfolgenden Regierungen waren die Fortführung des wirtschaftlichen Wachstums, mehr soziale Gleichheit und demokratische Stabilität. Diese Spannung haben die Mitte-Links-Regierungen unter den Präsidenten Eduardo Frei (1994-2000), Ricardo Lagos (2000-2006) und Michelle Bachelet (seit 2006) insgesamt gut bewältigt. Sie nahmen keine grundlegenden Änderungen am

---

<sup>161</sup> Villalobos 1996, 196. 1984 veröffentlichte die Bischöfe der katholischen Kirche einen Pastoralbrief, in dem sie das Klima der Unsicherheit und Angst wie auch die Folgen der Wirtschaftsreformen anprangerten.

<sup>162</sup> Codoceo 2007, 36.

<sup>163</sup> Franceschet 2005, 59. Zwischen 1975 und 1981 betrug die Arbeitslosigkeit durchschnittlich 18%, 1983 stieg sie auf einen Höchststand von 31,3%. Die Zahl der in extremer Armut lebenden Chilenen verdreifachte sich zwischen 1970 und 1985. Ende der 1980er Jahre wurden über 40% der armen Familien von einer alleinerziehenden Frau versorgt.

<sup>164</sup> Rinke 2005, 289. Die sozioökonomischen und politischen Rahmenbedingungen hatten sich zwischen 1932 und 1989 nachhaltig geändert. Das Bevölkerungswachstum beschleunigte sich ab 1940 stark. „1982 hatte sich die Zahl der Chilenen mit 11,3 Mill. Im Vergleich zu den 4,8 Mill. Von 1930 mehr als verdoppelt. Seit Ende der 1930er Jahre lebte die Mehrheit in den ständig wachsenden Städten. 1980 hatte der Urbanisierungsgrad bereits mehr als 80% erreicht. [...] 1980 waren nur noch 21% der Beschäftigten in der Landwirtschaft und 25 % in der Industrie tätig, wohingegen der Dienstleistungssektor 54% der Beschäftigten aufnahm.“

<sup>165</sup> Codoceo 2007, 167-171.

neoliberalen Wirtschaftsmodell vor und behielten eine strenge Haushaltsdisziplin. So betrug das durchschnittliche Wachstum des Bruttoinlandproduktes zwischen 1990 und 2005 5,6 Prozent und auch die Rezession von 1999 als Folge der asiatischen Finanzkrise und eines starken Rückgangs der Weltmarktpreise für chilenische Exportprodukte gefährdete die positive wirtschaftliche Entwicklung nicht grundlegend. Der Exportsektor erwies sich weiterhin als Wachstumslokomotive. Neben dem Kupfer, das vor allem in China auf grosse Nachfrage stiess, wuchsen auch die Forst- und Landwirtschaft stark, wobei aber Umweltzerstörungen in Kauf genommen wurden.<sup>166</sup>

Schwieriger gestaltete es sich aber, mehr soziale Gerechtigkeit zu erreichen. Auch wenn die Zahlen der Armen zwischen 1990 und 2003 von 38,6 Prozent auf 18,8 Prozent sanken, so blieb doch die Schere zwischen Arm und Reich unverändert weit geöffnet.<sup>167</sup> Die Arbeitslosigkeit liegt bei rund 8 Prozent, viele Arme sind aber im informellen Sektor beschäftigt und werden von den Statistiken nicht erfasst. Besonders benachteiligt sind die indigenen Minderheiten, deren Wunsch auf Anerkennung als eigenständiges Volk verwehrt blieb.<sup>168</sup>

Der Dienstleistungssektor ist mit Abstand der grösste Arbeitgeber, während arbeitsintensive Sektoren wie Landwirtschaft oder Fischerei eher stagnieren. 2005 betrug der Anteil der Staatsangestellten nur noch 4,4 Prozent. Chile verfügt offiziell zwar über fortschrittliche Arbeitsgesetze, diese werden aber in der Praxis oftmals ausgehöhlt, indem mit Entlassung gedroht wird, wenn Überstunden nicht 'freiwillig' geleistet werden. Auch werden keine festen Arbeitsverträge ausgestellt, sodass der Arbeitnehmer der Willkür des Arbeitgebers ausgesetzt ist. Die Gewerkschaften, die unter dem Militärregime unterdrückt und abgeschafft wurden, spielen bis heute kaum eine Rolle im Arbeitsalltag, da sie in viele Einzelgewerkschaften aufgesplittert sind und die Arbeiter sich nur wenig organisieren. Die Regierung verfolgt eine Doppelstrategie der Öffnung für den Weltmarkt (mit einer Vielzahl von Freihandelsabkommen) und der Flexibilisierung des Arbeitsmarktes. Letztere bewirkt unter anderem die Ausbeutung der Frauen, was die Familienstruk-

---

<sup>166</sup> Instituto Nacional de Estadísticas 2005. Im Umweltbericht werden im Kapitel IV 251-286 detailliert Umweltschäden aufgeführt. Ausserdem werden Waldbrände (293-300) und das Verklappen von Schadstoffen im Pazifik (311) genannt.

<sup>167</sup> Rinke 2005, 404. Dabei werden Konsumentenkredite ohne grosse Auflagen gewährt und auch die Kaufhäuser bieten eigene Kreditkarten an.

<sup>168</sup> Instituto Nacional de Estadísticas 2002 zeigt die wirtschaftliche Benachteiligung der indigenen Völker in Chile, von denen die Mapuche zahlenmässig am bedeutendsten sind. German 1999, 391-406 beschreibt die negativen Auswirkungen der Gesetzgebung für die *indígenas* der Juna von 1979 und 1980 für die Mapuche.

turen aushöhlt und mit dazu beiträgt, dass viele Kinder ausserhalb der Ehe geboren werden.<sup>169</sup>

Heikel blieb die Auseinandersetzung mit der Zeit der Militärdiktatur. Nachdem Pinochet gemäss der unter seiner Regierung erlassenen Verfassung als Senator auf Lebenszeit ernannt wurde, verhinderte er zusammen mit der politischen Rechten eine Aufarbeitung der Menschenrechtsverbrechen. Der Runde Tisch über Menschenrechtsverletzungen und zwei Kommissionen, die nach ihren Leitern, Rettig und Valech, benannt wurden, dokumentierten die Verstösse des Militärregimes, das zwischen 1973 bis 1988 rund 3'000 Personen umgebracht und 30'000 gefoltert hatte.<sup>170</sup> Durch die Dokumentation der Verbrechen wurde versucht, einen gesellschaftlichen Dialog anzustossen. Erst mit der Festnahme Pinochets in London 1998 und aufgrund der Korruptionsfälle, die ihm und seiner Familie nachgewiesen werden konnten, verlor er an gesellschaftlichem Einfluss. Wenige Tage vor seinem Tod im Alter von 91 Jahren übernahm er 2006 politische Verantwortung für die Ereignisse während seiner Herrschaft.<sup>171</sup> Die massive Anteilnahme vieler Chilenen anlässlich seiner Beisetzung zeigte, dass die Brüche in der chilenischen Gesellschaft noch nicht überwunden waren.

Erfreulich bleibt – trotz der politischen Apathie weiter Bevölkerungskreise –,<sup>172</sup> dass sich die Demokratie gefestigt hat und durchaus auch kontroverse Themen wie das Scheidungsrecht, das erst 2004 erlassen wurde, oder die Frage nach Geburtenkontrolle heute gesellschaftlich diskutiert werden und Akzeptanz finden.<sup>173</sup> Insgesamt schreitet die Bildung einer Zivilgesellschaft voran, an der zunehmend mehr Bevölkerungsgruppen partizipieren können. 2010 feiert Chile den *Bicentenario*, die 200-Jahr-Feier der Unabhängigkeit. Dafür sind bereits unter der Regierung Lagos beschlossene kul-

---

<sup>169</sup> Salazar; Pinto 2002, 207. Frauen arbeiten in unterbezahlten Berufen, werden als Hausangestellte beschäftigt oder als Prostituierte ausgebeutet.

<sup>170</sup> Nationale Kommission zur Untersuchung von politischer Haft und Folter 2008.

<sup>171</sup> Codoceo 2007, 346-370 bietet einen Überblick über die Entwicklungen des Falles Pinochet in London wie auch in Chile.

<sup>172</sup> Codoceo 2007, 386: „Mehr als 30 Jahre nach dem Militärputsch und 15 Jahre nach der Rückkehr zur Demokratie hat sich Chile von einer hochpolitischen, extrem polarisierten Gesellschaft, in der die Politik und die Beteiligung am politischen Leben ein zentrales Element der Bevölkerung war, in eine Gesellschaft verwandelt, in der die politische Partizipation extrem abgenommen hat und weiterhin abnimmt und in der 'die Politik' im Leben der Personen eine untergeordnete Rolle spielt und Parteien und Politiker an Bürgerunterstützung verlieren.“

<sup>173</sup> Macaulay 2006, 143-148. Teenagerschwangerschaften machen immer noch rund 15% der jährlichen Schwangerschaften aus und der starke Widerstand der katholischen Kirche und rechter Politiker verhindert ein Abtreibungsgesetz.

tur- und bildungspolitische Initiativen vorgesehen, die zukunftsweisend sein sollen.<sup>174</sup> Chile gilt innerhalb Lateinamerikas in verschiedener Hinsicht als Musterland und hat auch den Übergang zu einer Demokratie weitgehend erfolgreich bewältigt. Allerdings ist mehr soziale Gleichheit nötig, damit die Demokratie gefestigt werden kann und sich darauf aufbauend auch die Wachstumschancen positiv entwickeln können.

### **3 Die Entstehung und Entwicklung der mestizischen Pfingstbewegung**

Die chilenische Pfingstbewegung ist hauptsächlich ein soziales und religiöses Phänomen von Mitgliedern der Unterschicht. Diese entwickeln darin ihre eigene religiöse und kulturelle Sprache. Elemente der indigenen Religiosität haben sich im kulturellen Prozess der Mestizierung erhalten und finden nun über die Vermittlung durch die katholische Volksreligiosität Eingang in pentekostale Glaubensvorstellungen und -praktiken. Die Heiligungsbewegung aus den USA des 19. Jahrhunderts und charismatisch inspirierte Gemeinden der Methodistenkirche in Chile bieten den theologischen Referenzrahmen und zeigen die weltweite Vernetzung des Pentekostalismus.

Die chilenischen Pfingstkirchen sind in der weltweiten Pfingstbewegung verwurzelt (Kapitel 3.1). Im Rahmen der Entwicklung der Pfingstbewegung in Chile (Kapitel 3.2) wird nach der Entstehung und Entwicklung der *Iglesia Metodista Pentecostal* ab 1910 (Kapitel 3.2.1) die Diversifizierung der Bewegung gezeigt (Kapitel 3.2.2). Ein eigenes Kapitel nehmen die Erscheinungsformen des missionarischen Pentekostalismus und des Neopentekostalismus in Chile ab 1950 ein (Kapitel 3.2.3).

#### **3.1 Wurzeln der chilenischen Pfingstkirchen in der weltweiten Pfingstbewegung**

Enthusiastisch-charismatische Bewegungen und Erscheinungsformen bilden in der Geschichte des Christentums eine Konstante. So brachen regelmässige Konflikte zwischen der institutionalisierten Staatskirche und charismatischen Erneuerungsbewegungen aus. Im 19. Jahrhundert konsolidierten und organisierten sich verschiedene charismatisch-enthusiastische Gruppen im frühen Methodismus und in den verschiedenen Ausprägungen der Heiligungsbewegungen.

---

<sup>174</sup> Rinke 2005, 467. Die Zahl der in Chile veröffentlichten Bücher reduzierte sich während der Massenkultur der Militärregierung dramatisch um mehr als 50%, was die Paralisierung des Kulturlebens zeigt.

gung (*holiness movement*). Diese geht ebenfalls auf die Lehren des Gründers des Methodismus, John Wesley (1703-1791), und besonders des wesleyanischen Theologen John Fletcher (1729-1785) zurück. Beide waren von der deutschen Bewegung des Pietismus beeinflusst: „The long-term progenitors of Pentecostalism are Spener and the German Collegia Pietatis. [...]. The Pietists interpreted the various devastations as divine admonitions, as do Pentecostals today, and joined forces with those who inveighed against the iniquitous luxury of the court.“<sup>175</sup>

Zum ersten Mal in der Geschichte des institutionalisierten Protestantismus entstand mit dem Pietismus innerhalb der institutionalisierten Kirche eine Bewegung, die als Zentrum des Glaubenslebens die persönliche Erfahrung mit Gott und eine Wiedergeburt durch den Heiligen Geist über Doktrin und Wissen stellte. Der Pietismus betonte die Bedeutung der Lehren der Reformation über das allgemeine Priestertum aller Gläubigen und die Wirkung des Heiligen Geistes in der Erneuerung eines veränderten und moralisch asketischen, von der Welt getrennten Lebens. Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760) gründete 1727 auf seinem Gut Herrnhut die erste Gemeinschaft der Mährischen Brüder, die unter dem Namen *Erneuerte Brüderunität* ein eigenes politisch-kirchliches Gemeinwesen mit eigener Verfassung und Liturgie verwirklichte.

Diese Kirche übte wichtigen Einfluss auf Wesley und die methodistische Erweckung aus. Während seiner Reise nach Georgia in den USA lernte Wesley herrnhutische Missionare kennen und der Austausch mit diesen führte dazu, dass er begann, eine persönliche Begegnung mit Christus zu suchen. Als er 1738 Luthers Vorrede zu Paulus Rechtfertigungslehre im Römerbrief hörte, erlebte er seine Bekehrung. Dies war die Geburtsstunde des Methodismus, der sich anfänglich durch Geisterfahrungen charakterisierte. Ein kurzer Aufenthalt John Wesleys in Herrnhut (Sommer 1738) stimmte ihn kritisch gegen manche Eigentümlichkeiten der Herrnhuter und brachte seine eigene religiöse Entwicklung zum Abschluss. Ab dem Herbst 1738 trat John Wesley zusammen mit seinem Bruder Charles erst in Bristol, dann in London und schliesslich in ganz Grossbritannien als Erweckungsprediger auf. Sie riefen oft Tausende von Zuhörern zur persönlichen Bekehrung auf. Insgesamt legte er auf seinen Missionsreisen legendäre 250'000 Reisemeilen zurück und hielt 40'000 Predigten.<sup>176</sup>

Die zentrale Bedeutung des frühen Methodismus lag in der Lehre Wesleys über den 'zweiten Segen', einer persönlichen Krisenerfahrung, die

---

<sup>175</sup> Martin 1990, 15f.

<sup>176</sup> Ward 2003.

zur Bekehrung führt und die Wesley als Prozess der Heiligung, 'Christlichen Perfektion' (*Christian perfection*) oder 'Perfekten Liebe' (*perfect love*) bezeichnete. Die Überlegungen Wesleys über die *perfect love*, die relativ offen formuliert waren, wurden durch den methodistischen Theologen John Fletcher als 'Geisttaufe' interpretiert und so mit der Erfahrung des 'Zweiten Segens' verknüpft. Die Geisttaufe führe den Gläubigen auf eine höhere Stufe der Heiligung. Dadurch könnten die Sünden im Alltag in einem Masse überwunden werden, wie es ein nicht mit dem Geist Getaufte nie erreichen könne. Die Geisttaufe bevollmächtige zum Dienst.<sup>177</sup> Wesley selber unterstützte dies nicht, sondern scheint vielmehr gelehrt zu haben, dass der Geist bei der Bekehrung empfangen werde. Wesley ging es nicht in erster Linie darum, die verloren gegangenen Geistgaben des apostolischen oder patristischen Christentums wiederzuerlangen, sondern ihn interessierten eher ethische Verhaltensregeln.<sup>178</sup> Zweifellos bildete seine Lehre über die vollständige Heiligung und die Möglichkeit charismatischer Erfahrungen zusammen mit der persönlichen Bekehrung die Grundlagen für die Heiligungsbewegung und ihren Nachfolger, den Pentekostalismus. Aber erst als Heiligung als punktuelles Bekehrungsereignis verstanden wurde, auf welches die christliche Perfektion folgte, waren die Voraussetzungen für das Verständnis der pfingstlerischen Formel der 'vollständigen Heiligung' gegeben.<sup>179</sup> „It was this 'second blessing' doctrine that had a significant influence on Pentecostalism, but only as this doctrine was transmitted and reinterpreted through the US American Holiness movement in the nineteenth century.“<sup>180</sup>

Der frühe Methodismus, der sich aufgrund intensiver Missionstätigkeit schon bald in den USA ausbreitete, erlaubte den freien Ausdruck religiöser Gefühle und förderte den Einbezug emotionaler Elemente der Volksreligiosität. Damit bildete er ein Angebot für die Ausgegrenzten der amerikanischen Gesellschaft: Frauen, Schwarze und Arme.<sup>181</sup> Aufgrund des Bürgerkriegs in den USA (1861-1865) zerbrach die Einheit der evangelischen Christen – unterschiedliche Ansichten zur Sklavenfrage spalteten verschiedene Kirchen. Gleichzeitig bewirkten neue wissenschaftliche Theorien und Entdeckungen der Geologie und Archäologie sowie die Entwicklung der Evolutionstheorie durch Darwin neue kirchliche Spannungen, die durch Auseinandersetzungen zwischen Fundamentalisten und Modernisten zu Be-

---

<sup>177</sup> Zimmerling 2002, 77.

<sup>178</sup> Dayton 1991, 23. Lederle 1988, 9f.

<sup>179</sup> Dayton 1991, 44.

<sup>180</sup> Anderson 2004, 26.

<sup>181</sup> Anderson 2004, 26.

ginn des 20. Jahrhunderts vertieft wurden.<sup>182</sup> Diese Polarisierung der theologischen Positionen führte zu verstärkten charismatischen Erwartungen in Abwendung von den etablierten protestantischen Kirchen. Diese Erwartungen fanden ihren Ausdruck in der Heiligungsbewegung.

„The Holiness movement was a reaction to liberalism and formalism in established Protestant churches and stood for Biblical literalism, the need for personal and individual experience of conversion and the moral perfection (holiness) of the Christian individual.“<sup>183</sup> Nach dem Bürgerkrieg wurden ab 1867 die *National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness*, an deren nationalen Treffen sich die Mitglieder versammelten, zu einem wichtigen Instrument der Heiligungsbewegung. Dies führte schliesslich zur Gründung von Heiligungskirchen, die sich durch ihren Erweckungsgeist (*revivalism*) auszeichneten und von ekstatischen Phänomenen und *camp meetings* auf dem ganzen Kontinent begleitet wurden.

Neben der Linie vom Methodismus zur Heiligungsbewegung wurde der Pentekostalismus auch durch die reformierte Linie geprägt, welche die Rolle der Emotionen im sich verändernden Leben des Bekehrten betonten. Der reformierte Erweckungsglaube (*revivalism*) von Jonathan Edwards mit der Betonung der persönlichen Glaubenserfahrungen und der *Oberlin Perfektionismus* der Revivalisten Charles Finney (1792-1876),<sup>184</sup> Asa Mahan (1799-1875) und Thomas Cogwell Upham (1799-1872) trugen wichtige Elemente zur Herausbildung des Pentekostalismus bei. Sie gelten als die Väter der Lehre von der Geisttaufe, die sie ausgehend von John Fletcher entwickelten. In dieser Taufe empfangen die Gläubigen die Fülle des Geistes, die weniger als Person der Trinität, sondern primär als Kraft betrachtet wird. Durch die Geisttaufe erfolgt eine neue Stufe der Heiligung für den Gläubigen, der dadurch die Möglichkeit erhält, Sünden zu überwinden. Die Geisttaufe wird entsprechend als Bevollmächtigung zum Dienst (*empowerment*) verstanden.<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup> Dayton 1991, 48.

<sup>183</sup> Anderson 2004, 27.

<sup>184</sup> Zimmerling 2002, 60. Finney war von Jonathan Edwards (1703-1758) beeinflusst worden, der im 18. Jahrhundert die Grundlagen für die besondere Gestalt des amerikanischen Christentums legte. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es zu den so genannten *Great Awakenings*, den Erweckungen, die Edwards vorausgesagt hatte und die von Finney beeinflusst und geprägt wurden.

<sup>185</sup> Zimmerling 2002, 77. Die drei presbyterianischen Theologen Finney, Mahan und Cogwell Upham unterrichteten am Oberlinseminar in Ohio und „entwickelten dort den Begriff der Geisttaufe als eines von der Wirkung des Heiligen Geistes bei der Busse, Bekehrung und Wiedergeburt unterschiedenen Begriffes.“

Die *Keswick Convention*, die 1875 in Grossbritannien mit jährlichen Treffen begann, anerkannte zwei unterschiedliche charismatische Erfahrungsformen: die Wiedergeburt (*new birth*) und die Geisterfüllung (*fullness of the Spirit*). Dadurch beeinflusste sie den Pentekostalismus massgeblich. Die Geisttaufe in Keswick wurde nicht mehr mit den Begriffen der Heiligung, sondern der Ermächtigung (*empowerment*) für den Dienst beschrieben. Keswick propagierte also eine Vorstellung der progressiven Heiligung, die dazu neigte, eine zweite unmittelbare Heiligungserfahrung zu verneinen.

So bestanden gegen Ende des Jahrhunderts drei unterschiedliche Gruppen von Anhängern der Heiligungsbewegung: Die wesleyanische Position besagte, dass die vollständige Heiligung oder die perfekte Liebe der zweiten Segnung oder der Geisttaufe entspreche. Die reformierte Position der *Keswick Convention* behauptete, dass die Geisttaufe die Ausrüstung mit Kraft (*empowerment*) für den Dienst sei.<sup>186</sup> Die dritte Position enthielt beides: den zweiten Segen der Heiligung und den dritten Segen der Geisttaufe, wiederum eine Ausrüstung mit Kraft. „By the end of the nineteenth century, the idea of a ‘baptism with the Spirit’ as a distinct experience giving power for service was the major theme in North American revivalism. The groundwork was laid for the birth of Pentecostalism.”<sup>187</sup>

Innerhalb der Heiligungsbewegung änderte sich das Verständnis der Eschatologie. Der Postmillenarismus geht davon aus, dass die tausendjährige Herrschaft Christi auf Erden (Millenarismus) bereits jetzt – seit dem ersten Kommen Christi – angebrochen sei und sich die Gerechtigkeit im gegenwärtigen Zeitalter durchsetzen werde. Die Aufgabe der christlichen Mission bestehe entsprechend darin, dem Reich Gottes durch die Verkündigung des Wortes und die Errichtung von Institutionen wie Schulen, Kranken- und Waisenhäuser zum Durchbruch zu verhelfen.<sup>188</sup> Während die so genannten Postmillenaristen davon ausgingen, dass die Wiederkunft des Messias erst nach tausend Jahren stattfinde, setzte sich nun innerhalb der Heiligungsbewegung die Position der Prämillenaristen durch. Der Prämillenarismus erwartet dieses Kommen des Auferstandenen in Kürze und geht oftmals von einer wörtlichen Auslegung der Johannesoffenbarung (v.a. Offb 20,1-10) aus. Die eschatologische Erwartung ist sehr ausgeprägt, wobei meist mit der Entrückung der Gemeinde vor der grossen Trübsal (1 Thess 4,17; 1 Kor 15,

---

<sup>186</sup> Dieses Verständnis herrscht im lateinamerikanischen Pentekostalismus vor. Die Ermächtigung durch die Geisttaufe soll dazu befähigen, die göttliche Mission im Leben des Gläubigen wie auch der christlichen Kirche erfüllen zu können.

<sup>187</sup> Anderson 2004, 29. Lederle 1988, 11.

<sup>188</sup> McGee 2002, 886.

51-52) gerechnet wird. Die prämillenaristischen Anhänger des Dispensationalismus gehen von einem göttlichen Heilsplan aus, der die Geschichte gemäss entsprechender Auslegung der Bibel in verschiedene Zeitalter unterteile. Sie erwarteten das baldige Ende der Welt, das gemäss dem göttlichen Plan des Dispensationalismus durch die 'geheime Entrückung' der Erwählten angezeigt werde.<sup>189</sup>

Der Prämillenarismus mit seiner dispensationalistischen Weltansicht brachte eine neue Betonung des Glaubens an Erweckungen, welche der baldigen Wiederkunft des Königs vorangehen sollten. Diese apokalyptisch geprägte und entsprechend eher pessimistische eschatologische Sicht wurde zum zentralen Thema des nordamerikanischen Pentekostalismus, weil die überwiegende Mehrheit ihrer Gründer und Führer aus der Heiligungsbewegung stammten.<sup>190</sup>

Zum Umfeld des *holiness movement* gehören auch die Heiler und die Heilungspraktiken, die unter dem Begriff der Heiligungsbewegung (*healing movement*) zusammengefasst werden. Das Gebet und Praktiken wie Handauflegen sind vermutlich die universalen Charakteristika des Pentekostalismus und bilden zweifellos einen wichtigen Grund für dessen Anziehungskraft und Wachstum. Paulus spricht in 1 Kor 12 von dieser Gabe, die in der Geschichte des Christentums beispielsweise von Wiedertäufern, unter den Quäkern und auch von John Wesley praktiziert wurde. Heilungen durch Gebete waren ebenfalls Teil des pietistischen Glaubenslebens.<sup>191</sup> Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Vorstellung göttlicher Heilung zu einer wichtigen Lehre innerhalb des *holiness movement*.

Die Heiligungsbewegung wurde weiter beeinflusst durch John Alexander Dowie (1847-1907), der die theokratische Stadt Zion in der Nähe von Chicago gründete, wo revolutionäre Ideen von der Gleichheit der Rassen und Geschlechter und des Pazifismus propagiert wurden. Verschiedene Führer des Pentekostalismus wurden von seinem Missionseifer und durch seine Ideen von der Akzeptanz aller Personen unabhängig von deren Hintergrund beeinflusst.

Ebenso einflussreich war Frank Sandford (1862-1948), ein früherer Baptistenpastor, der eine Heilung innerhalb der Heiligungsbewegung erlebte und die *Holy Ghost and US Bible School* gründete, in der verschiedene

---

<sup>189</sup> Eine Darstellung des dispensationalistischen Heilsplans findet sich in der Darstellung Hoovers (Kapitel 5.4).

<sup>190</sup> McGee 2002, 886.

<sup>191</sup> In dieser Tradition wirkte unter anderem Johann Christoph Blumhardt d. Ä. (1805-1880) während dreissig Jahren in seinem Heiligungszentrum im deutschen Bad Boll.

Pfingstführer ausgebildet wurden. Sunford publizierte die Zeitschrift *Tongues of Fire*, worin er eine rassistische Theorie der Überlegenheit der Anglosachsen propagierte.

Die erwähnten Gruppen, Kirchen und Bewegungen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts waren untereinander gut vernetzt. Sie verstanden sich als Teil der weltweiten Erweckung und informierten sich gegenseitig über deren Fortschreiten, hielten die Naherwartung hoch und bestärkten sich gegenseitig. Sie erwarteten eine neue Taufe mit Feuerflammen und der Ausschüttung des Geistes.<sup>192</sup> Bereits vor der Erweckung in der Azusa Street in Los Angeles bestanden zahlreiche schriftliche und persönliche Kontakte innerhalb der weltweiten Bewegung, die danach noch verstärkt wurden. Durch dieses weltweite Kommunikationsnetz wurden die Anhänger in ihrem Glauben an die Erweckung bestärkt und der Beitritt zur Bewegung wurde attraktiver.<sup>193</sup> Dies zeigt, dass der Pentekostalismus bereits von Anfang an eine globale Ausrichtung hatte und dass demzufolge der Ursprung der Pfingstbewegung nicht auf ein einziges lokales Zentrum festgelegt werden kann.<sup>194</sup> In seinen Berichten über die Erweckung in Los Angeles berichtete Pastor Frank Bartleman<sup>195</sup>, einer der Protagonisten der Azusa Street, über die vielfältigen schriftlichen Kontakte und Besuche, vor allem zwischen den Mitgliedern der Erweckung in Wales und Los Angeles. Bartleman selber wurde später zu einem weltweit tätigen Vertreter der Pfingstbewegung. Auffällig ist die Verwendung eines 'pfingstlerischen Codes' in der Abfassung der Berichte. Über sprachliche und kulturelle Schranken hinweg entwickelte sich so eine linguistische Annäherung in der Verwendung einer religiösen Symbolsprache und religiöser Themen und Bilder.<sup>196</sup> Dieser Prozess erforderte zweifellos eine lange Vorbereitungszeit, die von den Protagonisten selber theologisch erklärt wurde. So sprach Frank Bartleman in Bezug auf

---

<sup>192</sup> Land 2001, 16. Land zitiert William Arthur, einen englischen Methodisten, der 1856 seine Sehnsucht mit den folgenden Worten ausdrückte: „O, baptize them yet again with tongues of fire.“ Apg 2,3; Joel 2,28.

<sup>193</sup> Bergunder 1999, 7: „Nearly all Pentecostal groups in the early years maintained extensive international mail networks. One gets the impression that each corresponded with every one. Through these written channels an imagined global Pentecostal community was created that assured the individual believer of the international success of the revival and made it attractive to join in. But it was also through personal contacts that the message was spread.“ Bergunder 2005b, 81: „Am Ende des Jahres 1908 hatte die Pfingstbewegung bereits in ungefähr 50 Ländern Wurzeln geschlagen.“

<sup>194</sup> Bergunder 1999, 19. Suarsana 2010, 24-54.

<sup>195</sup> Bartleman 1982, 12.

<sup>196</sup> Hoover 2002 bietet eine grosse Anzahl von Briefwechseln mit Gleichgesinnten. Auffällig ist darin die Verwendung stereotyper Wendungen.

die Erweckung von einer Mutter, die im Gebären liege und dabei von dem teuflischen Drachen bedroht werde, und davon, dass die Arbeiter oder 'Heiligen' während langer Jahre in der Heiligungsbewegung und auf dem Missionsfeld vorbereitet und geprüft worden seien. „They had walked with God and learned deeply of His Spirit.“<sup>197</sup>

Der frühe Pentekostalismus in den USA um die Wende zum 20. Jahrhundert lässt sich theologisch mit den vier Begriffen *Full Gospel*, *latter rain*, *apostolic faith*, *pentecostal* zusammenfassen, die untereinander verknüpft sind und gleichzeitig Anlass für doktrinale Auseinandersetzungen und Spaltungen waren.<sup>198</sup>

Das *Full Gospel* (vollständige Evangelium) enthält die fünf (oder vier) Hauptlehren der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus. Dazu zählen die 'Heiligung durch den Glauben' als zweites und endgültiges Werk der Gnade (für die *Holiness Pentecostals*) (1), die Heilung (2), die Wiederkunft Jesu (normalerweise prämillenaristisch) (3) und die Geisttaufe (4), die normalerweise vom Zeichen der Zungenrede (5) begleitet wird.<sup>199</sup>

Der *Latter Rain* (Spätregen) ist eine dispensationalistische Lehre, die an die Wiederherstellung der verlorenen gegangenen Kraft des Geistes glaubt, um dadurch zum Höhepunkt der Heilsgeschichte zu gelangen. Dies schliesst ebenfalls eschatologische Aspekte der baldigen Wiederkunft Jesu ein, die sich in der apokalyptischen Erfahrung ausdrückt, in den letzten Tagen zu leben. Die Lehre des späteren Regens erklärt auch, warum die Zeichen und Wunder nach einer so langen Zeit der Dürre auftauchen. Dies gehört zu Gottes dispensationalistischem Plan für alle Zeiten.<sup>200</sup>

*Apostolic Faith* wird getragen von einer Vision, die den Pentekostalismus als eine Restaurationsbewegung ansieht, welche das *Full Gospel*, Macht, Geistgaben, 'Zeichen und Wunder' und apostolische Autorität wiederbringt. Dazu gehören auch die Gaben der Apostel, Propheten, Evangelisten und Lehrer. Weiter zählt dazu die Aufgabe, eine Kirche des Neuen Testaments wiederherzustellen auf der Grundlage der Urgemeinde, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben ist.<sup>201</sup>

Schliesslich bedeutet der Schlüsselbegriff *Pentecostal* zweierlei: Einerseits enthält er einen dispensationalistischen Aspekt, in dem die pfingstle-

---

<sup>197</sup> Bartleman 1982, 41, 87.

<sup>198</sup> Diese Punkte entsprechen der Aufstellung von Anderson 2004, 60f.

<sup>199</sup> Land 2001, 18.

<sup>200</sup> Dayton 1991, 15.

<sup>201</sup> Land 2001, 61.

rische Erfahrung als Beginn einer neuen Ära angesehen wird. Andererseits beinhaltet er einen spirituellen Aspekt, gemäss dem 'pentekostal' gleichzeitig ein Ereignis und einen Lebensstil darstellt, den es in der Erfahrung der Gläubigen zu wiederholen gilt.<sup>202</sup>

„The movement was simultaneously restorationist and eschatological. The participants believed that God was restoring the apostolic faith and power of the end times through signs and wonders. [...] In their view God was calling upon all saints to be godly witnesses in the power of the Holy Spirit. Now the prophethood of all believers could be added to the priesthood of all believers.”<sup>203</sup> Diese kraftvolle Botschaft gelangte vor allem zu den Verlierern der Gesellschaft, den Armen, den Schwarzen und den Frauen und verlieh ihnen Hoffnung und Lebenskraft. Ebenso bewirkte sie vielerorts die Integration von Menschen unterschiedlicher Hautfarben und die Gleichheit der Geschlechter. Bereits im 19. Jahrhundert wurde in inklusiver Sprache von den neuen religiösen Erfahrungen gesprochen, und Frauen übernahmen früh Führungspositionen in der Kirche als Prophetinnen, Missionarinnen und Gemeindegliederinnen.

1906 zeigten sich in einer Kirche an der Azusa Street in Los Angeles in konzentrierter Form die Energie und Dynamik der neuen Bewegung. Diese Erweckung war nicht die erste, überstieg an Bedeutung und Auswirkung aber die vorangegangenen.<sup>204</sup> In ihr finden sich die grundlegenden Merkmale des Pentekostalismus wieder, die Hollenweger definiert als eine mündliche Liturgie, maximale Partizipation aller Mitglieder im öffentlichen Gebet und in Entscheidungsfindungen. Daraus folgt eine versöhnende Form der Spiritualität mit dem Einbezug von Träumen und Visionen in den persönlichen und öffentlichen Bereich. Diese funktionieren wie eine Art Ikone für den einzelnen und die Gemeinschaft. Leib und Seele werden als aufeinander bezogen erfahren. Die auffallendste Anwendung dieser Einsicht ist das Gebet für die Kranken und der liturgische Tanz.<sup>205</sup> Diese Merkmale erklären sich unter anderem durch den kulturellen Hintergrund vieler afroamerikanischer Mit-

---

<sup>202</sup> Anderson 2004, 60f.

<sup>203</sup> Land 2001, 18.

<sup>204</sup> Robeck 1993, 170 betont, dass „there is a great deal of interconnectedness between what appears to be the source of Pentecostal origins and the places where it was previously thought that independent spontaneity had been the key factor. Secondly, without wishing to be triumphalistic, the evidence gathered in all serious quests for the origins of the modern Pentecostal movement appears inevitably to point to North America.” Robeck vertritt hier einen anderen Ansatz, als ihn Bergunder 1999 entwickelt.

<sup>205</sup> Hollenweger 1997, 31.

glieder und des Leiters William Joseph Seymour. Die Erweckung in der Azusa Street zerbrach die Rassenschranken. William Seymours beschreibt dies gemäss dem biblischen Vorbild der Ausschüttung des Heiligen Geistes an Pfingsten:

„If it had started in a fine church, poor colored people and Spanish people would not have got it, but praise God it started here. God Almighty says He will pour out His Spirit on all flesh. [...]. It is noticeable how free all nationalities feel. If a Mexican or German cannot speak English, he gets up and speaks in his own tongue and feels quite at home for the Spirit interprets through the face and people say amen. No instrument that God can use is rejected on account of color or dress or lack of education. This is why God has so built up the work.“<sup>206</sup>

Der frühe Pentekostalismus, der sich in den Gottesdiensten der Azusa Street ausdrückte, erscheint als revolutionäre Bewegung mit ungeheurer Dynamik, in der die Ausgegrenzten unabhängig von Hautfarbe, Geschlecht oder Klasse Akzeptanz fanden.<sup>207</sup> Riesebrodt erkennt darin indessen ein 'klassenhomogenes Kulturmilieu', da „es sich um eine multiethnische Bewegung unterer Schichten handelte, die sich selbst aber primär als religiöse Avantgarde verstand und den Zugang zur Gemeinde von Kriterien des Glaubenserlebnisses, der Orthodoxie, Orthopraxis und moralischer Lebensführung abhängig machte.“ Ihre biblische Legitimation und ihr Zentrum fand die Bewegung in der Aktualisierung von Pfingsten. Land, Hollenweger und Anderson<sup>208</sup> beto-

<sup>206</sup> Seymour 1906, zitiert nach Land 2001, 17.

<sup>207</sup> Anderson 2004, 45. Robeck 1993, 174f. „Women and men, old and young, white and black, poor and rich were all treated equally.“ Innerhalb weniger Monate gelangten Missionare der Bewegung an der Azusa Street in die verschiedensten Länder in allen Kontinenten. Robert 1997, 242: „Women participated with men in the leadership of the Azusa Revival and in spreading its message across the United States and around the world. Twelve people acted as a committee to grant licenses to those missionaries approved by the Azusa Movement. Of the twelve apostles, seven were women, two of whom were black and five white.“ Riesebrodt 2000, 73. Unter 'klassenhomogenem Kulturmilieu' versteht der Autor eine soziale Trägerschaft, die im Hinblick auf die Klasse relativ homogen zusammengesetzt ist, die aber ihr kulturelles Selbstverständnis nicht sozioökonomisch begreift und somit keine klassenspezifisch definierte Interessenlage formuliert.

<sup>208</sup> Land 2001, 13. Hollenweger 1997, 31-38. Anderson 2004, 45. Robeck 1993, 179 betont die ethische Dimension der Erweckung in Azusa Street, in der die Früchte des Geistes stärker gewichtet worden seien als dessen Manifestation im Zungenreden. Zimmerling 2002, 81

nen, dass das Durchbrechen sozialer und nationaler Grenzen das Herz des Pentekostalismus sei. Charles Fox Parham, Seymours Lehrer am Bibelseminar in Topeka, Kansas, vertrat dagegen eine ganz andere Linie des Pentekostalismus. Parham (1873-1929) wird als 'Erfinder' der Lehre der *initial evidence* angesehen, des Zungenredens als Zeichen für die Geisttaufe; gleichzeitig propagierte er in Anlehnung an Sandford eine Rassenlehre, in der die Anglosachsen als überlegen und die Schwarzen als minderwertig angesehen wurden. So erlaubte denn Parham seinem Schüler Seymour nur, durch eine geöffnete Türe von aussen dem Unterricht zu folgen.<sup>209</sup> Anfänglich unterstützte Seymour ebenfalls das Zungenreden, bewahrte aber kritische Zurückhaltung. Als Parham, der nach Los Angeles gereist war, mit der Erweckung brach, beeinflusste dies auch die Haltung Seymours der Zungenrede gegenüber.<sup>210</sup>

Erweckungen hatten bereits früher 1903 in Australien und Neuseeland, 1904 in Wales, 1906 in Korea und 1905 in Gestalt der Mukti Mission in Indien unter der Leitung von Pandita Ramabai stattgefunden. 1903 wurden die Tochter von Pandita Ramabai, Panorama, und die US-amerikanische Missionarin Minnie Abrams Zeuginnen der Erweckung in Australien und Neuseeland.<sup>211</sup> Pandita Ramabai (1858-1922) hatte 1898 in der Keswick Konvention teilgenommen und dazu aufgerufen, für das Ausgiessen des

---

verweist darauf, dass die Lehre Parhams über das Zungenreden nicht abgewertet werde durch die „pfingstlerischen Gemeinschaftserfahrungen zwischen Schwarz und Weiss“.

<sup>209</sup> Zimmerling 2002, 78f. Im Zusammenhang mit Apg 2,4 entstand unter den Schülern Parhams der Wunsch, selber die Erfahrung der Geisttaufe zu machen. Dies trat am 1.1.1901 ein und wurde „als Teil ihrer Suche nach tieferer Heiligung und vermehrter Vollmacht zum Dienst“ verstanden. Für die pfingstlerische Geisttaufe ist auch der Gemeinschaftsaspekt konstitutiv. Parhams Linie findet sich in der fundamentalistischen Haltung vieler Pfingstkirchen in den USA wieder. Hollenweger 1997, 35. Seymours Lehre setzte sich in der Mehrheit der Pfingstkirchen durch, die sich in der Dritten Welt befinden, wo die narrative und integrative Pfingsttheologie mit den afroamerikanischen Elementen Seymours ihren grössten Durchbruch erzielt hat. Das Zungenreden wird nicht als Bedingung, aber doch als mögliche Begleitung der Geisttaufe angesehen. Corten 2001, 107. In Bezug auf die afrikanischen Wurzeln der US-amerikanischen Pfingstbewegung gilt es allerdings zu beachten, dass diese „by intercontinental circulation“ transformiert wurden und somit neue volksreligiöse Elemente entstanden.

<sup>210</sup> Jacobsen 2003, 74-80.

<sup>211</sup> Sepúlveda 1999b, 93. Robert 1997, 245. Anderson 2007, 75-107. Lienemann-Perrin 2007, 322-341 stellt Pandita Ramabai und ihre Konversionsgeschichte im Rahmen von 'Success and failure in conversion narratives' dar. Pandita Ramabai war eine hochgebildete Frau. Sie lernte 18'000 Verse in Sanskrit auswendig und beherrschte neun Sprachen. Aufgrund negativer Erfahrungen mit dem Kastenwesen wendete sie sich vom Hinduismus ab und bekehrte sich zum Christentum. Sie baute nach einer Hungersnot das *Mukti Mission orphanage* auf. Dort kam es 1905 zu einer Erweckung. Pandita Ramabai erfuhr grosse Bewunderung von verschiedenen Seiten.

Geistes in Indien zu beten. Nach Indien zurückgekehrt, bildete sie unter den Mädchen ihrer Heime Gebetsgruppen, die umliegende Ortschaften besuchten und so die Erweckung bekannt machten. Die Erweckung in Kedgaon äusserte sich mittels Visionen, Trance und 'himmlischen Sprachen' und hatte als wichtigen Hintergrund die Überzeugung Pandita Ramabais, dass sich das Christentum an die unterschiedlichen Kulturen anzupassen habe. Dies beeinflusste die Erweckung in Valparaíso, Chile, direkt.<sup>212</sup>

Bartleman fasste die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Erweckungen folgendermassen zusammen: „The present worldwide revival was rocked in the cradle of little Wales. It was brought up in India, becoming full-grown in Los Angeles later.“<sup>213</sup> In diese Linie lässt sich auch die Erweckung von Valparaíso und die Entstehung und Entwicklung der chilenischen Pfingstbewegung einreihen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass charismatische Erweckungen eine Konstante in der Geschichte des Christentums darstellen und biblisch begründet werden. Im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts konsolidierte sich die charismatische Bewegung im frühen Methodismus und in der Heiligungsbewegung vor allem in den USA. Diese frühe Pfingstbewegung zeichnete sich aus durch den Glauben an Heilungen, die Erfahrung einer Geisttaufe<sup>214</sup> und charismatischer Geistgaben, die prämillenaristische Erwartung der Wiederkunft des Auferstandenen als Teil eines göttlichen Heilsplanes und die Erwartung von Erweckungen als Ausgiessung des göttlichen Geistes. Die Mitglieder waren missionarisch sehr aktiv und gut vernetzt. Ihre Beziehungen und ihr Einfluss reichten auch bis nach Chile.

### 3.2 Die Entwicklung der Pfingstbewegung in Chile

1909 entstand aus einer Abspaltung der Methodistengemeinde in Valparaíso unter der Leitung des US-amerikanischen Pastors und Missionars Willis Hoover die chilenische Pfingstbewegung. Sie schloss sich bald darauf mit zwei Gruppen ehemaliger Mitglieder der Methodistengemeinden in Santiago zusammen. Die Pastoren sowie weitere Mitglieder der neuen Bewegung, darunter viele Frauen, nahmen eine intensive Reise- und Missionstätigkeit

---

<sup>212</sup> Siehe Kapitel 3.2.1, wo beschrieben wird, wie Hoover Informationen über die Erweckung in der Mukti Mission erhielt.

<sup>213</sup> Bartleman 1982, 19.

<sup>214</sup> Zimmerling 2002, 105. Die biblische Begründung der Geisttaufe findet sich gemäss der pfingstlerischen Auslegung des Neuen Testaments in Mk 1,8 (und Parallelstellen), wo Johannes der Täufer auf Jesus verweist und sagt: „Ich taufe euch mit Wasser; aber er wird euch mit dem Heiligen Geist taufen.“

auf. Dabei besuchten sie zunächst Gemeinden protestantischer Kirchen, gründeten aber zunehmend auch neue Gemeinden. Insgesamt blieb die Pfingstbewegung bis 1930 in Chile zahlenmässig klein, geografisch beschränkt und unter der klaren Leitung von Willis Hoover. Ab 1930 wuchs die Bewegung rasant, spaltete sich zunächst in zwei grosse Kirchen und verästelte sich dann in Tausende von Kirchen und Gemeinden. Ab den 1950er Jahren gelangten missionarische Pfingstkirchen vor allem aus den USA und Brasilien nach Chile (siehe Kapitel 3.2.3). Die wirtschaftliche Globalisierung, die während der Militärdiktatur ab 1973 stattfand, begünstigte in den 1990er Jahren das Entstehen neopentekostaler Gemeinden.

### **3.2.1 Die Entwicklung der Iglesia Metodista Pentecostal 1909 bis in die frühen 1930er Jahre**

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestanden in Chile 35 Gemeinden der episkopalen Methodistenkirche unter der Leitung von Pastoren, die fast alle aus den USA stammten. Die Kirche wurde von einem Bischof geleitet, der in den USA lebte und von der dortigen Kirche ernannt worden war. Viele Pastoren hatten ihre theologischen Wurzeln im charismatischen Rand der Methodistenkirche, der von der Heiligungsbewegung inspiriert und mit dessen Mitgliedern verbunden war.<sup>215</sup> Die Gemeinden der Methodistenkirche in Chile kannten und suchten charismatische Praktiken. Die Erwartung von Erweckungen war allgemein verbreitet.<sup>216</sup> Dazu gehörte der Aufruf zum Schuldbekenntnis, zu einer persönlichen Bekehrung und zu einer allgemeinen Erweckung, die als endgültige Geisttaufe, einem zweiten Pfingsterlebnis entsprechend, gedeutet wurde.

So bestand unter den Methodistengemeinden und der Mehrheit ihrer Pastoren bis zur Spaltung von 1910 Übereinstimmung in Bezug auf das Ziel eines Wachstums der Gemeinden an Zahl und 'Heiligkeit'. Einige Zitate aus Briefen aus unterschiedlichen Gemeinden belegen dies:

---

<sup>215</sup> Diese Pastoren gehörten in ihrer Mehrheit zur ersten Generation der Missionare, die entweder von William Taylor ausgeschiedt worden waren oder von der Presbyterianerkirche zu den Methodisten gewechselt hatten. Ihre Offenheit für charismatische Glaubensformen zeigt sich darin, dass sie Sympathien für die der Pfingstbewegung zeigten.

<sup>216</sup> Eine lange Liste von Artikeln und Briefen, die bereits vor der Erweckung in Valparaiso in der Zeitschrift der Methodistenkirche in Chile, *El Cristiano*, publiziert worden waren, vermitteln einen Eindruck von der allgemeinen Bereitschaft innerhalb der chilenischen Methodistengemeinden, neue religiöse Formen zu suchen und zu akzeptieren. Die folgenden Zitate und weitere spanische Texte wurden, sofern nicht anders vermerkt, vom Autoren übersetzt.

„Pastor Roberto Elphick in Antofagasta ruft die Menschen zur Busse auf, und die Seelen antworten. Gott sei Dank!“<sup>217</sup>

Neben Antofagasta im Norden stammen auch Berichte aus Temuco im Süden Chiles:

„In Temuco wächst die Gemeinde an Zahl und Heiligkeit. Die Versammlungen sind gut [besucht] und ihr Geist ist es auch. Jeden Mittwochabend treffen wir uns, um die Heiligung unseres Lebens zu erbitten. Gelobt sei Gott! Wir wollen mit aller Kraft, dass der HERR uns zu Werkzeugen in seinen Händen mache, damit wir viele Seelen retten können. Wir bitten um die Kraft des Heiligen Geistes für dieses grosse Werk. Wir wollen Temuco für Christus gewinnen.“<sup>218</sup>

Als ein Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes wurde die Vergebung und Versöhnung verstanden:

„Brüder der Kirche [in Curacautín], die während einiger Zeit unreine Gefühle in ihren Herzen hatten, umarmten sich unter Tränen und verziehen sich. Danach zeigte sich der mächtige HERR in ihren Gesichtszügen, und alle waren freundlich und lächelten vor Freude.“<sup>219</sup>

Zum Zentrum dieser Erweckungsbewegung in Chile entwickelte sich die Methodistenkirche in Valparaíso unter der Leitung von Willis und Mary Hoover.<sup>220</sup> Seit 1902 bereitete sich die Gemeinde auf eine Erweckung vor.

---

<sup>217</sup> Snow 1999, 714 zitiert *El Cristiano* aus 1906. Kessler 1967, 62ff. Der Fall der Pastoren Roberto Elphick und Juan Canut ist besonders interessant, weil sie erst als Missionare der Presbyterianerkirche arbeiteten und dann zur Methodistenkirche wechselten. Als Grund gaben sie Differenzen in der Lehre an, tatsächlich aber handelte es sich wohl um unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf religiöse Praktiken. Die Presbyterianer galten als intellektuell und kontrolliert. Dieser Wechsel hin zu einer charismatischer ausgerichteten Glaubensform wiederholte sich später bei vielen Mitgliedern der Methodisten- und Presbyterianergemeinden, die zu den neuen Pfingstgemeinden übertraten.

<sup>218</sup> Snow 1999, 713 zitiert einen Brief von Carlos M. Leighton im *El Cristiano* vom 25. Mai 1903.

<sup>219</sup> Snow 1999, 715 zitiert einen Brief von Pedro Pantoja im *El Cristiano* vom 8. Juni 1908.

<sup>220</sup> Vor dem Bau des Panamakanals 1920 verfügte Valparaíso über den dominierenden Hafen im südlichen Pazifik. 1920 hatte Valparaíso 180'000 Einwohner, darunter viele Ausländer. 2004 waren es rund 270'000 Einwohner. Die Hauptstadt Santiago de Chile ist 120 km ent-

Diese wurde in zahllosen Gottesdiensten, die oft ganze Nächte lang dauerten, in Sonntagsschulen und Zusammenkünften immer aufs Neue erbeten.

1905 wurde Valparaiso von einer Pockenepidemie heimgesucht, 1906 zerstörte ein schweres Erdbeben grosse Teile der Stadt, darunter auch die Methodistenkirche. Diese Ereignisse steigerten die Erwartung eines besonderen spirituellen Ereignisses, wie es bereits in der Vorbereitung der Erweckung von 1906 in Los Angeles nach dem Erdbeben in San Francisco geschehen war.<sup>221</sup> Die Aufteilung in verschiedene Gemeindegruppen während der Zeit des Baus einer neuen Kirche brachte es mit sich, dass neue Prediger und Laien gebraucht wurden.<sup>222</sup> 1907 erhielt Hoover von Minnie Abrams Informationen über die Erweckung in der von Pandita Ramabai gegründeten Mukti Mission in Indien. Minnie Abrams, eine Mitarbeiterin Ramabais, war eine ehemalige Studienkollegin von Mary Hoover an der *Chicago Training School for Home and Foreign Mission*.<sup>223</sup> In ihrem Traktat waren alle wesentlichen Elemente einer Geisttaufe und ihrer Folgen wie Visionen, Zungenreden und Heiligungen beschrieben. Die Hoovers erhielten weitere Literatur über Erweckungen aus ganz unterschiedlichen Teilen der Welt, und Hoover trat auch in Kontakt mit dem Führer der norwegischen Pfingstbewegung, T.B. Barrat, um weitere Informationen über die neue Lehre zu erhalten.

Während des Jahres 1908 wuchs Hoovers Überzeugung immer mehr, dass die Geisttaufe, die begleitet wurde durch sichtbare Zeichen, ein legitimes Erbe der Kirche sei, nicht nur in der Zeit der Apostel, sondern während der ganzen Kirchengeschichte.<sup>224</sup> Hoover selber beschreibt die Vorbereitungsphase der Erweckung mit den folgenden Worten:

---

fernt. Willis und Mary Hoover übernahmen die Verantwortung für die Methodistengemeinde um 1902, nachdem sie vorher seit 1889 die methodistische Schule und Gemeinde in Iquique geleitet hatten. In Kapitel 3.2.1 wird ihre Bedeutung für die Entstehung der Pfingstbewegung in Chile sichtbar.

<sup>221</sup> Bartleman 1982, 44. Zimmerling 2002, 37: „Ein die Sehnsucht nach tieferer Heiligung und vermehrter Vollmacht zum Dienst noch förderndes Element war der Schock über das furchtbare Erdbeben von San Francisco 1900. Die Katastrophenangst führte in vielen christlichen Kreisen zu einer gesteigerten Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi.“

<sup>222</sup> 1908 wurde die neue Kirche eingeweiht. Sie bot Platz für rund tausend Personen.

<sup>223</sup> Bundy 2002b, 770. Robert 1997, 247: „Minnie Abrams constructed a mission theory for Pentecostalism that would be assumed by much of the later movement: that the purpose of 'the latter rain' was to provide the power necessary for the evangelisation of the world. [...]. She sent copies of *The Baptism of the Holy Ghost & Fire* to friends around the world. One of these went to Ma[r]y Hoover, a classmate from the Chicago Training School and one of the first two Methodist deaconesses from the school.“

<sup>224</sup> Kessler 1967, 112.

„Wo beginnt diese Erweckung, die so viel Aufregung nicht nur in Chile, sondern in vielen anderen Teilen der Welt verursacht hat? Beginnt sie 1909, als die ganze [Methodisten-]Kirche von Valparaíso sich anstrenge, um die Geisttaufe zu suchen? Oder 1907, als der Pastor die Nachricht erhielt von einer Feuertaufe in den Heimen der Kinderwitwen der Pandita Ramabai in Indien? Oder 1902, als die Kirche dazu bewegt wurde, Heiligkeit zu suchen und darin zu leben? Oder 1895, als der Pastor berührt wurde durch die Erfahrung einer Kirche in Chicago, welche in konstanter Erweckung lebte? Oder 1889, als er in Begleitung seiner jungen Gattin [...] sich nach Chile einschiffte?“<sup>225</sup>

Die Hoovers erhielten in diesen Jahren häufig Besuch von Reisemissionaren, die meist aus dem Umfeld der Heiligungsbewegung stammten, während ihres Aufenthalts predigten und so die Erwartung einer endgültigen Geisttaufe verstärkten. Ausserdem führten sowohl Willis wie Mary Hoover einen ausgedehnten Briefwechsel mit befreundeten Missionarinnen und Missionaren in der ganzen Welt.<sup>226</sup> Der Informationsaustausch war persönlich und konstant. So bildete sich eine gemeinsame Sprache über religiöse Vorstellungen und Praktiken heraus. Unter diesen religiösen Praktiken sind Gebetswochen (*semanas de oración*) und Nachtwachen (*vigilias*) hervorzuheben. Diese wurden als ausserordentliche Mittel betrachtet, um die Geisttaufe herbeizuführen. Hoover selber erlebte ekstatische Zustände nach einer dieser Nachtwachen, die sich durch unkontrolliertes Lachen und Schreien ausdrückten.<sup>227</sup> Aussergewöhnlich eng und emotional waren die Beziehungen der Hoovers zu ihren chilenischen Gemeindegliedern, was aufgrund der sozialen Unterschiede absolut unüblich war.

---

<sup>225</sup> Hoover 2002, 13. Bundy 2002b, 770. Hoover kam 1856 in Freeport, Illinois zur Welt. Hoovers Eltern waren Methodisten und beteiligten sich in der Heiligungsbewegung. Er selber wurde durch Campmeetings (siehe Kapitel 3.1) in Illinois und Iowa geprägt.

<sup>226</sup> Hoover 2002, 19. In diesem Austausch von Erfahrungen und Ratschlägen erwähnt Hoover als seine Kontaktpersonen Rev. Tomás A. Bailly, Caracas, Venezuela; Rev. T.B. Barratt, Christiania, Norwegen; Rev. Max Wood Morehead, Indien. Robeck 1993, 177. Hoover erhielt auch Informationen über die Erweckung in der Azusa Street von 1906, aber „the early autochthonous churches such as Hoover's work in Chile were more indirectly touched and were much less influenced in later years by external forces.“

<sup>227</sup> Hoover 2002, 25 sagt: „Wir sind dazu bereit, die Geisttaufe zu suchen und können auf kein Opfer verzichten; wenn die gewöhnlichen Mittel nicht genügen, werden wir aussergewöhnliche gebrauchen.“

Während Hoovers Anwesenheit als Pastor war die Gemeinde in Valparaíso stark gewachsen. Das verlieh ihm Prestige innerhalb der Methodistenkirche und verschiedene Pastoren und Mitglieder auch anderer Kirchen besuchten Valparaíso, um die lebendige und wachsende Gemeinde kennen zu lernen. 1906 wurde die Position Hoovers innerhalb der Methodistenkirche gleichzeitig gestärkt und geschwächt. Einerseits führten seine unbestreitbaren Erfolge in der Missionierung dazu, dass er zum Superintendenten für den Distrikt Valparaíso ernannt wurde. Als Superintendent besuchte Hoover viele Gemeinden und hielt auch schriftlich Kontakt mit vielen Rat suchenden Mitgliedern der Methodistenkirche.<sup>228</sup> Dieses Kontaktnetz erlangte nach der Abspaltung grosse Bedeutung. Zudem pflegte er eine tiefe Freundschaft mit Goodsil Arms, dem Schatzmeister der Methodistenkirche, der als Pastor in Concepción wirkte.<sup>229</sup> Andererseits geriet Hoover immer mehr in Konflikt mit der offiziellen Linie der Methodistenkirche der USA, die sich gegen die Erweckungsbewegungen (*revivalism*) stellte. Nach der Eingliederung von Taylors *self-sustaining mission* in die episkopale Methodistenkirche im Jahr 1897 waren Pastoren aus den USA nach Chile gelangt, die durch eine liberale Theologie geprägt waren.<sup>230</sup> Diese Pastoren waren auch finanziell besser gestellt und genossen die Unterstützung der Kirchenleitung in den USA.<sup>231</sup>

In einem dynamischen Prozess bildete sich bereits vor der Abspaltung von der Methodistenkirche eine pfingstlerische Identität heraus. Einerseits formte sich eine charismatisch-ekstatische Glaubensform mit den entsprechenden Praktiken während langer Zeit innerhalb der Gemeinde von Valparaíso, die durch Sympathisanten begleitet und unterstützt wurde. Als Modell dienten charismatische Erweckungen in der ganzen Welt. Andererseits festigte sich die Identität durch die Zurückweisung und den Ausschluss, den die Bewegung von beinahe allen Seiten erfuhr. Zeitungsberichte belegen dies: Ein Journalist der Zeitung *El Chileno* in Valparaíso besuchte beispielsweise Gottesdienste der Methodistenkirche und publizierte danach Berichte über ein „schreckliches Spektakel und eine Farce“, das vom

---

<sup>228</sup> Kessler 1967, 117: „Während seiner Besuche als Superintendent in den Kirchen des Distriktes Valparaíso sprach Hoover natürlich über die neuen Erfahrungen und ermunterte alle dazu, die Geisttaufe zu suchen.“

<sup>229</sup> Arms 1923, 54, schrieb über die Erweckung von Valparaíso, die durch seinen ehemaligen Freund Hoover angeführt wurde: „So hatte der Teufel triumphiert, so dass der gloriose Marsch des Evangeliums grösstenteils eingeschränkt wurde.“

<sup>230</sup> Die Methodistenkirche in den USA verwurzelte sich nach dem Bürgerkrieg (1861-1865) in der Mittelklasse. In Chile stammte die Mehrheit der Mitglieder aus der Unterschicht und der unteren Mittelklasse.

<sup>231</sup> Bundy 2002b, 770.

„patrón” und der „patrona” inszeniert wurde.<sup>232</sup> Auch wenn dies nicht beabsichtigt war, bewirkte die soziale Ächtung der Bewegung eine Schärfung der eigenen Identität, die lange nachwirkte. Geschichten über die Erweckung werden bis heute innerhalb der *Iglesia Evangélica Pentecostal* tradiert. Dabei fällt auf, wie eng sich die Schilderung der Augenzeugen an die Beschreibung des Pfingstereignisses anlehnt:

„[Meine Grossmutter bekehrte sich] in der Erweckung von 1909 in Valparaíso. Sie besuchte eine Tante, die sich bekehrt hatte. Und sie wurden mit Feuer, mit Feuer, mit göttlichem Feuer verbrannt.”<sup>233</sup>

Der Bruch mit der Methodistenkirche wurde ausgelöst durch den Besuch Elena Laidlaws, eines Mitglieds der Gemeinde von Valparaíso, in der Zweiten Methodistenkirche von Santiago, die von Pastor W. Robinson geführt wurde. Elena Laidlaw war in der Abwesenheit des Pastors Hoover im August 1909 in das Pfarrhaus gekommen und hatte eine tief greifende Bekehrung mit Geisttaufe erlebt. Hoover beschrieb sie als englischstämmige Frau von rund 30 Jahren, die aus einem Krankenhaus gekommen sei, wo sie sich von einer Operation erholt habe. Er bezeichnete sie als ein „schlimmes Mädchen”, an dem sich die Kraft der Bekehrung gezeigt habe, die sie in eine Prophetin verwandelt habe, mit der Gabe, die Zukunft der Menschen vorauszusagen.<sup>234</sup> Elena Laidlaw besuchte in Santiago eine leibliche Schwester und erhielt von Pastor Hoover ein Empfehlungsschreiben, um an den Gottesdiensten in den Methodistenkirchen in Santiago teilnehmen zu können. Sie traf sich mit einer Gruppe von Mitgliedern der Zweiten Methodistenkirche, die mit der Erweckung in Valparaíso sympathisierten. Als ihr beim Gottesdienstbesuch am 12. September 1909 von Pastor W.T. Robinson die Erlaubnis verweigert wurde, zur Gemeinde zu sprechen, kam es zu einem Tumult, bei dem sich der Pastor verletzte. Anlässlich eines neuerlichen Versuchs, in der Ersten Methodistenkirche zu sprechen, liess Pastor W.F. Rice die Polizei rufen und Elena Laidlaw wurde abgeführt. Die Polizisten brachten Laidlaw ins Gefängnis, wobei sie von einer grossen Menschenmenge begleitet wur-

---

<sup>232</sup> In den Ausgaben vom 25. September bis 3. Oktober 1909 findet sich eine Reportage über die Ereignisse in der Methodistenkirche von Valparaíso. Am 25. September finden sich die folgenden Titel: „Das Werk eines Betrügers oder eines Verrückten. Schreie, Ohnmachtsanfälle und Ohrfeigen, tragisch-komische Szenen. Anzeige der Polizei, Eingriff der Justiz.”

<sup>233</sup> Pastora Rosa Escalona, 60 Jahre.

<sup>234</sup> Hoover 2002, 42. Kessler, 1967, 117 zeigt sie als Alkoholikerin mit einem fragwürdigen Lebensstil, die auch als Prostituierte gearbeitet habe.

den. Nach einer Nacht in Haft wurde sie wieder entlassen, aber der Konflikt zwischen den Pastoren Robinson und Rice und der Prophetin Elena Laidlaw wurde zum Geburtsdatum der chilenischen Pfingstkirche, da dieses Ereignis die Spaltung der Methodistenkirche auslöste.<sup>235</sup>

Nach dem Zwischenfall kehrte nämlich die grosse Mehrheit der Mitglieder nicht mehr in ihre Gemeinden zurück. Hoover fasst zusammen: „So fanden sich die beiden Gemeinden, ohne es zu wünschen, von ihren Pastoren und ihren Gemeinden getrennt vor.“<sup>236</sup> Diese Mitglieder suchten den Rat Hoovers, der ihnen empfahl, um Vergebung zu bitten, in die Kirche zurückzukehren und an der Jahreskonferenz von 1910 zu einer Einigung zu gelangen.<sup>237</sup> In einem Brief empfahl er ihnen, viel zu beten und sich an die Predigten John Wesleys zu halten. Er selber versuchte vergeblich, in einem Artikel im *El Cristiano*, dem offiziellen Organ der Methodistenkirche, die Erweckung allein mit Auszügen aus dem Tagebuch von John Wesley zu rechtfertigen, demzufolge „dieselben Dinge durch die Predigt des Gründers der Methodistenkirche vorgefallen waren.“<sup>238</sup> Die Reaktion der Pastoren Robinson und Rice in Santiago fiel heftig aus. Der Kontakt zu den dissidenten Mitgliedern wurde abgebrochen und Víctor Pavez Torro wurde als Assistent von Robinson entlassen, weil er Elena Laidlaw unterstützt hatte.<sup>239</sup>

Der Bruch mit der Methodistenkirche, der durch den Besuch von Elena Laidlaw ausgelöst wurde, schien unvermeidlich, da eine einvernehmliche Lösung angesichts der sich überstürzenden Ereignisse verunmöglicht wurde. Die Entscheidung kam mit der ersten trimestralen Konferenz des Jahres 1910. Der Superintendent von Santiago, Pastor Rice, übernahm den Vorsitz und benutzte dieses Amt, um die Gemeinde in Valparaíso zu kritisieren, was den Austritt verschiedener Mitglieder nach sich zog. Hoover geriet

---

<sup>235</sup> Sepúlveda 1999b, 95. Hoover 2002, 44-46. Kessler 1967, 119-122 interpretiert diesen Zusammenstoss folgendermassen: „Die Gruppe von Nellie in Santiago hatte am Anfang nur 15-20 Mitglieder. Die Zahl nahm plötzlich zu, als nationalistische Reaktion auf das Verhalten der Pastoren. Das Verhalten von Nellie [Elena] war provozierend und beschämend. Wenn die Missionare ihr erlaubt hätten zu sprechen, hätten die Chilenen ihre eigenen Schlussfolgerungen gezogen, und die Ereignisse des Sonntags hätten eine andere Richtung genommen.“ Hollenweger, 1997, 142: „In diesem Sinne ist der 12. September 1909 tatsächlich die Geburt der Dritten Reformation.“

<sup>236</sup> Hoover 2002, 46.

<sup>237</sup> Kessler 1967, 122.

<sup>238</sup> Hoover 2002, 77f. Der Artikel wurde schliesslich in *Chile Evangélico* in Concepción veröffentlicht, dessen Herausgeber den Ereignissen positiv gegenüber stand.

<sup>239</sup> Kessler 1967, 122. Er musste auch sein Haus verlassen, das der Methodistenkirche gehörte und strengte danach einen Prozess gegen die Methodistenkirche an, den er verlor.

unter Entscheidungsdruck.<sup>240</sup> Ausserdem war die Zukunft der beiden Gruppen in Santiago, die sich im September 1909 abgetrennt hatten, unklar.<sup>241</sup> Diese Gruppen hatten zu Hoover und seiner Gemeinde in Valparaíso engen und freundschaftlichen Kontakt. Die Hoffnungen Hoovers, dass es zu einer gütlichen Einigung kommen könne, zerschlugen sich, da die Pastoren bereits mit vorgefassten Meinungen eintrafen. Dafür war nicht zuletzt die einseitige Berichterstattung im *El Cristiano* verantwortlich.

Die Disziplinarkommission erhob am 4. Februar 1910 schwere Anschuldigungen gegen Hoover. Als falsch und antimethodistisch wurde vor allem bezeichnet, dass Hoover Lehren unterrichtet und verbreitet habe, wie sie in den Zeitschriften *The Latter Rain*, *Pentecostal Testimony* und Traktaten aus den USA und aus Indien publiziert worden waren. Diese Zeitschriften propagierten die Lehren des Handauflegens, der Feuertaufe, der Wunderheilungen durch Glauben, Visionen, die Gabe des Zungenredens, Prophezeiungen und die Festlegung des Zeitpunkts der Wiederkunft Christi.<sup>242</sup>

Hoover habe weiter erklärt, dass sich die Geisttaufe durch Visionen, Herumwälzen am Boden, Zungenreden und Prophezeiungen manifestiere und er habe sich zudem sehr unvorsichtig verhalten, indem er starke Gefühlsäusserungen im Gottesdienst nicht unterbunden habe. So habe er auch Elena Laidlaw erlaubt, durch Handauflegen angeblich den Heiligen Geist zu verleihen, sei selber vor ihr niedergekniet und habe sich von ihr die Hände auflegen lassen.

Hoover versuchte, die Anschuldigungen, die sich auf antimethodistische Lehren bezogen, durch den Verweis auf John Wesley und dessen Lehren zu widerlegen. Aufrechterhalten wurden schliesslich die Anklagepunkte, die mit unterschiedlichen Vorstellungen hinsichtlich der Inkulturation des christlichen Glaubens und der Legitimation geistlicher Autorität innerhalb der Gemeinden zusammenhingen. Die mangelnde Kontrolle über seine Gemeinde, die Hoover vorgeworfen wurde, zeigte sich geradezu symbolisch in dem Moment, als Hoover vor einer Frau mit schlechtem Leumund niedergekniet war und nach seinem Verständnis durch sie den Heiligen Geist durch

---

<sup>240</sup> Hoover 2002, 80.

<sup>241</sup> Hoover 2002, 73.

<sup>242</sup> Snow, 1999, 722f. führt Ausschnitte und Zusammenfassung aus der *Conferencia Anual de Chile* im Jahr 1910 an.

Hollenweger 1997, 142: „Selbst wenn Hoover hätte einschreiten wollen, hätte er nichts ausrichten können, denn er hatte ja seiner Gemeinde gesagt, der Pastor sei nichts mehr als das bescheidenste Mitglied der Kirche und sie alle zusammen hätten der Leitung des Heiligen Geistes zu folgen.“

Handauflegung empfangen hatte.<sup>243</sup> Diese Umkehrung der Machtverhältnisse musste die Zurückweisung und Aggression der Pastoren aus den USA nach sich ziehen. Dazu kam die stark gefühls- und körperbetonte Religiosität, die als vernunftwidrig empfunden wurde, sehr wohl aber der Frömmigkeit armer Chileninnen und Chilenen und ihrer mestizischen Volkskultur entsprach.

Die kompromisslose Haltung der offiziellen Vertreter der Methodistenkirche führte zwangsläufig zum Bruch mit der noch unorganisierten und führungslosen Bewegung. Die Gruppen aus Santiago wurden gar nicht erst angehört, Hoover allerdings wurde ein Ausweg angeboten: Er sollte als Pastor der Gemeinde von Valparaíso bestätigt werden, allerdings mit dem Auftrag, dass er die Gemeinde für einen Nachfolger vorbereiten und dann für unbestimmte Zeit auf Heimaturlaub in die USA reisen müsse. Der Superintendent von Santiago, Pastor Rice, sollte auch den Distrikt Valparaíso übernehmen. Die Absicht von Bischof Bristol war klar: Die separatistischen Tendenzen sollten kontrolliert werden durch eine Mischung von harter Hand (Ausschluss von Mitgliedern, Kommunikationsverweigerung), der Publikation von Lehrentscheidungen gegen die Bewegung und gleichzeitig mit dem Angebot an Pastor Hoover, seinen Status und Lebensstandard zu behalten, unter der Voraussetzung, dass er seine Gemeinde verlasse und somit die Bewegung führungslos zurücklasse.<sup>244</sup>

Am 9. April 1910 überzeugte Mary Hoover ihren Gatten, aus der Methodistenkirche auszutreten. Er las seiner Gemeinde am 17. April sein Rücktrittsschreiben vor und erklärte, dass die Gründe in der Organisation der Kirche und nicht in der methodistischen Tradition lägen.<sup>245</sup> In seinem Rücktrittsschreiben an die Missionsgesellschaft, an Bischof Bristol und an den Superintendenten Pastor Rice betonte er, dass er weiterhin nur Wesley und die Bibel lehre und keine weiteren neuen Lehren vertrete. Bereits zwei Tage nach seinem formalen Rücktritt wurde Hoover durch einen Nachfolger er-

---

<sup>243</sup> Allerdings kann diese scheinbare Unterwerfung Hoovers auch als Imitation des Maria-Magdalena-Motivs verstanden werden, wodurch sich Hoover in die Nachfolge Christi begab. Was also vordergründig als Unterwerfung verstanden werden kann, zeigt tatsächlich Hoovers Anspruch als geistliche Leitungsperson.

<sup>244</sup> Hoover 2002, 64, schreibt fettgedruckt: „Der Pastor Hoover hatte keinen Urlaub verlangt, sondern erfreute sich an dem Werk, das Gott in seiner Kirche bewirkte.“

<sup>245</sup> Hoover 2002, 83: „Ich habe nicht aufgehört, Methodist zu sein. Ich folge Wesley mit aller Treue [...]. Es ist eine Trennung nicht von dem Methodismus, sondern einzig von der Regierung der Methodistenkirche aus Gewissensgründen. Man denke an nichts 'Nationales' in dieser Handlung. Gott verzeihe solches Denken und befreie uns von solchen Fehlern. Die Feindschaft kommt genauso von den nationalen Pastoren wie von den Missionaren.“

setzt. Er verliess mit rund zwei Dritteln der Mitglieder die Methodistenkirche von Valparaíso.<sup>246</sup>

Der Riss zwischen der noch unorganisierten Pfingstbewegung und den protestantischen Angehörigen der chilenischen Mittel- und Oberschicht war beinahe vollständig. Die Bewegung war eingebettet in die Unterschicht, was sich in der Bildung eigener kultureller und religiöser Sprachformen ausdrückte. Die Vertreter des gesellschaftlich anerkannten Protestantismus, der mit dem Projekt des Liberalismus alliiert war, verwarfen die pfingstlerischen Praktiken als „indianische Zeremonie“.<sup>247</sup> Die noch junge Pfingstkirche verlor die religiöse Beziehung zum Protestantismus und dessen politische Unterstützung durch den Liberalismus, weil sie dessen Gesellschaftsprojekt sozialer und religiöser Reform nicht unterstützte. Sie trat in offenen Widerstand zur katholischen Kirche als staatlich anerkannte Religion, die den intellektuell ausgerichteten Protestantismus dulden musste oder ignorierte. Umso intensiver bekämpfte die katholische Kirche aber die Pfingstbewegung, weil sie mit ihrer Missionstätigkeit unter den Armen und der Aneignung von Elementen des Volkskatholizismus ihre Kirche gefährdete und weil die Pfingstler nicht auf politischen Schutz zählen konnten.

Die Nachricht über die Spaltung der Methodistenkirche in Chile wurde durch die Publikation in Missionszeitschriften und durch Briefe in der ganzen Welt verbreitet und löste heftige Reaktionen aus. Hoover schrieb, dass er aus „13 Staaten der USA und aus sieben Nationen [...] Briefe der Liebe und der Sympathie“ erhalten habe.<sup>248</sup> Diese Reaktionen zeigen, dass tatsächlich ein weltweites Kontaktnetz bestand, das sich aus Anhängern der Heiligungsbewegung und des *revivalism* zusammensetzte. Dieses Kontaktnetz wurde später noch augenscheinlicher, als Hoover in den USA diese Kreise besuchte oder als Pfingstmissionare nach und durch Chile reisten. In vielen Methodistengemeinden trat eine grosse Anzahl von Mitgliedern aus,

---

<sup>246</sup> Hoover 2002, 92 spricht von mehr als 200, der Nachfolger von Hoover, Pastor Campbell, spricht in einem Brief von 500 bis 600 Mitgliedern, welche die Kirche verlassen hätten. Canales; Palma; Vilella 1991, 24. Deren sozialer Hintergrund ist schwierig zu erschliessen. Vermutlich gehörten nicht alle Mitglieder zur Unterschicht, da eine Analyse verschiedener Leserbriefe und Korrespondenz auf eine gute Schulbildung schliessen lassen.

<sup>247</sup> Bastian 1994, 304. In der Zeit der *pazificación* des Südens hatte sich das vormalig positive Bild der Mapuche gewandelt, und es wurden die Stereotype der heidnischen Menschenfresser aus der Zeit der Konquista aufgenommen. Rinke 2007, 49.

<sup>248</sup> Hoover 2002, 93.

in einigen Fällen zusammen mit ihren chilenischen Pastoren. Sie schlossen sich der neuen, noch unstrukturierten Bewegung an.<sup>249</sup>

1910 verfügte die episkopale Methodistenkirche in Chile, wie bereits erwähnt, über 35 Pastoren. Zusammen mit Hoover traten sechs Pastoren aus, von denen allerdings keiner aus den USA stammte.<sup>250</sup> Die Konsequenzen der Kirchenspaltung waren für Hoover und seine Familie tief greifend. Sie genossen zwar weiterhin den finanziellen Rückhalt ihrer Familien in den USA, was ihnen Reisen in die USA und die Ausbildung einiger ihrer Kinder in US-amerikanischen Schulen ermöglichte,<sup>251</sup> aber es gab zu dieser Zeit keine ausländischen Missionare in Chile, die nicht finanziell von ihrer Kirche im Mutterland abhängig waren oder von Landsleuten unterstützt wurden. Diese finanzielle Sicherheit, zusammen mit dem Status, den ein Ausländer aus Europa oder den USA in Chile genoss, machte sie beinahe unangreifbar und im kollektiven Bewusstsein zu Vertretern der gesellschaftlichen Elite. Die Hoovers gaben diese Sicherheit auf, weil sie eng mit ihren chilenischen Gemeindegliedern verbunden waren und sich gleichzeitig emotional durch ein weltweites Netz charismatisch ausgerichteter Missionare und Gemeinden gestützt fühlten.

Durch die Abspaltung von der Methodistenkirche verlor die Pfingstbewegung den institutionellen Rückhalt, die Kirchengebäude und die finanzielle Unterstützung der Methodistenkirche aus den USA. Die Erfahrungen, welche die Methodistengemeinde von Valparaíso nach dem Erdbeben von 1907 gemacht hatte, kamen ihnen in dieser Situation zugute. Während zwei Jahren hatten sie sich ohne Kirchengebäude organisiert, und der Pastor hatte abwechselnd die 15 Lokale – grösstenteils Privathäuser von Gemeindegliedern – besucht, in denen das Gemeindeleben stattgefunden hatte. Einmal in der Woche hatten sich die Kirchenvorsteher (*junta oficial*) getroffen, um

---

<sup>249</sup> Snow, 1999, 726f. zitiert aus den Akten der *Conferencia Anual de Chile* im Jahre 1911 einige Berichte: „1910 erlebte das Werk im Kreis Quillota, das seit einiger Zeit eine gewisse Beeinträchtigung aufgrund der Einführung von ungeordneten Praktiken und Doktrinen erfahren hat, die nicht durch die Schrift begründet waren, den Rücktritt des Pastors [Alfredo Salas], der in der letzten Konferenz von Valparaíso ernannt worden war, und ihm folgten einige Mitglieder, die seine Ideen teilten.“ Als weiterer Pastor reichte Carlos Gomez seinen Rücktritt ein: „Am 10. Januar 1911 trat der Bruder Carlos Gomes, der Pastor von Pitruquén und Gorbéa, von seinem Amt als Pastor und als Mitglied unserer Kirche zurück und nahm dabei einen grossen Teil der Mitglieder der beiden Gemeinden mit, welche durch seine Vorgänger dem Herrn zugeführt worden waren.“

<sup>250</sup> Snow 1999, 621f. Die Pastoren, die sich zurückzogen, waren: Willis Hoover (1889-1910), Carlos Leighton (1901-1910), Harwin V. Shinn (1902-1910), Carlos Reyes (1904-1909), Carlos Gómez (1905-1910), Alfredo Salas (1905-1910), Gregorio Guerra (1907-1910).

<sup>251</sup> Hoover 2002, 262-273.

anstehende Aufgaben zu besprechen und organisieren, die Finanzen zu ordnen und den Pastor in seiner Arbeit zu unterstützen.

Nun traf sich die Gemeinde in 16 verschiedenen Häusern und Gebäuden, von denen drei mehr als hundert Personen aufnehmen konnten.<sup>252</sup> Schwieriger war die Situation der beiden Gemeinden in Santiago, die sich bereits früher abgespalten hatten. Sie baten Hoover darum, ihre Gemeinden als Superintendent zu betreuen,<sup>253</sup> da sie sich eine Ansprechperson für ihre theologischen und spirituellen Fragen und Erfahrungen wünschten.<sup>254</sup> Hoover nahm die Ernennung an, und in einem längeren Prozess konstituierte sich die Pfingstbewegung unter dem Namen *Iglesia Metodista Pentecostal*. Zu Beginn wurden die neu gebildeten Gemeinden meist als 'Pfingstkirche von...' (*Iglesia Pentecostal de...*) bezeichnet.<sup>255</sup> Hoover wies den Namen *Iglesia Metodista Nacional* zurück, den die Mitglieder der beiden Gruppen in Santiago formal am 15. Februar 1910 gewählt hatten. Er wünschte keine Nationalisierung der Bewegung,<sup>256</sup> sondern betonte die weltumspannende wesleyanische Tradition.<sup>257</sup> Die Bewegung zählte Ende Mai 1910 drei Kirchen, 23 Predigtlokale und rund tausend Mitglieder und Sympathisanten, darunter eine grosse Zahl an Predigern und Lehrern.<sup>258</sup>

---

<sup>252</sup> Orellana 2006, 36.

<sup>253</sup> Dies lässt zwei Interpretationen zu, die 1932 während der Krise innerhalb der *Iglesia Metodista Pentecostal* wichtig wurden: Die erste Version der IEP (*Iglesia Evangélica Pentecostal*) besagt, dass Hoover der Gründer der Bewegung war, den die beiden Gemeinden in Santiago als theologische und ekklesiale Autorität suchten. Die andere Version der heutigen IMP lautet, Hoover habe sich erst nach Beginn der Pfingstbewegung den beiden Gründergemeinden angenähert und damit sei Manuel Umaña, der spätere Bischof der IMP, der eigentliche Gründer der Pfingstkirchen in Chile. Hoover wäre nach ihrer Lesart als Ausländer ausserdem gar nicht befugt gewesen, die Pfingstbewegung zu leiten.

<sup>254</sup> Salazar 1995, 60f.

<sup>255</sup> Koppmann 1911c, 1: „Die Gabe des Zungenredens zeigte und erhielt sich in der Episkopalen Methodistenkirche von Valparaíso, welche aufgrund dieser und anderer Manifestationen die Methodistenordination verlassen musste, um sich in einer unabhängigen Gemeinschaft mit dem Namen 'Iglesia Pentecostal' (Pfingstkirche) zu konstituieren.“

<sup>256</sup> Hoover 2002, 75 zitiert einen offiziellen Brief der Gruppe, welche die Erste Methodistenkirche verlassen hatte: „Wir erklären, dass wir unserem Gott dienen wollen gemäss unserem Gewissen, konstituiert in der *Iglesia Metodista Nacional*.“ Orellana, 2006, 35. Ein anderer nun auftauchender Name ist *Iglesia Metodista Independiente*. Snow, 1999, 721 zitiert die Akten der *Conferencia Anual de Chile* aus dem Jahr 1910. Orellana, 2006, 36. In Concepción nannte sich die Pfingstgemeinde 1910 *Iglesia Evangélica Independiente*. Januar 1911 nennt sich die Gemeinde *Iglesia Pentecostal de Concepción*. (Koppmann 1911a, 6).

<sup>257</sup> Kessler 1967, 289, betont, dass die chilenische Pfingstbewegung bis heute ihr methodistisches Erbe bewahrt habe, was sich in der Kindertaufe, der Kirchenstruktur, dem Liedgut und den Reglementen zeige.

<sup>258</sup> Orellana 2006, 37.

Als die Leitung der Methodistenkirche sich der weit reichenden Folgen der Spaltung bewusst wurde, unternahmen sie verschiedene Initiativen, um Hoover und die vielen verloren gegangenen Mitglieder zurückzugewinnen. In den Registern der Methodistenkirche blieben ihre Namen eingetragen,<sup>259</sup> und 1916 oder kurz danach versuchte der Methodistenbischof Oldham anlässlich eines Besuchs Hoover davon zu überzeugen, in die Methodistenkirche zurückzukehren.<sup>260</sup> Auch nach der Spaltung blieben teilweise alte Kontakte und Freundschaften erhalten. Der erste Herausgeber der Zeitschrift der Bewegung *Chile Pentecostal*, Enrique Koppmann, der gleichzeitig als Missionar aktiv war, erzählte von einem Besuch in Lota:

„Im Hause unseres Bruders Carlos Reyes [welcher bis 1909 Methodistenpastor gewesen war] hatten wir die Gelegenheit, einen Moment mit unseren Brüdern Cecilio Venegas, Superintendent des Distriktes Süd der Methodistenkirche, Roberto Elphick, Superintendent des Distriktes Nord, und mit Samuel Valenzuela, dem Pastor der Kirche in Lota, zu sprechen. Wir verabschiedeten uns mit einer brüderlichen Umarmung.“<sup>261</sup>

Diese persönlichen und herzlichen Kontakte mit den Leitern der Methodistenkirche zeigen, dass einige Methodistenpastoren durchaus Sympathien für die Pfingstbewegung hegten, diese aber wohl kaum öffentlich zeigen konnten, ohne ihre Zukunft innerhalb der Kirche zu gefährden.

Nach der Spaltung von 1910 näherten sich die Methodistenkirche und die Presbyterianerkirche an. Sie tauschten beispielsweise Kirchengebäude,<sup>262</sup> bildeten gemeinsame Kommissionen und teilten schliesslich das chilenische Territorium in verschiedene Missionsgebiete mit Valparaíso, Santiago und Concepción als gemeinsamem Evangelisationsgebiet auf. Als Begründung wurde angegeben:

„Diese Änderungen werden von beiden Missionen begründet mit dem Ziel, eine Verdoppelung unserer sehr beschränkten Kräfte zu verhindern durch eine brüderliche und harmoni-

---

<sup>259</sup> Kessler 1967, 131.

<sup>260</sup> Hoover 2002, 163f. Kessler 1967, 299.

<sup>261</sup> Koppmann 1911d, 7. Kessler 1967, 63. Robert Elphick war ursprünglich Presbyterianerpastor, wechselte aber 1905 zur Methodistenkirche, weil ihm ihr Frömmigkeitsstil eher entsprach. Methodistenpastoren wie er hatten bestimmt Sympathien für die Pfingstbewegung.

<sup>262</sup> Die Kirche von Traiguén ging an die Methodisten im Tausch für die Kirche von Yungay.

sche Zusammenarbeit bei der Ausbreitung des Reiches Gottes in Chile.“<sup>263</sup>

Die protestantischen Missionskirchen schlossen ihre Reihen gegen die Pfingstbewegung.<sup>264</sup>

Die neue Bewegung konnte sich auf die Erfahrungen, Reglemente und Lehren der Methodistenkirche abstützen, was es ihr erlaubte, ohne grosse Änderungen oder institutionellen Aufwand die wesleyanische Tradition weiterzuführen. Kirchenlieder wurden übernommen, von Hoover ergänzt und in einem neuen Kirchengesangbuch publiziert. Das neue *himnario* umfasste erst 24 Seiten, die in der vierten Ausgabe der *Canciones Espirituales* auf 28 erweitert wurden. Sie stammten meist aus der methodistischen Tradition und wurden durch weitere Lieder und Eigenkompositionen ergänzt.<sup>265</sup> Übernommen wurden ebenfalls die verschiedenen Stufen der Aufnahme in die Kirche als Mitglied auf Probe (*miembro probando*) und Vollmitglied (*miembro en plena comunión*); die Hierarchie der Kirchenleitung mit einem Superintendenten (ohne das Bischofsamt), Pastor Presbyter (*pastor presbítero*), Pastor Diakon (*pastor diácono*) und Kirchenvorstand (*junta de oficiales*) wurden beibehalten. Auch die verschiedenen Gruppenbezeichnungen (wie *dorcas* für die Frauengruppe)<sup>266</sup> der Kirche blieben erhalten. Die einzige, allerdings bedeutungsvolle Änderung war, dass Hoover sein Amt als Superintendent lebenslänglich versah und es auf ganz Chile ausdehnte. Er besuchte neben Valparaíso und Santiago auch die kleinen, neu entstandenen Gemeinden, vor allem im Süden des Landes, teilte das Abendmahl aus, setzte

---

<sup>263</sup> Snow 1999, 775 zitiert *El Heraldo Cristiano* aus dem Jahr 1919. Kapitel „Brüderliche Beziehungen mit der Presbyterianerkirche“, 772-775.

<sup>264</sup> Snow 1999 zitiert die Information des Superintendenten des Zentraldistriktes, William F. Rice in den Akten der *Conferencia Anual de Chile* im Jahr 1911. In den offiziellen Beschreibungen der Methodistenkirche findet sich auch eine Nachwirkung der Spaltung von 1910. Verschiedene Pastoren wechselten zur Pfingstbewegung, und in Briefen und Berichten wurden die Konsequenzen der Spaltung erwähnt. William F. Rice, ein Gegner Hoovers und der Erweckung, schrieb: „Wie alle wissen, war Valparaíso leider 1910 das Schlachtfeld des Jahres. Ich will mich nicht mit der Beschreibung dessen aufhalten, was nicht anders bezeichnet werden kann als Verrat am Werk und unehrenhaftes Vergehen gegen die Abmachungen, die feierlich an dieser Konferenz angenommen wurden.“ Besonders schwierig war für die Methodistenkirche die Situation in Valparaíso: Zwischen 1910-1918 waren nacheinander sechs Pastoren und drei Vertreter zuständig für die Leitung der Gemeinde.

<sup>265</sup> Herrera 2001, 109f. Koppmann 1911f, 13.

<sup>266</sup> Die Bezeichnung *dorcas* geht zurück auf Apg 9,36-42, wo die Jüngerin Dorkas oder Tabitha als Frau beschrieben wird, die viel Gutes getan und den Armen geholfen hatte. Petrus erweckt sie vom Tod.

Gemeindeführer (*encargado de obra*)<sup>267</sup> und Kirchenvorsteher ein,<sup>268</sup> die gemeinsam die einflussreiche Aufgabe hatten, die Gemeinden zu führen und zu organisieren, wozu waren auch einige wenige Frauen zugelassen waren.

Innerhalb der Bewegung entstanden aber auch neue Ämter und Dienste: Die Diakonissen (*diaconisas*) übernahmen Leitungsfunktionen in der Gemeinde, pflegten und segneten Kranke und unterrichteten in den Klassen der *dorcas* und der Jugendlichen. Im Allgemeinen waren sie für die sozialen Aufgaben der Kirche zuständig. Neu und charakteristisch für die Pfingstbewegung waren die Propheten oder Prophetinnen (*profetas*), die 'im Geist sprachen', an Einzelne oder die Gemeinde Botschaften überbrachten und damit eine privilegierte Stellung besaßen, da sie den einzigen Zugang zur Auslegung der zentral wichtigen Zungenrede darstellten.<sup>269</sup> Innerhalb der Gemeinde wurden die Aufgaben und Funktionen erst nach langer Probezeit vergeben, Einsatz und Fähigkeiten mussten erst unter Beweis gestellt werden, bevor jemand zum Vollmitglied ernannt werden und dann später allenfalls Leitungsfunktionen in einer der unterschiedlichen Gruppen übernehmen konnte. Der Pastor oder Gemeindeführer begleitete und überwachte die Entwicklung und die Fortschritte der Mitglieder, wobei die Einbindung neuer Mitglieder sehr ernst genommen wurde. Nur ein männliches Mitglied, das sich bewährt hatte, konnte dem Superintendenten in einer Jahreskonferenz (*conferencia anual*) als neuer Gemeindeführer oder Pastor vorgeschlagen werden und erhielt damit die Gelegenheit, eine eigene Gemeinde aufzubauen. Diese Konferenzen boten Gelegenheit zum Austausch, zum Erzählen von Glaubenszeugnissen und zur gegenseitigen Bestärkung. Zunehmend aber wurden sie dazu verwendet, gemeinsame Beschlüsse zu fassen, die dann im *Chile Pentecostal* veröffentlicht wurden und somit bindenden Charakter erhielten.<sup>270</sup>

Das Gemeindeleben wurde zum Lebenszentrum der Mitglieder. Häuser, Strassen und Plätze, das berufliche Umfeld und Reisen waren Orte und Anlässe der Evangelisation.<sup>271</sup> Die ganze Energie wurde zur Konsolidierung, Ausbreitung und zum Wachstum der Bewegung verwendet. Während

---

<sup>267</sup> Diese waren Laien, die pastorale Funktionen als Gemeindeführer übernahmen und gleichzeitig berufstätig waren.

<sup>268</sup> Salazar 1995, 63.

<sup>269</sup> Salazar 1995, 67, 73, 76.

<sup>270</sup> Kliewer 1975, 135. Die Konferenzen, an denen die Pastoren, in Begleitung von einem oder mehreren Ältesten ihrer Gemeinde, teilnehmen, sind Höhepunkte im Jahresablauf der Gesamtkirche.

<sup>271</sup> Salazar 1995, 61.

der Monate Mai bis Juli 1910 breitete sich die Erweckung rasch aus.<sup>272</sup> Die Gemeinde in Valparaíso blieb Zentrum der Bewegung und erhielt ständig Besucher aus anderen Städten und Dörfern oder sandte Mitglieder zur Evangelisation oder zu Besuchen in andere Gemeinden aus.<sup>273</sup> Dabei wurden oft protestantische Gemeinden besucht, die zu der *Alianza Cristiana y Misionera*, den Baptisten, Methodisten oder Presbyterianern gehörten. Dort traf man dann Sympathisanten, die später eigene Pfingstgemeinden gründeten, sich der Autorität des Superintendenten Hoover unterstellten und einen eigenen Pastor verlangten.<sup>274</sup> Diese sehr aktiven Gemeindeglieder verstanden sich als Missionare oder Propheten der neuen Bewegung und schufen durch ihre Besuche und Reisen die Strukturen für neue Formen des Gebetes und die Betonung der geistlichen Gaben. Ihre Besuche waren wichtig, weil sie zusammen mit der Zeitschrift *Chile Pentecostal* oftmals die einzige Verbindung zur Pfingstbewegung darstellten, bis dann ein Gemeindeleiter mit seiner Familie geschickt wurde.<sup>275</sup> Als Ursachen für Gemeindebildungen und Expansion der Bewegung nennt Orellana die Spaltung bestehender protestantischer Gemeinden, das Evangelisieren von Einzelnen, Familien oder Gruppen und den arbeitsbedingten Umzug von Gemeindegliedern in neue Gegenden oder Ortschaften.<sup>276</sup> Als bedeutend bezeichnet Orellana auch die Eigeninitiative bestehender Gruppen von Gläubigen, welche Kirchen errichteten und den Superintendenten anschliessend um einen Pastoren ba-

---

<sup>272</sup> Hoover 2002, 166; Kessler 1967, 290.

<sup>273</sup> Hoover 2002, 166 erwähnt Besuche bei Gemeinden, die „überzeugt wurden und pfingstlerische Praktiken in ihren jeweiligen Gemeinden einführten.“

<sup>274</sup> Salazar 1995, 80. Enrique Koppmann 1911e, 8-10 beschreibt in seine Besuche in verschiedenen Gemeinden und unterschiedliche Begegnungen: „Im Dörfchen Lastarría nahmen wir an einem Gottesdienst der Baptistenkirche teil [...], danach richteten wir uns nach Loncoche, wo wir durch den Pastor Neil. O. Gunstad und seine Frau von der Alianza Cristiana y Misionera aufgenommen wurden, deren Gemeinde eine Versammlung mit etwa 70 Personen feierte [...]. Wir wurden durch die Missionarin der Alianza Cristiana, Miss Alby, im Haus des Pastors Wilfried Diener bewirtet. [...]. Wir hatten Gelegenheit, mit Bruder Weiss zu sprechen, der in Valparaíso zu Besuch war. Am Tisch sitzend, erlebten wir die angenehme Überraschung, Frau Evans kennenzulernen, eine Schwester Missionarin, die durch Südamerika reiste. [...]. Sie gehört zu einer Pfingstkirche in den Vereinigten Staaten. Am nächsten Tag reiste ich nach Pitrufoquen, um dort unseren Superintendenten, Pastor Willis Hoover, zu erwarten, der seinen ersten Besuch bei den Pfingstkirchen im Süden machte.“ Unter 'Pfingstkirche' verstand man einzig, dass es sich um eine Kirche handelte, die zur Heiligungsbewegung gehörte und sich mit den Grundlagen der Pfingstbewegung identifizierte. Das Konzept einer institutionalisierten Pfingstkirche bestand noch nicht.

<sup>275</sup> Salazar 1995, 80f.

<sup>276</sup> Orellana 2006, 46f.

ten.<sup>277</sup> Die Gemeindegründungen geschahen keineswegs planlos, nebst den erwähnten Formen der Gemeindegründungen wurden strategisch wichtige Orte oder Städte mit starkem Wachstum gezielt durch die Aussendung von Pastoren besetzt. Da die meisten Männer einer Erwerbstätigkeit nachgingen, nahmen vor allem Frauen weite Reisen auf sich. Diese Evangelisationsbemühungen wurden – allerdings nur mit Nennung der Männer – folgendermassen geschildert:

„Eine der herausragenden Eigenschaften dieser Gemeinden [Valparaíso und die Gemeinden im Norden] ist ihr missionarischer Geist, denn aus ihrer Mitte wurden Missionare in neue Gebiete ausgesandt. Das Werk dehnt sich rasch aus. [...]. Es gibt Missionare, die von Santiago bis Punta Arenas [ganz im Süden Chiles] reisen von Dorf zu Dorf, ohne über mehr zu verfügen als nur ihre Hände zum Arbeiten, so wie Paulus Zelte herstellte. Gelobt und gesegnet sei der HERR, der erlaubt, dass auf diese Art sein Evangelium gepredigt wird und sich überall ausbreitet.“<sup>278</sup>

Bereits Taylor hatte Mitte des 19. Jahrhunderts im Rahmen seine weltweiten Missionsbemühungen die finanzielle Eigenständigkeit der Gemeinden mit dem Verweis auf den Apostel Paulus begründet und gefordert.<sup>279</sup> Dieses Vorbild motivierte nun auch die Pfingstler/innen für ihre unter schwierigsten Bedingungen durchgeführte Reisetätigkeit.

Der Pastor verfügte über grosse administrative Macht und konnte die Kirchenvorsteher selber auswählen. Bestätigt wurde er allerdings durch den Superintendenten, der einen zukünftigen Pastor als *pastor probando* (auf Probe) an der Jahreskonferenz vorstellte. Ein Pastor, der neue Versammlungsräume (*locales*) eröffnet hatte, übergab diese dem Superintendenten, der danach einen Pastor abordnete, der die Räumlichkeiten übernahm, unabhängig weiterführte und zu einer Hauptkirche aufbaute.<sup>280</sup> Die finanziellen

---

<sup>277</sup> In der Zeitschrift *Chile Pentecostal*, die sich zum offiziellen Organ der Bewegung entwickelte (vorher hiess sie *Chile Evangélico*), erschienen Beschreibungen darüber, wie sich die neuen Gemeinden organisierten. Dabei fällt auf, dass eine rege Besuchstätigkeit bestand, dass Mitglieder der Gemeinde von Valparaíso wie Natalia de Arancibia oder Rosa de Pino mit ihren Familien in andere Städte, zum Beispiel Concepción, zogen und dass die Gemeinde von Valparaíso anderen Gemeinden als Modell diente.

<sup>278</sup> Koppmann 1911b, 7.

<sup>279</sup> Siehe Kapitel 2.3.

<sup>280</sup> Blanca Escalada, 81 Jahre.

Mittel stammten aus dem Zehnten (*diezmo*) und freiwilligen Spenden. Räume für die Gottesdienste waren entweder gemietet, später gekauft oder geschenkt. Im Aufbau und in ihrer Entwicklung verfügte die Ortskirche über grosse Entscheidungsbefugnisse, sie war aber durch regelmässige Besuche von Mitgliedern anderer Gemeinden, durch die periodischen Besuche des Superintendenten Hoover und durch die Zeitschrift *Chile Pentecostal* stets mit der Gesamtbewegung verbunden.<sup>281</sup> Zu einem weiteren Zentrum der Pfingstbewegung entwickelte sich neben den Gemeinden in Valparaíso und Santiago auch Concepción, wo sich der Pastor der unabhängigen Presbyterianerkirche, Tulio Morán, mit einem grossen Teil seiner Mitglieder der Pfingstkirche anschloss.<sup>282</sup>

Während die traditionelle protestantische Methodisten- und die Presbyterianerkirche ablehnend und ausgrenzend auf die Pfingstbewegung reagierten, zeigten Baptisten und Allianzisten eine andere Haltung: Der Gründer der *Alianza Cristiana y Misionera* in Chile, H.L. Weiss, informierte in einem Brief an *Chile Evangélico*, wie die Bewegung zu ihren Kirchen gelangt sei. Dabei hob er hervor, wie erniedrigend es zuerst für sie als ausländische Pastoren gewesen sei zu erleben, wie chilenische Frauen für sie beteten und wie schwer es ihnen gefallen sei, ihre eigene Autorität zu hinterfragen.

„Die Pastoren sind die ersten, die dem Heiligen Geist widerstehen und die letzten, die sich im Staub der Erde erniedrigen.“<sup>283</sup>

Dass die Pastoren sich schliesslich 'erniedrigten' und damit die religiösen Neigungen und Praktiken ihrer Mitglieder akzeptierten, scheint die Spaltung verhindert zu haben. In diesen Fällen wurden charismatische Praktiken durch ihre Leiter in die Strukturen der Kirche aufgenommen.<sup>284</sup>

Die Anziehungskraft der neuen Bewegung kam von zwei Seiten: Einerseits durch eine konstante und eindringliche Evangelisation im öffentlichen Leben und im Alltag, andererseits durch einen herzlichen und emotionalen Lebensstil und eine hohe Solidarität nach innen. Bereits in den ersten

---

<sup>281</sup> Orellana 2006, 71.

<sup>282</sup> Snow 1999, 372 zitiert Akten der *Conferencia Anual de Chile* aus dem Jahr 1910. Pastor Tulio Morán hatte bereits früher Probleme mit den ausländischen Pastoren gehabt und eine unabhängige Presbyterianerkirche gegründet. Auch die Methodistenkirche verlor in Concepción zahlreiche Mitglieder.

<sup>283</sup> Weiss 1909, 32f.

<sup>284</sup> Sepúlveda 1999b, 105.

Monaten des Jahres 1910 predigten Mitglieder der Pfingstkirche im Freien – vor allem auf öffentlichen Plätzen –, was sich als vergleichsweise effiziente Form der Evangelisation erwies, obwohl die Reaktionen von katholischer Seite darauf sehr heftig waren, da es bis 1925 nur der katholischen Kirche erlaubt gewesen war, öffentlich aufzutreten.

Als letztes wichtiges Element in der Ausbreitung und Konsolidierung der Bewegung sind deren Publikationen zu nennen. Die Gegner innerhalb der Methodistenkirchen hatten den Zugang zur offiziellen Kirchenzeitschrift *El Cristiano* schon vor der Spaltung der Kirche monopolisiert. *Chile Evangélico*, das Organ der unabhängigen Presbyterianerkirche in Concepción, das am 11. September 1909 zum ersten Mal herausgegeben worden war, öffnete sich für Publikationen der Pfingstbewegung. Bereits im November 1910, nach 48 Ausgaben wurde der Name der Zeitschrift in *Chile Pentecostal* geändert und wurde damit zur ersten Zeitschrift der Pfingstbewegung in Chile.<sup>285</sup> Der Herausgeber war zuerst der Pastor Tulio Morán, dann der Laie Enrique Koppmann. Weil dieser erkrankte und weil die finanziellen Mittel nicht ausreichten, wurde der Druck der Zeitschrift für beinahe zwei Jahre unterbrochen.<sup>286</sup> Willis Hoover übernahm darauf die Verantwortung und war gleichzeitig Autor und Übersetzer einer Vielzahl von Artikeln und Beiträgen. Bis Juli 1919 waren 93 Ausgaben mit einer Auflage von rund 1000 Exemplaren pro Monat versandt worden.<sup>287</sup> Die Zeitschrift *Chile Pentecostal* übernahm eine wichtige Rolle als Kommunikationsorgan, weil darin Informationen über die Beschlüsse der Jahreskonferenzen, über Missionsreisen, Besuche des Superintendenten, Gemeindenachrichten, daneben aber auch Berichte über Erweckungen in anderen Ländern und Glaubenszeugnisse aus aller Welt veröffentlicht wurden.<sup>288</sup> Insgesamt zeigt sich das Bedürfnis, ein Gleichgewicht zwischen lokalen Nachrichten und globaler Verge-  
wisserung zu finden. Die Bedeutung der Zeitschrift, die vierzehntäglich erschien, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, da sie oftmals den einzigen Kontakt der Gemeinden untereinander bildete, in ihr die institutionelle Stimme des Superintendenten publiziert wurde und das Blatt sich den Mitgliedern neben der Bibel oftmals als einzige Lektüre anbot.<sup>289</sup> Diese Neuerungen in der Evangelisation durch intensives öffentliches Auftreten und

---

<sup>285</sup> Herrera 2001, 104f. Orellana 2006, 72f.

<sup>286</sup> Kessler 1967, 295.

<sup>287</sup> Orellana 2006, 72.

<sup>288</sup> Kessler 1967, 295.

<sup>289</sup> Orellana 2006, 72f.

publizistische Vernetzungen legten die Grundlagen für die weitere Ausbreitung und Konsolidierung der Pfingstbewegung.

Trotz intensiver Missionstätigkeit wuchs die Pfingstbewegung in Chile bis in die 1930er Jahre relativ langsam. 1919 umfasste die Kirche 12 ordinierte Pastoren und 27 Versammlungszentren in verschiedenen Ortschaften des Landes. Um diese Zeit zählte die Pfingstkirche rund 5'000 Mitglieder bei einer Gesamtbevölkerung von 3'800'000 Einwohnern.<sup>290</sup> Somit war sie ein religiöses Randphänomen, das von der gebildeten Öffentlichkeit höchstens als skandalträchtige Erscheinung innerhalb der ungebildeten Massen wahrgenommen wurde. Schockierend wirkten vor allem die neuen charismatischen Gottesdienstpraktiken wie das Zungenreden, die Prophezeiung, das Tanzen in Trance, das Ablegen von Glaubens- und Bekehrungszeugnissen, das Erheben der Arme verbunden mit dem dreifachen Ruf *Gloria a Dios* (Ehre sei Gott), sowie das Handauflegen beim Gebet für die Kranken und Bedürftigen. Die Pfingstler wurden in der Öffentlichkeit vor allem durch das meist in Gruppen stattfindende Predigen sichtbar. Dabei traten auch sehr oft Frauen auf, was in der chilenischen Mehrheitsbevölkerung zusätzlich Anstoss erregte.

Für das anfänglich langsame Wachstum gibt es verschiedene Gründe: Die Pfingstler wurden sozial ausgegrenzt. Ferner formierte sich starker Widerstand von Seiten der Katholiken, die oftmals von Priestern aufgewiegelt wurden. Die Verfolgung der Pfingstler und anderer Protestanten, vor allem der Methodisten, die ebenfalls intensive Missionierung unter den Angehörigen der Unterschicht betrieben, nahm gewalttätige Züge an, die bis hin zur Lynchjustiz reichten. Berichte im *El Cristiano*, der Zeitschrift der Methodistenkirche, und in *Chile Pentecostal* legen von Verfolgungen beredtes Zeugnis ab.<sup>291</sup> Als Schimpfname wurden die evangelischen Christen *canutos* gerufen, in Erinnerung an den Methodistenpastor Juan Canut de Bon, der sich durch seinen unerschrockenen Missionseifer bei der Gewinnung von katholischen Chilenen bekannt gemacht hatte und zu einer Symbolfigur der Bewegung geworden war.<sup>292</sup> In der Tat stammten die neuen Mitglieder zu-

---

<sup>290</sup> Orellana 2006, 41.

<sup>291</sup> Snow, 1999, 746f. zitiert die Briefe von Roberto Olave A. aus dem Jahr 1902 und von Pastor José Torregrosa aus dem Jahr 1911.

<sup>292</sup> Arms 1923, 34f.: „Canut de Bon war ein talentierter, energischer Mann, der aus der Kraft des Heiligen Geistes betete und predigte. Die Tatsache, dass er ein ehemaliger Jesuit war, weckte in vielen Dörfern das Interesse, ihn zu hören. Die Fanatiker verfolgten ihn, aber umso mehr wollten ihn die Leute hören.“ Canut war 1846 in Spanien geboren worden und trat dem Jesuitenorden bei. Später heiratete er und wurde Presbyterianerpastor. Nach einer Rückkehr zur katholischen Kirche wurde er schliesslich Evangelist der Methodistenkirche.

nehmend nicht mehr aus den protestantischen Gemeinden, sondern traten von der katholischen Kirche zu den Pfingstlern über. Damit galt die Bedrohung für die katholische Kirche als unabsehbar.

Ab 1920 wurde es angesichts steigender Mitgliederzahlen unumgänglich, die Bewegung besser zu organisieren. Die Bedeutung der Jahreskonferenzen nahm zu, die Zeitschrift *Chile Pentecostal* gewann immer verbindlicheren Charakter und informierte über Beschlüsse; einige der Pastoren konnten sich dank der gestiegenen Einkünfte durch die Abgabe des Zehnten und Spenden ganz der Gemeindeleitung widmen. Da das Pastorenamt durch die Berufung als lebenslängliches Amt verstanden wurde, waren es vermehrt ältere, methodistisch geprägte Pastoren, die ihre Gemeinden führten. Die Verbindungen zwischen den Lokalgemeinden und der nationalen Leitung waren direkt, persönlich und unbürokratisch, die Lehre war durch das methodistische Erbe definiert, und die Gestaltung der Gottesdienste bot genügend Raum für eine charismatisch ausgerichtete Flexibilität.

Die Zahl der Pfingstgemeinden in Chile stieg vor allem ab 1925 stark an.<sup>293</sup> In Valparaíso musste die Pfingstgemeinde mehrere Male das Kirchengebäude wechseln, bis sie 1919 mit der Unterstützung in Höhe von 15'000 Dollar von Hoovers nordamerikanischer Familie zwei Kirchen bauen konnte.<sup>294</sup> Nach dem Ersten Weltkrieg verlor Valparaíso an Bedeutung und Santiago entwickelte sich zum Zentrum der Pfingstbewegung. Gemäss der methodistischen Tradition wurden die Gemeinden innerhalb derselben Stadt entsprechend ihrer Gründung chronologisch gezählt, wobei dies in Santiago der Zählung der ehemaligen Methodistengemeinden entsprach. Die Erste Pfingstkirche in Santiago kaufte 1917 ein Gelände an der Strasse Jotabeche, die sich später unter dem Namen *Catedral Evangélica* zur Zentralkirche der *Iglesia Metodista Pentecostal* entwickelte; die Zweite Pfingstkirche errichtete 1919 eine eigene Kirche in der Strasse Sargento Aldea. In Concepción trat Daniel Venegas 1914 die Nachfolge des Pastors Arnacibia an. Während der fünfzig Jahre seiner Pastorentätigkeit entwickelte sich Concepción zu einem Zentrum der Evangelisation. Nach einer durch die Krankheit des Herausgebers Koppmann und durch finanzielle Probleme bedingten Pause von zwei Jahren begann Hoover im Februar 1917 erneut, die Zeitschrift *Chile Pentecostal* zu publizieren. Darin betonte er die Notwendigkeit einer neuen Erweckung. Diese trat 1921 tatsächlich ein, diesmal mit Concepción als Zentrum,

---

<sup>293</sup> In Chile bestanden 1910 (3), 1915 (27), 1920 (40), 1925 (58), 1930 (125), 1932 (150) Pfingstgemeinden.

<sup>294</sup> Kessler 1967, 298. Diese Summe stellte das Erbe Hoovers dar, das er für die Errichtung der Kirche einsetzte.

und erreichte ein Jahr später auch die Gemeinden in Santiago. Auch diese Erweckung wurde begleitet von charismatischen Erscheinungen, diesmal auch vom Tanz in Trance. Die Ergebnisse waren ein Wachstum an Mitgliedern und an Gemeinden und eine Verbesserung der finanziellen Situation der Kirchen.

1917 erkrankte Hoover und reiste 1920 in die USA, um sich einer Operation zu unterziehen. Während dieses Aufenthaltes starb seine Frau Mary Hoover. In den USA soll er Kontakt zu den *Asambleas de Dios* (*Assemblies of God*) gesucht haben, in der Hoffnung, innerhalb dieser Pfingstkirche einen Nachfolger als Superintendenten zu finden.<sup>295</sup> Doch es blieb bei der Absicht, nicht zuletzt deshalb, weil unterschiedliche Auffassungen über die Lehre der Taufe und die Funktion des Zungenredens bestanden.<sup>296</sup> Als er nach Chile zurückkehrte, wirkte er ermüdet und körperlich angeschlagen. Obwohl er sich bemühte, die Institutionalisierung der Kirche voranzutreiben und klare Strukturen zu hinterlassen, bahnten sich bereits Auseinandersetzungen über die Regelung seiner Nachfolge an, die später zur Spaltung führen sollten.

1925 wurde in Chile eine neue Verfassung erlassen, welche die Trennung zwischen Kirche und Staat vollzog und damit die Glaubens-, Gewissens- und Kulturfreiheit proklamierte. Damit wurde es erlaubt, öffentlich zu predigen und zu missionieren, und die Polizei musste die Pfingstler vor Übergriffen schützen. Mit der neuen Verfassung war es nun auch für die evangelischen Kirchen möglich, eine legale Anerkennung zu erhalten, indem sie als 'juristische Personen des religiösen Privatrechtes' staatlich anerkannt wurden.<sup>297</sup> Diese Veränderungen begünstigten das bereits erwähnte Wachstum der Pfingstkirchen. In vielen Bereichen behielt allerdings die katholische Kirche ihr religiöses Monopol und es kam weiterhin zu Übergriffen gegen evangelische Christen.<sup>298</sup> 1929 erlangte die *Iglesia Metodista Pente-*

---

<sup>295</sup> Kessler 1967, 299f. Diese Information stammt von Missionar Lief Eriksson der *Asambleas de Dios*, der Hoover in Chile besucht hatte und den dieser als möglichen Nachfolger ausgewählt habe. Der fünfmonatige Besuch wird in Hoover 2002, 190-193 geschildert.

<sup>296</sup> Anderson 2007, 201-204. Hoover und die chilenischen Pfingstler praktizierten gemäss der methodistischen Tradition die Kindertaufe mit Benetzen und nicht die Erwachsenentaufe mit Untertauchen wie die *Asambleas de Dios*; ausserdem wurde das Zungenreden von den chilenischen Pfingstlern nicht zwingend als Zeichen der Geisttaufe angesehen.

<sup>297</sup> Lagos 1988, 55.

<sup>298</sup> Canales 2000, 54. Parker 1991, 49: „With the separation of church and state in 1925, the Protestant churches noticeably improved their social standing. The process of institutionalisation was particularly important; Pentecostals progressively moderated their religious reformism and learned to coexist with the established powers. But this institutionalisation actually

*costal* die juristische Anerkennung, was im Prozess der Institutionalisierung ein zentrales Ereignis darstellte.<sup>299</sup> Die Pfingstgemeinden setzten sich nun in ihrer grossen Mehrzahl aus ehemaligen Katholiken zusammen, die leitenden Funktionen waren aber weiterhin von ehemaligen Methodisten besetzt, was die Identität und Kontinuität der Bewegung prägte.

### 3.2.2 Diversifizierung der Pfingstbewegung von 1930 bis 2009

In den 1930er Jahren wuchsen die Pfingstkirchen unter den Mitgliedern der Unterschicht sehr stark. Mit dem Wachstum kam auch die Fragmentierung der Pfingstbewegung.<sup>300</sup> Willis Hoover war in seinem Leitungsamt als Superintendent lebenslänglich bestätigt worden, was eine Erneuerung der Kirchenleitung verunmöglichte. Manuel Umaña, Pastor der Ersten Kirche in Santiago, die später als Evangelische Kathedrale (*Catedral Evangélica*) oder *Iglesia Jotabeche* bekannt wurde, fühlte sich zum Anführer des nationalen Pentekostalismus berufen und verlangte eine Ablösung Hoovers. Dies führte schliesslich an einer Pastorenkonferenz zu Hoovers Ausschluss und dem Rücktritt rund der Hälfte der Pastoren. Diese Pastoren um Hoover gründeten auf dessen Initiative hin die *Iglesia Evangélica Pentecostal*. Das Schisma von 1932-1935 führte zur Bildung der beiden bedeutendsten chilenischen Pfingstkirchen: Die *Iglesia Metodista Pentecostal* (IMP) und die *Iglesia Evangélica Pentecostal* (IEP) nehmen beide für sich in Anspruch, die ursprüngliche Pfingstbewegung zu repräsentieren. In Bezug auf die IEP wird dieser Frage im Forschungsteil nachgegangen. Es bestehen verschiedene Erklärungen für die Spaltungen innerhalb des Pentekostalismus, die im religionssoziologischen Kapitel (4) ausführlich dargelegt werden. Die Spaltung der IMP zeigt allerdings exemplarisch Ursachen, die sich in vielen Pfingstkirchen wiederholen. Dazu gehören persönliche Auseinandersetzungen und Machtkämpfe unter den Leitern und Pastoren.

Die beiden grossen Pfingstkirchen IMP und IEP spalteten sich verschiedene Male wobei hier nur die wichtigsten, aktuell bestehenden Kirchen kurz aufgeführt werden.<sup>301</sup>

---

accentuated their social isolation, their apolitism, their anti-Catholicism, and ultimately their anicomunism.”

<sup>299</sup> Appl 2006, 177. Der vollständige Name lautete: *Cooperación Iglesia Metodista Pentecostal de Chile*.

<sup>300</sup> Sepúlveda 1999b, 117 spricht gar von der 'Atomisierung' des Pentekostalismus.

<sup>301</sup> Eine ausführlichere Darstellung bietet Appl 2006, 183-188. Im Internet finden sich die Homepages verschiedener chilenischer Pfingstkirchen, so URL: <http://www.evangelicos.cl> (10.4.2011),

Von der *Iglesia Metodista Pentecostal* spaltete sich 1936 die *Iglesia Pentecostal Apostólica* ab, die von Pastor Francisco Anabalón<sup>302</sup> geleitet wurde. 1942 erfolgte eine weitere Abspaltung von der IMP, als Pastor Enrique Chávez Campos in Curicó die *Iglesia Pentecostal de Chile* gründete<sup>303</sup>. Nach dem Tod des ersten Bischofs der IMP, des Pastors Manuel Umaña, bildete sich die *Iglesia Unida Metodista Pentecostal*, im selben Jahr entstand die *Iglesia Unión Pentecostal El Triunfo*.

Die *Iglesia Evangélica Pentecostal* erlebte in den 50er Jahren wichtige Spaltungen. Es bildeten sich die *Iglesia de Dios Pentecostal* und 1952 die *Misión Iglesia Pentecostal*, die durch Pastor Víctor Pavez Ortiz geleitet wurde. 1966 trennte sich die *Iglesia Pentecostal* ab und 1988 trat Pastor Alfredo Soto Pardo aus der IEP aus und gründete die *Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada*.

Aber auch ausserhalb der IEP und IMP entstanden Kirchen: 1905 erhielt Carlos del Campo, Mitglied der Methodistenkirche in Punta Arenas, gemäss seinen Aussagen eine Prophezeiung und gründete 1913 als Folge davon in Santiago die erste Gemeinde der *Iglesia del Señor*, die mit der Zeit ebenfalls verschiedene Loslösung von Gruppen erlebte.

Aus einer Teilung der Methodistenkirche entstand 1928 im Kohlen-gürtel der achten Region, mit Lota und Coronel als Zentrum, die *Iglesia Wesleyana Nacional* (heute *Iglesia Misión Wesleyana*) unter der Leitung des Pastors Víctor Mora. Diese Kirche übernahm eine Pionierrolle mit ihrem sozialen und politischen Einsatz.<sup>304</sup> Víctor Mora war erst Pastor der Methodistenkirche gewesen und behielt ebenso wie Hoover die Nähe zur wesleyanischen Tradition bei mit dem Unterschied, dass er die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft betonte und die Gewerkschaftsbewegung unterstützte. Theologische Bildung wurde gefördert, und dieses spezielle Profil zeigt sich beispielsweise in der Einrichtung einer 'Prophetenschule', in welcher der richtige Gebrauch der Prophezeiungen gelehrt wird.

URL: <http://www.pentecostaldechile.cl> (10.4.2011), URL: <http://www.jotabeche.cl> (10.4.2011),

URL: <http://www.chileparacristo.cl> (10.4.2011).

<sup>302</sup> Canales 2000, 46 f. Sein Nachfolger war sein Sohn gleichen Namens, der 1985 zum Bischof ernannt wurde und der als Präsident der Bibelgesellschaft und als Präsident des COE eine wichtige Rolle innerhalb der evangelischen Organisationen ausübte.

<sup>303</sup> Die *Iglesia Pentecostal de Chile* ist der Mitgliedschaft nach die drittgrösste Kirche in Chile. Sie nimmt am ÖRK teil und ordiniert auch Pastorinnen. Der Beitritt erfolgte 1962. Frenschkowski 2003, 1234: „Das äussere Bild organisatorischer Zerrissenheit trägt insofern, als das Bewusstsein stark ausgeprägt ist, Teil einer übergreifenden eschatologischen Bewegung zu sein.“

<sup>304</sup> Sepúlveda 1999b, 109.

Als eine weitere wichtige Pfingstkirche bildete sich 1933 das *Ejército Evangélico de Chile*, geleitet durch Pastor Genaro Ríos Campos. Er war der Dirigent des Instrumentalchores der IMP gewesen. Die Verwendung der Gitarre als Gottesdienstinstrument war einer der Gründe für das Schisma zwischen IMP und IEP gewesen.

Sehr häufig liegen die Ursachen dieser Spaltungen in Auseinandersetzungen und Machtkämpfen zwischen männlichen Leitungspersonen. Diese Tendenzen werden begünstigt durch eine ausgeprägt autoritäre Struktur und einen schwachen Grad an Institutionalisierung.<sup>305</sup> Das ekklesiologische Profil wird denn auch weitgehend übernommen, der Ehrgeiz richtet sich darauf, die Mutterkirche möglichst bald an Mitgliedern zu überflügeln, was dann als göttliche Zustimmung zur Abspaltung gedeutet wird. Die neue Kirche wählt oft einen Namen, der den Bezug zur Herkunftskirche aufzeigt, gleichzeitig aber deutlich machen soll, dass sie diese erneuern, übertreffen oder gar als falsch abstempeln, z.B. 'echte' (*verdadera*), 'erneuerte' (*renovada*), 'reformierte' (*reformada*) Kirche. Missioniert wurden bis zum starken Wachstum der Pfingstbewegung ab 1930 hauptsächlich Mitgliedern der katholischen Kirche. Die zunehmende religiöse Mobilität der evangelischen Christen drückt sich durch verstärkte Evangelisation unter evangelischen Kirchen aus.

Die Pfingstkirchen schlugen ebenfalls Kapital aus der Schwächung der katholischen Kirche. Die neokoloniale Ordnung der lateinamerikanischen Staaten geriet zwischen 1930 und 1965 in eine Krise, entsprechend wünschten breite Bevölkerungskreise eine gesellschaftliche Neuordnung. Dieses Verlangen spiegelte sich auch in der konservativen katholischen Kirche, welche die jeweiligen Oligarchien seit 1830 gestützt hatte. Diese Etappe wird als Projekt der 'Neuen Christenheit' (*Nueva Cristiandad*) bezeichnet,<sup>306</sup> als die

---

<sup>305</sup> Canales 2000, 53. Salinas 1994, 262. Gegenwärtig existieren einige hundert evangelische Kirchen, die nach dem Öffentlichem Recht eingetragen sind, einige Tausend (3000 bis 4000), die weiterhin nach dem Privatrecht registriert sind (das heisst, dass sie als Vereine geführt werden) und eine grosse Anzahl von Kirchen, die es nicht schaffen, sich zu institutionalisieren und entsprechend wieder verschwinden. Gemäss der Volkszählung des Jahres 2002 beträgt der Prozentsatz der evangelischen Christen in Chile 15,1% (70,0% katholisch, siehe URL: <http://www.ine.cl/sintesis censal.pdf> (10.4.2011)), wovon die grosse Mehrheit zu den Pfingstkirchen gehört. Das Panorama dieser Kirchen ist unübersichtlich, und noch immer ist es anspruchsvoll, unter den Pfingstlern gemeinsame Gefässe des Dialogs wie Organisationen der Pastoren zu schaffen.

<sup>306</sup> Dussel 1988, 168-188. Sundermeier 1993, 268-273.

katholische Kirche versuchte, durch eine neue soziale Ausrichtung ihre religiöse Vormachtstellung zu behaupten und so die Krise zu überwinden.<sup>307</sup>

Was für ganz Lateinamerika galt, zeigte sich in Chile besonders deutlich. Dass Kirche und Staat 1925 getrennt wurden, dass die konservative Partei als Partner der Kirche politisch und ideologisch 1938 auseinanderbrach und 1966 völlig verschwand, zeigt auf, in welcher grundlegenden Krise sich die katholische Kirche befand.<sup>308</sup> Sie stellte sich erst spät den sozialen Herausforderungen in der Person des Jesuitenpeters Alberto Hurtado (1901-1952), der dabei von konservativen Vertretern seiner Kirche heftig angegriffen wurde. Er publizierte 1941 das Buch 'Ist Chile ein katholisches Land?' (*¿Es Chile un país católico?*), das grosses Aufsehen erregte.<sup>309</sup> Im selben Jahr wurde er zum Leiter der Bewegung *Acción Católica* (gegründet 1931) ernannt, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, die verloren gegangene Stellung unter den Arbeitern zurückzugewinnen. Die berühmteste Gründung des Padre Hurtado war die Hilfsorganisation *Hogar de Cristo*. Seine Heiligsprechung im Jahre 2005 zeigt die Bedeutung, die er für die Erneuerung des Katholizismus in Chile hatte. Die Christdemokraten (*Democracia Cristiana*) entwickelten sich zur katholischen Sozialpartei, die unter Präsident Eduardo Frei Montalvo wichtige Reformen auf technischem, agrarischem und sozialem Gebiet einleitete.<sup>310</sup>

Zwischen 1964-1973, während der Zeit der Mitte-Links-Regierungen unter Eduardo Frei und Salvador Allende, eröffneten sich neue Möglichkeiten der sozialen Beteiligung für die bislang benachteiligten Mitglieder der Gesellschaft. Viele Arbeiter engagierten sich in sozialen Bewegungen, in Gewerkschaften und in den Linksparteien. Aus diesem Grund war das Wachstum der Pfingstkirchen bis 1970 langsamer als erwartet, da sich neue Auswege aus der Situation der Unterdrückung boten.<sup>311</sup> 1970 wurde mit Salvador Allende der erste sozialistische Präsident gewählt.

---

<sup>307</sup> Prien 2007, 344f. Hackethal 1976, 8: „Die Grossgrundbesitzer Lateinamerikas, die ausländischen Monopole und die einheimische Finanzoligarchie wussten ihre Herrschaft seit langem durch die obrigkeitshörige Propaganda der Kirche abzusichern. Soziale Aufgabe des Klerus schien es für immer zu sein, die Erhaltung des Status quo des Elends und der Unterentwicklung zu predigen.“

<sup>308</sup> Salinas 1994, 495.

<sup>309</sup> Wilson 1991, 80. Alberto Hurtado hielt darin fest, dass weniger als 15 % der getauften Katholiken regelmässig die Messe besuchten und dass nur die Hälfte der Chilenen ihre Ehe kirchlich bestätigen liessen.

<sup>310</sup> Lagos 1988, 58.73.

<sup>311</sup> Sepúlveda 1999b, 136. Gemäss den Schätzungen war eine Zahl um 850'000 zu erwarten, aber in Wirklichkeit wurden 1970 549'904 evangelische Christen gezählt. Sepúlveda interpretiert dies als einen Hinweis dafür, dass die soziale Öffnung der Regierung auch die Bürger der

de mit Salvador Allende der erste sozialistische Präsident gewählt. Obwohl selber Atheist, zeigte er grossen Respekt für die Religion.<sup>312</sup> Er wurde auch von evangelischen Gewerkschaftsführern unterstützt.<sup>313</sup>

Die katholische Kirche in Chile öffnete sich als Folge des II. Vatikanischen Konzils (ab 1959) und dessen Folgekonferenz in Lateinamerika (Medellín, 1968) für gesellschaftliche Veränderungen,<sup>314</sup> und es entstanden befreiungstheologisch inspirierte Basisgemeinden (*Comunidades Eclesiales de Base*), die sich weitgehend unbeeinflusst von der katholischen Hierarchie entwickeln konnten.<sup>315</sup>

Die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Probleme Lateinamerikas hatten sich allerdings in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts so dramatisch zugespitzt, dass die populistischen oder linksgerichteten Regimes zusammenbrachen und Militärregimes die Macht ergreifen konnten.<sup>316</sup> Innerhalb des lateinamerikanischen Kontinentes stellt Bastian seit den 1970er Jahren eine Mutation des Protestantismus fest: Während dieser im 19. Jahrhundert der politischen Kultur des radikalen Liberalismus entstammte, der demokratisch eingestellt war und eine Pädagogik des individuellen Willens förderte, wurzelte der von Bastian als Volksprotestantismus verstandene Pentekostalismus in der ständisch und autoritär geprägten Kultur des Volkskatholizismus. Während der Protestantismus in Lateinamerika ursprünglich eine Religion der Schriftlichkeit, der zivilen und rationalen Erziehung ver-

---

Unterschicht dazu bewegte, sich aktiv in die Gesellschaft einzubringen, statt in einem 'Sozialstreik' zu verharren.

<sup>312</sup> Hackethal 1976, 40f: „Salvador Allende akzeptierte ein *Te Deum* zu seiner Amtseinsetzung nicht nur aus taktischen Gründen, wie die reaktionäre Presse behauptete.“ Er suchte bewusst die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche, die er für sein Projekt eines demokratischen Umbaus der Gesellschaft brauchte.

<sup>313</sup> Lagos 1988, 65.

<sup>314</sup> Prien 2007, 405. Medellín gilt als ein 'Jahrhundertereignis' und führte zu „einer so fruchtbaren Übertragung der Ergebnisse des Konzils auf den lateinamerikanischen Kontext, dass die Konferenz wie ein neues Pfingsten für die lateinamerikanischen Kirchen empfunden wurde.“ Hackethal 1976, 10: „Auf der II. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) [...] beherrschten die reformistischen Kreise des lateinamerikanischen Klerus [...] die Szene. Die konservativen Kräfte konnten sich ebenso wenig wie die radikalen Neuerer durchsetzen.“ German 1999,90: „Der damalige Weihbischof Dom Hélder Camara aus Brasilien und Bischof Manuel Larraín aus Chile haben das II. Vatikanische Konzil in besonderem Masse beeinflusst.“

<sup>315</sup> Salinas, 1994, 565f. Die Basisgemeinden entwickelten sich am stärksten zwischen 1975 bis 1982 während der Jahre der Unterdrückung. Sie boten den Armen Überlebenshilfen. Siehe Kapitel 9.2.

<sup>316</sup> Prien 2007, 369.

trat, wandelte er sich nun im Pentekostalismus zu einer mündlichen, gefühlsbetonten Religion. Bastian sieht den Einfluss des Pentekostalismus als so stark an, dass er meint, die historischen protestantischen Kirchen hätten grösstenteils mit ihrem liberalen Erbe gebrochen und sich den politisch autoritären Projekten angepasst.<sup>317</sup>

Diese These lässt sich für Chile nach dem Militärputsch nachweisen. Während der Militärregierung unterstützte eine Mehrheit der Pfingstkirchen zumindest passiv Pinochets autoritäres Regime. Konservativ ausgerichtete Pastoren und Leiter, die sich im *Consejo de Pastores* organisiert hatten, um öffentlich ihre Unterstützung des Militärregimes zu bekunden, publizierten am 13. Dezember 1974 ein Dokument, mit dem sie den Putsch ausdrücklich guthiessen. Darin heisst es: „Der Militärputsch [...] war die Antwort Gottes auf das Gebet aller Gläubigen, die im Marxismus die satanischen Kräfte der Finsternis [am Werk] sehen.“<sup>318</sup> Was die regimetreuen Pfingstkirchen einte, war ihre negative Einstellung den Katholiken, dem ökumenischen Dialog, dem Kommunismus und modernen gesellschaftlichen Tendenzen gegenüber.<sup>319</sup> Ausserdem hatten sie den Entzug ihrer juristischen Anerkennung zu befürchten und versuchten schon aus diesem Grund, Konflikte mit der Militärregierung zu vermeiden. Grundsätzlich engagierten sich aber die Pfingstler nicht parteipolitisch.<sup>320</sup>

Die katholische Kirche unter Kardinal Silva Henríquez stand dem Regime kritisch gegenüber und prangerte Menschenrechtsverletzungen an.<sup>321</sup>

---

<sup>317</sup> Bastian 1994, 300f.

<sup>318</sup> Lagos 1988, 113.

<sup>319</sup> Sepúlveda 1999b, 142. Diese Haltung lässt sich feststellen bei klassischen und missionarischen Pfingstkirchen, dem missionarischen Protestantismus (fundamentalistische Presbyterianer, einige Baptistenkirchen) und dem Einwanderungsprotestantismus. So spaltete sich 1975 die ILCH (*Iglesia Luterana en Chile*) von der IELCH ab. Der Grund für die Spaltung lag in den Spannungen zwischen diakonisch ausgerichteten Gemeinden unter der Leitung des Bischofs Helmut Frenz und traditionellen deutschstämmigen Gemeinden im Süden Chiles, die mehrheitlich zu den Befürwortern Pinochets gehörten.

<sup>320</sup> Lalive d'Epinay 1968, 163f. Er prägte für ihre Haltung den Ausdruck 'Sozialstreik' (*huelga social*).

<sup>321</sup> Salinas 1994, 568. Bereits nach dem Putsch wurden 106 Priester und 32 Ordensschwester ausgewiesen. 572f. Allerdings gab es auch Strömungen innerhalb der katholischen Kirche, welche die neokoloniale Ausrichtung der Militärregierung unterstützten. Sie wurden vor allem von Mitgliedern des Opus Dei angeführt. Aguilar 2004, 2006 bietet in drei Bänden in „A social history of the Catholic Church in Chile“ eine detaillierte Darstellung der Rolle der katholischen Kirche von 1973-1990 und deren Kardinal Silva Henríquez. Castillo 1988, 68-73 zeigt den Prozess der Entfremdung zwischen der Militärregierung und der katholischen Kirche. Vor allem Menschenrechtsvergehen verlangten von der katholischen Kirche eine deutli-

1974 wurde das ökumenische *Comité de Cooperación para la Paz* gegründet,<sup>322</sup> nach dessen Verbot übernahm die *Vicaría de Solidaridad* die Aufgabe, die Menschenrechte in Chile zu schützen und Verfolgten konkrete Hilfe zu bieten. 1980 drohten einige Bischöfe die Exkommunikation für Folterer an. Dies öffnete den evangelischen Christen neue Räume. Der konservative Flügel wollte die Entfremdung zwischen der katholischen Kirche und der Militärregierung nutzen, um das religiöse Monopol der Katholiken zu brechen. Dadurch entstand eine neue Dynamik innerhalb des chilenischen Pentekostalismus, die sich in einer selbstbewussteren politischen Haltung ausdrückte. Zusätzlich führte die Unterdrückung der sozialen Bewegungen viele neue Mitglieder in die Pfingstkirchen, was das starke Anwachsen der evangelischen Christen auf bis zu 13,2 Prozent der Bevölkerung erklärt.<sup>323</sup> Dieses Wachstum wiederum wurde von den Pfingstkirchen als ein Zeichen dafür interpretiert, dass „das Militärregime von Gott geschickt war“, eine Auffassung, die von Pinochet in seinen Reden geschickt genutzt wurde, da er von einer „heiligen Mission“ sprach, die das Regime in Chile zu leisten habe.<sup>324</sup>

Die Vertreter der Militärregierung und die konservativen Pfingstler hatten keine gemeinsame soziale oder religiöse Basis. Ihr Zweckbündnis brachte den Ersteren aber die Unterstützung eines Teiles der Unterschicht und eine religiöse Legitimation. Die Pfingstler erhielten im Gegenzug politi-

---

che Stellungnahme. Gemäss der Junta war die Kirche dem Feind in die Hände gefallen und wurde von ihm missbraucht.

<sup>322</sup> Lowden 1996, 32. An der Gründungsversammlung nahmen Vertreter der katholischen, lutherischen, baptistischen, methodistischen, der griechisch-orthodoxen Kirchen, der Iglesia Metodista Pentecostal und der jüdischen Gemeinschaft teil. Der lutherische Bischof Helmut Frenz stellte eine wichtige Verbindung zur *United Nations High Commission for Refugees* (UNHCR) dar. Für seine Verdienste verlieh ihm 2007 das chilenische Parlament die Staatsbürgerschaft. Frenz 2006.

<sup>323</sup> Sepúlveda 1999b, 141. In der Volkszählung von 1992 erklärten sich 13,2% der Chilenen über 14 Jahren als 'evangelisch'. Davon können rund 90% zu den Pfingstlern gezählt werden. 2002 waren es bereits 15,1% (URL: <http://www.ine.cl/sintesiscensal.pdf> (10.4.2011)). Siehe Canales; Palma; Villela 1991, 25.

<sup>324</sup> Lagos 1988, 89. Pinochet gebrauchte zur Legitimation des Putsches Wendungen wie „Misión sagrada“, „*Salvar la patria*“, „*Salvar la parte espiritual del país, porque estábamos cayendo en el marxismo materialista, donde se pierde lo más grande que tiene el hombre, que es la parte espiritual*“, „*Estuvo presente la mano de Dios*“ (en el golpe militar); „Heilige Mission“, „das Vaterland retten“, „das Geistige des Landes retten, weil wir in den Materialismus des Marxismus fielen, wo der Mensch das Grösste verliert, das er besitzt, nämlich das Geistige“. „Die Hand Gottes war gegenwärtig“ [im Putsch]. Hackethal 1976, 59-64. Die Vertreter der Junta gebrauchten allgemein religiöse Begründungen für ihr Regime. Rechtskatholische Gruppen und Orden wie *Fiducia, Patria y Libertad* oder *Opus Dei* unterstützten und legitimierten die Militärregierung.

sche und soziale Anerkennung. Vor allem während der Anfangsjahre der Diktatur führten die neoliberalen Wirtschaftsreformen zur Verelendung weiterer Teile der Bevölkerung, die bei den Pfingstkirchen Halt und Hilfe fanden.<sup>325</sup> Die nationalistisch ausgerichtete Propaganda des Regimes zeigte bei vielen ungebildeten Chilenen Wirkung, die Kontrolle des Schulwesens bewirkte ein unkritisches Denken. Das Wachstum der Pfingstkirchen war also eher eine Folge der Unterdrückung durch die Militärregierung als die Konsequenz der Unterstützung von Pinochets Regierung durch die Pfingstler. Die einschneidenden sozialen und kulturellen Veränderungen, die durch die neoliberalen Wirtschaftsreformen der Militärregierung ausgelöst wurden, hatten schwerwiegende und nachhaltige Konsequenzen für die Entwicklung der Pfingstkirchen. Die wachsende Individualisierung der Gesellschaft als Folge des Wettbewerbs der Effizienz und Leistung zerstörte die traditionellen politischen und sozialen Beziehungen und bereitete den Boden für neue religiöse Bewegungen (wie zum Beispiel den Neopentekostalismus).<sup>326</sup> Dieser betont die individuelle Rettung des Sünders und fördert so die neoliberale Ideologie. Gleichzeitig entstand in Chile eine Spannung zwischen der neuen Ethik des individuellen Erfolges und den traditionellen Werten des Paternalismus und der gesellschaftlichen Solidarität. Zunehmend gerieten Menschen in Lebenskrisen, weil sie nicht mehr über die traditionellen Bindungen verfügten. In dieser Hinsicht konsolidierte der klassische Pentekostalismus seine Funktion, das Individuum in einer tief greifenden sozialen Krise zu schützen und bot neue verbindliche Formen der Unterstützung und Solidarität innerhalb des Kontextes der politischen und sozialen Desintegration.<sup>327</sup>

Die wichtigen Veränderungen seit den 1980er Jahren brachten also eine Annäherung der evangelischen Kirchen an die politische Macht, die sich in der Bildung verschiedener Instanzen des Dialogs mit der Regierung und durch eine bessere Vertretung der evangelischen Führer in politischen Gremien ausdrückte. Gleichzeitig stiegen Pfingstler als Folge ihres fleissigen Lebensstils in die Mittelklasse auf. Sie akzeptierten auch Bildung (nicht aber

---

<sup>325</sup> Parker 1991, 52: „Cut off from any realistic possibility of recovering their rights, deprived of the mediation of organisations (social and political), which had been dismantled by the state, and thrown into a situation of daily misery, the masses were confronted with the immediate necessity of reproducing themselves materially and socially. The simple need to subsist forced them to sell their labor power at a low price and to adopt various other strategies for survival. If earlier the satisfaction of vital needs had been secured through paternalistic or institutional channels, it now became a matter of free initiative.”

<sup>326</sup> Siehe Kapitel 3.2.3.

<sup>327</sup> Fediakova 2001, 79f.

die theologische Bildung) als Mittel des sozialen Aufstiegs, und eine wachsende Zahl von Pfingstlern erwarb universitäre Abschlüsse.<sup>328</sup> Dadurch entstand oftmals ein Generationenkonflikt zwischen den traditionellen Führern und jungen Mitgliedern, die über eine bessere Bildung verfügten und von ihren Kirchen den Einsatz für gesellschaftliche Veränderungen forderten.

Nicht alle evangelischen Christen unterstützten die konservative Richtung. Engagierte Mitglieder der 'prophetischen' Tendenz mit diakonischer und ökumenischer Ausrichtung organisierten sich im *Comité de Cooperación para la Paz*, in der *Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas* (FASIC), *Servicio Evangélico para el Desarrollo* (SEPADE). Als Ergebnis einer Initiative, den Einfluss des *Consejo de Pastores* als einzige evangelische Stimme einzuschränken, wurde die *Confraternidad Cristiana de Iglesias* (CCI) gegründet.<sup>329</sup> Da die Militärregierung soziale Organisationen unterdrückte, waren die Kirchen oftmals die einzigen Orte, wo man Schutz fand und „wo eine langsame und schmerzhaft Rekonstruktion des sozialen Geflechtes beginnen konnte.“<sup>330</sup>

1987 besuchte Papst Johannes Paul II. Chile.<sup>331</sup> Dabei wurden zum ersten Mal seit dem Attentat auf Pinochet im September 1986 Massenversammlungen möglich.<sup>332</sup> Die katholische Kirche stellte das Thema der Versöhnung ins Zentrum. 1988 stellte sich die Militärregierung einem Plebiszit, um ihre Wirtschaftspolitik zu legitimieren und die Regierungsdauer des Präsidenten Pinochet unbeschränkt verlängern zu lassen. Die knappe Ablehnung des Plebiszits wurde möglich dank des Zusammenschlusses der demokratischen Kräfte.<sup>333</sup> Dies führte zu einer schrittweisen Abgabe der Macht der Militärregierung an zivile Regierungen. Nach dem Übergang zur Demokratie (*transición*) ab 1989 waren es Mitte-Links-Regierungen der *Concertación*, welche die politische Ausrichtung des Landes bestimmten. In diesem Kontext organisierten sich verschiedene evangelische Kirchen 1993 im *Comité de Organizaciones Evangélicas* (COE). Dieses Komitee war von evangelischer Seite die Instanz zur Förderung eines neuen Kultusgesetzes, das schliesslich 1999 angenommen wurde. Dieses Gesetz hielt die juristische

---

<sup>328</sup> Rinke 2005, 565. Gemäss neoliberalen Vorstellungen bietet der Staat nur eine Grundausbildung an und überlässt weitergehende Bildungsangebote weitgehend privaten Anbietern.

<sup>329</sup> Ossa 1999, bietet einen Überblick über diese Zeit und die CCI unter dem Gesichtspunkt der ökumenischen Zusammenarbeit zugunsten der Menschenrechte.

<sup>330</sup> Sepúlveda 1999b, 143.

<sup>331</sup> German 1999, 357.

<sup>332</sup> Zu den Hintergründen des Attentates siehe Aguilar 2006, 178-182.

<sup>333</sup> Fleet; Smith 1997, 131-137. 155-158. In diesem friedlichen Übergang zu einer zivilen Regierung spielte die katholische Kirche eine wichtige Rolle.

Gleichstellung der Kirchen fest und öffnete neue Wege für die evangelischen Christen hin zu einer besseren Einbettung in die Zivilgesellschaft. Die Ergebnisse des neuen Gesetzes sind in der chilenischen Gesellschaft sichtbar: Die Kirchen können den Status einer juristischen Person nach dem öffentlichen Recht erwerben; evangelischer Religionsunterricht in öffentlichen Schulen ist dann anzubieten, wenn dies die Eltern verlangen; in staatlichen Einrichtungen wie Armee, Krankenhäusern, Gefängnissen werden auch evangelische Seelsorge und Gottesdienste zugelassen. Ausserdem wirkt ein evangelischer Seelsorger in der Moneda, dem chilenischen Präsidentenpalast.<sup>334</sup> In einem symbolträchtigen Akt wurde der 31. Oktober im Jahre 2005 von Präsident Ricardo Lagos zum nationalen Feiertag der evangelischen Kirchen ausgerufen. 2008 wurde dieser Feiertag vom Senat zur Ehrung der evangelischen Kirchen bestätigt und gesetzlich verankert.

Chile kennt im Gegensatz zu anderen lateinamerikanischen Ländern wie Brasilien keine evangelische Partei. Interne Querelen und das Machtbewusstsein vieler Pastoren verhinderten die Gründung einer Partei, welche die Interessen der evangelischen Christen auf nationaler politischer Ebene vertreten könnte. Ausserdem ist die Identifikation mit den bestehenden Parteien hoch, was es für neue politische Akteure schwierig macht, sich zu positionieren.<sup>335</sup> Insgesamt kann festgestellt werden, dass der Pentekostalismus in Chile sich als religiöse Bewegung konstituiert hat, die fähig ist, angesichts der Schnelllebigkeit der Modernität und der zunehmenden Individualisierung verlässliche Kontaktnetze zu bieten. Gleichzeitig trägt der Pentekostalismus zu religiösem und sozialem Pluralismus bei.<sup>336</sup>

---

<sup>334</sup> Canales 2000, 80. Der erste Kaplan der Moneda, der Methodistenbischof Rev. Néftali Aravena, war eine der Schlüsselfiguren am 'Tisch des Dialogs' (*mesa de diálogo*), welchen die Regierung einberief, um „die nationale Versöhnung voranzutreiben durch das Erhellen der Ereignisse während der Militärregierung und durch die Suche nach Lösungen im Problem der verschwundenen Gefangenen.“ Am 14.7. 2007 ist die Pastorin Juanita Albornoz in die *capellanía* berufen worden.

<sup>335</sup> Fediakova 2001, 81.

<sup>336</sup> Parker 1991, 44: „To declare oneself Protestant and, even further, Pentecostal signifies an explicit willingness to break the uniformity of tradition and is therefore a kind of cultural rupture.“

### 3.2.3 Erscheinungsformen des Neopentekostalismus in Chile<sup>337</sup>

In Lateinamerika bestehen grosse nationale Unterschiede in Bezug auf die Entstehung und Entwicklung des Pentekostalismus und die Präsenz des klassischen, missionarischen oder Neopentekostalismus. Dazu ein kurzer Überblick: In Chile und Brasilien findet sich der höchsten Prozentsatz an Pfingstlern.<sup>338</sup> In Argentinien und Brasilien begann die Geschichte des Pentekostalismus mit italienischen Pfingstgemeinden, die von Luigi Francescon 1909 und 1910 im Auftrage von William Durham aus Chicago gegründet wurden. Gleichzeitig gründeten 1910 die schwedischen Missionare Gunnar Vingren und Daniel Berg, die ebenfalls mit William Durham zusammenarbeiteten, die erste Gemeinde der *Assemblies of God* im Norden Brasiliens. Die Religiosität der Brasilianer ist stark durch afrikanisch beeinflussten Spiritismus geprägt (die wichtigsten religiösen Bewegungen sind Umbanda, Candomblé und Macumba). In Peru, Bolivien und Paraguay ist die *Assemblies of God* die grösste Pfingstkirche. In Peru begann die Pfingstbewegung 1911 mit den US-Missionaren Howard und Clara Cragin. 1922 gelangten die ersten Missionare der *Assemblies of God* nach Peru. Besonders stark sind die Pfingstler in Zentralamerika vertreten, dort vor allem in Guatemala, wo sie auch politisch sehr einflussreich sind.<sup>339</sup>

Die missionarischen Pfingstkirchen wurden in Chile meist durch ausländische Missionare gegründet. Die Einwanderung missionarischer Pfingstkirchen wie *Asambleas de Dios*, *Iglesia de Dios* (*Assemblies of God*, *Church of God*) begann jedoch bereits früh. Im Falle der *Asambleas de Dios* liessen sich verschiedene Zweige zwischen 1920 bis 1945 in Chile nieder (gegenwärtig gibt es Gemeinden der *Asambleas de Dios* aus USA, Schwe-

---

<sup>337</sup> Gerloff, Roswith 2003, 1239. Die Unterteilung in 'klassischen' Pentekostalismus, charismatische Erneuerungen innerhalb der früheren Missionskirchen und auch innerhalb der katholischen Kirche, sowie die „autochthonen Bewegungen der so genannten 'Third Wave' (auch Independents): 'non-white indigenous, post-denominational, neo-charismatics'“ gelten als die drei Wellen der Pfingstbewegung. Robins 2003, 1236 „Die charismatische Bewegung (auch als *Neo-Pentecostalism* bezeichnet) entstand in den 50er Jahren des 20. Jh., als die Spiritualität der Pfingstbewegung Eingang in die etablierten Kirchen fand.“ Burgess 2002, 928 bezeichnet *Neo-Pentecostals* als *Neocharismatics*. Sie bilden gemäss seiner Darstellung die dritte Welle der Pfingstbewegung, zu der auch alle unabhängigen und postdenominationalen Gruppen gehören. Die Neocharismatiker sollen die Pfingstler und Charismatiker zahlenmässig überflügelt haben.

<sup>338</sup> Wilson 2002, 157-167. Etwa zwei Drittel bis drei Viertel der rund 40 Millionen evangelischer Christen in Lateinamerika werden als Pfingstler betrachtet. Von den geschätzten 66 Millionen klassischer Pfingstler weltweit findet man 33 Millionen in Lateinamerika.

<sup>339</sup> Anderson 2004, 63-82. Prien 2007, 224-226 bietet einen Länderüberblick mit Zahlen der Protestantismen.

den, Brasilien und Korea). Sie sind meist stark ideologisiert und eher fundamentalistisch ausgerichtet. Ihre disziplinierte Militanz zeigt sich in ganz Lateinamerika in einer aggressiven Evangelisierung und in einem intensiven Kampf gegen die katholische Kirche. Oft erhalten diese Kirchen Unterstützung von aussen, vor allem von der fundamentalistischen Rechten aus den USA.<sup>340</sup>

Chile ist insofern ein Sonderfall, als sich hier die Grenzlinien zwischen den unterschiedlichen Erscheinungsformen des Pentekostalismus deutlicher ziehen lassen. So hat sich der klassische Pentekostalismus in den ersten Jahrzehnten seiner Entstehung, abgesehen von gelegentlichen Besuchen von Pfingstmissionaren vor allem aus den USA, weitgehend ohne Ausseninflüsse entwickelt. In Chile breitete sich der Neopentekostalismus mit dem zunehmenden Einfluss des missionarischen Pentekostalismus aus, der vor allem nach dem Militärputsch von 1973 wuchs. Der missionarische Pentekostalismus und der Neopentekostalismus gelangten aufgrund der peripheren geografischen Lage recht spät nach Chile. In der Forschung, die oft auf Untersuchungen über Zentralamerika basiert, ist aber durchaus umstritten, ob sich die unterschiedlichen Strömungen wirklich abgrenzen lassen oder ob der Neopentekostalismus nicht vielmehr eine Aktualisierung des klassischen Pentekostalismus darstellt.<sup>341</sup>

Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen der 1980er und 1990er Jahre brachten für den klassischen oder mestizischen Pentekostalismus in Lateinamerika neue Herausforderungen. Die Militärregimes in Lateinamerika der 1970er Jahre öffneten ihre Staaten dem neoliberalen Wirtschaftsmodell. Handelsschranken und soziale Sicherheiten wurden abgebaut, der freie Handel und der Export von Rohstoffen und landwirtschaftlichen Produkten angekurbelt. Der kulturelle Einfluss der USA, der vor allem über die Massenmedien und multinationale Firmen verbreitet wurde, gewann als Teil des Globalisierungsprozesses stark an Bedeutung.<sup>342</sup> Die Öffnung für externe Märkte brachte Chile Vorteile hinsichtlich des Exports seiner Rohstoffe, vor allem von Kupfer, und des Einsatzes billiger Arbeitskräfte. Die Bedingungen für ausländische Investitionen wurden deren Wünschen und Bedürfnissen angepasst, durch strukturelle Veränderungen gelang

---

<sup>340</sup> Appl 2006, 189f. Schuler 2004, 82. Sepúlveda 1999b, 111-115.

<sup>341</sup> Bastian 1994, 286. Er bezieht sich in seinen Studien hauptsächlich auf Mexiko oder Zentralamerika. Dort ist der Pentekostalismus durch missionarische Pfingstkirchen und den Neopentekostalismus geprägt. Anderson 2007, 201-204. Kapitel 4.2.

<sup>342</sup> Rinke 2005, 537-568.

es, die Auslandsverschuldung zu kontrollieren. Die Wirtschaft wuchs konstant und solide, allerdings entsprachen und entsprechen diese makroökonomischen Zahlen nicht den mikroökonomischen sozialen Indikatoren. So halten die ungleiche Verteilung des Volkseinkommens und die Armut an oder haben sich gar noch verschärft.<sup>343</sup>

Der klassische Pentekostalismus, der sich in Chile aus der mestizischen Volksfrömmigkeit entwickelt hatte,<sup>344</sup> geriet durch die wirtschaftliche Öffnung in den Einflussbereich des missionarischen Pentekostalismus (Anfänge ab 1950) und des Neopentekostalismus (etwa ab 1980), die vor allem aus den USA und Brasilien nach Chile gelangten. Beides sind keine geschlossenen theologischen Bewegungen. Apostolische oder messianische Bewegungen<sup>345</sup> gehören ebenso dazu wie weltweit vernetzte 'Megakirchen'. Beide theologischen Strömungen basieren zumindest teilweise auf der so genannten Wohlstandstheologie. Diese geht von der zentralen Annahme aus, dass Christus den Menschen auch vom Fluch der Armut befreit habe, als er ihn von der Sünde erlöste. Deshalb sei auch materieller Wohlstand zu erwarten. Allerdings bleibe die innere Haltung und Freiheit entscheidend.<sup>346</sup> Die berechtigte Anfrage der Wohlstandstheologie bezieht sich auf die Verteilung materieller Güter, die angeblich allen zustehe, die wirklich gläubig seien. Sie erklärt sich also aus dem existenziellen Bedürfnis nach einem würdigen und menschengerechten Leben. Zudem vermittelt die Wohlstandstheologie eine positive Geisteshaltung, wodurch die Mitglieder zu einem aktiven Leben ermutigt werden.<sup>347</sup> Die konstruktiven Beiträge zu einer theologischen Diskussion beispielsweise über die Würde des Menschen als Produzent und Konsument in einem neoliberalen und globalisierten Umfeld werden aber meist unterschlagen. In populären und vereinfachenden Vorstellungen wird

---

<sup>343</sup> Parker 1996, 13.

<sup>344</sup> Siehe Kapitel 2.2 Religions- und kulturgeschichtliche Entwicklungen vom 16. bis Mitte des 19. Jahrhunderts und Kapitel 4 über die religionssoziologischen Deutungsmuster des Pentekostalismus.

<sup>345</sup> Bonilla; Guerrero 2005 bieten einen Überblick über diese beiden Bewegungen, die in Lateinamerika momentan sehr aktiv sind. Messianische *evangélicos*, die in der Liturgie Hebräisch verwenden oder das Schofar blasen, besuchten in Concepción beispielsweise die Synagoge und stürzten damit die jüdische Gemeinde in Identitätsprobleme.

<sup>346</sup> Zimmerling 2002, 258-268. Birman 2007, 127: „The miracle they [die neopentekostalen Kirchen] promise and to which they provide witness is based on the idea that for Jesus there are no limits to be obeyed.“

<sup>347</sup> Der Neopentekostalismus ist hauptsächlich in den USA geprägt worden. Der teils naiv anmutende Optimismus wurzelt in populären US-amerikanischen Auffassungen über die Kraft des positiven Denkens oder darüber, dass der soziale Aufstieg nur eine Frage des Wollens sei.

diese Theologie darauf reduziert, dass den Gläubigen materieller Wohlstand versprochen wird. Die Wohlstandstheologie läuft damit ständig Gefahr, sich in einen magischen Kult zu verwandeln, wobei die Ethik zugunsten einer materiellen und konsumorientierten Auslegung des Evangeliums verloren gehen. Die Wohlstandstheologie hebt so einseitig Wohlstand und Heilung als Ergebnisse des Glaubens heraus und damit blendet die Kreuzestheologie und alle negativen Erfahrungen aus. „The fusion of instrumentality and consumerism is particularly evident with respect to healing from diseases and bedevilmments, and includes an implicit or explicit bargain with Providence: give in order that you may receive; have faith and God will save you from the ills that threaten you.“<sup>348</sup>

Die 'neoliberale Revolution', die durch das Militärregime eingeleitet wurde, veränderte die Gesellschaft und die chilenische Mentalität grundlegend. Mit den neoliberalen Wirtschaftsreformen gelangte auch der Neopentekostalismus nach Chile. „The religious traffic moves alongside the economic traffic, sometimes with the religious slightly ahead of the economic, and sometimes vice versa.“<sup>349</sup> So besuchten nordamerikanische Erweckungsprediger Chile, die aufgrund ihrer konservativen Moralvorstellungen und ihres Autoritätsglaubens von den Anhängern des Militärregimes durchaus begrüßt wurden.<sup>350</sup> Die neopentekostalen Kirchen oder 'Elektronische Kirchen'<sup>351</sup> wuchsen in den letzten Jahren stark. In Chile besteht eine Vielzahl von Kirchen oder *ministerios*<sup>352</sup>; eine der grössten ist aus Brasilien importiert, wird von der dortigen Zentrale kontrolliert und trägt den Namen *Iglesia Universal del Reino de Dios: Pare de sufrir* (Universale Kirche des Reiches

---

<sup>348</sup> Martin 2002, 11.

<sup>349</sup> Martin 1990, 281.

<sup>350</sup> Rinke 2005, 371. Im Januar 1987 besuchte Swaggart auf Einladung des *Consejo de Pastores* Chile, wo er auch von Pinochet empfangen wurde. Seine Predigten wurden im chilenischen Fernsehen ausgestrahlt.

<sup>351</sup> 'Elektronisch' werden diese Kirchen genannt, weil sie gekonnt moderne Technologie einsetzen. Mittels einer Musikband mit elektronischen Instrumenten sowie einer professionellen Mikrophon- und Lichtenanlage werden akustische und visuelle Reize erzeugt. Zudem nutzen die 'Elektronischen Kirchen' die modernen Massenmedien und Technologien.

<sup>352</sup> *Ministerio* und nicht *iglesia* (Kirchen) werden diese Gemeinschaften genannt, weil diese Bezeichnung den evangelistischen Anspruch unterstreicht. Deutlich wird dieser Anspruch durch die Gottesdienste mit starkem Erlebnischarakter, die Prägung der Gemeinde durch charismatische Leiter und die Ausrichtung auf ein stetiges Wachstum der Mitgliederzahl. Die Evangelisation wird als zentrale Aufgabe, als 'Ministerium' betrachtet. *Ministerio* ist eine gebräuchliche Bezeichnung für neopentekostale Gemeinschaften.

Gottes: Hör auf zu leiden). „The IURD has reinterpreted Pentecostal theology by allocating a central role to exorcism.“<sup>353</sup>

Die folgende Aufzählung zeigt auf, dass sich das Profil der neopentekostalen *ministerios* oder Kirchen in zentralen Punkten von den klassischen Pfingstkirchen unterscheidet. In Chile bestehen dazu keine Studien. Da aber die Erscheinungsformen des Neopentekostalismus bedingt durch seine US-amerikanische Herkunft relativ homogen sind, haben auch Studien aus anderen Kontexten hohe Aussagekraft.<sup>354</sup>

Das Gemeindeleben neopentekostaler *ministerios* konzentriert sich darauf, religiöse Praktiken wie Wunderheilungen und Exorzismen anzubieten. Ihre Praxis und Doktrin richtet sich an Personen, die psychische oder gesundheitliche Krisen durchlaufen. Die gemeinsamen Schuldbekennnisse und Heilungen, die während der Gottesdienste vollzogen werden, wandeln sich zu kollektiven Therapiesitzungen, die helfen, sich zum Beispiel von einer Depression zu befreien und ganz grundsätzlich 'die Schmerzen und Sorgen nach aussen zu tragen'. Dieses therapeutische Angebot ist ausserordentlich wichtig für Personen, die keinen Zugang zu professioneller psychologischer Betreuung haben.<sup>355</sup>

Der Neopentekostalismus ist nicht prä-, sondern postmillenaristisch ausgerichtet, da die Welt als Bühne verstanden wird, auf welcher der Kampf zwischen Gott und dem Teufel und dessen Dämonen stattfindet. Diese versuchen ständig, Gottes Heilwerk zu zerstören, und es braucht genaue Kenntnisse der Dämonologie, um ihrer durch Exorzismen Herr zu werden. Diese Dämonen können unterschiedlichste Formen annehmen. Allein indem er sich von diesen dämonischen Kräften befreit, kann der Gläubige Frieden

---

<sup>353</sup> Briman 2007, 115. 122: „Interestingly, the practice of exorcism obeys the logic of a 'war of occupation'. This makes the body, house, atmosphere, and territories into arenas where good and evil clash.“ Garrard-Burnett 2007, 218-238 beschreibt die *Iglesia Universal del Reino de Dios* in den USA. Es handelt sich um eine der weltweit am raschesten wachsenden Denomination mit rund 1000 Kirchen. „The primary focus of the IURD is on prosperity, health, and, equally importantly, the pursuit of happiness.“

<sup>354</sup> Schuler 2004, 84f. bietet auf dem Hintergrund der Situation in Brasilien eine Übersicht mit neun Unterschieden zwischen neopentekostalen und klassischen Pfingstkirchen. 159 folgt der Vergleich zwischen 'prämillenaristischem Konformismus' und 'postmillenaristischem Triumphalismus'. Anderson 2004, 155-165 bietet einen Überblick über den Hintergrund und die Entstehung des Neopentekostalismus. Guerrero; Bonilla 2005 stellen apostolische und messianische Bewegungen in Lateinamerika dar.

<sup>355</sup> Fediakova 2001, 84.

und Wohlstand erlangen.<sup>356</sup> Der vollständige Sieg ist gemäss dieser präsentischen Eschatologie möglich und wird von charismatischen Führungspersonen nach deren Aussagen auch erreicht. Im Gegensatz dazu stehen im klassischen Pentekostalismus die Geisttaufe und die Ausrüstung zum Dienst im Zentrum. Nicht die Manifestation des Heiligen Geistes, sondern dessen Früchte prägen die Ethik; die Eschatologie ist auf die Zukunft ausgerichtet.

Geisttaufe und Bibel bilden die Zentren des klassischen Pentekostalismus. Im Neopentekostalismus werden diese ersetzt durch eine Vielzahl ritueller Handlungen und magischer Praktiken, die volkskatholisch oder esoterisch geprägt sind. So tauchen Fläschchen mit Wasser aus dem Jordan, heilige Steine oder Rosen als Amulette und Glücksbringer in den neopentekostalen Gottesdiensten auf. Musik und der charismatische Prediger spielen eine zentrale Rolle, wobei die Musik elektronisch gespielt wird und technische Hilfsmittel aller Art genutzt werden. Der Raum vor den ersten Bänken wird grösser, damit Platz für Musik und Tanz entsteht. Der Prediger ist ständig in Bewegung, die Bibel und deren Auslegung treten in den Hintergrund.

Weiter unterscheiden sich die beiden Formen des Pentekostalismus durch die unterschiedliche Sozialstruktur und durch kulturelle Merkmale. Der Neopentekostalismus fasziniert mehrheitlich jüngere Mitglieder und Gruppen, die in die Mittelklasse aufsteigen oder bereits dazu gehören. Missioniert wird unter Katholiken, aber auch unter Mitgliedern des klassischen Pentekostalismus. Dessen junge und aktive Mitglieder wechseln zu *ministerios* oder besuchen zumindest deren Gottesdienste, was die Pastoren klassischer Pfingstkirchen kritisieren. Der Neopentekostalismus bricht mit dem Gemeinschaftsgedanken und der Bekehrung als Geisttaufe. Die Bekehrung ist nicht mehr ein punktuell individuelles und gleichzeitig kollektives Ereignis, das sich später in der Linie des *reinforcement* fortsetzt, sondern sie muss ständig aufgefrischt und wiederholt werden. Die Bekehrung wandelt sich in eine Repetition ekstatischer Zustände und ist nicht mehr Bedingung für die Aufnahme in die Gemeinschaft. Neopentekostale Gemeinschaften ermöglichen dadurch gleichzeitig eine individuellere Gestaltung der Religiosität mit mehr Wahlfreiheit.

Klassische und neopentekostale Pfingstkirchen unterscheiden sich auch durch die Legitimation des Leiters. Der Pastor einer klassischen Pfingstkirche wird durch die Gemeinde lebenslänglich legitimiert.<sup>357</sup> Oft-

---

<sup>356</sup> Schuler 2004, 83. Die 'Dämonologie' wie auch 'Die Lehre von den Engeln' oder 'Satanologie' werden in den Darstellungen der pfingstlichen Theologie ausführlich dargestellt. Siehe Duffield; Van Cleave 2003, 551-606.

<sup>357</sup> Campos 2002, 37.70.

mals wird die Nachfolge innerhalb der Familie gelöst, was an monarchische Sukzession erinnert.<sup>358</sup> Der Pastor wird zwar berufen, gleichzeitig wird er in der Pastorenkonferenz bestätigt und dadurch legitimiert. Falls er nicht von der grossen Mehrheit oder sogar einstimmig gewählt wird, führt dies zu Konflikten, Machtkämpfen und Spaltungen. In den neopentekostalen Kirchen finden wir den Typus des charismatischen Führers wieder. Wie Max Weber betont, wird dieser durch 'Unfehlbarkeit' und 'das trennende Mysterium' charakterisiert. Die Unfehlbarkeit steht in unmittelbarem Verhältnis mit der Delegation der Autorität und einer Kraft des Höchsten.<sup>359</sup> Der charismatische Pastor bietet ein Modell von Gehorsam-Schutz in dem Sinne, dass er Gott beeinflussen kann. Der materielle Reichtum vieler Prediger, ihre Betonung der Kollekte und materieller Gaben an die Kirche, ihre absoluten Kräfte und speziellen Kontakte mit Politikern oder ausländischen Kirchen machen sie in der Tat zu Personen mit grossem Einfluss. Sie stammen nicht aus der Gemeinschaft, sondern stehen ausserhalb des Bereichs ihrer Mitglieder, die nach deren Empfinden niemals ihr Wissen und ihre Kräfte erreichen werden<sup>360</sup> und immer in der Ungewissheit leben, ob sie nicht doch Sünder und Verlorene sind.<sup>361</sup> Oft wird der Prediger aufgrund seines Charismas und seiner Gabe der Prophezeiung 'Apostel', 'Prophet' oder 'Evangelist' genannt. Der neopentekostale Prediger wird nicht gewählt sondern von der Zentrale bestimmt. Er durchläuft ein so genanntes Jüngerschaftsprogramm, bewährt sich im Proselytenmachen und lernt als Assistent eines bewährten Pastors. Neopentekostale *ministerios* sind oft international vernetzt, werden meist finanziell von einer Zentralkirche in den USA unterstützt und senden Missionare, die eigens dafür ausgebildet werden, in verschiedene Länder. Nach einer gewissen Zeit muss der Missionar in der Lage sein, eine eigene Gemeinde zu gründen, die ihn auch finanziell unterstützt. Gelingt ihm dies nicht, mangelt es ihm nach neopentekostalem Verständnis an göttlichem Segen und er wird seinen Auftrag und die Unterstützung der Kirche verlieren.

Der Leiter der neopentekostalen Gemeinschaft umgibt sich mit einer Gruppe ausgewählter Mitglieder, die in ein Jüngerschaftsprogramm (*discipulado*) aufgenommen werden. Die Arbeit mit Gruppen oder sogenannten Zel-

---

<sup>358</sup> Dafür gibt es in Chile einige Beispiele wie die *Iglesia Apostólica Pentecostal* mit dem jetzigen Bischof Francisco Anabalón, der seinem Vater nachgefolgt ist.

<sup>359</sup> Weber 2000 (1922). Campos 2002, 71.

<sup>360</sup> Rinke 2005, Neopentekostale Evangelisten reisen durch die ganze Welt. Sie bieten perfekt inszenierte Heilungsgottesdienste an. Oft sind neopentekostale Gemeinschaften Ableger US-amerikanischer Kirchen.

<sup>361</sup> Campos 2002, 71.

len und der hohe Druck zur Evangelisation und Bekehrung neuer Mitglieder bewirken oftmals ein starkes zahlenmässiges Wachstum, woran das Charisma des Führers entscheidenden Anteil hat.

Sind die klassischen Pfingstler moralisch konservativ, aber weitgehend apolitisch ausgerichtet, so ist die Einstellung des Neopentekostalismus nicht nur deutlich antimodern bis reaktionär, sondern ihre Kirchen kämpfen auch offen gegen Liberalismus und Pluralismus und scheuen sich nicht, politische Empfehlungen abzugeben und sich parteipolitisch zu binden. Der Kern und das grundlegende Medium, durch das sie ihren Einfluss in der Gesellschaft geltend machen wollen, ist die christliche Familie, deren Bedeutung und Prädestination darin besteht, dass die 'wirklichen christlichen Werte' wiederhergestellt werden.<sup>362</sup> In dieser Haltung gleichen sie dem protestantischen Fundamentalismus der USA, der ebenfalls versucht, den christlichen Einfluss von unten her zu verstärken.<sup>363</sup> Hier überschneiden sich der charismatische und der legalistisch-literalistische Fundamentalismus. Der klassische Pentekostalismus vertritt ebenfalls antimoderne Tendenzen, ist aber weniger legalistisch, sondern vielmehr charismatisch ausgerichtet.

Das Wachstum neopentekostaler Gemeinschaften scheint eine Reaktion auf die Krise zu sein, welche die chilenische Mittelklasse als Folge der neoliberalen Reformen durchläuft. Diese Veränderungen zerrütten traditionelle Beziehungen und verursachen ein Gefühl kollektiver Verunsicherung, das sich in individuellen Krisen niederschlägt. Davon ist die untere Mittelklasse eher betroffen, da sich die Verhältnisse für die Unterschicht nie entscheidend verbessert haben. Die neopentekostalen und die missionarischen Pfingstkirchen können verstanden werden als eine Reaktion auf die wachsende Individualisierung und auf die Desintegration der Gesellschaft gerade auch für die 'Integrierten', die fähig sind, mit den 'Gewinnern' in einen Wettbewerb zu treten.<sup>364</sup> Ihre Missionsstrategie bezieht sich eher auf Mitglieder der Mittelklasse.<sup>365</sup>

---

<sup>362</sup> Fediakova 2001, 85. So werden als Teil des Jüngerschaftsprogramms oft Kurse angeboten, welche in die unterschiedlichen Rollen innerhalb der Familie einführen.

<sup>363</sup> Riesebrodt 2000, 51 geht in seiner Darstellung des Fundamentalismus von einer krisentheoretischen Religionsanalyse aus. Dabei untersucht er dessen soziale Ursachen und kulturelle Leistungen für den Betroffenen. 97-109. Der Autor weist darauf hin, dass sich der charismatische Fundamentalismus mit zunehmender Institutionalisierung dem legalistisch-literalistischen Fundamentalismus annähert. Mit zunehmender Regulierung und Kontrolle der religiösen Erfahrung wird auch die patriarchalische Autorität betont.

<sup>364</sup> Fediakova 2001, 87.

<sup>365</sup> Appl 2006, 191.

Der Neopentekostalismus ist ein Ausdruck der Privatisierung und Individualisierung der Religion mit einer Flut von religiösen Botschaften und Symbolen. Es taucht gemäss mikroökonomischen Theorien das Bild eines religiösen Supermarktes auf, in dem anonyme Kunden das Evangelium als Produkt konsumieren und der Pastor als Besitzer und Verkäufer gleichzeitig auftritt. Das zentrale Anliegen ist der Verkauf des Produktes und die Steigerung des Umsatzes. Der Gottesdienst ist der beste Ort, um die Produkte anzubieten und zu verkaufen. „Leaders with rival charismata try out their messages for resonance and live or die by the consequences. [...] Pentecostalism belongs by nature to open markets beyond all sponsorship, and even where it aspires to the exercise of social power it remains incurably pluralistic.“<sup>366</sup> Auf dem freien Markt des Glaubens werden pneumazentrische Produkte wie Heilungen im Zusammenhang mit der Konversion angeboten. „The rapid growth of pneumacentric religion in the Latin American free market of faith is due to high levels of consumer demand for worship and doctrine that put the spirit and spirits center stage. Likewise, if conversionist Protestantism has flourished over the past half-century, it is due to the preferences of millions of Latin Americans for religion that offers positive and often radical personal transformation.“<sup>367</sup>

Der Neopentekostalismus kleidet seine psychologische und ökonomische Botschaft in religiöse Bilder und Sprache, aber seine Strukturen gehören eher in die Welt der Politik, einer TV-Serie (*telenovela*) oder in die Sprache des Verkaufs oder Sports als in die Linie des klassischen Pentekostalismus. Der Neopentekostalismus formt oder stärkt keine Gemeinschaft. Nach den *events*<sup>368</sup> oder Gottesdiensten kehren die Teilnehmer oftmals in ihre Pfingstgemeinden zurück. Allerdings lockert sich die Bindung an die Gemeinde und viele junge Mitglieder kehren ihr schliesslich ganz den Rücken zu, da der klassische Pentekostalismus seine Attraktivität verliert und sich der Zusammenhalt der Gemeinschaft auflöst.

---

<sup>366</sup> Martin 2002, 170f.

<sup>367</sup> Chesnut 2007, 72-92 unter dem Titel „Specialized Spirits. Conversion and the Products of Pneumacentric Religion in Latin America’s Free Market of Faith“. Er untersucht unter anderem, wie der religiöse Markt auf individuelle Wünsche reagiert. Chesnut verwendet mikroökonomische Theorien für seine religionssoziologische Studien.

<sup>368</sup> Die Evangelisationsveranstaltungen laufen in ganz Lateinamerika nach demselben Muster ab. Sie haben den Charakter von Grossevents, oftmals mit mehreren zehntausend Teilnehmern. Sie werden häufig durch ausländische Evangelisten geleitet, die übersetzt werden. Diese werden als Wundertäter angepriesen und sehen sich als Teil eines weltweiten Evangelisationskreuzzuges.

Verständlich ist der Neopentekostalismus letztlich nur, wenn man seine Verbindung zu globalen Entwicklungen untersucht.<sup>369</sup> Er ist wachstumsorientiert, relational, dynamisch und offen für Veränderungen. So bietet er eine transnationale und nicht-denominationale Identität.<sup>370</sup> „[Neo]pentecostalism is not a church or any kind of system, but a repertoire of recognizable spiritual affinities, which constantly breaks out in new forms. This repertoire generates endless schism as well as self-help religiosity expressed in many thousands of micro-enterprises.“<sup>371</sup> Karkkainen warnt allerdings davor, die Parallelen zu globalen Tendenzen, die unter dem Sammelbegriff Postmodernität zusammengefasst werden, zu stark zu betonen.<sup>372</sup> In Bezug auf die pfingstlerische Hermeneutik sieht er zwar Gemeinsamkeiten zu neueren globalen Phänomenen, wie die Pluralität der Bedeutung eines Textes und die Rolle der Emotionen in der Bibelauslegung. Er betont aber, dass der Hauptunterschied zwischen Neopentekostalismus und Postmodernität darin bestehe, dass der so genannte Postmodernismus keine *big story* habe, sehr wohl aber die Pfingstler; dass keine absolute postmoderne Wahrheit bestehe, aber dass die Pfingstler von 'der' Wahrheit lebten. Der Vergleich zwischen Neopentekostalismus und Postmodernität trägt meines Erachtens deshalb nur wenig zum Wissensgewinn bei, weil beide Phänomene sehr schwer fassbar sind und sich begrifflichen Definitionen entziehen. Dies gilt umso mehr in Lateinamerika, wo in vielen Bereichen noch keine Modernisierung stattgefunden hat, sich also prä- und postmoderne Elemente mischen.

Abschliessend bleibt festzuhalten, dass der Neopentekostalismus zwar ähnliche religiöse Wurzeln hat wie der klassische mestizische Pentekostalismus, dass er aber stark durch den Neoliberalismus und dessen marktwirtschaftlichen Wettbewerbscharakter geprägt ist. Damit setzt sich der Neopentekostalismus sich vom klassischen Pentekostalismus ab und stellt dessen Gemeinschaftsmodell grundsätzlich in Frage. So löst sich im Neopentekostalismus die eschatologische Grundhaltung auf, die im klassischen Pentekostalismus zu einem dualistischen Weltbild und zu einer aktiven Ethik führt.<sup>373</sup>

---

<sup>369</sup> Siehe Kapitel 7 Religionssoziologischer Deutungsversuch.

<sup>370</sup> Martin 2002, 17.

<sup>371</sup> Martin 2002, 176.

<sup>372</sup> Karkkainen 1998, 97.

<sup>373</sup> Johns, J.D. 1995, 96: „Der Pentekostalismus muss eine radikale Beziehung zur Gegenwart Gottes und seiner Herrschaft bewahren. Er muss weiter eine apokalyptische Vision fordern, die ihn mit dem Urchristentum zu einer einzigen eschatologischen Gemeinschaft verschmelzen lässt, die in der Hoffnung auf die Parusie lebt. Pentekostalismus muss eine Gegenkultur

## 4 Religionssoziologische Deutungsmuster für das Wachstum der Pfingstbewegung in Chile

Um die verschiedenen soziologischen Erklärungsmodelle für die Entstehung und das Wachstum des chilenischen Pentekostalismus vergleichen zu können, scheint es sinnvoll, von den gemeinsamen Voraussetzungen aller Untersuchungen auszugehen. Deshalb folgt zuerst eine kurze Übersicht über das verfügbare statistische Material (Kapitel 4.1). Dieses zeigt vor allem die Verbindungen auf zwischen dem Pentekostalismus und sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen innerhalb Chiles. Die externen Faktoren und Entwicklungen in Verbindung mit dem chilenischen Pentekostalismus bilden den Inhalt des darauf folgenden Abschnittes. Dabei werden vor allem die grossen gesellschaftlichen Veränderungen erklärt, die sich ab Beginn des 20. Jahrhunderts in Chile ergaben. Im Gefolge der Industrialisierung setzte die Landflucht aufgrund des Kollapses des agrarischen Haziendamodells ein. In den rasch wachsenden städtischen Ballungszentren bildeten sich Elendsvierteln. Diese Veränderungen führten zu grundlegenden sozialen Krisen.

Die Zusammenstellung äusserer Faktoren leitet über zur Darstellung der verschiedenen Erklärungsmodelle für das Wachstum des Pentekostalismus in Chile. Diese nehmen einen breiten Raum in der vorliegenden Untersuchung ein, da die Forschung aufgrund unterschiedlicher Positionen verschiedene Erklärungen bietet.

Zum einen erklärte Lalive d'Epinay (1968) das Modell der Pfingstkirche als Weiterführung des Haziendamodells im städtischen Umfeld mit dem Pastor als Ersatz für den Latifundisten, den *patrón*. Die ständischen, latifundistischen Gesellschaft kollabiert in der Krise, wird in der veränderten, urbanen Umgebung rekonstruiert und definiert sich in Fortsetzung beziehungsweise in Brüchen zum vorhergehenden Modell (Kapitel 4.2).

Andererseits wird die Pfingstbewegung als Teil des Protestantismus und damit als Impuls der Modernisierung und Anpassung an die Industriegesellschaft verstanden, wobei die protestantische Ethik einen wichtigen Beitrag zur gesellschaftlichen Mobilität und zum sozialen Aufstieg leistet. Dieses Modell wurde von Willems (1967) in vergleichenden Studien zu den protestantischen Kirchen und der Pfingstgemeinden in Brasilien und Chile entwickelt (Kapitel 4.3).

Im Weiteren ist die Theorie von Rolim (1985) zu beachten (Kapitel 4.4): Er deutet die Pfingstbewegung als eine Protestbewegung, die in einer

---

bleiben, die aus den gegenwärtigen Realitäten des Reiches Gottes lebt, während sie zugleich auf die Vollendung der Dinge wartet.”

religiösen Symbolsprache die sozialen Ungerechtigkeiten durchbricht. In seiner Linie steht die Theorie von Palma (1996), der den chilenischen Pentekostalismus als Gruppenprozess unter den Armen deutet. Diese organisieren sich neu und entwickeln eigene Formen der Emotionalität. Die Untersuchungen von Mariz (1994) und Chesnut (1997) deuten den Pentekostalismus ebenfalls als Bewegung, die den Angehörigen der Unterschicht ermöglicht, mit Armut umzugehen und sie zu überwinden. Gemeinsam ist diesen Untersuchungen, dass sie das kreative Potenzial des Pentekostalismus als einer Bewegung in der Unterschicht betonen.

Schliesslich folgt eine breite Darstellung der Beziehungen des Pentekostalismus zur Volksreligiosität und dem Volkskatholizismus (Kapitel 4.5). Diese Verbindung wurde teilweise bereits im historischen Teil (Kapitel 1.2) aufgegriffen. Zusätzlich werden auch indigene Einflüsse auf den mestizischen Pentekostalismus gezeigt.

Diese vier Modelle werden kontrovers diskutiert. Im zweiten Teil der Arbeit wird dann anhand einer Fallstudie innerhalb der *Iglesia Evangélica Pentecostal* ein neues soziologisches Deutungsmuster entwickelt (Kapitel 7). Dabei werden interne und externe Faktoren in Bezug zur Pfingstbewegung erklärt. Ausgehend von Spannungsverhältnissen innerhalb des Pentekostalismus stellt die Untersuchung einen Deutungsversuch zur Diskussion, welcher die Elemente unterschiedlicher Gesellschaftsformen innerhalb der Pfingstkirchen berücksichtigt.

Die Darstellung der verschiedenen gesellschaftlichen Faktoren, die den klassischen Pentekostalismus in Chile prägen, gewinnt durch die Diversifizierung und Aufsplitterung der Bewegung und das veränderte soziale und politische Umfeld zusätzlich an Komplexität. Die kulturellen und religiösen Einflüsse aus den USA nahmen zu und es bildeten sich grosse regionale Unterschiede heraus. Die Ausseneinflüsse haben sich auch durch die wachsende Zahl ausländischer missionarischer Pfingstkirchen, das Wachstum des Neopentekostalismus und durch das vermehrte Auftreten weiterer religiöser Bewegungen und Kirchen wie der Mormonen, der Zeugen Jehovas und der Adventisten verstärkt.<sup>374</sup>

#### **4.1 Statistisches Material und dessen Interpretation**

Anhand der nachfolgenden Statistiken lassen sich Zusammenhänge zwischen sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen und dem Wachstum des Pentekostalismus in Chile sichtbar machen. Die aufgeführten Zahlen zeigen

---

<sup>374</sup> Instituto Nacional de Estadística 2005 bietet eine Zusammenstellung der religiösen Gemeinschaften in Chile.

zuerst die zunehmende Urbanisierung und Industrialisierung in Chile zwischen 1920 und 1970.<sup>375</sup>

1920 lebten 28 Prozent der Bevölkerung in Städten mit mehr als 20'000 Einwohnern, und 30 Prozent der arbeitenden Bevölkerung waren im (halb)industriellen Sektor beschäftigt. Es gab 30 Städte mit einem Total von 1'200'000 Einwohnern. 35 Prozent der Kinder waren unehelich, über 50 Prozent der Erwachsenen waren Analphabeten. 1920 wurde eine obligatorische vierjährige Schulpflicht eingeführt.<sup>376</sup> 1950 lebten 40 Prozent der chilenischen Bevölkerung in den Städten, der Prozentsatz der Arbeiter, die im Industriesektor beschäftigt waren, hatte sich jedoch nicht verändert. 1970 lebten bereits 70 Prozent der Bevölkerung in Städten. Diese Zahlen zeigen einerseits den eindeutigen und starken Trend zu einer Verstädterung und den gleichzeitigen Mangel an Arbeitsplätzen. Das rasche Wachstum der Stadtbevölkerung und die langsame Zunahme der Arbeitsplätze bewirkten eine hohe Arbeitslosigkeit und unsichere Arbeitsverhältnisse.

Als Konsequenz der grossen Weltwirtschaftskrise ab 1929 bildete sich in den Elendsgürteln um die chilenischen Städte ein Proletariat von Arbeitssuchenden heraus, die nach dem Kollaps des Agrarsektors auf der Suche nach einer besseren Zukunft in die Städte strömten. Zur selben Zeit lässt sich das Wachstum der Pfingstgemeinden beobachten. Allerdings sind die Zahlen mit Vorsicht zu behandeln, da erst ab 1952 staatliche Statistiken bestehen, die ausserdem bis 1992 nur bedingt zuverlässig sind und daher sehr unterschiedliches Zahlenmaterial liefern. Pfingstlerinnen und Pfingstler fühlen sich der eigenen Kirche verbunden, die unter Umständen den Begriff *evangélico* gar nicht im Namen trägt. Nur anerkannte Mitglieder (*miembros en plenos derechos*) werden innerhalb der Kirche auch voll anerkannt, Mitglieder auf Probe (*miembros probandos*) oder Sympathisanten (*adherentes*) sind sich über ihren eigenen Status oftmals nicht im Klaren. Die eigene Pfingstkirche gilt je nach Ausprägung unterschiedlich stark als auserwählte Gemeinde Christi, wodurch sich die entsprechenden Bezeichnungen verstehen lassen. So erscheint der Name der Kirche oft auch in der Selbstbezeichnung innerhalb der Pfingstkirchen. *Evangélica wesleyana*, nennt sich ein Mitglied der *Iglesia Misión Wesleyana*, *evangélica pentecostal* ein Mitglied der *Iglesia Evangélica Pentecostal*. 'Christlich' (*cristiano*) nennen sich die Pfingstler in Abgrenzung zu den Katholiken, denen sie meist das 'Christsein'

---

<sup>375</sup> Die Zahlen stammen aus Kamsteeg, 1998b, 71f. Kamsteeg bezieht sich auf CEPAL als Quelle. Weitere Angaben bietet das Nationale Statistische Institut Chiles: URL: <http://www.ine.cl> (10.4.2011).

<sup>376</sup> Appl 1996, 171f.

absprechen. Als Sammelbezeichnung wird statt 'pfingstlerisch' (*pentecostal*) eher die Selbstbezeichnung 'evangelisch' (*evangélico*) gebraucht. Als 'protestantisch' bezeichnen sich die Pfingstler selten, es sei denn in Abgrenzung von der katholischen Kirche. Es besteht zwar eine Verbundenheit mit der evangelischen Tradition, gleichzeitig markieren aber die Pfingstler ihre Unterschiede, indem sie den Vorrang des Heiligen Geistes und der Charismata betonen. Theologisch stehen die Pfingstler im reformatorischen Erbe, weil sie als Sakramente Taufe und Abendmahl anerkennen sowie die Bibel als ausschliessliche Hauptquelle der Offenbarung Gottes ansehen.<sup>377</sup> Trotz der genannten Unsicherheiten in den Volkszählungen in Bezug auf die Selbstbezeichnung sind klare Trends in der Entwicklung des Pentekostalismus erkennbar, wie man den im Folgenden aufgeführten Mitgliederzahlen entnehmen kann:

Jahr	Mitgliederzahl	Prozentzahl der Bevölkerung
1920:	54'800	(1,44%) <sup>378</sup>
1930:	63'400	(1,45%)
1940:	118'400	(2,34%)
1952:	225'500	(4,06%) <sup>379</sup>
1960:	425'700	(5,58%)
1970:	549'900	(6,18%)
1982:	1'132'900	(10,00%) <sup>380</sup>
1992:	1'278'644 <sup>381</sup>	(13,24%)
2002:	1'699'725 <sup>382</sup>	(15,14%)

<sup>377</sup> So bestanden bis 1992 nur drei Möglichkeiten, sich einer der drei Konfessionen 'katholisch', 'orthodox' oder 'protestantisch' zuzuordnen. 1992 und 2002 erscheint auch 'evangelisch', 2002 verschwindet 'protestantisch', und es erscheinen 'Mormone' und 'Zeuge Jehovas'. Es ist anzunehmen, dass die Befragung nach der Religionszugehörigkeit oftmals nicht wahrheitsgemäss beantwortet wurde, da sich viele *evangélicos* scheuten, sich ausserhalb der Kirche zu ihrer Konfession zu bekennen und das Bewusstsein vieler Pfingstler, zu einer 'evangelischen Familie' zu gehören, noch nicht sehr verbreitet war. Lalive d'Epina, 1968, 48f. führt seine Quellen auf. Vergara 1962, 246f.

<sup>378</sup> Vergara 1962, 246.

<sup>379</sup> Bis hierhin geht Vergara von der Gesamtbevölkerung aus, obwohl bei der Erhebung der Religionszugehörigkeit nur Jugendliche ab 14 Jahren (und ab 15 Jahren im Jahre 2002) befragt wurden.

<sup>380</sup> 1982 wurde die Religionszugehörigkeit nicht registriert. Es handelt sich um eine Schätzung durch Juan Sepúlveda, 1997.

<sup>381</sup> Nur Personen, die älter als 14 Jahre waren.

<sup>382</sup> Ab 15 Jahren.

Die Zahl der evangelischen Christen wuchs in diesen Jahren viel rascher als diejenige der chilenischen Gesamtbevölkerung. Vergara<sup>383</sup> fasst zusammen: „Zwischen 1930 und 1940 wuchs die Gesamtbevölkerung in Chile um 20 Prozent, die Zahl der Protestanten um 80 Prozent, das heisst, dass sie sich beinahe verdoppelte. Zwischen 1940 und 1952 wuchs die Bevölkerung um 16,6 Prozent, die der Protestanten beinahe um 100 Prozent.“

Das dritte statistische Charakteristikum ist die geografische Verteilung der *evangélicos*.<sup>384</sup> 1920 lebte in Antofagasta (2,4 Prozent), Valparaíso (2,4 Prozent) und im ganzen Süden ein Prozentsatz an evangelischen Christen, der höher war als der Durchschnitt von 1,4 Prozent. Im Süden bildete die Zahl der deutschstämmigen Lutheraner einen wichtigen Faktor. Der grosse Wechsel zeichnet sich in den Volkszählungen von 1940 bis 1952 und 1960 ab: In der Provinz Concepción stieg der Anteil der evangelischen Christen von 3,3 auf 7,4 und 12,0 Prozent; in Arauco von 2,6 auf 7,0 und 14,9 Prozent. Das Zentralgebiet des chilenischen Pentekostalismus bildeten die acht Provinzen des Südens mit einem starken Wachstum. Dies gilt auch in absoluten Zahlen trotz grosser Bevölkerungskonzentration in der Hauptstadt Santiago. Die Zahl der evangelischen Christen stieg also ab den 1930er Jahren in den städtischen Ballungsgebieten vor allem des Südens stark an.

#### **4.2 Der Pentekostalismus als Rekonstruktion des Haziendamodells im urbanen Kontext**

Das Modell einer ständischen Gesellschaft mit Kontinuität und Brüchen in der Situation einer gesellschaftlichen Anomie wurde von Christian Lalive d'Epinau aufgrund der Untersuchungen entwickelt, die er in den Jahren 1964-66 in Chile durchführte und unter dem Titel „Zuflucht der Massen“ (*Refugio de las Masas*) publizierte. Dieser Titel ist zusammen mit dem Ausdruck 'Sozialstreik' (*huelga social*), der Verweigerung der Kooperation mit Staat und Gesellschaft durch die Pfingstler, als Symbol für eine mögliche Interpretation des Pentekostalismus in Chile und in ganz Lateinamerika haften geblieben. Zum Verständnis dieses Modells sind weitere Angaben zu wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen nötig.

Die Weltwirtschaftskrise um 1930 brachte für Chile rasch katastrophale Konsequenzen: Die weltweite Abnahme der Nachfrage nach Rohstoffen und der Preiszerfall von Kupfer, Salpeter und der Agrarprodukte traf Chile wegen seiner Exportabhängigkeit hart. Zwischen 1929 und 1932 fiel der Preis des Salpeters um 91 Prozent, die Agrarexporte waren 86 Prozent

---

<sup>383</sup> Vergara 1962, 246.

<sup>384</sup> Lalive d'Epinau 1966, 54.

tiefer als in der Periode von 1927-1929, zwischen Dezember 1929 und 1931 sank die Zahl der Arbeiter, die in den Minen beschäftigt waren, von 91'000 auf 31'000.<sup>385</sup>

Diese tief greifende Krise zwang Chile, eine eigene Industrie und einheimische Märkte aufzubauen. Die Industrialisierung traf zusammen mit dem Verlust vieler Arbeitsplätze im Minenbau und in der Landwirtschaft. Lalive d'Epiny geht von der Beobachtung aus, dass der Pentekostalismus sich unter den Massen des Proletariats der armen und verelendeten Stadtbevölkerung bildete und entwickelte, die als Folge des Kollapses des Latifundiensystems von den grossen *haciendas* oder *fundos* in die Städte geströmt waren. Dort siedelten sie sich in Elendsvierteln am Rande der Stadt und der Gesellschaft an und lebten aufgrund der hohen Arbeitslosigkeit und der schleppenden Industrialisierung in Armut.<sup>386</sup> Der Zusammenbruch des Haziendamodelles führte somit zur Entwurzelung grosser Bevölkerungsteile. Diese suchten laut Lalive d'Epiny einen Ersatz für das verloren gegangene agrarische Gesellschaftsmodell im neuen urbanen Umfeld. Die Pfingstkirchen wurden ihnen zum Ersatz für symbolisch den Grossgrundbesitzer, den 'verlorenen Vater', durch den Pastor. Die Gemeinschaft der Kirche löste die soziale Organisation und Struktur des *fundos* mit seinen Regeln und Kodes ab.<sup>387</sup> Lalive d'Epiny suchte nach Brüchen und Kontinuitäten, wonach sich die Pfingstkirchen als Fortsetzung der traditionellen Gesellschaft verstehen, sich aber gleichzeitig von ihr unterscheiden.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> Appl 1995, 172.

<sup>386</sup> Verschiedene Autoren bieten eine Darstellung dieser Entwicklungen: Kamsteeg 1998b, 71-79 bietet einen guten Überblick über die Situation in Chile. Hoffnagel 1980, 111 fasst diese Entwicklung für Brasilien zusammen: „The phenomenal growth of Pentecostalism has taken place during a period marked by an increased pace of industrialization, a rationalization of export agriculture and a demographic shift from rural to urban areas.“

<sup>387</sup> Kliewer 1975, 144-147. Die Hazienda wie die Pfingstgemeinde sind exklusive Systeme, die ihre Mitglieder ganz für sich beanspruchen und sie von der Aussenwelt fernhalten. Allerdings wird man in das Sozialgefüge der Hazienda hineingeboren, der Eintritt in die Pfingstgemeinde ist freiwillig oder 'gottgewollt'.

<sup>388</sup> Lalive 1968, 66. 70-71. In Bezug auf die Untersuchungen, die Lalive d'Epiny in Chile durchgeführt hat, sind einige Einschränkungen festzuhalten: Zum einen verbrachte er nur wenige Monate in Chile und war des Spanischen nicht perfekt mächtig. Er traf teilweise auf Ablehnung, weil zur selben Zeit ein Spionageprojekt der USA aufgedeckt worden war, was ein feindseliges Klima gegenüber Ausländern schuf (siehe Rinke 2005, 426-437). Er trat zudem als Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen auf, der ein Untersuchungsprojekt in verschiedenen Ländern durchführte, mit dem Titel „Kirchen in missionarischen Situationen: Studien über Wachstum und Antworten“. Innerhalb der Pfingstkirchen besteht eine starke Ablehnung gegenüber der Ökumene in jeglicher Form. Lalive d'Epiny's Kontaktorganisationen in Chile waren der CEC (*Concilio Evangélico de Chile*) und die CTE (*Comunidad*

Die Stärke von Lalive d'Epinays Untersuchung liegt meines Erachtens in der breiten und detailgetreuen Darstellung seiner Feldforschung. Die intensive und aufmerksame Darstellung des pfingstlerischen Gemeindelebens in Chile hat bis heute nicht an Aktualität eingebüsst. In meiner eigenen Fallstudie verweise ich verschiedentlich auf seine Ergebnisse.

Lalive d'Epinays Modell weist jedoch Schwächen auf: Bereits zu Ende des 19. Jahrhunderts hatte das Haziendamodell seine Funktion verloren.<sup>389</sup> Sein Modell, das auf dem Gehorsam des Tagelöhners beruht, der dafür als Gegenleistung den Schutz seines *patrón* erhält, ist stark idealisiert.<sup>390</sup> Viele Latifundisten lebten gar nicht auf ihren Gütern, sondern in der Stadt, und die soziale Willkür war sehr gross, da viele Tagelöhner als Wanderarbeiter auf der Suche nach Beschäftigung von *fundo* zu *fundo* zogen und nur bei Bedarf eingesetzt wurden. Sie waren ganz der Willkür des *patrón* ausgeliefert.<sup>391</sup> Ausserdem waren die Chilenen seit langem Binnenmigranten. Die Kolonisation neuer Gebiete im Süden, der Abbau der Salpeter- und Kupfervorkommen im Norden und der Kohle im Süden bewirkten schon früh grosse Migrationsströme.<sup>392</sup> In den 1930er Jahren verstärkte sich die Landflucht durch den Zusammenbruch des Agrarsektors.

Im Zeichen des Neopentekostalismus gewinnt Lalive d'Epinays Erklärungsmodell allerdings neue Aktualität. Während er im Haziendamodell das Verhältnis von Tagelöhner und *patrón* idealisiert, stellt Bastian<sup>393</sup> die Frage, ob die zeitgenössischen Erscheinungsformen des Pentekostalismus nicht eher das Resultat einer konservativen Wende der lateinamerikanischen Gesellschaften und somit die Fortführung eines als überholt angesehenen

---

*Teológica Evangélica de Chile*), in denen Pfingstkirchen kaum vertreten waren. Lalive d'Epinay arbeitete allerdings mit zwei chilenischen Assistenten, von denen einer selbst Pfingstler war. Flora 1980, 92 kommt aufgrund ihrer Untersuchungen in Kolumbien zum selben Schluss und fasst zusammen: „I found no single dimension of modernity – nor were any of the sub-dimensions predictive of other change-related dimensions. Individual-level sources of change, of development [...] appear to have little internal validity.“

<sup>389</sup> Heieck 1990, 67. Die relativ geschlossenen Gemeinschaften zerfielen nach 1850 aufgrund verschiedener Einflüsse. So wurden die grossen Haziendas durch Erbteilung fragmentiert, die Böden wurde intensiver genutzt, wobei dank technischer Fortschritte weniger Arbeitskräfte erforderlich waren. Insgesamt wurde Arbeit durch Kapital und die Regalienwirtschaft durch Lohnarbeit ersetzt.

<sup>390</sup> Salazar, G. 1985.

<sup>391</sup> Kliewer 1975, 145. Der Pastor ist umgekehrt von seiner Gemeinde abhängig. 147. Insgesamt hat die Pfingstgemeinde das Modell der Hazienda 'demokratisiert'.

<sup>392</sup> Heieck 1990, 88. Die Erlahmung der landwirtschaftlichen Aktivität, die Arbeitsnachfrage in den Minen und in den Häfen sowie die Heranziehung zum obligatorischen Militärdienst nach 1900 förderten die Nomadisierung der Landbevölkerung.

<sup>393</sup> Bastian 1994, 286.

Gesellschaftsmodells darstellten, das seine religiösen Wurzeln in der katholischen und animistischen Volkskultur habe. Er bezeichnet die gegenwärtige religiöse und politische Struktur des Pentekostalismus als vertikal und patriarchal. Im Neopentekostalismus tauche in Wirklichkeit das bereits überholt geglaubte autoritär geprägte Haziendamodell wieder auf.

### 4.3 Der Pentekostalismus als Weiterentwicklung des Protestantismus und Faktor der Modernisierung

Nach Ernesto Willems vermittelt und fördert der Pentekostalismus als Teil des Protestantismus die Modernisierung der lateinamerikanischen Gesellschaft. Er geht von ähnlichen Beobachtungen aus wie Lalive d'Epinay, kommt aber zu ganz anderen Folgerungen.<sup>394</sup> Willems untersuchte die soziale Funktion des Protestantismus in Brasilien und Chile während der grossen soziokulturellen Veränderungen, welche diese Länder in den 1940er und 50er Jahren durchliefen. Das Hauptobjekt seiner Untersuchung war der Protestantismus in Lateinamerika. Dabei unterschied er kaum zwischen den traditionellen protestantischen Kirchen – seien sie national geprägt, vom Ausland abhängig oder Einwandererkirchen – und den vielfältigen Pfingstkirchen – wiederum als Ergebnisse ausländischer Missionierung oder organisatorisch und finanziell eigenständig.<sup>395</sup> Neben der fehlenden Unterscheidung zwischen protestantischen Kirchen und Pfingstkirchen verwischt in Willems auch strukturelle und soziale Unterschiede zwischen den beiden Ländern Brasilien und Chile, die sowohl historisch als auch kulturell sehr stark ausgeprägt sind.<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> Vgl. Willems, 1967, speziell 133-159, 247-260. 92: „In both countries the rapid diffusion of proselytic Protestantism, particularly of its Pentecostal versions, was found to be concomitant with the processes of urbanization and industrialization.”

<sup>395</sup> Kliewer 1975, 141: „Allerdings gründet seine Feststellung vor allem auf Einzelbeispielen und auf der Beobachtung der protestantischen Gemeinden, nicht auf dem Vergleich von protestantischen und nichtprotestantischen Gemeinden.”

<sup>396</sup> Martin 1994, 81f. betont die Unterschiede zwischen Brasilien und Chile in Bezug auf die Stellung der evangelischen Christen: Chilenische *evangélicos* gehörten zur Unterschicht, in Brasilien zählten viele zur Mittelschicht. Der chilenische Pentekostalismus sei in der Volksreligiosität verankert, in Brasilien stehe er in scharfem Kontrast zu den unterschiedlichen Formen des Spiritismus. Während sich chilenische *evangélicos* weitgehend von politischen Prozessen fernhielten, nähmen die brasilianischen Pfingstler aktiv daran teil. Siehe auch Mariz 1995, 203-205. Kliewer 1975, 95f. Die brasilianischen Pfingstler beziehen sich auf baptistische Vorbilder und stehen in einer härteren Konkurrenzsituation als ihre Glaubensgeschwister in Chile. Diese sind stärker methodistisch geprägt und praktizieren oft die Kindertaufe. Insgesamt haben sich die chilenischen Pfingstkirchen stärker gegen Ausseneinflüsse zur Wehr gesetzt.

Den Modellen von Lalive d'Epinay und Willems gemeinsam ist die zentrale Frage nach dem Verhältnis des Pentekostalismus zur Modernität, die von beiden jeweils unterschiedlich beantwortet wird. Gemäss Lalive d'Epinays Deutung ist der Pentekostalismus eine rückwärtsgewandte Reaktion auf den Einbruch der Moderne, während Willems die Pfingstbewegung als Ursprung und Motor tief greifender gesellschaftlicher Veränderungen betrachtet. Sie nehme moderne Impulse auf und löse einen Modernisierungsschub aus.<sup>397</sup> Im Gegensatz zu Lalive d'Epinay sieht Willems in den Pfingstkirchen eine Organisationsform, die in entschiedenem Gegensatz zur alten und zusammenbrechenden Feudalgesellschaft steht, weil in ihr die Gleichheit aller Gläubigen betont und die Predigt ohne Vermittlung einer paternalistischen Elite verwirklicht werde. Somit böten die ethischen Vorstellungen der Pfingstler ein geeignetes Mittel, um die Anomie zu überwinden. Die Bekehrung zur Pfingstgemeinschaft bedeute für entwurzelte und existenziell verunsicherte Personen die Aufnahme in eine persönliche Gemeinschaft. Anonyme Individuen wandelten sich zu 'Brüdern' und 'Schwestern' und die Verlierer und Ausgestossenen der Gesellschaft zu Glaubenszeugen, die mit geistlichen Gaben gesegnet würden. Die pfingstlerische Ethik verpflichte zum Verzicht auf Alkohol, Tabak, Glückspiel und Ähnlichem und bilde so die Grundlage für einen sozialen Aufstieg. Für Willems ist die Pfingstbewegung zum einen die Antwort auf eine Situation der Anomie, die einen Werte- und Identitätsverlust bewirkt und durch die Industrialisierung und Urbanisierung ausgelöst werde, zum anderen aber bietet sie seiner Meinung nach einen fruchtbaren Boden für die Bildung einer Mittelschicht und stimuliere somit aktiv den Prozess der Modernisierung.

Im Falle von Willems scheint mir Vorsicht geboten angesichts seines Optimismus in Bezug auf die Rolle des Pentekostalismus als Motor der Veränderung und zur Herausbildung einer Mittelschicht. Unverändert gehört der Grossteil der Pfingstler/-innen zur Unterschicht, und die Zentren pfingstlerischer Präsenz bilden – zumindest in Chile – weiterhin die wirtschaftlichen Schlusslichter. Die mangelnde Unterscheidung zwischen Protestantismus und Pentekostalismus sowie die Anwendung der Weberschen Kapitalismustheorie auf ein ganz anderes soziokulturelles Umfeld sind die Schwächen seiner Arbeit.<sup>398</sup> Hoffnagel bemerkt, dass die Mitglieder zwar

---

<sup>397</sup> Boyer 2005, 2.

<sup>398</sup> Graf 2009, 390. Unabhängig von der empirisch nicht entscheidbaren Richtigkeit hat Webers These nicht von ihrer Faszinationskraft eingebüsst. „Mag die Weber-These historisch gesehen auch revisionsbedürftig sein, so hat sie im Kapitalismuskurs doch den Effekt gehabt, harter Marktwirtschaft durch Religionsgenese eine Art religiöser Legitimation zu verschaffen.“

freiwillig in die Gemeinschaft einträten, sich danach aber dem Willen der Gruppe und der Autoritäten zu unterwerfen hätten.<sup>399</sup> Campos erklärt, dass die Pfingstler nicht am Kapitalismus der Marktwirtschaft partizipierten, ausser in eingeschränkter Form als Konsumenten oder als billige Arbeitskräfte. Dies begründet er damit, dass die Lebenseinstellung der Pfingstler nicht durch Askese, sondern durch ein mystisches Weltverständnis geprägt sei. Dieses erziehe gemäss dem Vorbild volksthölicher Praktiken nicht zum Sparen sondern eher zum Verschenden. So würden zum Beispiel für besondere Feste auch von Pfingstlern gewaltige Summen ausgegeben. Was die Pfingstler allerdings auszeichne, sei die „Flexibilität und Fähigkeit, sich in entscheidenden und prägenden Momenten einer Übergangsgesellschaft (*sociedad en transición*) neuen sozialen Praktiken zu öffnen.“<sup>400</sup> Mariz hält dagegen fest, dass die Pfingstler deshalb aufgrund ihrer ethisch anspruchsvollen Lebensführung weniger Geld für Konsumgüter ausgaben.<sup>401</sup> Schliesslich ist meiner Erfahrung nach Arbeit für die Angehörigen der Unterschicht in Lateinamerika nicht Berufung (Beruf), in der man sich verwirklichen kann, sondern sie wird aufgrund der Ausbeutung der Arbeitskräfte eher als Strafe (*la pega*, 'der Schlag' als populärer Ausdruck für die Arbeit) oder notwendiges Übel angesehen. Das Verhältnis der Pfingstler zur Arbeit, zum Geld und zum Konsum bilden ein Spannungsverhältnis, das zu gegensätzlichen Praktiken führt.

Auch Martin und Stoll sehen den Pentekostalismus als Teil der Weiterentwicklung des Protestantismus.<sup>402</sup> Martin betrachtet den Pentekostalismus in Lateinamerika als Fortsetzung der Ausbreitung der unterschiedlichen Formen des Protestantismus. Der englische Methodismus führte über zum US-amerikanischen Pentekostalismus. „What Methodism and Pentecostalism clearly share is an emphasis on the availability of grace to all, a millennial hope, and an intense search after 'scriptural holiness'.“<sup>403</sup> Während der Methodismus zu Beginn die atemberaubende Botschaft von individueller Freiheit, Autonomie, Verantwortung und Aufstieg verbreitet habe, sei diese Botschaft mit der Institutionalisierung der Methodistenkirche verloren gegangen. „By 1900 it had become the largest and wealthiest Protestant denomination, and the time was ripe for Pentecostalism to pick up Methodism's 'unfinished task'.“<sup>404</sup> Aufgrund einer Untersuchung des Erfolges des Pente-

---

<sup>399</sup> Hoffnagel 1980, 114.

<sup>400</sup> Campos 1995, 69.

<sup>401</sup> Mariz 1995, 212f.

<sup>402</sup> Martin 1990, 2002. Stoll 1990.

<sup>403</sup> Martin 1990, 28.

<sup>404</sup> Martin 2002, 8.

kostalismus insistiert Martin auf dessen „indigenem und unabhängigem“ Charakter und sieht ihn so, „eingebettet in die lokalen Kulturen, wobei er diese gleichzeitig widerspiegelt und verändert“ und ein Schutznetz bildet, das einige der Formen der Solidarität und der Autoritätsstrukturen reproduziert, die im Haziendamodell vorhanden sind. „Methodism and Pentecostalism alike construct models of equality, fraternity and peaceability in the religious enclaves of culture, but do not generalize from these in terms of coherent political world-views.“<sup>405</sup> Gleichzeitig unterstreicht Martin den mehrdeutigen Charakter des Pentekostalismus, „because [...] it brings together the most ancient and the most modern, and unites the modernizing thrust to the deep structure of spiritual ‘animation’.“ Martin betont, dass „the new Protestantism is more than a passive adaptation to the massive economic changes which have swept Latin America since the 1960s; it is a creative and active response, a seizing of opportunities and not merely a spiritual consolation to the helpless victims of social change.“<sup>406</sup>

Stoll definiert den Pentekostalismus als ein evangelisches Erwachen (*evangelical awakening*), das den Angehörigen der Unterschicht neue Organisationsformen biete. Indem der Pentekostalismus die Gleichheit aller vor den Gaben des Heiligen Geistes proklamiere und seine Autorität von dem einen Gott ableite, produziere er universelle ethische Normen durch seinen Appell an die individuelle Verantwortung und persönliche Verpflichtung. Diese Werte begünstigten die Bildung ethischer Gemeinschaften, die auf einer neuen Gleichheit beruhten.<sup>407</sup> Stoll zeigt die Beziehungen zwischen dem lateinamerikanischen Pentekostalismus und der US-amerikanischen religiösen Rechten und deren Einflussnahme in Lateinamerika, wobei er sich bei seiner Untersuchung hauptsächlich auf Zentralamerika konzentriert. Dabei hinterfragt er kritisch die Wirkung und die Positionen der Befreiungstheologie und der charismatischen Bewegungen auch innerhalb der katholischen Kirche. Martin und Stoll haben trotz der Zeitspanne, die seit Willems Publikation vergangen ist, mit diesem gemeinsam, dass sie den Pentekostalismus als Teil oder Fortsetzung des Protestantismus ansehen und dass sie der Bewegung eine hohe Adaptionfähigkeit an unterschiedliche gesellschaftliche Kontexte zuschreiben, die ihr eine aktive Rolle bei der Modernisierung der Gesellschaft ermöglicht.

Die starken Unterschiede, die beim Versuch entstehen, den Pentekostalismus in Lateinamerika soziologisch zu erklären, bleiben bis heute

---

<sup>405</sup> Martin 1990, 22. 231.

<sup>406</sup> Martin 2002, 5. 75.

<sup>407</sup> Stoll 1990, 318-321.

bestehen. Unverändert stehen sich Untersuchungen gegenüber, die zu gegensätzlichen Schlüssen kommen, oder aber gegensätzlich scheinende Elemente kombinieren.<sup>408</sup> Die folgenden Modelle sind rund zwanzig Jahre nach den Untersuchungen von Lalive d'Épinay und Willems entstanden und bieten einen veränderten Forschungsstand. Vermehrt werden nun interne Faktoren des Pentekostalismus untersucht. Seine Entstehung und Bildung wird nicht mehr in erster Linie als Antwort auf soziale und ökonomische Veränderungen verstanden. Im Zentrum des Interesses stehen nun das kreative Potenzial und die neue religiöse Sprachfähigkeit des Pentekostalismus. Vor allem zwei Themen beeinflussen die Diskussion: der Pentekostalismus als eine religiöse Bewegung der Armen und Unterdrückten und seine Beziehungen zur Volksreligiosität.<sup>409</sup>

#### 4.4 Der Pentekostalismus als ein religiöses Phänomen der Unterschicht<sup>410</sup>

Francisco Cartaxo Rolim interpretiert den Pentekostalismus in Brasilien als religiöse Rebellionsbewegung im Klassenkampf.<sup>411</sup> Der Glaube führe die Pfingstler nicht in die Gesellschaft, die sich in Klassenkonflikten befinde, sondern er ermögliche den Ausdruck sozialen Protestes in einer religiösen Form. „Derjenige, der keinen Zugang hat zu den ökonomischen Produktionsmitteln in der Gesellschaft, erhält als Subjekt in der Pfingstkirche freien Zugang zu den religiösen Produktionsmitteln.“<sup>412</sup> Derselbe sozial-religiöse Protest drücke sich auch im Volkskatholizismus (*catolicismo popular*) aus. Rolim betrachtet den Volkskatholizismus – mit seinen nicht bewilligten Heiligtümern, mit Amuletten, Wundern und Festen – als einen Protest des Volkes (*protesta popular*) gegen die von einer mächtigen Hierarchie kontrollier-

---

<sup>408</sup> Vgl. beispielsweise mit Hoffnagel 1980; Mariz 1994a.

<sup>409</sup> Kliewer 1975, 92: „Die Pfingstkirche ist die 'Kirche der Armen', im Gegensatz zur katholischen Kirche, der 'Kirche der reichen Leute', und zu den an die Mittelklasse gebundenen traditionellen protestantischen Denominationen.“

<sup>410</sup> Riesebrodt 2000, 97f. Charismatische Bewegungen können in der Regel als „sozial relativ homogene Bewegungen unterer Schichten“ charakterisiert werden. Als Ausnahme sind neuere Trends innerhalb der protestantischen und katholischen Mittelschicht zu erwähnen.

<sup>411</sup> Rolim 1985, 1991. Ebenso Wedenoja 1980, 41: „Pentecostalism is a subtle revolution that induces a great number of social, cultural and psychological changes. But it also has the potential to become a revolutionary political force. [...] It is fundamentally a grass-roots populist movement, in contrast to the past and present domination of society and politics by the elite and middle-class minorities.“

<sup>412</sup> Rolim 1979, 171.173. Mariz 1995, 206.

te offizielle katholische Kirche.<sup>413</sup> Die Volksreligion sei der Lebensbereich der Machtlosen, der Unterdrückten.<sup>414</sup> In ihrer Sehnsucht nach Freiheit praktizierten die Menschen ihren Glauben, um Kraft für den Alltag zu finden. Die Volksreligion bilde Gemeinschaft, indem sie die Menschen in ihrem Kampf um das Überleben und für die Befreiung zusammenführe.<sup>415</sup>

Allerdings werde dieser Protest im Pentekostalismus noch viel stärker akzentuiert. Gemäss Rolim ist es die soziale Praxis der Pfingstler mit der täglichen Erfahrung der sozialen Ungleichheiten und der Unterdrückung, und nicht die religiöse Praxis, welche das soziale Bewusstsein forme. Dies bewege sie dazu, die Hierarchie der katholischen Kirche herauszufordern und die Unterwerfung unter die staatlichen und kirchlichen Autoritäten abzulehnen.<sup>416</sup> Verschiedentlich wird auch betont, dass diese Gemeinschaften in Bezug auf ihre Struktur flexibel und weniger formal reglementiert seien als die katholische Kirche. Ihre Gottesdienste sind auf konkrete und alltägliche Schwierigkeiten und Probleme der Armen ausgerichtet. In emotionalen, spontanen und ausdrucksstarken Liturgien mit Betonung der individuellen Interpretation der Heiligen Schriften und dem Prinzip des allgemeinen Priestertums hat jeder und jede die Möglichkeit, sich als Individuum innerhalb einer Gruppe zu verwirklichen und sich als Teil der Gemeinschaft und ihrer Aufgaben zu fühlen. Gemäss Fedakova wandeln sich so die Pfingstgemeinschaften in eine Art Protest des Volkes gegen die Entfremdung, die durch die traditionellen institutionalisierten Kirchen mit ihrer Hierarchisierung, Bürokratisierung und Rationalisierung hervorgerufen wird. Diese Kritik richte sich nicht nur gegen die katholische Kirche sondern auch gegen die etablierten protestantischen Kirchen.<sup>417</sup>

So wird auch das Zungenreden als eine Form des Protests verstanden, die Menschen ohne Bildung gebrauchen, um gehört zu werden und somit die Aufmerksamkeit zu erhalten, die ihnen für gewöhnlich verwehrt wird. Bastian nennt die Glossolie eine „Form der linguistischen Erregung für die analphabetischen Sektoren, die den Kode der dominanten Rationalität

---

<sup>413</sup> Cox 1994, 178. Kliewer 1975, 52f. Die Elemente des Protestes traten stärker hervor, wenn der soziale Druck nachliess. Eine „symbolische Umwälzung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung“ oder subversive religiöse Praktiken erlaubten zeichenhaft die Umkehr der sozialen Verhältnisse.

<sup>414</sup> Campos 1997, 37.

<sup>415</sup> Westmeier 1999, 120f.

<sup>416</sup> Boyer 2005, 3.

<sup>417</sup> Fedakova 2001, 78. Kliewer 1975, 101f. Die Pfingstbewegung protestiert gegen die Hierarchie und den Formalismus der katholischen Kirche sowie den Modernismus der protestantischen Kirchen.

nicht beherrschen.“<sup>418</sup> Die nonverbale, eher tonale Sprache, die enthüllt oder verdeckt, erfüllt eine Schutzfunktion. Das bedeutet, dass die Unterdrückten fähig sind, den Unterdrückern gegenüber ihre eigenen Gefühle so auszudrücken, dass die Aussage verhüllt ist.<sup>419</sup>

Der Pentekostalismus erscheint damit insgesamt positiv als Faktor, der in seiner Form des 'symbolischen', gleichzeitig sehr realistischen Protestes dazu beitragen kann, soziale revolutionäre Veränderungen in Lateinamerika zu bewirken.<sup>420</sup> Campos meint, dass dieser Protest letztlich den Unterdrückten dabei helfe, das Trauma der Konquista und der Kolonisierung zu überwinden.<sup>421</sup> Damals sei das bestehende Sozialgefüge mit Hilfe des Katholizismus und seiner Manifestationen des Heiligen zerstört worden. Nun bilde der Pentekostalismus aktive Widerstandsmechanismen mittels Übernahme 'protestantischer' religiöser Praktiken, die mit einem 'kreativen Symbolismus' verknüpft seien, der es erlaube, die Identität der unterdrückten Gruppe zu restrukturieren.<sup>422</sup> Chiquete und Kliewer relativieren allerdings die Konsequenzen dieses Widerstandes und weisen darauf hin, dass die Auswirkungen dieses religiösen Protestes eher auf lokaler als regionaler oder nationaler Ebene sichtbar würden und die Widerstandsmechanismen stärker symbolische als konkrete Auswirkungen hätten.<sup>423</sup>

Palma, der den chilenischen Pentekostalismus untersucht, definiert diesen als eine 'Religion der Armen'.<sup>424</sup> Er analysiert in seiner Arbeit die dynamischen Gruppenprozesse unter den Pfingstlern als ein Netz der gegenseitigen Hilfe und Selbsthilfe in einer Situation der Erfahrung von Ausgrenzung und Gewalt in den Lebensräumen 'Haus', 'Strasse' und 'Arbeit'. Traditi-

---

<sup>418</sup> Bastian 1994, 247.

<sup>419</sup> Sepúlveda 1989, 88. Canales; Palma; Villela 1991, 113.

<sup>420</sup> Wilson 1991, 69: „Although Pentecostals have characteristically avoided direct confrontation with the social and political establishment, they have often asserted their claims to a better temporal life, and in various institutional ways they have addressed their societies' overwhelming problems.“

<sup>421</sup> Campos 1997, 45 spricht davon, dass die indigenen Völker Lateinamerikas während der militärisch-missionarischen Konquista und Kolonisation im fundamentalen Bereich ihrer sozio-kulturellen Struktur vergewaltigt wurden. Ähnlich wie bei einem Vergewaltigungsoffer sei dieses Trauma im kollektiven Unterbewusstsein der Völker bewahrt geblieben und drücke sich in verschiedenen andinen rituellen Festen aus. Durch die Mestizisierung hätten sich Nachfahren von Vergewaltigern und Vergewaltigten gemischt, was traumatisierte Identität produziert habe. Salazar, G. 1991, 23. Viele *peones* waren zu arm, um kirchlich zu heiraten. So waren bis ins 18. Jahrhundert hinein mehr als 80% der Kinder aus der Unterschicht unehelich.

<sup>422</sup> Bastian 1994, 293. Campos 2002, 20.

<sup>423</sup> Chiquete 2002, 32. Kliewer 1975, 52f.

<sup>424</sup> Palma 1996.

onell ist die Rolle der Frau auf das Haus beschränkt, während im öffentlichen Raum die Macht des Mannes unangetastet bleibt.<sup>425</sup> Für die von Armut Betroffenen bedeute 'Wohnen' das Fehlen einer Privatsphäre, Lärmbelästigung, Eindringen der Polizei, Knappheit der Lebensmittel und anderer Ressourcen. Das 'Haus' werde oftmals gemieden oder man fliehe daraus. Die 'Arbeit' sei ein Ort der Unterwerfung, der Ausbeutung und der Willkür, da die Armen meist über keine qualifizierte Ausbildung verfügten. Die 'Strasse' verwandle sich so auf vielfältige Art: Sie sei der Ort der ewigen Arbeitssuche, der Fluchtort aus dem Zuhause, der sexuellen und kriminellen Übergriffe, der komplizierten Solidarität unter den Arbeitssuchenden, der Schüler, welche die Schule schwänzen oder nach dem Unterricht herumlungern, der Drogenszene. So biete der Pentekostalismus eine Alternative zuerst zur 'Strasse' und dann auch zum 'Zuhause'. Damit werde die Kirche zum Ort der Rettung und zur Rekonstruktion eines 'Heims' und allenfalls auch einer Arbeitsstelle.<sup>426</sup> Der Pentekostalismus biete die Möglichkeit, die Erfahrung des Leidens sichtbar und spürbar zu machen und kollektiv zu lösen.<sup>427</sup> Der Gläubige erinnert sich nach Westmeier im Rückblick an die Zeit vor seiner Bekehrung an die eigene Machtlosigkeit, an die Erniedrigung, daran, dass er nur religiöser Konsument war.<sup>428</sup>

Meiner Ansicht nach nimmt die Erniedrigung der Mitglieder der Unterschicht durch die Auswirkungen des Neoliberalismus eher zu, da sich die Person über den Konsum definiert.<sup>429</sup> War es früher eine sichtbare Oberschicht, die für das eigene Leiden verantwortlich gemacht werden konnte, so sind es heute die unverständlichen Gesetze des Marktes, die ohnmächtige Opfer schaffen. Der Pentekostalismus bietet gerade in diesen erschwerten Rahmenbedingungen den schwächsten Mitgliedern der Gesellschaft wichtigen Schutz vor der Desintegration. „Der Pentekostalismus betont die grundlegenden Aspekte des Lebens und macht sie zu einer konkreten Realität.

---

<sup>425</sup> Bauer 1990, 14-16. Das Verantwortungsgefühl vieler Männer für die Familie ist gering, sie verlassen Frau und Kinder relativ schnell.

<sup>426</sup> Palma; Villeda 1991, 92. Bizama 1999, 23.

<sup>427</sup> Corten 2001, 113: „Traditionally, Protestantism has contributed towards the enclosure of suffering within the private sphere. The great success of Pentecostalism is linked in part to this capacity to give an externalised form to suffering.”

<sup>428</sup> Westmeier 1999, 109.

<sup>429</sup> Linder 2008, 15. Wer den Begriff der Schicht gebraucht, muss sich vor Augen halten, dass implizit auch von der Klassengesellschaft und damit von Herrschaft, Macht und struktureller Ungleichheit gesprochen wird.

Menschen werden zu Subjekten und müssen sich nicht mehr nur als Objekte begreifen.“<sup>430</sup>

Der Pentekostalismus ist in der 'Kultur der Armut' verwurzelt, wie sie der nordamerikanische Anthropologe Oscar Lewis nennt,<sup>431</sup> und bietet eine Antwort auf die kulturellen Bedürfnisse der Unterschicht.<sup>432</sup> Sie gewinnen einen Raum, in dem sie die Erfahrung erwerben, sich ausdrücken zu können, wo sie ihre eigene Realität konstruieren können, wo sie wirksame Antworten auf die vielfältigen praktischen Probleme finden, wo sie ihren sozialen Protest ausdrücken können und wo schliesslich ein neues Bewusstsein und damit eine neue Lektüre der Wirklichkeit entsteht, die scheinbar widersprüchlich ist. Damit entsteht nach den Worten von Concha eine Kultur, die hauptsächlich auf die Person konzentriert ist. Sie ermöglicht dem Menschen neues Selbstbewusstsein, würdigt seine Kreativität und übergibt ihm Verantwortung gegenüber den Aspekten des Lebens, in denen Veränderungen möglich sind.<sup>433</sup>

In derselben Linie liegen die Arbeiten von Mariz und Chesnut,<sup>434</sup> welche die Fähigkeiten der Pfingstler untersuchen, mit Armut umzugehen und diese zu überwinden. Mariz stellt Armut und deren Konsequenzen auf einer Mikroebene dar und betont das Potenzial, welches die Angehörigen der Unterschicht haben, indem sie mit Hilfe ihrer religiösen Vorstellungen aktiv ihre eigene Realität gestalten und verändern. Mariz meint, dass oftmals das Potenzial unterschätzt werde, das es den Armen erlaube, zu Akteuren sozialer Veränderungen zu werden.<sup>435</sup>

Diesen Arbeiten ist meines Erachtens gemeinsam, dass sie das kreative Protestpotenzial des Pentekostalismus betonen und seine Fähigkeit, die Würde des Individuums in der Situation der Ausgrenzung und Unterdrückung herzustellen. Allerdings bleibt die Frage bestehen, inwieweit dieses Potential

---

<sup>430</sup> Chiquete 2002, 33.

<sup>431</sup> Lewis 1970.

<sup>432</sup> Bourdieu 1994, 49 unterscheidet zwischen sozialem, ökonomischem und kulturellem Kapital. Stark vereinfacht ausgedrückt, versteht Bourdieu unter dem Begriff des 'sozialen Kapitals' das persönliche Beziehungsnetz, das auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruht. Das 'ökonomische Kapital' sind Ressourcen, die sich direkt in Geld konvertieren lassen. Das 'kulturelle Kapital' differenziert er in drei Formen, welche alle im Zusammenhang mit 'Bildung' stehen. Dazu kommen noch weitere Formen von Kapital, beispielsweise symbolisches, politisches oder juristisches.

<sup>433</sup> Concha 2002, 220f. Mariz 1995, 206. Die Pfingstkirchen schaffen es ihrer Meinung nach auf verschiedene Art, die Würde der Armen wieder herzustellen.

<sup>434</sup> Mariz 1994a, 1995. Chesnut 1997.

<sup>435</sup> Mariz 1994a, 5.

auch wirklich gesellschaftsverändernde Konsequenzen hat und nicht nur einfach religiös kompensiert, was eigentlich sozial gefordert wäre. Die Befreiungstheologie, die in Lateinamerika entstanden ist, setzt sich intensiv für die Anliegen der Unterschicht ein und verwirklicht in ihrem Denken viel eher, was Rolim und andere für die Pfingstler postulieren. Arme aber haben sich mehrheitlich für die Pfingstkirchen entschieden, die ihren Protest in Formen ausdrücken, die kaum gesellschaftspolitische Relevanz erreichen und sogar missbraucht werden können, um ungerechte Besitz- und Machtverhältnisse zu konservieren.<sup>436</sup> Der Neopentekostalismus mit seiner Wohlstandstheologie (*Teología de la Prosperidad*) ist ein Beispiel dafür, dass der religiöse Protest in Bahnen des Konsumismus gelenkt werden kann und so wiederum das neoliberale Wirtschafts- und Gesellschaftssystem gestützt wird.

#### 4.5 Pentekostalismus und Volksreligiosität<sup>437</sup>

Nach Campos sind die Pfingstkirchen in zweierlei Hinsicht Volkskirchen: Erstens haben sie eine soziale Basis im Volk und zweitens entwickeln sie eine Identität und ein soziopolitisches Projekt, in dem das Volk als eine organische Einheit zum Agenten für den sozialen Wandel mittels religiöser Formen wird.<sup>438</sup> Die selbständige finanzielle Struktur, die partizipative Liturgie, ein Gemeinschaftsleben, welches die Sozialisation, die Personwerdung und die soziale Beteiligung erleichtert, alle diese Elemente bilden gemäss Campos die Basis für tief greifende soziale Veränderungen des Kontinents.

Die erwähnten religiösen Formen haben die Armen im komplexen Prozess der Mestizisierung entwickelt. Die Angehörigen der Unterschicht sind stark von der Volksreligiosität geprägt, aus welcher der Pentekostalismus kollektiv eine eigene Bild- und Symbolsprache entwickelt hat. Viele Elemente stammen aus den ursprünglichen indigenen Religionen. Umreisst man geografisch das Hauptgebiet des chilenischen Pentekostalismus, so findet man sich im ehemaligen Territorium indigener Völker wieder. Der Süden Chiles war bis Mitte des 19. Jahrhunderts von den Mapuche domi-

---

<sup>436</sup> Zum Vergleich zwischen Pfingstbewegung und Befreiungstheologie siehe Kapitel 9.2.

<sup>437</sup> In Kapitel 2.2 wird die Entstehung der mestizischen Volksreligiosität erklärt. Rostas; Droogers 1993, 4 weisen darauf hin, dass sich offizielle katholische Religiosität und die Volksreligion überschneiden und oftmals nicht klar zu unterscheiden sind. *Popular* meint die Trennung zwischen Klerus und Laien, wie auch die Unterscheidung zwischen der Religion der Eliten und der Massen.

<sup>438</sup> Campos 2002, 22.

niert.<sup>439</sup> Ihre Glaubensformen haben sich teilweise durch die Mestizierung der Bevölkerung erhalten. Die vielen kleinen Heiligtümer mit Kerzen oder Steinhügeln am Wege, die so genannten *animitas*, sind das sichtbarste Zeichen dafür. Sie sind kleine Denkmäler für tragisch Verstorbene, die nun über besondere Fürbittekräfte im Jenseits verfügen und entsprechend gepflegt werden müssen.<sup>440</sup> Nach dem Vorbild der *machi*, die gleichzeitig Prophetinnen und Heilerinnen der Mapuche sind, haben sich im volksthologischen Umfeld die *sanituagoras* (Fürbitterinnen), *meicas* oder *curanderas* (Heilerinnen, die über Kenntnisse der traditionellen Medizin verfügen und diese mit rituellen Gebeten, Salbungen und Beschwörungen verbinden), *quebradores de empacho*, *componedores*, *yerbateros* (Heilerinnen und Heiler, die mit Massagetechniken und Kräutern arbeiten), *bruja*s (Hexen) und *suerteras* (Wahrsagerinnen) entwickelt.<sup>441</sup>

Dieser Einfluss lässt sich auch in der Struktur und dem Rollenverständnis der Pflingstkirchen nachweisen. So findet man, wie bei den Mapuche, die Funktion der *Caciques*, der Häuptlinge, und der *machis*, wieder: Pastor und Prophetin übernehmen diese geschlechterspezifische Funktion in der Pflingstkirche.<sup>442</sup> Die Religiosität der Mapuche wirkt innerhalb der mestizischen Pflingstkirchen in unterschiedlichen Formen weiter: Die Vorstellung eines ewigen Kampfes zwischen Gut und Böse ist ein zentrales Element der Religiosität der Mapuche. Ausserhalb des kultischen Umfeldes herrscht das Böse. Ebenso zentral ist in der Pflingstkirche das ausgeprägte Verständnis der Gemeinschaft als Ort des Heils, der sich in einem Kampf gegen die feindliche, dämonische Aussenwelt befindet.

Die religiöse Vorstellungswelt wirkt nach in der Verehrung der Ahnen, die nach dem Verständnis der Mapuche heilige Wesen sind, in die Angelegenheiten der Lebenden eingreifen und das menschliche Verhalten beeinflussen. So besteht eine Kontinuität zwischen den Lebenden und den Toten. In den Pflingstkirchen findet sich eine vergleichbare Haltung gegenüber verstorbenen Gründerfiguren und wichtigen Führungspersönlichkeiten der Kirche.

Ebenfalls besteht eine Kontinuität in Bezug auf das Verständnis der Gemeinschaft als Ort des kultischen Rituals. Die Aufnahme in die Mapuchegemeinschaft und die Bekehrung als Eintrittserlebnis in die Pflingstkir-

---

<sup>439</sup> Siehe Kapitel 2.1 und 2.2. Instituto Nacional de Estadísticas 2002, 57-62. 29,5% der Mapuche zählten sich 2002 zu den *evangélicos*, was weit über dem nationalen Durchschnitt von 15,1% lag.

<sup>440</sup> Parker 1992, 32.

<sup>441</sup> Parker 1992, 53f.

<sup>442</sup> Lalive d'Épinay 1968, 69.

che führen beide in die Gemeinschaft und damit in die Rettung vor der feindlichen Aussenwelt.<sup>443</sup> Die Kontinuität zwischen der Religiosität der *indígena* und dem mestizischen Pfingstglauben verläuft unabsichtlich, da gerade in der Evangelisierung der Mapuche der traditionelle Glaube als dämonisch und unchristlich verworfen wird. Der Mapuche-Pentekostalismus kennzeichnet sich durch eine Ablehnung der Verbindung zwischen der alten Gottheit *Ngenachen*, oder *Chau Dios*, und dem christlichen Gott und anderen Vorstellungen in Verbindung mit Dämonen oder dem Teufel. Die Mitglieder einer pfingstlerischen Gemeinschaft stehen unter starker sozialer Kontrolle.<sup>444</sup>

Der Vorgang der unbeabsichtigten Übernahme indigener Glaubensvorstellungen und -elemente ist ein Kennzeichen des mestizischen Pentekostalismus, der über die Volksreligiosität im Austausch mit indigenen Kulturen steht. Der Pentekostalismus entwickelt so die Volkskultur und den Volkskatholizismus weiter, die sich im Kontakt mit der indigenen Kultur und Religiosität ohne die konstante Präsenz der katholischen Kirche und ihrer Priester bildeten. „Der Pentekostalismus erscheint als eine Antwort auf die Notwendigkeit des Volkes, eigene symbolische Kontexte zu schaffen und zu ordnen, um der Realität einen Sinn zu geben und um das Verhalten des alltäglichen Lebens zu ordnen.“<sup>445</sup> Diese eigenen symbolischen Kontexte lassen sich leicht in der Umdeutung populärkatholischer Praktiken erkennen. So entsprechen die militärisch straff organisierten Umzüge der Pfingstler den katholischen Wallfahrten, die mystische Überhöhung der Bibel ersetzt die katholischen Heiligen, an den Ort der Heiligenbilder treten grosse Wandgemälde biblischer Szenen, die Rolle des Priesters wird durch die Funktionen des Pastors und der Prophetin ausgefüllt, wobei die Mittlerfunktion des Priesters zum Heiligen ersetzt wird durch den unmittelbaren Zugang aller Gläubigen mittels der charismatischen Gaben.

Ein religiöser Vermittler, der in verschiedener Hinsicht trennend wirkt, entfällt. In der Vergangenheit gehörte nämlich der katholische Priester oft nicht zur selben sozialen Klasse wie die Gläubigen, sondern er vertrat die Klasse der Mächtigen. Noch immer stammen Angehörige des höheren Klerus oft aus einflussreichen Familien. Als Folge davon scheint Gott auf der Seite der Mächtigen zu stehen, und es ist im Volkskatholizismus nötig, an

---

<sup>443</sup> Foerster 1995, 155f.

<sup>444</sup> Kellner 1993, 162 f. Martin 2002, 129: „The structures of the faith [...] are smudged by local practices, notably by belief in embodiments of evil such as Mapuche witches.“

<sup>445</sup> Campos 2002, 20.

die Seite Gottes eine Vielzahl von Heiligen oder Marienerscheinungen zu stellen, welche diesen omnipotenten Gott der Mächtigen besänftigen können.

Weiter hat der katholische Priester als Vermittler eine kulturelle Trennungsfunktion: Die Begegnung mit Gott verläuft über eine kulturelle Mediation, die für den Armen fremd und unverständlich ist. Die ethischen Normen, welche die Kultur der Oberschicht vertritt und fordert, sind im Umfeld der Armen unrealistisch und unerfüllbar. Wer ums Überleben kämpfen muss, strebt selten zugleich bürgerliche Verhaltensweisen an. Aus diesen Gründen können die Priester der katholischen Kirche oder die Pastoren protestantischer Kirchen keine Lösung bieten für die existenzielle Erfahrung des Versagens und Scheiterns, die einhergehen mit dem Gefühl der Schande angesichts der Unfähigkeit, ein sogenannt würdiges und lebenswertes Leben führen zu können. Diese Vermittler verstärken ganz im Gegenteil das Gefühl des Versagens, der eigenen Nutz- und Wertlosigkeit, während die ausgegrenzte Person versucht, einer Rolle gerecht zu werden, die sie nicht erfüllen kann.<sup>446</sup>

Die Pastoren übernehmen in den pfingstlerischen Gottesdiensten die wichtige Rolle der Dramatisierung des dualistischen Kampfes zwischen den Geistern des Lichtes und der Finsternis. Deshalb ist die Predigt ganz einfach aufgebaut und hat zum Ziel, den Kräften des Lichtes zum Sieg zu verhelfen, indem die charismatischen Gaben in Zeichen und Wundern, in Zungenreden und durch Heilungen aktiviert werden. Christus erscheint als Retter in diesem Kampf zwischen Gut und Böse, in dem der Gläubige als Gegenleistung für die erhaltenen Zeichen der Erwählung und Rettung seine ganze Hingabe verspricht, sowohl emotionell als auch existenziell.<sup>447</sup> Sepúlveda fasst diese Erfahrungen in einem 'Pfungstlerischen Prinzip' (*principio pentecostal*) zusammen, das dadurch charakterisiert sei, dass der Pentekostalismus die Inkulturation des christlichen Glaubens unter den Armen ermögliche. Das pfingstlerische Paradigma erläutert Sepúlveda anhand der Entwicklung der chilenischen Pfingstkirche, der es gelungen sei, die evangelische Botschaft und den religiösen Lebensstil der Volkskultur anzupassen.<sup>448</sup>

#### 4.6 Zusammenfassung

Die Interpretationen und Gewichtungen des Pentekostalismus fallen bis heute erstaunlich unterschiedlich aus, wenn man bedenkt, dass in der Forschung

---

<sup>446</sup> Sepúlveda 1989, 87.

<sup>447</sup> Bastian 1994, 251f.

<sup>448</sup> Sepúlveda, „El principio pentecostal“. Reflexiones a partir de los orígenes del pentecostalismo en Chile. Text nicht publiziert, 12.

externe Faktoren und soziokulturelle Rahmenbedingungen ähnlich wahrgenommen werden. Einerseits mag diese Diskrepanz in unterschiedlichen Zugängen oder Ansätzen der Forscher liegen, andererseits an der Vielschichtigkeit des religiösen und soziokulturellen Phänomens, das sich einer eindimensionalen Interpretation entzieht.

Cox erwähnt zwei mögliche Gründe für die starken Unterschiede in Bezug auf das Verständnis des Pentekostalismus: Jede Theorie vertrete nur eine partielle Vision, und zusätzlich biete die Pfingstbewegung paradoxe Elemente, wodurch sie sich den Kriterien und Bedingungen der Wissenschaften entziehe. Individuelle Erfahrung statt Doktrin, mündliche und narrative Glaubensweitergabe statt schriftlicher Glaubensstraditionen erschweren monokausale Erklärungen.<sup>449</sup> Droogers vermutet, dass das Wachstum des Pentekostalismus verbunden sein könnte mit seinem paradoxen Charakter. Dies erhöhe die Anziehungskraft und biete jedem, was er brauche und ziehe somit verschiedene Interessengruppen an. Sie fördere die Dynamik im Umgang mit der Darstellung der Glaubensvorstellungen, mit den Ritualen und sozialen Beziehungen. So eröffneten gerade die paradoxen Elemente einen Raum, worin die Mitglieder ihre Gemeinschaft gemäss ihren Möglichkeiten und Wünschen gestalten könnten.<sup>450</sup> Bastian bekräftigt, dass es unmöglich sei, das religiöse pfingstlerische Universum zu erfassen, weil es sich in ständiger Veränderung und Bewegung befinde.<sup>451</sup> Chiquete beschreibt den lateinamerikanischen Pentekostalismus als gleichzeitig vielfältiges und komplexes Phänomen, das manchmal in sich so verschieden oder sogar gegensätzlich sein könne, dass man besser von 'Pentekostalismen' spreche. Er sieht diese Unterschiede vor allem in Bezug auf die Doktrin, die Liturgie, das soziokulturelle Umfeld, die Politik und die Kirchenorganisation.<sup>452</sup> Kamsteeg spricht vom chilenischen Pentekostalismus als einem vielseitigen Phänomen und nennt dessen Erscheinungsformen 'heterogen', da es sich um eine experimentelle Religion handle, die Rettung, Spiritualität und Heilung verbinde.<sup>453</sup>

Vermutlich geht es also weniger darum, Makrotheorien zur Deutung des Pentekostalismus zu entwickeln, sondern es gilt vielmehr, die unterschiedlichen kulturellen und sozialen Kontexte genauer zu beachten.<sup>454</sup> Ähn-

---

<sup>449</sup> Cox 1996, 183f.

<sup>450</sup> Droogers, 1991, 17. 39.

<sup>451</sup> Bastian, 1994, 248.

<sup>452</sup> Chiquete, 2002, 30.

<sup>453</sup> Kamsteeg, 1998, 3-6.

<sup>454</sup> Margolies 1980, 1-4 fasst die Ergebnisse eines Symposiums zusammen, indem sie festhält, „that single-factor explanations for the recent and rapid growth of the Penecostal movement

liche Phänomene müssen nicht notwendigerweise auf denselben Voraussetzungen gründen. So zeigt eine breite Studie Salazars, dass sogar innerhalb der *Iglesia Evangélica Pentecostal* in Chile, einer traditionellen Pfingstkirche mit ungebrochener Tradition seit der Entstehung der Pfingstbewegung, zwei verschiedene ekklesiologische Modelle bestehen, die sich einzig durch den unterschiedlichen kulturellen und sozialen Kontext erklären lassen.<sup>455</sup> Salazar unterscheidet das 'Hooversche Modell' (der Kirche in Valparaíso), das urbane Züge aufweist, vom 'ruralen Modell' (der Kirche des Nordens). Diese Modelle drücken sich sowohl in unterschiedlichen Gewohnheiten, doktrinalen Ausrichtungen<sup>456</sup> als auch in einem unterschiedlichen Verständnis der Funktion des Pastors aus. Sogar in einer Pfingstkirche, die bereits institutionalisiert und gut strukturiert ist, bestehen also ekklesiologische Modelle, die einen unterschiedlichen kulturellen Hintergrund ausdrücken. Dies unterstützt die These, dass Makrotheorien nur bedingt geeignet seien, um das Gesamtphänomen zu erfassen und dass es der vorher erwähnte paradoxe oder heterogene Charakter der Bewegung sei, der diese Widersprüche zu erklären vermöge. Mir scheint allerdings, dass der Pentekostalismus weniger durch paradoxe oder ambivalente Elemente charakterisiert wird. Vielmehr sind Spannungsfelder erkennbar, welche die Dynamik der Gemeinschaft prägen. Davon wird im eigenen sozioreligiösen Deutungsversuch die Rede sein (Kapitel 7).

Soziologische Studien operieren oftmals mit binären Oppositionen: Tradition und Modernität, Verstärkung und Widerstand, Demokratisierung und Hierarchisierung, Ideengesellschaft und Ständegesellschaft. Die anthropologischen Monografien zeigen die Schwächen dieser Vorgehensweise und unterstreichen die Bedeutung des lokalen Kontexts zum Verständnis des Pentekostalismus.<sup>457</sup> Somit verfügt der Pentekostalismus zwar global über ähnliche Elemente, lässt sich aber schliesslich nur lokal verstehen, weil die Beteiligung der Mitglieder einer Gemeinschaft von ihrem sozio-kulturellen Kontext abhängt. Für dieses Phänomen wird der Ausdruck 'glokal' verwen-

---

are insufficient." Bereits 1980 wurde der Pentekostalismus ganz unterschiedlich wahrgenommen. „At one extreme, Pentecostalism is considered a spontaneous revolutionary movement. [...]. At the other end of the spectrum, Hoffnagel treats Pentecostalism as a decidedly conservative phenomenon, tending to strengthen rather than weaken traditional forms of social organization.“

<sup>455</sup> Salazar 1989.

<sup>456</sup> Wobei in Hoovers Tradition eher die Früchte der charismatischen Manifestationen in einer anforderungsreichen Ethik, in der ruralen Tradition eher das Auftreten derselben gewichtet werden.

<sup>457</sup> Boyer 2005, 10.

det.<sup>458</sup> Dies wiederum prägt das vielfältige Verhältnis des Pentekostalismus zur Gesellschaft. So wird gleichzeitig behauptet, dass der Pentekostalismus eine 'Religion der Revolution' sei, dass er die bestehende soziale Ordnung unterstütze und stabilisiere oder dass er sich dualistisch gegenüber der Gesellschaft abschotte.

## **5 Theologische beziehungsweise ekklesiologische Implikationen der Pfingstbewegung in Lateinamerika<sup>459</sup>**

Die Konversion zum Pentekostalismus zieht viel radikalere Konsequenzen nach sich als der Eintritt in andere religiöse Gemeinschaften.<sup>460</sup> Der Konvertit bricht nicht nur mit dem vorangehenden religiösen System und der 'Welt', sondern er oder sie setzt nach der Konversion auch den grössten Teil an seiner Zeit und Energie für die Gemeinschaft ein. Neue Aufgaben werden gestellt: Es gilt, in der 'Welt' zu missionieren, die eigenen Familienmitglieder und Arbeitskollegen zu evangelisieren, die vielfältigen Aktivitäten der Gemeinschaft zu unterstützen.<sup>461</sup> Aus dem gesellschaftlichen Kontext wird diese Neuorientierung zum Teil verständlich, die Pfingstler selber begründen sie aber ausschliesslich religiös und theologisch. Nach einem kurzen historischen Abriss der pfingstlerischen Theologie in Lateinamerika folgt deshalb

---

<sup>458</sup> Bergunder 2005b, 79-91. Auf den Globalisierungstheoretiker Roland Robertson geht der Ausdruck 'Glokalisierung' zurück. „Die De-lokalisierung wird von einem Prozess der Re-lokalisierung begleitet, so dass die globale Vereinheitlichung von Institutionen, Symbolen und Verhaltensweisen immer wieder konterkariert wird durch eine Betonung bzw. Neu-Erfindung lokaler Identitäten und Kulturen.“

Suarsana 2010, 78f. bejaht die Frage, ob die Pfingstbewegung ein Kind der Globalisierung sei.

<sup>459</sup> Theologie wird hier ebenso weit gefasst, wie dies Land 2001, 184 definiert: „Theology is the reflective, prayerful business of working at the interrelationship of orthodoxy, orthopraxy and orthopathy, of beliefs, actions and affections, respectively.“ Für einen Überblick über kirchengeschichtliche Vorläufer der Pfingstbewegung sei auf Anderson 2004, 19-38 oder Frenschkowski 2003, 1233 verwiesen.

<sup>460</sup> Kliewer 1975, 106: „Die Bekehrung ist der bedeutendste Einschnitt im Leben des Gläubigen, die Rettung seiner Seele, doch auch mit deutlichen Folgen für den Leib. [...] Bekehrung bedeutet Befreiung von allem, was als dämonisch gilt, von Lastern, Bindungen an die Welt, Krankheit, Unzufriedenheit.“

<sup>461</sup> Campos 2002, 134. César 2001, 26. Butler Flora 1980, 94 beschreibt aufgrund einer Untersuchung in kolumbianischen Pfingstkirchen die Kontakte folgendermassen: „Invitation of a friend or relative was the first introduction for forty percent of the sample. Another large percentage were introduced to Pentecostalism through visitations to home or work place, a constant activity of Pentecostals which leads to brief face to face interactions with a large number of people in the course of their witnessing.“

eine Darstellung zentraler theologischer Themen. Danach wird der Blick auf die spezifischen theologischen Merkmale des chilenischen Pentekostalismus und der *Iglesia Evangélica Pentecostal* gerichtet. Dabei fließen neben der Auswertung von Literatur und den Publikationen der IEP auch die Ergebnisse meiner eigenen Untersuchung der pfingstlerischen Gemeinschaft ein.

## 5.1 Historische Entwicklung der pfingstlerischen Theologie in Lateinamerika

Die Theologie, die sich in den mestizischen Pfingstkirchen Lateinamerikas manifestiert hat, ist nur vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung dieser Bewegung innerhalb des Kontinents zu verstehen. Dazu gehört die soziale Einbettung des Pentekostalismus in die mestizische Unterschicht und deren kulturelle und religiöse Verwurzelung im Volkskatholizismus. Die kirchenhistorisch gesehen sehr junge Bewegung hat kaum eine eigenständige systematische Theologie oder Dogmatik entwickelt, da theologische Ausbildung an den protestantischen Bildungsinstitutionen als elitär und dem eigenen Glauben abträglich abgelehnt wurde und wird. Erst ab etwa 1980 studieren Pfingstler in theologischen Fakultäten und laufen dabei immer Gefahr, den Kontakt zu ihrer Kirche zu verlieren, da das intellektuell ausgerichtete Studium der Theologie wenig Bezug zum intensiven Gemeindeleben der Pfingstler bot.<sup>462</sup> Pfingstler interessiert in der Regel die Orthopraxis und weniger die Orthodoxie, schon gar nicht der kritische theologische Diskurs. Charismatisch-enthusiastische Gemeinschaften mit einem intensiven Gemeindeleben haben kaum Interesse an einer systematischen Bearbeitung und Darstellung ihrer narrativen Theologie. Die spirituelle Dynamik verlangt nach Aktion, nicht so sehr nach Reflexion. So lässt sich die Theologie der pfingstlerischen Gemeinschaft nur an impliziten Merkmalen erschliessen.

Die verschiedenen pfingstlerischen Ausprägungen formten sich in Abgrenzung vom Katholizismus. Die Selbstbezeichnung der Pfingstler ist oftmals nicht *evangélico* sondern *cristiano*. Der Wechsel von der katholischen Kirche in die Pfingstgemeinde als Religionswechsel verstanden.<sup>463</sup> Die Heiligung, die für den Pentekostalismus so zentral ist, bildete und schärfte sich im Kampf gegen die 'Idolatrie', die religiösen Vorstellungen und die Symbolsprache des Katholizismus. In biblischen Begriffen wird die katholische Kirche als 'die Bestie der Apokalypse' (*la bestia*), 'die grosse Hure' (*la*

---

<sup>462</sup> In Chile sind es einzig Juan Sepúlveda von der *Misión Iglesia Pentecostal* und Elizabeth Salazar von der *Iglesia Evangélica Pentecostal*, die in Theologie promoviert und über theologische Fragestellungen publiziert haben.

<sup>463</sup> Campus 2002, 4f. Schuler 2004, 48f. Chiquete 2005, 48. 158.

*gran ramera*) oder 'das grosse Babel' (*el gran Babel*) bezeichnet.<sup>464</sup> Für den einfachen Pfingstler war die traditionell enge Beziehung zwischen der herrschenden Oligarchie und der offiziellen katholischen Kirche offensichtlich und begünstigte in Abgrenzung dazu seinen Rückzug aus der 'Welt', die Bildung eigener religiöser Kodes und einer pfingstlerischen Kultur.<sup>465</sup> Der Kontakt zur Welt galt und gilt als notwendiges Übel und wird auf ein Minimum beschränkt.<sup>466</sup> So verstanden formte sich die pfingstlerische Theologie, indem sie die katholische Theologie zurückwies.

Die Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche ab etwa 1970 – die 'Neue Christenheit' (*Nueva Cristiandad*) als Erneuerungsprojekt der katholischen Kirche im Zusammenhang mit der Befreiungstheologie und der Bildung der Basisgemeinden (*Comunidades Eclesiales de Base*, CEB) – bewirkten neue Allianzen.<sup>467</sup> Während die traditionellen protestantischen Kirchen und die katholische Kirche in einen ökumenischen Dialog traten und Partner für politische Veränderungen suchten, sahen sowohl der Pentekostalismus als auch der Volkskatholizismus diese Initiativen als Vorposten des Kommunismus an. Die 'Neue Christenheit' und der historische Protestantismus stimmten in ihrem liberalen Projekt überein, in ihrem Einsatz für Rechtsstaatlichkeit, soziale Gerechtigkeit und ökumenischen Dialog, der gemeinsame Anliegen betonte und zur Zusammenarbeit in unterschiedlichen politischen und sozialen Anliegen aufforderte. Beide suchten die Unterstützung der gebildeten Schichten und beide ignorierten einerseits den Volkskatholizismus und andererseits den Pentekostalismus, die sie jeweils als über-

---

<sup>464</sup> Noch 2005 verbrannten in Chile Angehörige der fundamentalistischen evangelischen Kirche *Los valientes de David* (Die Tapferen Davids) anlässlich einer Wallfahrt Marienstatuen, erregten damit den Zorn der katholischen Gläubigen und erreichten eine ausgedehnte mediale Aufmerksamkeit. Fleet; Smith 1997, 35. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die katholische Kirche in Chile als Institution 70% der Bevölkerung repräsentiert. Innerhalb Lateinamerikas ist die chilenische Kirche mit einer Rate von rund 5000 Gläubigen pro Priester, 68% chilenischen Priestern und 88% Gemeinden mit einem Vollzeitpriester vergleichsweise gut verankert. Sie unterhält eine grosse Anzahl von Schulen und Krankenhäusern. Gleichzeitig ist aber die Säkularisierung der chilenischen Gesellschaft im kontinentalen Vergleich bereits weit fortgeschritten und die Bindung an die Kirche ist für die Mehrheit der Mitglieder lose.

<sup>465</sup> Zum Unterschied zwischen dem Katholizismus der Oberschicht und dem mestizischen Volkskatholizismus siehe Kapitel 2.2. Während der Militärdiktatur wertete die Junta gezielt die *evangélicos* auf, um ein Gegengewicht zur kritisch eingestellten katholischen Kirche zu bilden. Siehe Kapitel 3.2.2.

<sup>466</sup> Kliewer 1975, 140.

<sup>467</sup> Für den Vergleich zwischen Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika sei auf das Studienheft 39 des EMW hingewiesen. Siehe Bergunder 2000. Westermeier 1999, 114.

holte Formen des Christentums ansahen und als 'Sektierertum' oder 'Anachronismen' bezeichneten.<sup>468</sup> Ihnen warfen sie ihre unkritische Haltung autoritären Regimes gegenüber vor und ihren fehlenden Einsatz für gesellschaftliche Veränderungen. Diese Ablehnung der Pfingstler hatte Konsequenzen: Die Mentalität der Pfingstler ist bis heute durch das Schema Antikatholizismus, Antikommunismus und schliesslich Antiökumenismus geprägt. Dieser Antiökumenismus richtet sich teilweise auch gegen protestantische Kirchen, zu denen ein ambivalentes Verhältnis besteht.

## 5.2 Theologierelevante Aussagen in der pfingstlerischen Verkündigung

Zentral für die pfingstlerische Verkündigung ist die Erfahrung des Heiligen Geistes und Aktualisierung dieses Ereignisses, wie es in der Pfingstgeschichte beschrieben ist, in der individuellen Konversion und in kollektiven Erweckungen. Dies bedingt und bewirkt eine dualistische Spannung zwischen der 'verworfenen Welt der Sünde' und der 'geretteten Heilsgemeinschaft'. Die Gemeinschaft lebt in der eschatologischen Erwartung des Weltendes, das herbeigesehnt wird.

Im Zentrum des pfingstlerischen Glaubens steht folglich die gefühlsmässige und unmittelbare Erfahrung des Geistes. Diese Erfahrung entsteht im Bruch mit Zeit und Raum und wird verwirklicht in einer Art transhistorischer Migration, wodurch sie sich ebenbürtig in das eigentliche Zentrum des Pfingstereignisses stellt, um es zu reproduzieren. Es handelt sich um einen rituellen Akt, dessen Dynamik eine ekstatische Erfahrung bewirkt: Die pfingstlerische Gemeinschaft bricht mit der Routine des Alltags, begibt sich gleichermassen in das Pfingstgeschehen hinein, das so aktualisiert wird.<sup>469</sup> In diesem Akt erwirbt der Pfingstler seine Identität und seine sozio-religiöse pfingstlerische Persönlichkeit: Die pfingstlerische Art und Weise zu sein, zu denken, zu sprechen und zu handeln. Die theologischen und kulturellen Barrieren zwischen dem Religiösen und dem Profanen verschwinden. Diese Verbindung zwischen der Transzendenz und der Immanenz im Pentekostalismus hat die unmittelbare Wirkung, dass die feindliche Welt, in welcher die arme und ausgegrenzte Person lebt, für diesen plausibel wird und Sinn

---

<sup>468</sup> Campos 2002, 6. Bastian 1999, 449. In Cuenca (Ecuador) fand 1986 eine ökumenische Konsultation zwischen katholischen Bischöfen und protestantischen Pfarrern statt. In einem gemeinsam publizierten Dokument beklagten sie „den Gebrauch einer irreführenden Sprache, die Missbräuche von Emotionen und fanatisierende Praktiken, die bis zur Gefährdung der geistigen Gesundheit gingen und die Leute in asoziale Wesen verwandeln.“

<sup>469</sup> Campos 2002, 141.

erhält.<sup>470</sup> Die Welt wird als böse entlarvt und wird so zum Gegenüber, das es zu besiegen und verwandeln gilt.

Der Begriff 'pentekostal' widerspiegelt ja bereits, dass das Geschehen sich auf Pfingsten als Referenz- und Wiederholungsmodell bezieht. Diese Erfahrung wird in unterschiedliche Etappen eingeteilt. Während der Präkonversion, der krisenbeladenen Vorbereitung auf die Bekehrung, besteht eine Sehnsucht nach der Geisttaufe, nach einem sinnerfüllten Leben und der Gegenwart Gottes. Dabei wird der Kontakt gesucht mit Personen oder Gemeinschaften, die Vorkenntnisse haben oder anbieten, gleichzeitig wächst das Bewusstsein, sich in einer Phase der spirituellen Kälte oder der Religionslosigkeit zu befinden, was die Bekehrungserfahrung auslöst oder begünstigt.

Die Konversion bildet die fundamentale religiöse Erfahrung des chilenischen Pentekostalismus und prägt auch Erfahrung, Sprache und Sinngebung der 'zweiten Generation', der Mitglieder, die in der Gemeinschaft aufwachsen.<sup>471</sup> Die Geisterfahrung der Konversion kann nur dann nachvollzogen werden, wenn sie sich in einer verständlichen religiösen Sprache ausdrückt. Dieses Glaubenszeugnis mündet in ein neues Ethos ein. Es ist die 'Theologie des Zeugnisses', die das 'neue Leben' (*la nueva vida*) und die neue Vision der Pfingstgemeinschaft artikuliert und der Geisterfahrung Gestalt und Sinn verleiht. Die theologische Produktion durchläuft somit verschiedene Ebenen: Das einfache und bewegende Zeugnis der Beziehung zum Heiligen Geist als ekstatische Erfahrung geht über zur ersten Verbalisierung dieser Erfahrung im öffentlichen Ablegen des Zeugnisses, im Gebet und in der Predigt als kontemplative Erfahrung. Sie reicht schliesslich bis zum theologischen Diskurs in Gestalt einer ethischen Konsequenz oder einer Glaubensaussage.<sup>472</sup> Dabei schlägt sich im Gebet die erste Reflexion der pfingstlerischen Verkündigung nieder und hat eine herausragende theologische Bedeutung, weil der Geist dadurch konstant wirkt.<sup>473</sup>

In der Entwicklung der pfingstlerischen Verkündigung in Lateinamerika haben sich einige Konstanten herausgebildet, die sie von anderen religiösen Formen unterscheiden. So ist die Bibel grundlegend wichtig für jeden Gläubigen und bewirkt eine gemeinsame pfingstlerische Identität. Man trägt sie sichtbar und stolz zum Gottesdienst, zeigt sie bei der Predigt im Freien in den Strassen und auf öffentlichen Plätzen. Dabei ist sogar die Bi-

---

<sup>470</sup> César 2001, 27.

<sup>471</sup> Canales; Palma; Villela 1991, 16.

<sup>472</sup> Campos 2002, 138.

<sup>473</sup> Land 2001, 166f.

belausgabe von Bedeutung.<sup>474</sup> Die äussere Präsentation verwandelt dieses schwarze und grossformatige Buch schon beinahe in eine Reliquie.<sup>475</sup> Auch das Gemeindeglied, das nie schreiben und lesen gelernt hat, verfügt über fundierte Bibelkenntnisse, die durch die ständige Repetition, das Auswendiglernen und die Auslegung von Bibelversen erworben werden. Diese Kenntnisse können als Grundlage der vertrauensvollen Annäherung an Schreiben und Lesen dienen.<sup>476</sup> Bonino erwähnt drei fundamentale Dimensionen des Bibelverständnisses im Pentekostalismus: Zuerst ist die Bibel eine *story*, die gehört und unendlich oft wiederholt wird und die sich dadurch zu einem Teil der persönlichen Geschichte des Gläubigen entwickelt. Die Bibel ist aber auch 'Instrument', sozusagen ein Kompass, wodurch der Heilige Geist die Menschen durch all die Versuchungen und Alternativen führt und ihnen so erlaubt, Entscheidungen zu treffen. Und schliesslich ist die Bibel eine 'Sprache' und schafft einen Kode, mit dem man Glaubenserfahrungen ausdrücken kann – Ängste, Freuden, Lob, Bekenntnisse und Bitten.<sup>477</sup>

Diese drei Dimensionen des Bibelverständnisses zeigen gleichzeitig den Unterschied des Pentekostalismus zum legalistisch-literalistischen Fundamentalismus, der – beeinflusst durch den Positivismus – nachweisbare Wahrheiten sucht und nicht Eingebungen, die Wunder darstellen und das Leben des Gläubigen ändern können. Im Pentekostalismus findet sich ein charismatischer Fundamentalismus, der aber weniger patriarchal und legalistisch ausgerichtet ist, innerhalb dessen sich Frauen eher entfalten können und der insgesamt mehr Raum für Veränderungen bietet.<sup>478</sup>

---

<sup>474</sup> Die gebräuchliche Bibelausgabe heisst Reina Valera. Sie ist 1960 herausgegeben worden.

<sup>475</sup> Schuler 2004, 76f.

<sup>476</sup> Diese Form der informellen Alphabetisierung lässt an die Anfänge des Protestantismus in Chile denken, als Diego Thompson das Schulmodell von Lancaster einführen wollte, das gerade auf der Alphabetisierung mittels der Lektüre der Bibel beruhte. Kapitel 6.4.7.1 erklärt die Hintergründe dieser ungeplanten Form der Alphabetisierung.

<sup>477</sup> Bonino 1997, 75.

<sup>478</sup> Riesebrodt 2000, 97-109. Der breit angelegte Überblick über den charismatischen und legalistisch-literalistischen Fundamentalismus bietet die Schwierigkeit, dass Riesebrodt unter dem charismatischen Fundamentalismus die Pfingstbewegung, den Protestantismus der unteren Schichten (101) und den Evangelikalismus (103) zusammenfasst, ohne zu definieren, was damit gemeint ist. Zudem unterscheidet er nicht zwischen klassischem Pentekostalismus und Neopentekostalismus, obwohl seine Milieutheorien gerade hier von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehen müssten. Der Neopentekostalismus gehört in mancher Hinsicht (parteilpolitische Beteiligung, legalistischer Charakter, Rolle der Frauen) eher zum Typus des legalistisch-literalistischen Fundamentalismus. Die soziokulturellen Unterschiede zwischen den USA und Lateinamerika werden zugunsten eines Vergleichs mit dem charismatischen Fundamentalismus in Südkorea nivelliert.

### 5.3 Merkmale des chilenischen Pentekostalismus

Der klassische Pentekostalismus in Chile ist methodistisch geprägt und steht in der Tradition des ursprünglichen Methodismus, der sich in der Heiligungsbewegung weiterentwickelt hat.<sup>479</sup> Hoover betrachtete sich zeitlebens als Methodist. So verteidigte er sich gegen die Vorwürfe der episkopalen Methodistenkirche mit Zitaten John Wesleys und übernahm für die neue Pfingstbewegung die lehrmässigen Grundlagen des Methodismus mit seinen 25 Glaubensartikeln.<sup>480</sup> Verwaltungs- und Leitungsstruktur der Kirche (episkopal oder mit einem Superintendenten), Kirchenzucht, Liedgut und Liturgie sind stark methodistisch geprägt. Im lateinamerikanischen Pentekostalismus wird meines Wissens nur in Chile die Kindertaufe nach methodistischem Brauch mittels Besprengen praktiziert. Der Bezug zur methodistischen Tradition schliesst auch die *initial evidence* des Zungenredens als Zeichen für die Geisttaufe aus, wie sie von nordamerikanischen Pfingstlern vertreten wird.<sup>481</sup>

Die Namensgebung der ersten Pfingstkirche *Iglesia Metodista Pentecostal* zeigt diese Verbindung klar auf. Hoover selber erklärt den Namen folgendermassen:

„Sie [die Kirche] ist 'methodistisch', weil sie ihren Ursprung in der Episkopalen Methodistenkirche hat, als das Wort Gottes gemäss den Lehren John Wesleys, dem Gründer des Methodismus, mit nie gehörter Energie und Eifer gepredigt wurde. [...]. Sie ist 'pentekostal', weil sie glaubt, dass es die Ereignisse an Pfingsten, die Einweihung der Kirche durch den Heiligen Geist waren, von dem Christus wollte, dass er bis zu seiner Wiederkunft bliebe. Sie glaubt, dass die Apostelgeschichte nicht das Ende des Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche erzählt, sondern dass sie vielmehr die durch Christus vorgegebene Regel darstellt, durch welche sie sich leiten lassen soll in der Erfüllung ihrer grossen Mission auf der Erde: Geht durch die Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur.“<sup>482</sup>

---

<sup>479</sup> Anderson 2007, 201-204.

<sup>480</sup> Salazar, E. 1989, 83. 1995, 148. Kessler 1967, 289. Aus diesem Grund zerschlugen sich auch Kontakte zu den *Assemblies of God*, die Hoover im Hinblick auf seine Nachfolgeregelung knüpfte.

<sup>481</sup> Kessler 1967, 300.

<sup>482</sup> Hoover 2002, 107.

Methodistisch ist nach Hoover die Betonung, dass die Initiative Gottes zur Vergebung der Sünden individuell als Bekehrung erfahren werden müsse, worin der Sünder auf jeden Anspruch verzichte, sich selber rechtfertigen zu wollen. Methodistisch sei weiter die Vorstellung, dass durch das Wirken des Heiligen Geistes im persönlichen Leben eine graduelle Heiligung erreicht werde. Beides gründe im Pfingstereignis und verpflichte zu dessen Aktualisierung im Gewinnen von neuen Mitgliedern.<sup>483</sup>

In den Pfingstkirchen Chiles ist diese prozesshafte Ausrichtung der Heiligung im ethisch ausgerichteten 'Lebenszeugnis' (*testimonio de vida*) sichtbar, das sich mehr auf die 'Früchte des Geistes' (Gal 5) als auf dessen Manifestation (1 Kor 12) besinnt. Gemäss pfingstlerischem Verständnis drückt sich die Freude über die Erfahrung der Liebe Gottes in der Bekehrung in einer Auseinandersetzung mit Problemen aus. Das 'neue Leben' (*la nueva vida*) nach der 'ersten Liebe' (*el primer amor*) der Konversion setzt sich im Durchhaltevermögen und der Belastbarkeit des Mitglieds fort, in der Teilnahme im Gottesdienst, dem Einsatz in der Missionstätigkeit. Dazu gehört ebenso das ethische Verhalten im Alltag in den unterschiedlichen Rollen innerhalb der Familie oder in der Arbeitswelt.<sup>484</sup>

Insgesamt ist im klassischen chilenischen Pentekostalismus, der die Mehrheit der Pfingstler umfasst, die Betonung der Erfahrung und Emotionalität gegenüber der Lehre viel ausgeprägter als im Pentekostalismus nordamerikanischen Ursprungs.<sup>485</sup> Der chilenische Pentekostalismus erscheint allerdings im Vergleich zum Neopentekostalismus als vergleichsweise nüchtern. Es wird zwar die futurische Eschatologie gepredigt, gelebt wird aber eher eine präsentische Eschatologie. 'Sich von der Welt zu trennen' (*separarse del mundo*), wie es die pfingstlerische Lehre verlangt, bedeutet nicht, dass sich die Pfingstler aus der Gesellschaft zurückziehen, sondern es heisst, dass sie sich dieser Welt gezielt anders annähern sollen, um Individuen aus der gefallenen Welt zu retten. Die Wiederkunft des Auferstandenen wird nicht passiv erwartet, leidend unter dieser Welt. Heilungen und therapeutische Erfahrungen im geschützten Raum der Kirche bieten eine präsentische Ret-

---

<sup>483</sup> Salazar, E. 1995, 146. Hoover hatte denn auch für das Studium der Bibel in seiner Gemeinde in Valparaíso ein Buch des Methodistenpastors Keen aus Ohio übersetzt, welcher der Heiligungsbewegung nahe stand und als Doktor der Theologie und Pastor zu Erweckungen aufrief. Sein Buch enthielt die lehrmässigen Grundlagen der Erweckung.

<sup>484</sup> Ossa 1991, stellt in seiner Untersuchung des Pentekostalismus die Auswirkungen der pfingstlerischen Bekehrung auf das Alltagsleben dar.

<sup>485</sup> Sepúlveda 1995, 77. Caamaño nicht publiziert. Untersuchung von 55 Ausgaben der Zeitschrift *Fuego de Pentecostés*, die zwischen 1929-32 veröffentlicht wurden und die Jahre vor der Spaltung umfassen.

tung, die dazu einlädt, aktiv die Wiederkunft des Auferstandenen vorzubereiten.

#### 5.4 Die Bedeutung der Zeitschriften für die Bildung theologischen Denkens der chilenischen Pfingstkirchen

In der Entwicklung und Vermittlung der Theologie der chilenischen Pfingstkirchen spielen die Zeitschriften *Chile Pentecostal* und später *Fuego de Pentecostés* eine herausragende Rolle. In beiden Publikationen lassen sich die beiden grossen Linien der pfingstlerischen Theologie nachvollziehen: Das methodistische Erbe, das sich in der regelmässigen Publikation von Ausschnitten aus Wesleys Schriften zeigt, und der Bezug zur Heiligungsbewegung mit Berichten über Erweckungen und von Glaubenszeugnissen.

Bereits 1910, als erste Ermüdungserscheinungen in der Bewegung sichtbar wurden, publizierte Hoover einen Bericht über die Gabe der Interpretation des Zungenredens, was ein verstärktes Auftreten dieser Gabe in den Gemeinden mit sich brachte:<sup>486</sup>

„Die Auslegung der Zungen': Der Heilige Geist bewirkt Wunder in Valparaíso und Santiago. [...]. Eine Art Benommenheit schien die Erweckung auslöschen zu wollen, die während zweier Jahre aus Valparaíso das Zentrum einer grossen pfingstlerischen Bewegung gemacht hatte. Aber die Brüder deckten den Plan Satans auf, demütigten sich im Gebet und riefen wiederum mit grosser Kraft, bis die Barmherzigkeit des HERRN sich von Neuem in wunderbarer Weise in der Gabe des Zungenredens zeigte, gemäss den Schriften. Und bald erschien die Herrlichkeit Gottes in bis zu sieben Auslegern, die der Kirche die Worte übermittelten, die der HERR an sein Volk in fremden Zungen richtete. Beim Übersetzen geschah teilweise, dass ein Interpret von einem unterbrochen wurde, der fortfuhr und den ersten gemäss der Schrift zum Schweigen brachte. [...]. Ehre sei Gott! Halleluja!“<sup>487</sup>

In Hoovers Bericht zeigt sich seine Einstellung zu Erweckungen: Als dämonisch galt, was das Wachstum der Bewegung aufgrund mangelndes Einsat-

<sup>486</sup> Kessler 1967 bezieht sich auf Publikationen in der Zeitschrift *Chile Pentecostal* vom 1. bis 18. Dezember 1910 und vom 28. Februar 1911.

<sup>487</sup> Koppmann 1910b, 1.

zes in der Missionierung neuer Mitglieder hemmte. Der nachlassende Eifer musste als Wirken Satans entlarvt und neu entfacht werden. Charismatische Manifestationen wie Zungenreden und dessen Auslegung versicherten die Mitglieder ihrer biblisch bestätigten Auserwählung als Volk Gottes und motivierten sie zu neuem Einsatz. Erkennbar wird weiter, dass diese Erweckung von mehreren Mitgliedern ausgelöst und getragen wurde. Auffällig ist die für die Zeitgenossen sicher die Siebenzahl der Ausleger, die wohl auf biblische Vorbilder, z.B. die sieben urchristlichen Diakone (Apg 6,1-7) zurückgeht.

Verschiedene Berichte verstärkten und bestätigten die Erweckung von 1909. Denselben Aufruf, in den Anstrengungen nicht nachzulassen, erliess auch Natalia de Arancibia:

„Lassen wir unsere Lampen angezündet, falls der Bräutigam heute Nacht kommt; suchen wir das Öl der Gnade, dass es uns erhelle und dass wir den Heiligen Geist nicht nur in der Theorie haben! Lasst uns den wirklichen Heiligen Geist erlangen!“<sup>488</sup>

Sie bezieht sich auf das Gleichnis der klugen und der törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13), das als Aufruf zur Wachsamkeit daran erinnern soll, dass das Heil auch verpasst werden könne. Natalia de Arancibia betont, dass es um die Praxis des Glaubens und um das Erlangen des 'wirklichen' (*real*) Heiligen Geistes gehe. Dahinter lässt sich vielleicht eine Kritik an den protestantischen Kirchen erkennen, die sich zwar ebenfalls auf den Heiligen Geist berufen, ihn aber wohl nur aus der Lehre und nicht im Leben kennen.

In einem ausführlichen Artikel, der mit Bibelzitaten durchsetzt ist, wird die dispensationalistische Heilsgeschichte nach pfingstlerischem Verständnis entwickelt. Die 'Zeit der Gegenwart' zeigt, dass der Kirche noch viele Aufgaben und Prüfungen bevorstehen. Die Etappen sind:

„Die 'Geschichte des Volkes Israel' bis zum ersten Kommen des Herrn Jesus und dessen Ablehnung;  
die 'Auffahrt des Herrn Jesus in den Himmel', die den Beginn der nächsten Etappe charakterisiert;

---

<sup>488</sup> Natalia de Arancibia 1910, 3. Die Autorin gehört zu den Führungspersonen der Anfangszeit der Bewegung. Sie zeigt die Stellung und die Bedeutung, welche die Frauen zu Beginn innerhalb der Pfingstbewegung hatten.

die 'Zeit der Gegenwart', während der sich die 'Kirche Gottes' bildet;  
 die 'Verzückung der Kirche', damit sie den HERRN in der Höhe findet;  
 die 'Zeit des Zorns', währenddessen Gott Gerichte vollzieht und grosse Anfechtungen auf der Erde bestehen;  
 die 'herrliche Ankunft oder Manifestation Christi auf der Erde' zusammen mit seinen Heiligen;  
 das 'Millennium', oder das Reich von Jesus Christus auf der Erde während tausend Jahren;  
 die kurze Zeit, während der Satan losgelassen wird;  
 das 'letzte Gericht';  
 die Ewigkeit.<sup>489</sup>

Diese Etappen der Heilsgeschichte wurden in der Lehre des Dispensationalismus als biblische Hermeneutik weltweit verbreitet und betonten die Wichtigkeit einer persönlichen Bekehrung, die sich dann in verschiedenen Prüfungen bewähren muss. Dabei wird herausgestrichen, dass Gottes Zorn diejenigen treffen werde, die sich nicht bekehrt haben. Der Heilsplan geht von einer prämillenaristischen Eschatologie aus, die als Abfolge verschiedener Zeitalter verstanden wird.

Schliesslich betont Hoover selber die Notwendigkeit und Bedeutung der Zeitschrift. Die Publikationen haben programmatischen Charakter, da darin die Ziele der Bewegung fixiert werden. Zudem wird die Einheit gegenüber der Methodistenkirche gestärkt, deren Mitglieder jetzt als mögliche Konvertiten betrachtet werden:

„Das Pfingstwerk, das vor einigen Jahren in den evangelischen Kirchen des Nordens begonnen hat, brachte die Notwendigkeit mit sich, eine Zeitschrift zu publizieren, die seine [des Pfingstwerks] Ziele und Ideale darstellt, nach denen wir streben, nachdem wir die gesegneten Erfahrungen der Geisttaufe erhalten haben. Wenn wir diesem Ideal nachfolgen und diese zweite Taufe vielen ermöglichen, welche dieselbe Notwendigkeit fühlen, dann wird das Schmutzige verbrannt werden, das immer noch in uns ist nach dem Bekennen unseres christlichen Glaubens. Wenn dies also die Verachtung derselben Brüder verdient, die noch gestern in süsser Ge-

---

<sup>489</sup> Koppmann 1911g, 4.

meinschaft an unserer Seite marschiert sind, dann spielt dies keine Rolle. Wir werden unseren Gott verherrlichen und ihn darum bitten, dass er ihnen die Gnade schenken möge, die uns zuteil geworden ist: das Heranbrechen eines neuen und wunderbaren Tages in der christlichen Vollendung, in der Ganzheit des Heiligen Geistes.“<sup>490</sup>

Hoovers Publikationen verfolgten den Hauptzweck, die 'Brüder' und 'Schwestern' in ihrem Glauben zu bestärken, sie zu vernetzen und zu informieren. Eine Untersuchung zeigt, dass ein Grossteil der Artikel, die von Hoover übersetzt und herausgegeben wurden, aus pfingstlerischen Zeitschriften der USA stammt. Bereits während seiner Zeit als Methodistenpfarrer hatte er Zeitschriften wie *The Latter Rain*, *Pentecostal Testimony* verbreitet und war auch deswegen von der Disziplinarkommission der Methodistengemeinschaft gemassregelt worden. Der Inhalt dieser Texte bezieht sich fast immer auf Bekehrungen, Erweckungen, Heilungen; die Berichte stammen aus allen Teilen der Welt. Einerseits verweist Hoover auf die Heiligungs- und Pfingstbewegung als doktrinale Bezugsgrössen, andererseits stellt er den Bezug zu weltweiten Erweckungen her. Beides soll der jungen chilenischen Pfingstbewegung Orientierung und Selbstbewusstsein geben.

### 5.5 Merkmale der Iglesia Evangélica Pentecostal

Die *Iglesia Evangélica Pentecostal* spielt innerhalb der chilenischen Pfingstbewegung eine wichtige Rolle. Neben der *Iglesia Metodista Pentecostal* zählt sie am meisten Mitglieder, sie hält aber mehr Distanz als die IMP zu Gesellschaft und Politik und beteiligt sich auf keiner Ebene an einem ökumenischen oder interdenominationalen Dialog. Die Tendenz zur Abkapselung führt zum Vorwurf von Seiten anderer Pfingstkirchen, dass die IEP eine Sekte sei. Der unmittelbare und ungebrochene Bezug zu Willis Hoover als Gründungsfigur bewirkt ein noch klareres Bewahren der methodistischen Tradition, als dies in den anderen Pfingstkirchen der Fall ist. Das Zentrum der Lehre wird dargestellt durch:

„Die Inspiration der Heiligen Schrift, die Rettung durch die Gnade. Die Auferstehung und das ewige Leben der Gerechten, zusammen mit den Sakramenten (Abendmahl und Kindertaufe durch Beträufeln).“<sup>491</sup>

<sup>490</sup> Koppmann 1910a, 3.

<sup>491</sup> Salazar, E. 1989, 125. Siehe Anderson 2007, 201-204.

Hoover ist auch der Verfasser des ersten Kirchengesangbuches, das grösstenteils methodistische Lieder enthält.

Besonders stark äussert sich der methodistische Einfluss in der Wertschätzung der Bibel als Wort Gottes gerade auch im Gottesdienst. Sie wird als höhere Prophetin (*profeta mayor*) angesehen. Der Leiter des Gottesdienstes – entweder der Pastor oder ein erfahrenes männliches Mitglied seines Vertrauens – besitzt als Prediger des Wortes Gottes eine herausragende Stellung. Während der Predigt als zentralem Ort theologischer Reflexion und als Manifestation des Wortes haben andere charismatische Manifestationen zu schweigen. In der Predigt findet eine Verbindung zwischen fundamentalen lehrmässigen Aussagen und einer narrativen Theologie statt. Lehrsätze werden durch persönliche Erlebnisse, durch Anekdoten und Erfahrungen in das Leben der Gemeinde übertragen, Bibelzitate verstärken diese Erfahrungen und verleihen ihnen mehr Gewicht.

Im Vergleich zur nordamerikanischen Pfingstbewegung zeichnet sich die *Iglesia Evangélica Pentecostal* durch eine grössere Freiheit in Bezug auf die Verbindung zwischen Konversion und Geisttaufe aus. Während die *Asambleas de Dios* das Zungenreden als wirkmächtiges Zeichen für die Geisttaufe deutet, kann dies in der IEP einfach als eine erhöhte Sensibilität für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Leben des Bekehrten angesehen werden.<sup>492</sup> Charismatische Manifestationen sind nicht zwingend notwendig, es kann bei einfachen Gefühlsäusserungen wie Weinen oder einem tiefen Glücksgefühl bleiben. Erweckungen, wie sie innerhalb der IEP immer wieder auftreten,<sup>493</sup> werden intensiv durch eine Disziplinarkommission von Pastoren überwacht. Der Gemeindepastor wird zur Rechenschaft gezogen, falls sich unerwünschte Exzesse ergeben.

Der presbyterianische Einfluss macht sich in der IEP vor allem in den Kirchen des chilenischen Südens bemerkbar. Er zeigt sich in der zentralen Bedeutung, welche die Prädestinationslehre in Bezug auf die Erweckung eingenommen hat und vermutlich auf die Beteiligung von zahlreichen Mitgliedern der Presbyterianergemeinde des Pastors Tulio Morán zurückgeht, die teilweise zur Pfingstgemeinde übergetreten sind. Wichtig war dabei Enrique Koopman als Herausgeber der Zeitschrift *Chile Evangélico*, der zusammen mit anderen ehemaligen Presbyterianern Artikel im *Chile Pentecostal* veröffentlichte.

---

<sup>492</sup> Studer 1988, 31. 35f.

<sup>493</sup> So beispielsweise in der Kirche von Sta. Juana, in der Nähe von Concepción im Jahre 2004.

Die pfingstlerische Theologie, wie sie in der IEP gelehrt wird, basiert auf der Bekehrungserfahrung, die eine einmalige Nähe zu Gott schafft. 'Mit dem HERRN gehen', 'beim HERRN sein', 'auf den HERRN hören' (*andar con el Señor, estar con el Señor, escuchar al Señor*) sind gebräuchliche Wendungen, um zu erklären, wie sich das Leben durch die Bekehrung verändert hat. Gott wird in seiner Dreifaltigkeit verehrt, wobei aber oftmals eine eigentümliche Vermischung zwischen den einzelnen Personen der Trinität stattfindet. So ist oftmals nicht klar, ob mit dem HERRN (*el Señor*) Gott als Vater oder Sohn gemeint ist, und die Wirkkraft des Heiligen Geistes kann durchaus personale Züge annehmen. Der Prediger selber oder die Träger der charismatischen Manifestationen werden als Instrumente des Heiligen Geistes angesehen, die in einen göttlichen, mit magischen Kräften aufgeladenen Wirkungskreis gerückt werden. Sie gelten sozusagen als Personifizierung des Heiligen Geistes.

Der Ruf Gottes und die Annahme seines Heilsangebotes führen in die Kirche hinein, die in erster Linie als Lokalgemeinde verstanden wird. Die Gemeinschaft ist der Ort, wo der HERR spricht und sein Geist wirkt, die 'Welt' ist der Ort der Sünde. In diesem dualistischen Modell ist das Errettungszeugnis zentral. Da Satan auch in die heilige Sphäre der Kirche eindringt und die Verlockungen der Welt einflüstert, wird das Gebet in der Kirche wie auch zuhause als zentral angesehen, das verhindere, dass 'Satan die Herzen verwirrt' (*satanás confunde los corazones*).

Abschliessend können die theologischen Grundlagen des chilenischen Pentekostalismus folgendermassen zusammengefasst werden: Das methodistische Erbe grenzt sie klar vom Volkskatholizismus ab. Daraus entsteht die narrativ geprägte pfingstlerische Theologie. Sie entwickelt sich induktiv aus der Orthopraxis und führt nur sehr eingeschränkt zur ausgearbeiteten Lehrbildung. Die Praxis führt vom ersten Wort der Zusage der göttlichen Gnade in der Konversion zum zweiten Wort der Bibel, die als Gottes präsentische Rettung verstanden wird. Daraus wiederum ergibt sich ein Sprachüberschuss – ein ausgeprägtes Bedürfnis, die Erfahrung der Gnade zu verbalisieren – der sich im dritten Wort der Evangelisation ausdrückt. Alle Worte verbinden sich zu einer komplexen Kommunikationsform, die in der Gemeinschaft erlernt und gelehrt wird.

## **Teil II: Pfingstlerisches Leben in Chile: Das Beispiel der *Iglesia Evangélica Pentecostal* (IEP)**

### **6 Die pfingstlerische Gemeinde**

Im ersten Teil der Arbeit ist beschrieben worden, wie die Pfingstbewegung entstanden ist und sich im historischen, sozialen und religiösen Kontext Lateinamerikas und insbesondere Chiles entwickelt hat. Religionssoziologische Modelle haben versucht, das Profil und Wachstum des Pentekostalismus zu erklären. Theologische beziehungsweise ekklesiologische Implikationen der Pfingstbewegung zeigten deren religiöse Traditionen und Eigenheiten.

Nun wechselt der Fokus von der Makroebene auf die Mikroebene: Innerhalb der chilenischen Pfingstbewegung dienen einige Gemeinden der *Iglesia Evangélica Pentecostal* als Grundlage für die folgende Untersuchung. Die Beschreibung der historischen Entwicklung der IEP und des pfingstlerischen Gemeindelebens leiten über zur Darstellung verschiedener ekklesialer Profile der pfingstlerischen Gemeinschaft.<sup>1</sup> Dies ermöglicht einen religionssoziologischen Deutungsansatz, der sich mit der Erklärung der Innovationsfähigkeit und Dynamik der Pfingstbewegung beschäftigt.

Die Beschreibung des pfingstlerischen Gemeindelebens und die ekklesialen Gemeinschaftsprofile zeigen unterschiedliche Sozialisationsprozesse, die in die pfingstlerische Gemeinschaft hineinführen und dann im Wechselspiel zwischen Individuum und Kollektiv eine nachhaltige religiöse Sozialisation bewirken.

#### **6.1 Einleitung**

Die historische Entwicklung Chiles und die religionssoziologischen Deutungsmuster für das Wachstum sowie die Ausprägungen der Pfingstbewegung in Lateinamerika sind komplex und teilweise widersprüchlich. Dies lässt sich nur durch den jeweiligen Kontext erklären, in dem die Pfingstkir-

---

<sup>1</sup> Die Darstellung ekklesialer Profile gründet sich auf der deskriptiven Erfassung der Erscheinungsformen kirchlichen Lebens. Diese empirische Aussageebene ermöglicht in einem zweiten Schritt die Erarbeitung einer pfingstlerischen Gemeindepädagogik und zielt nicht auf eine pfingstlerische Ekklesiologie, worin die Frage nach Wesen, Auftrag, Gestalt und Struktur der Kirche gestellt wird. Nach Beintker 1999, 1183 ist die Unterscheidung zwischen 'ekklesial' und 'ekklesiologisch' nötig, weil sich „in der Ekklesiologie regelmässig theologische und empirische Aussageebenen überschneiden und sie zum Integrationsfeld unterschiedlicher Deutungsmuster und Erwartungsbilder von Kirche [disponieren].“

chen entstanden sind. So entwickelte sich die mestizische Volkskultur und Volksreligiosität in einem spezifisch chilenischen Umfeld;<sup>2</sup> ebenso gelangten die protestantischen Kirchen auf sehr unterschiedliche Weise nach Chile. Makrostudien zur Erklärung des globalen oder lateinamerikanischen Pentekostalismus vereinfachen und verallgemeinern diese Prozesse.<sup>3</sup> Die Spannung, die bei dem Versuch entsteht, globale Prozesse in Makromodellen zu erfassen und gleichzeitig der lokal sehr unterschiedlichen Ausprägung des Pentekostalismus gerecht zu werden, gilt es bewusst zu machen.

Trotz aller kultureller und sozialer Unterschiede zeigen sich im klassischen Pentekostalismus Konstanten sowohl auf der individuellen Ebene der Mitglieder wie auch im kollektiven Bereich der Gemeinschaft: Die charismatische und prämillenaristische Bewegung ist aus Elementen der mestizischen, volksthologischen Symbolwelt sowie aus der protestantischen, vor allem wesleyanischen Dogmatik und Ekklesiologie entstanden.<sup>4</sup>

Soziologisch betrachtet gehören die Mitglieder hauptsächlich zur Unterschicht, die wirtschaftlich und politisch machtlos ist und ausgegrenzt wird. Entsprechend ist für viele der Aufruf zur Bekehrung, zum Eintritt in eine Gemeinschaft, die erste an sie gestellte Aufforderung, aktiv und selbstverantwortet eine persönliche Entscheidung zu treffen.<sup>5</sup> Die Konversion wird aus pfingstlicher Sicht als individuelle Errettung aus der Sünde und Gottesferne durch die Gnade Gottes verstanden. Auf kollektiver Ebene bewirkt diese Gnade folglich Erweckungen (engl. *revival*, span. *avivamiento*), durch die sich die Gemeinschaft von Gläubigen im Licht der Errettung des Volkes Gottes und der Bildung des Leibes Christi gegründet oder gestärkt sieht. Beides zusammen bewirkt die Ermächtigung (*empowerment*) sowohl des Individuums als auch der Gruppe, was bedeutet, dass das Selbstbewusstsein und das Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten steigen. Die Aussenwelt wird durch eine dualistische Perspektive abgewertet zur

---

<sup>2</sup> Siehe Teil I Kapitel 2.2 und Kapitel 4.5.

<sup>3</sup> Chiquete 2005, 32: „Innerhalb des Raumes Lateinamerikas gibt es eine grosse Vielfalt von Kulturen, Traditionen und Völkern, jede mit ihren Eigenschaften und eigenem Gewicht, oft gänzlich voneinander verschieden und manchmal in völligem Kontrast zueinander. Es gibt keine einheitliche 'lateinamerikanische Kultur' wie es daher auch keinen lateinamerikanischen 'Pentekostalismus' gibt.“

<sup>4</sup> Dies gilt nicht für den Neopentekostalismus, der eher postmillenaristischem Triumphalismus zuneigt. Siehe Kapitel 3.2.3. Sepúlveda 1995, 76f. betont die Besonderheiten des chilenischen Pentekostalismus. Sie liegen in einer Verankerung im wesleyanischen Denken, der zentralen Bedeutung der religiösen Erfahrung, sowie einer Betonung der 'Früchte des Geistes', einer ethischen Umsetzung der Bekehrungserfahrung.

<sup>5</sup> Kliewer 1975, 108.

'Welt der Sünde', aus der Menschen durch Evangelisation gerettet werden sollen.<sup>6</sup>

Die pfingstlerische Gemeinschaft konstituiert sich folglich durch die Konversion neuer Mitglieder, wobei die Bekehrung sozusagen das Scharnier zwischen den beiden dualistisch getrennten Welten bildet. Die Konversion erfolgt meist punktuell und wird häufig in Zusammenhang gebracht mit der Geisttaufe, die zum Dienst ermächtigt.

Dieses Kapitel beginnt mit der Vorstellung der verwendeten Forschungsmethoden (Kapitel 6.2) Anschliessend werden Profile der pfingstlerischen Gemeinschaft gezeichnet (Kapitel 6.3). Dazu gehört auch die historische Entwicklung der *Iglesia Evangélica Pentecostal* (Kapitel 6.3.1), deren besondere Entwicklung und eigenständiges Profil herausgearbeitet werden sollen. Die führenden Mitglieder der Gründergeneration erfahren innerhalb der IEP besondere Wertschätzung als Rollenvorbilder (Kapitel 6.3.2). Es folgt die Beschreibung der pfingstlerischen Gemeinschaft mit Hilfe einer zeitlichen und räumlichen Analyse der kirchlichen Aktivitäten und Instanzen der *Iglesia Evangélica Pentecostal* (Kapitel 6.3.3). Das Verhältnis zwischen Architektur und Liturgie wird speziell beleuchtet (Kapitel 6.3.4) da sich hier wichtige Konstanten pfingstlerischen Gemeindelebens festmachen lassen.

Der Fokus der Untersuchung richtete sich auf die *IEP*, weil nach einer ersten Runde von Schlüssel- und Gruppeninterviews klar wurde, dass diese Kirche über die längste ungebrochene Tradition ohne starke Ausseninflüsse verfügt. Die *IEP* kann somit als prototypische Kirche des klassischen Pentekostalismus betrachtet werden.

In einem nächsten Schritt werden Wesen, Gestalt und Aufgaben der pfingstlerischen Gemeinschaft ihrem Selbstverständnis gemäss nachgezeichnet. Dabei kommen in verschiedenen Gemeinden der *Iglesia Evangélica Pentecostal* gemachte teilnehmende Beobachtungen und narrative Interviews mit Mitgliedern dieser Kirche zum Zug. Die *Zeugnisgemeinschaft*, *Gemeinschaft als Familie*, *affektive und therapeutische Gemeinschaft*, *dynamische Gemeinschaft in permanenter Aktion*, *migrierende Gemeinschaft*, *mystagogische Gemeinschaft* oder die *Lerngemeinschaft* (Kapitel 6.4.1 bis 6.4.7) zeigen unterschiedliche, zentrale Aspekte des Gemeindelebens auf. Der Fokus liegt dabei auf sozialisierenden Prozessen aus einer gemeindepä-

---

<sup>6</sup> Kliewer 1975, 87. Die Einheit von Thron und Altar wurde mit dem Eindringen der protestantischen Kirchen und noch stärker mit dem Aufkommen der Pfingstbewegung aufgelöst. An die Stelle der katholischen Sinnwelt, welche die gesamte Gesellschaft dominierte, traten nun konkurrierende Sinnwelten, die nur noch den jeweils eigenen Bereich für sakral erklärten und die restliche Welt in dualistische Opposition zu diesem stellten.

dagogischen Perspektive. Darauf basierend folgt ein eigener religionssoziologischer Deutungsansatz (Kapitel 7).

## 6.2 Methodische Vorüberlegungen

Der methodische Zugang stützt sich auf die gängigen soziologische Verfahren. Neben teilnehmender Beobachtung sind dies qualitative Interviews mit Mitgliedern der *Iglesia Evangélica Pentecostal*.

Meine Annäherung an den Untersuchungsgegenstand verlief vorerst spontan (und unorganisiert) über den Kontakt mit Studierenden, die aus Pfingstkirchen stammen, über Einladungen zu Gottesdiensten und Veranstaltungen in Pfingstkirchen, sowie über die Teilnahme an Pastorenkonferenzen. Diese Aufgaben nahm ich wahr in meiner Funktion als Dozent für Praktische Theologie an der *Comunidad Teológica Evangélica* in Concepción in den Jahren 2001 bis 2007. Bereits Anfang 2001 besuchte ich in Begleitung von Pastor Gabriel Cid, der für das Extensionsprogramm der Hochschule zuständig war, verschiedene Pastorinnen und Pastoren und nahm an Gottesdiensten teil.<sup>7</sup> Dies geschah mit der Absicht, für das Studienprogramm der *Comunidad Teológica Evangélica* Werbung zu machen.

Auf mein spontanes Interesse folgte eine erste theoretische Auseinandersetzung mit der Thematik des Pentekostalismus, von Anfang an mit einem besonderen Fokus auf pädagogische Prozesse, da das Fachgebiet der Praktischen Theologie und insbesondere die Religionspädagogik viele Anknüpfungspunkte zum pfingstlerischen Gemeindeleben boten. Unter der Anleitung von Samuel Palma<sup>8</sup> nahm ich dann in einem zweiten Schritt die wissenschaftliche Annäherung an die mestizischen Pfingstkirchen vor. Eine erste Reihe von Experteninterviews (Elisabeth Salazar<sup>9</sup>, Samuel Palma, Juan

---

<sup>7</sup> Die *Comunidad Teológica Evangélica* bietet zwei Ausbildungszweige. Neben dem akademischen Studiengang an der *Facultad Evangélica Teológica* werden Studiengruppen in den verschiedenen evangelischen Kirchen mittels Basiskursen ausgebildet. Die Studienleiter führen diese ein- bis dreijährigen Kurse in den Gemeinden durch.

<sup>8</sup> Die erste informelle Besprechung mit ihm fand im Februar 2002 statt, danach organisierte ich verschiedene Treffen in Santiago. Samuel Palma hat als Soziologe mehrere Untersuchungen innerhalb des chilenischen Pentekostalismus durchgeführt und einige in der Literaturliste aufgeführte Bücher publiziert.

<sup>9</sup> Elisabeth Salazar-Sanzana ist am 6.6.1964 in Chile geboren. Sie wurde 1980 als Vollmitglied der IEP anerkannt und engagierte sich in verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens, unter anderem als Sonntagschullehrerin und Predigerin. Nach einer Ausbildung als Buchhalterin studierte sie in verschiedenen Etappen Theologie und Pädagogik in Chile (*Comunidad Teológica Evangélica*, CTE, *Universidad de la República*) und in Brasilien (UMESP in São Paulo), wo sie einen Dokortitel erwarb mit einer Arbeit über die Rolle der Frauen in der frühen Phase der Pfingstbewegung in Chile. Ihre Eltern waren bereits Mitglieder der

Sepúlveda<sup>10</sup>, Sergio Vera<sup>11</sup>)<sup>12</sup> wurden nach der detaillierten Transkription einer Sequenzanalyse unterzogen, um zentrale Themen zu strukturieren. Mit Salazar, Palma und Sepúlveda fand ein zweites vertiefendes Schlüsselinterview statt. Weitere wichtige Informanten und mehrmalige Interviewpartner waren Eduardo Troncoso<sup>13</sup> und Eric Araya<sup>14</sup>.

Anschliessend organisierte ich mit Hilfe befreundeter Pastoren jeweils Gruppeninterviews. Die Zusammensetzung wurde nach Geschlecht und Funktion in der Kirche festgelegt. Dabei interessierten mich vor allem die unterschiedlichen Wahrnehmungen der Pastoren, deren Gattinnen und von Laien. Es ergaben sich die folgenden Gruppeninterviews: mit sechs Pastoren und zwei Pastorengattinnen aus verschiedenen Pfingstkirchen in Con-

*Iglesia Evangélica Pentecostal*, sie ist bis heute aktives Mitglied und Beraterin der Kirche für theologische Ausbildung. Sie ist in verschiedenen theologischen und ökumenischen Gremien Lateinamerikas tätig und hat verschiedene Bücher und Artikel publiziert. Sie arbeitet unter anderem als Dozentin an der CTE in Concepción.

<sup>10</sup> Juan Sepúlveda ist 1957 geboren. Er studierte Theologie in Argentinien (*licenciatura* am *Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos ISEDET* in Buenos Aires) und in Birmingham GB (Dokortitel). Er ist Pastor der *Misión Iglesia Pentecostal* und arbeitet seit 1981 im *Servicio Evangélico para el Desarrollo* (SEPADE) und seit 1983 als Dozent an der CTE in Santiago.

<sup>11</sup> Sergio Vera ist am 6.12.1940 geboren. Er ist seit seiner Geburt Mitglied der *Misión Iglesia Evangélica Wesleyana* und diente dieser Kirche in unterschiedlichen Funktionen. Seit 2007 ist er Pastor Superintendente und seit 7 Jahren Pastor Presbítero einer Kirche in Lota. Er hat an der CTE einen *bachiller* in Theologie absolviert und etliche Jahre als Lehrer im Extensionsprogramm der CTE gearbeitet.

<sup>12</sup> Die Interviews mit Elizabeth Salazar fanden am 2. Oktober 2002, mit Sergio Vera am 3. Oktober 2002 statt. Mit Samuel Palma traf ich mich zuerst zu verschiedenen Besprechungen, die im Februar 2002 begannen. Am 3. März 2004 führte ich ein längeres Interview in Santiago durch. Das Interview mit Juan Sepúlveda, das aufgezeichnet wurde, fand am 7. Februar 2003 in Concepción statt.

<sup>13</sup> Eduardo Troncoso ist geboren am 17.11.1965. Sein Grossvater ist der jetzige *superintendente* der IEP, Pastor Eduardo Valencia Martínez. Er selbst hat Psychologie studiert und einige Jahre in Brasilien gelebt. Er ist verheiratet mit Elizabeth Salazar, mit der er drei Kinder hat. Er ist ein sehr aktives und engagiertes Mitglied der IEP, hat aber eine Berufung zum Pastorenamt abgelehnt.

<sup>14</sup> Eric Hernán Araya Navarrete ist am 27.1.1985 in einer Familie geboren, die seit Generationen zur IEP gehört und dort wichtige Ämter inne hatte. Er besuchte von klein auf die Sonntagsschule in der Kirche und verbrachte seine Schulzeit in einer baptistischen und adventistischen Privatschule. Inspiriert durch seine Vorbilder Albert Schweitzer und Willis Hoover studierte er bis 2008 Zahnmedizin an der Universität von Concepción. Während seiner Studienzeit war er Gründer und Leiter der christlichen Studentengruppe *Los del Camino* (die auf dem Wege sind). Er belegte einige Vorlesungen an der *Facultad Evangélica de Teología* und beabsichtigt, sich theologisch weiterzubilden. Zurzeit ist er in der Gemeinde Sonntagsschullehrer und Sänger im polyphonen Chor, Mitglied der Jugendgruppe, der Studentengruppe und Kassier der *Clases Bíblicas Visualizadas*.

cepción, mit fünf Pastoren aus Lota, mit zehn Frauen aus unterschiedlichen Pfingstkirchen in Lota, die als verheiratete Frauen in der Gruppe der so genannten *dorcas* sozial tätig waren, mit fünf Ehefrauen von Pastoren und einer Pastorin<sup>15</sup> aus Lota und schliesslich mit zwei Laien in Lota.<sup>16</sup> Alle diese Gruppeninterviews wurden transkribiert.

Die zwölf narrativen Interviews, die ich mit Mitgliedern der IEP in der Region von Concepción führte,<sup>17</sup> konnten durch drei Interviews ergänzt werden, die ich mit Mitgliedern der Gemeinde der IEP in Melbourne, Australien führte und wo ich auch als Besucher und Beobachter an einem Gottesdienst teilnahm.<sup>18</sup> Ziel dieser Interviews und der teilnehmenden Beobachtung in Melbourne war es, kulturelle Unterschiede zur Mutterkirche in Chile festzustellen. Ausserdem wählte ich zwei Mitglieder der *Iglesia Misión Wesleyana* aus der Region Concepción für narrative Interviews aus, die als Prophetin und Prophet zum *Cuerpo Profético* dieser Pfingstkirche gehören. Hier ging es mir darum, die besonderen Merkmale der IEP innerhalb der chilenischen Pfingstkirchen herauszuarbeiten.

Die Einzelinterviews fanden entweder in der Kirche, deren Nebenräumen oder im Wohnhaus der jeweiligen Familie statt, um die gewohnte Umgebung zu bewahren. Für die Gruppeninterviews nutzte ich die Räumlichkeiten der *Facultad Evangélica de Teología* in Concepción. Gemäss dem Auswertungsverfahren narrativer Interviews nach Bonsack<sup>19</sup> trennte ich narrative von nicht narrativen Erzählteilen, um sodann aus den Einzelteilen in einem zweiten Analyseschritt eine strukturelle inhaltliche Darstellung herauszuarbeiten. Dabei war mir wichtig, das Verhältnis zwischen Narration und Reflexion zu untersuchen, respektive den jeweils gewählten hermeneutischen Erklärungsschlüssel sichtbar zu machen. Ich führte – immer als eingeladenen Gast oder mit einem begleitenden Mitglied – rund zehn Besuche als teilnehmender Beobachter in Gottesdiensten der IEP durch. Dazu kam im Laufe der Jahre eine Vielzahl von Gottesdienstbesuchen in anderen Pfingstkirchen. Dabei wählte ich die Form der offenen Beobachtung und teilte das Ziel meiner Untersuchung transparent mit, allerdings immer in der Position des empathisch Interessierten.

---

<sup>15</sup> Es handelt sich dabei um die Pastorin Catarina Chávez, die Tochter des verstorbenen Gründers und Bischofs der *Iglesia Pentecostal de Chile*. Sie selber ist 2006 ebenfalls verstorben.

<sup>16</sup> Die Gruppeninterviews erfolgten im Zeitraum von Oktober bis Dezember 2002.

<sup>17</sup> Diese Interviews wurden zwischen März bis Dezember 2006 mit Mitgliedern der Gemeinden der IEP in Michaihue, Curanilahue und San Pedro de la Paz durchgeführt.

<sup>18</sup> Dieser Besuch und die Interviews fanden am Sonntag, 18. Februar 2007 statt.

<sup>19</sup> Bohnsack 2007, 94f.

Eine wesentliche Voraussetzung meiner Forschungsanlage ist die explizite Anerkennung der religiösen Ansichten und Kompetenzen meiner Interviewpartner. Sie erwiesen sich allerdings als unterschiedlich differenzierte Gesprächspartner, was massgeblich von ihrem Bildungsniveau abhing. Während allen Gesprächen herrschte meist eine entspannte und persönlich geprägte Stimmung, was gleichzeitig die Gefahr der mangelnden Objektivität ergab. Aus diesem Grund organisierte ich ein Gespräch mit einer Gruppe von Pfingstpastoren, die aus anderen Pfingstkirchen stammten. Sie hatten an der *Comunidad Teológica Evangélica* Kurse belegt und waren bereit, sich zu ihren eigenen Gemeinden aber auch zur IEP zu äussern, welche sie verschiedentlich scharf kritisierten. Interviews mit Apostaten der IEP konnte ich nicht organisieren, da sich niemand dazu bereit erklärte, über den Ausschlussprozess Auskunft zu geben. Allerdings waren einige der in den Gruppen interviewten Pastoren früher Mitglieder der IEP gewesen und erwähnten im Gespräch auch Themen, die mit Ermahnung und Kirchengzucht der IEP verbunden sind. Auch wenn keine Interviews mit Apostaten möglich waren, so fanden sich die verschiedenen ehemalige Mitglieder der IEP, die bereit waren, in informellen Gesprächen ihre Erfahrungen mit und ihre Meinung zur IEP zu erzählen. Am aufschlussreichsten waren in diesem Zusammenhang die Begegnungen mit E.R., die aus der IEP aufgrund ihrer Kritik am Pastor ausgeschieden war und danach als Pastorin eine eigene Gemeinde einer anderen Kirche leitete.

Bei der Erstellung des Forschungsdesigns waren mir die bereits genannten Schlüsselinformanten von grosser Hilfe,<sup>20</sup> insbesondere ermöglichte mir Elizabeth Salazar, die selber in zweiter Generation Mitglied der IEP und gleichzeitig promovierte Theologin ist, den Zugang zu Mitgliedern und Gemeinden der IEP. Ihrer Empfehlung verdanke ich Einladungen zu Gottesdiensten, die Aufnahme in Familien und auch das Kennenlernen vieler Pastoren und Mitglieder der IEP. Im Rahmen meiner Unterrichtstätigkeit an der *Facultad Evangélica de Teología* erteilte ich einen Kurs in Religionspädagogik für die Pastoren der IEP und konnte dort viele informelle Gespräche führen. Diese Pastorenbildungskurse wurden aufgrund der Initiative von Elizabeth Salazar zum ersten Mal in der Geschichte der IEP durchgeführt. Weitere wichtige Informanten waren meine Studierenden, die ebenfalls aus Pfingstkirchen stammten, vor allem die Studierenden, die mir bei der sorgfältigen Transkription der Interviews behilflich waren.

Die wissenschaftlichen Vorarbeiten zur Felduntersuchung, die in Teil I der Arbeit vorgestellt wurden, weiteten den Blick für unterschiedliche

---

<sup>20</sup> Knoblauch 2003, 87.

Fragen im Zusammenhang mit dem Pentekostalismus. Gleichzeitig erschienen erste kurze Publikationen, in denen ich Teilfragen behandelte.<sup>21</sup> Da ich meine Arbeit zuerst auf Spanisch verfasste, konnte ich die Ergebnisse auch mit chilenischen Experten diskutieren.

Die Auseinandersetzung mit Literatur, die ganz unterschiedliche Fragestellungen im Zusammenhang mit dem lateinamerikanischen und globalen Pentekostalismus behandelte, brachte neue und vertiefte Einsichten. Für den chilenischen Kontext waren dabei zwei Bände mit dem Titel „En tierra extraña” (In einer fremden Welt) besonders interessant.<sup>22</sup> Es handelt sich dabei um eine breit angelegte Untersuchung innerhalb der chilenischen Pfingstkirchen mit zahlreichen Interviews mit Pastoren unterschiedlicher Kirchen. Da ich sporadisch als Pastor der evangelisch-lutherischen Kirche in Chile (IELCH) tätig war und alle drei Jahre für rund drei Monate in Europa lebte, wo ich Austausch mit europäischen Experten hatte, ergab sich eine hilfreiche Distanz zum Untersuchungsgegenstand.

Als effiziente Form der Überprüfung der Ergebnisse während der Untersuchung erwies sich die Diskussion einzelner Interviews mit pfingstlerischen Lizentiatsstudierenden und mit meinen Kolleginnen und Kollegen, die ebenfalls als Dozenten an der Fakultät unterrichteten. Ebenso bearbeiteten meine Studierenden Teilfragen meiner Untersuchung in einem vergleichbaren pfingstlerischen Umfeld (ausserhalb der IEP).<sup>23</sup>

Eine grosse Bereicherung, aber auch eine Herausforderung, war meine zunehmende innere Annäherung an die Pfingstkirchen während der rund vier Jahre dauernden Untersuchung. Die einladende Haltung von Pfingstgemeinden und ihren Mitgliedern, meine positiv gewertete Rolle als europäischer Pastor und meine empathische Faszination dem Untersuchungsgegenstand gegenüber, bewirkten die Gefahr einer subjektiv gefärbten Sichtweise und eines zunehmenden *going native*.<sup>24</sup> Die Rolle als teilnehmender Beobachter war manchmal schwer durchzuhalten. So verwandelte ich mich öfter ungewollt vom teilnehmenden Beobachter zum Akteur, wenn ich beispielsweise aufgefordert wurde, die Predigt zu halten. Die Loyalitätserwartungen der Pfingstler und die mögliche Vereinnahmung wa-

---

<sup>21</sup> Frei 2004.

<sup>22</sup> Canales; Palma; Vilella 1991.

Canales et al. 1988. Eines der aufgeführten Interviews fand mit dem jetzigen Superintendenten der IEP statt, Pastor Eduardo Valencia. (144-146).

<sup>23</sup> Z.B. „Die pädagogische Funktion einer pfingstlerischen Predigt”, „Die Selbstwahrnehmung der Frau innerhalb der Hierarchie der Gemeinde”, „Die pädagogische Funktion der Zeitschrift *Fuego de Pentecostés*”.

<sup>24</sup> Knoblauch 2003, 97f.

ren spürbar. Meine natürliche Empathie zu und Interaktion mit Mitgliedern der Pfingstkirchen waren mir sehr bewusst. Ich versuchte, damit in der Arbeit transparent umzugehen und bezog sie in meine Reflexionen ein.<sup>25</sup>

Nach der Methode rekonstruktiver Verfahren führte ich offene Interviews mit offenen Fragen (z.B. „Wie sind Sie in die Kirche gekommen?“ oder „Wie sehen Sie ihre Gemeinde?“), damit die Befragten Gelegenheit hatten, das Thema in ihrer eigenen Sprache, in ihrem Symbolsystem und innerhalb ihres Referenzsystems zu entfalten.<sup>26</sup> Dabei war die Methode der 'Dichten Beschreibung' von C. Geertz hilfreich, die zum Ziel hat, Symbolsysteme ethnografisch zu erforschen, indem man sich von den symbolischen Bedeutungen ansprechen lässt. Dabei geht sie über eine rein phänomenologisch deskriptive Beschreibung hinaus und versucht, nach der Intention des zu beschreibenden Phänomens zu fragen. Der Beobachtende muss sich demzufolge in das jeweilige Ereignis hineindenken, diesen Prozess aber auch kritisch reflektieren. Diese Methode erlaubte mir den Zugang zur Welt der Pfingstgemeinschaft, ohne dabei die Distanz zwischen unseren unterschiedlichen Lebenswelten zu verlieren.<sup>27</sup> Alle Interviews enthielten bedeutend mehr narrative als reflexive Elemente. Es bestand hohe Kongruenz in Bezug auf die genannten Themen und die emotionale Verfasstheit der Interviewten, die als aktive Mitglieder zur IEP gehörten. So brachen verschiedene Interviewpartnerinnen und Interviewpartner in besonders emotional gefärbten Momenten in Tränen aus und alle waren während ihrer Erzählungen tief berührt.

Die Aufschlüsselung der Interviewpartner, die ich nach Alter, Geschlecht, Funktion in der Kirche und sozioökonomischem Hintergrund ausgewählt hatte, ergaben keine relevanten Unterschiede in Bezug auf die Konturen der Sozialisationsprozesse und der pfingstlerischen Gemeindepädagogik. Eine Zwischenstellung nahmen die Interviews mit Schlüsselpersonen ein. Auch in der Rolle als Informanten und innerhalb eines wissenschaftlichen Kontextes tauchten bei den pfingstlerischen Experten narrative Elemente auf und wurden allgemeine theoretische Darstellungen biografisch verknüpft. Bei Mitgliedern mit höherer Ausbildung wie etwa Eric Araya, Eduardo Troncoso und Fernando Fuentes waren vermehrt reflexive Elemente anzutreffen. In der Auswertung der Interviews und der Darstellung der

---

<sup>25</sup> Diese kritischen Reflexionen werden beispielsweise sichtbar in der Darstellung der Ambivalenzen der jeweiligen ekklesialen Profile. Siehe Kapitel 6.4.1.6, 6.4.2.4, 6.4.3.7, 6.4.4.4, 6.4.5.1, 6.4.6.4, 6.4.7.5.

<sup>26</sup> Bohnsack, 2007, 20f. Knoblauch, 2003, 126.

<sup>27</sup> Vgl. Sallandt 2007, 46f.

Ergebnisse lasse ich die Interviewten ausführlich zu Wort kommen. So folgen teilweise längere Zitate. Meine Absicht war es, die Mitglieder der Pfingstgemeinden selber zu den zentralen Themen der Untersuchung zu Wort kommen zu lassen und ihnen dafür auch den nötigen Raum zu geben, um nicht durch das Sprechen für Andere in die Gefahr der implizierten Verneinung deren eigener Stimme zu geraten. Manche Zitate bedürfen eines Kommentars, oft sprechen sie für sich selbst.<sup>28</sup> Mit dem Einverständnis meiner Gesprächspartner werden diese mit Namen genannt, sonst erscheinen sie anonymisiert.

Das Sampling ergab sich durch die Fokussierung auf das Gebiet des kirchlichen Selbstverständnisses und der Gemeindepädagogik, ausgehend von Sozialisationsprozessen. Es ging darum, das Typische in Bezug auf die Sozialisation der Konversionserfahrungen innerhalb der pfingstlerischen Lerngemeinschaft zu entdecken und abweichende Fälle aufzunehmen, um gerade die idealtypische Regelgemeinde darzustellen. Damit zeigten sich auch die zentralen Themen, die vor allem unterschiedliche Bereiche des *reinforcement* innerhalb der Gemeinde ausdrückten. Die narrativen und biografischen Interviews zeigten eine stereotype Kategorisierung der Themen und eine Konzentration auf das Ablegen des Bekehrungszeugnisses und dessen Verstärkung und Bestätigung. Aus methodenkritischer Sicht ist zu überprüfen, ob offene Fragestellungen diese Übereinstimmungen begünstigen und ob allenfalls geschlossene Fragen differenziertere Ergebnisse gebracht hätten. Diese Typisierung lässt sich allerdings auch in anderen Arbeiten in Bezug auf die Konversion feststellen und findet sich ebenfalls in den Arbeiten von Salazar, die Bekehrungserfahrungen chilenischer Pfingstlerinnen untersucht hat.<sup>29</sup> Die standardisierten Erzählungen der Konversionserfahrung und deren Konsequenzen werfen die Frage auf, ob es sich dabei um die „Übernahme einer von der religiösen Gemeinschaft standardisierten Konversionserzählung handelt, mit welcher der Konvertit sich selbst und anderen seine neue Gruppenzugehörigkeit bestätigt.“<sup>30</sup> Nach der Hermeneutik des Verdacht legte ich folglich besonderes Augenmerk auf die Themen,

---

<sup>28</sup> Ich gehe einig mit Chiquete 2005, 64, der sagt: „Meiner Meinung nach ist eines der grössten Probleme für das Verständnis des Pentekostalismus, dass viele *über* den Pentekostalismus sprechen und diskutieren, aber nur wenige sprechen und diskutieren *mit* den Pfingstlern selbst.“

<sup>29</sup> Z. B. Ulmer, 1990. Bei ihm zeichnet sich die Schilderung der Postkonversion dadurch aus, dass die Religiosität stets im Mittelpunkt der Handlungen steht. Salazar, E. 1989, 1995, 2000.

<sup>30</sup> Riesenbrodt 2007, 216.

die standardisiert erzählt wurden.<sup>31</sup> Dies galt auch für konfliktträchtige Themen, die in den Interviews mit Pfingstlerinnen nicht erwähnt wurden, die ich aber aufgrund meiner Erfahrungen in der chilenischen Gesellschaft, vor allem in Bezug auf den allgegenwärtigen Machismus, erwartet hätte. So war zum Beispiel kaum Kritik an den männlichen Leitungspersonen zu vernehmen. Einzig als ich ein Gruppeninterview mit Frauen aus verschiedenen Pfingstkirchen führte, wurde Kritik am Pastor geäußert. Hilfreich waren für mich die Interviews mit Mitgliedern anderer Pfingstkirchen sowie der informelle Kontakt mit ehemaligen Mitgliedern der IEP, um eine mögliche Idealisierung der Kirche kritisch zu reflektieren.

Im Vergleich mit ähnlichen Untersuchungen im europäischen Kontext und meinem eigenen Besuch in einer Gemeinde der IEP von Melbourne stellte ich fest, dass die Gemeinden der IEP in Chile sehr traditionellen und homogenen Mustern folgen. Offensichtlich ist der Trend oder Druck zur Uniformität in der teilweise immer noch sehr traditionell geprägten chilenischen Gesellschaft grösser als in der religiös pluralistischen Landschaft Europas oder Australiens. Die Mitglieder der Gemeinde in Melbourne schienen gut in die australische Gesellschaft integriert zu sein und verfügten über einen guten Lebensstandard. Grundsätzlich war in allen Interviews eine Nennung ähnlicher Themen festzustellen. Diese Übereinstimmungen ergaben sich, obwohl die Fragen bewusst sehr offen formuliert waren und die Interviews möglichst wenig gelenkt wurden, wodurch grössere Heterogenität der Antworten möglich gewesen wäre. Die Stereotypisierung und Kodifizierung der Themen bildet die Grundlage für die Erarbeitung des Kirchenverständnisses und Gemeindepädagogik, die von einem hohen Grad an Konvergenz innerhalb der Gemeinschaft ausgeht. Deshalb hatte die Untersuchung auch eher zum Ziel, die gemeinsamen Themen zu finden, welche kollektiv als zentral gewichtet werden.

### **6.3 Historische Entwicklung und Gemeindeleben der Iglesia Evangélica Pentecostal**

An der folgenden Darstellung der historischen Entwicklung der *Iglesia Evangélica Pentecostal* (Kapitel 6.3.1), der Bedeutung der Gründergeneration (Kapitel 6.3.2) und der Darstellung des Gemeindelebens (Kapitel 6.3.3) mit einem ergänzenden Kapitel über das Verhältnis zwischen Architektur und Liturgie (Kapitel 6.3.4) wird ersichtlich, warum Gemeinden der IEP für die Untersuchung gewählt wurden:

---

<sup>31</sup> Zur sog. Hermeneutik des Verdachts siehe die katholische feministische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza 2004.

Es handelt sich um eine Kirche, die zum klassischen Pentekostalismus gezählt wird.<sup>32</sup> Die Verbindungen zum Methodismus und zur Heiligungsbewegung sind deutlich erkennbar; die beinahe hundertjährige finanzielle und organisatorische Unabhängigkeit bietet Gewähr für eine eigenständige Entwicklung, und die Einbettung in die mestizische Volkskultur der Unterschicht ermöglicht Aufschlüsse darüber, wie sich der Pentekostalismus als eigenständige religiöse Bewegung entwickelt hat.

### 6.3.1 Die historische Entwicklung

Wie die chilenischen Pfingstkirchen entstanden sind und sich bis in die 1930er Jahre entwickelten, ist bereits beschrieben worden (Kapitel 3). Bis zum Schisma der Jahre 1932-34 bestand die Pfingstbewegung in Chile fast ausschliesslich aus der *Iglesia Metodista Pentecostal* (Kapitel 3.3.1). Die meisten Pfingstkirchen spalteten sich erst nach 1935 von der *Iglesia Evangélica Pentecostal* oder der *Iglesia Metodista Pentecostal* ab.

Die Ursachen für dieses erste grosse Schisma lagen im starken Wachstum der Bewegung, was eigentlich deren bessere institutionelle und personelle Organisation erfordert hätte. Anpassungen erfolgten nicht in ausreichendem Masse, weshalb zwischen Hoover, der als Gründer und Superintendent der IMP eine herausragende Position innehatte, und weiteren Pastoren Auseinandersetzungen um die Führung der Bewegung ausbrachen. Mit zunehmendem Alter akzeptierte Hoover zwar die Unterstützung durch zwei Assistenten (*superintendente ayudante*), die Pastoren Víctor Pavez<sup>33</sup> und Manuel Umaña Salinas, welche Führungspersonen der ersten Stunde waren und grosses Prestige genossen.<sup>34</sup> Allerdings rivalisierten Pavez und Umaña bereits 1917 während der Krankheit und Abwesenheit Hoovers um die Gesamtleitung. Die im Juli 1929 mit einem gemeinsamen Abendmahl gefeierte Versöhnung hielt nicht lange an.

---

<sup>32</sup> Zimmerling 2002, 45f. Die Bezeichnung 'klassisch' bezieht sich als Sammelbegriff auf die pfingstlerischen Kirchen, die aus dem Aufbruch der modernen Pfingstbewegung 1906 in Los Angeles hervorgegangen sind oder die dazu in einer engen Verbindung stehen. Siehe Kapitel 3.3.

<sup>33</sup> Kessler 1967, 116. Pavez war ursprünglich Assistent von Pastor Robinson der Zweiten Methodistenkirche in Santiago. Er unterstützte von Anfang an die Pfingstbewegung und entwickelte sich zu einem der engsten Vertrauten Hoovers.

<sup>34</sup> Kessler 1967, 301. Pavez war 1911 zum Diakon und 1915 zum Pastor Presbítero der Zweiten Kirche in Sar-gento Aldea in Santiago ernannt worden. Umaña hatte den erkrankten Pastor Carlos Leighton der Ersten Kirche in Santiago ersetzt. Nach dessen Tode wurde er zum 1916 Pastor Presbítero ernannt.

Hoovers Sonderstellung zeigte sich daran, dass in seinem Haus Englisch gesprochen wurde und er als einziges Mitglied Kontakt zu Gesinnungsgenossen und Missionaren in der ganzen Welt hielt. Aufgrund seiner methodistischen Prägung wurde den Mitgliedern jegliche Beteiligung in Sportvereinen und der Besuch von Theater, Kino und Tanzveranstaltungen verboten. Als einziges Musikinstrument waren in der Kirche Orgel oder Klavier zugelassen.<sup>35</sup> Der konkrete Anlass für die Spaltung hatte dann auch einen kulturellen Hintergrund: Umaña lud die drei neu bekehrten Brüder Ríos, die eine bekannte Musikgruppe bildeten, dazu ein, Kirchenlieder mit ihrer Gitarrenmusik zu begleiten. Ríos und seine beiden Brüder schrieben populäre Lieder um und begleiteten sie mit Gitarre, Mandoline und Tamburin.<sup>36</sup> Aufgrund des grossen Erfolgs unter den Mitgliedern entwickelte sich die Gitarre sehr rasch zum offiziellen Gottesdienstinstrument. Hoover interpretierte dies als offene Rebellion.<sup>37</sup> Der Machtkampf wurde mit allen Mitteln ausgetragen.

Umaña verstärkte die Kritik an Hoover, den er abschätzig als *gringo* bezeichnete.<sup>38</sup> Er forderte dessen Ablösung als *superintendente*, indem er den Nationalismus der 1930er Jahre in Chile nutzte und ausserdem auf das vorgerückte Alter des Leiters verwies.<sup>39</sup> Ausserdem machte er sich Gerüchte über Hoovers angebliche Homosexualität zunutze, um dessen Position anzugreifen.<sup>40</sup> Auf diese Weise sollte seine Ausweisung aus Chile erreicht werden.<sup>41</sup>

Schliesslich wurde Hoover in der Jahreskonferenz von 1932 unter zweifelhaften Umständen durch eine Mehrheit der Pastoren als Superintendent abgesetzt, worauf eine Gruppe von zehn der 22 Pastoren unter der Lei-

---

<sup>35</sup> Guerra 2009, 7.

<sup>36</sup> Appl 2006, 184. In der chilenischen Volksmusik spielten diese Instrumente eine herausragende Rolle.

<sup>37</sup> Hoover 2002, 239f. Er erklärte diese Vorwürfe damit, dass er „Söhne gross gezogen habe, die sich nun gegen ihn richteten“.

<sup>38</sup> Palma, I. 1988, 22. Der gegenwärtige Superintendent der IEP, Pastor Eduardo Valencia, erwähnt im Interview, dass Umaña sich anderen Pastoren gegenüber abfällig über Hoover geäussert habe.

<sup>39</sup> Rinke 2005, 254-263. Der Nationalismus richtete sich gegen die USA, die gleichzeitig als wirtschaftlich überlegen und moralisch unterlegen empfunden wurde.

<sup>40</sup> Salazar, E. 1999, 121. Kessler 1967, 302. Bereits 1922 hatte Pastor Mendoza, der Hoover während seines Aufenthalts in den USA vertrat, diesen Vorwurf erhoben. Die Gerüchte wurden nie bewiesen, der Hintergrund war, dass Hoover nach dem Tod seiner Frau nicht mehr heiratete. Kessler 1967, 306. Umaña benutzte später diese Gerüchte, um die Ausweisung Hoovers zu betreiben, was erst durch den Obersten Gerichtshof Chiles abgelehnt wurde.

<sup>41</sup> Kessler 1967, 302. Während sich Hoover in den USA befand, versuchte Umaña zu erreichen, dass er dort bliebe, was aber von einer Mehrheit der Mitglieder zurückgewiesen wurde.

tion von Víctor Pavez aus der IMP austrat.<sup>42</sup> 1934 trafen sich die beiden Gruppen zum letzten Mal in einer Jahreskonferenz, um sich zu versöhnen. Aber die Gegensätze waren unüberwindlich. Die Gruppe um Hoover und Pavez wählte schliesslich den Namen *Iglesia Evangélica Pentecostal*, da Umaña und seine Gruppe den Namen *Iglesia Metodista Pentecostal* legal eingetragen hatten.<sup>43</sup> Nach dem Tode Hoovers 1936 verloren sich die Kontakte in die USA und zu ausländischen Missionaren.<sup>44</sup> Bis 1943 dauerten die juristischen Kämpfe um den Kirchenbesitz. Die tiefen Verletzungen verunmöglichten auch nach dem Tode von Hoover und Pavez 1936 eine Versöhnung und Wiedervereinigung, obwohl Umaña diese anstrebte.<sup>45</sup> 1943 versuchte Umaña, zum Superintendenten der IMP gewählt zu werden, woraufhin einige Pastoren mit ihren Gemeinden zur IEP zurückwechselten.<sup>46</sup> Umaña wurde zum Pastor auf Lebenszeit der Zentralkirche Jotabeche gewählt und Herausgeber der Zeitschrift *Chile Cristiano* (drei Jahre später wieder *Chile Pentecostal*). 1950 wurde er zum Bischof auf Lebenszeit ernannt. Er nutzte sein Amt, um innerhalb der Kirche eine unumstrittene Machtposition aufzubauen, die ihm auch zur politischen Einflussnahme diente.<sup>47</sup> So wurde am 14. September 1975 in der Hauptkirche Jotabeche der IMP das erste evangelische *Te Deum* mit Beteiligung des Diktators Augusto Pinochet gefeiert. Diese Feier wurde danach jedes Jahr auch unter demokratisch gewählten Präsidenten jeweils am Sonntag nach dem 18. September, dem chilenischen Nationalfeiertag, wiederholt.

Beide Kirchen sehen sich als die Gründerkirche des Pentekostalismus, wobei Hoovers Funktion und seine Beziehung zu den ersten Gruppen in Santiago in den Anfängen der Bewegung um 1909 die zentralen Streit-

---

<sup>42</sup> Lalive d'Epinay 1968, 125; Vergara 1962, 118. Saavedra 1933, 1-4. Die Publikation der Zeitschrift *Fuego de Pentecostés* wurde rund ein Jahr unterbrochen und erst im Mai 1933 wurden die Mitglieder durch eine Erklärung der Pastoren informiert, die Hoover und Pavez unterstützten.

<sup>43</sup> Die unterschiedlichen Versionen über die Spaltung und deren Hintergründe finden sich in der offiziellen Geschichte der IEP, CIEP, 113f. und auf der Homepage der IMP, URL: <http://www.evangelicos.cl> (10.4.2011). Umaña wurde zum Bischof der IMP ernannt. Palma, I 1988, 22. Pastor Eduardo Valencia, Superintendent der IEP, erwähnt, dass Pastor Umaña 1936 die IMP juristisch eintragen liess und dass die IEP erst 1940 unter dem Superintendenten Castillo eingetragen wurde.

<sup>44</sup> Robeck 1993, 177 betont, dass Hoovers Arbeit in Chile nur indirekt von aussen beeinflusst wurde.

<sup>45</sup> Salazar, E. 1995, 135f.

<sup>46</sup> Es handelte sich unter anderem um die Pastoren Venegas und Taucán, die beide zwischen 1933 bis 1937 Superintendenten der IMP gewesen waren und nun zurück zur IEP wechselten.

<sup>47</sup> Kessler 1967, 312f.

punkte sind. Die Unterschiede zwischen beiden Kirchen reichen tief.<sup>48</sup> Beide Kirchen wuchsen auch nach der Spaltung stark. Zum Zeitpunkt der Teilung 1934 blieben von etwa 150 Gemeinden rund 100 bei der IMP, 1954 zählte diese 615 Gemeinden (IEP 494), 1964 zählte sie 862 Gemeinden (IEP 611). Dies entsprach einer Mitgliederzahl von schätzungsweise 200'000 (IEP 150'000).<sup>49</sup> Die offizielle, 1977 publizierte Geschichte der IEP spricht für dieses Jahr von einer Gesamtzahl von 249 ordinierten Pastoren (sowohl *pastor diácono* als auch *pastor presbítero*), sowie von 105 Hauptkirchen in ganz Chile und verschiedenen Kirchen in anderen lateinamerikanischen und weiteren Ländern.<sup>50</sup> Der Jahreskalender, in dem die Pastoren mit Wohnadresse verzeichnet sind, weist für 2006 rund 260 Pastoren in Chile, 90 in Bolivien und 50 in Argentinien aus. Insgesamt hat die IEP weltweit somit rund 400 bis maximal 410 Pastoren. Bei einem geschätzten Durchschnitt von rund 500 Mitgliedern pro Gemeinde ist wohl eine Gesamtzahl von 200'000 Mitgliedern angemessen. Diese Einschätzung wird auch von führenden Mitgliedern geteilt.<sup>51</sup>

Die *Iglesia Evangélica Pentecostal* weist einige Besonderheiten auf, die sie von anderen Pfingstkirchen in Chile abgrenzt. Die IEP bewahrte das von Hoover 1928 eingeführte demokratischere Leitungsmodell: Pastorenkandidaten müssen in der Jahreskonferenz aufgenommen werden, der Superintendent wird zwar auf Lebenszeit gewählt, ist aber der Konferenz gegenüber Rechenschaft schuldig. Die Pastorenkonferenz wählt auch seinen Nachfolger. Dabei wird stark auf Konsenslösungen geachtet. In der Tradition Hoovers liegt ein Schwerpunkt auf der Sonntagsschularbeit (*escuela domi-*

---

<sup>48</sup> Sie beziehen sich auf folgende Gebiete: Die Musik als Auslöser der Spaltung (IMP mit Gitarre als Hauptinstrument, IEP mit Orgel oder Klavier und mehrstimmigen Chören); die Beziehungen zum Staat und die Beteiligung in ökumenischen Gremien (IMP in engem Kontakt mit der Militärregierung und in Pastorenkonferenzen vertreten, IEP apolitisch und ohne Beteiligung in ökumenischen Instanzen oder Pastorenkonferenzen); die Aussenbeziehungen (IMP in einer Allianz mit der *Iglesia de Santidad Pentecostal* in Oklahoma City, IEP ohne Kirchenkontakte, aber mit zahlreichen Kirchengründungen im Ausland).

<sup>49</sup> Kessler 1967, 309. Die Quellen sind Vergara und die Zeitschrift *Chile Pentecostal*. Insofern ist Vorsicht geboten bei der Einschätzung der Zahlen. Vergara, 1962, 121f.

<sup>50</sup> Salazar, E. 1989, 40: „Diese Missionen dehnen sich aus auf Argentinien, Brasilien, Bolivien, Peru, Uruguay, Venezuela, Ecuador und USA.“ Die genaue Mitgliederzahl ist bis heute schwer festzustellen, da keine offiziellen Register der Gesamtkirche geführt werden. Jede lokale Gemeinde führt ein Verzeichnis der Mitglieder, und in seinem Jahresbericht an die Pastorenkonferenz erwähnt der Pastor die Anzahl der neuen Mitglieder. Als Begründung für die Ablehnung einer Zählung der Gesamtzahl der Mitglieder werden die negativen Konsequenzen angeführt, die im Alten Testament David mit seiner Volkszählung ausgelöst habe.

<sup>51</sup> Angaben von bis zu einer Million Mitglieder für die IMP (siehe Appl 2006, 178) sind rein spekulativ.

nical) und der 'Predigt im Freien' oder 'Predigt in der Strasse' (*predicación al aire libre, predicación en la calle*). Die puritanische Haltung und Abstinenz in Bezug auf Glücksspiele, Alkoholkonsum, Tanzen, Kinobesuch und Fernsehen wurden bewahrt. Die Pastoren erhalten bisher mit Ausnahme kircheninterner Kurse keine formale Ausbildung, sie erwerben ihre Kenntnisse und Fähigkeiten durch einen jahrelangen Lernprozess in der Gemeinde. Schrittweise übernehmen sie mehr Leitungsverantwortung und lernen, indem sie den Pastor oder andere Leitungspersonen imitieren. Während Jahren bewährt sich so ein Mitglied innerhalb der Gemeinde und zeigt in jeder Hinsicht einen hohen Einsatz. Dabei lernen die Führungspersonen auch, dass sie den Kontakt zur Gemeinschaft nicht verlieren dürfen, da sie sonst ihre Legitimation rasch verlieren können.<sup>52</sup>

### 6.3.2 Die Bedeutung der Gründergeneration

In Lateinamerika genossen starke männliche Führungspersonen in der Politik als so genannte *caudillos* grosses Ansehen.<sup>53</sup> Ebenso werden militärische Anführer verehrt, die vor allem im Zusammenhang mit der Entstehung der Nationalstaaten eine wichtige Rolle spielten.<sup>54</sup> Die *caziques* der Mapuche, die den Widerstandskampf gegen die Spanier anführten, werden in Chile idealisiert.<sup>55</sup>

Dies bildet den kulturellen Hintergrund für die Bedeutung, welche den Männern der Gründergeneration in der IEP und in allen Pfingstkirchen zugeschrieben wird. Führende Persönlichkeiten der ersten Generation werden als Vorbilder des Glaubens in ihrer jeweiligen Rolle idealisiert und entsprechend wird dazu aufgerufen, ihnen nachzufolgen und ihnen möglichst genau zu entsprechen. Ausserdem besteht innerhalb der IEP eine männliche Sukzessionslinie in der Nachfolge des ersten Superintendenten Willis C. Hoover. Er formte seine Nachfolger, baute sie innerhalb der Kirchenhierarchie auf und prägte sie durch sein Vorbild, wodurch er ihnen die nötige Autorität verschuf, damit sie sich für ihr Leitungsamt zu profilieren vermochten. Hoover ist bis heute die unbestrittene Gründungsfigur der IEP.

---

<sup>52</sup> Kliewer 1975, 136f.

<sup>53</sup> So z.B. in Chile die Präsidenten Alessandri 1925 und Ibañez 1927 (siehe Zeittafel). Rinke 2007, 77-87.

<sup>54</sup> So z.B. der als chilenischer Nationalheld gefeierte Arturo Prat, der 1879 als Offizier in der Seeschlacht von Iquique bei dem Versuch fiel, ein Schiff der weit überlegenen peruanischen Flotte zu entern.

<sup>55</sup> So z.B. die *caziques* Lautaro, Colo-Colo und Caupolicán.



Superintendentes der IEP von 1909 bis 2004<sup>56</sup>

In dieser Darstellung werden die Superintendentes der IEP der letzten hundert Jahre abgebildet. Ihre durchschnittliche Amtsdauer betrug rund 15 Jahre, was angesichts des hohen Alters, in dem sie ihr Amt antraten, erstaunlich ist. Einzig Willis Hoover, der aus der US-amerikanischen Mittelklasse stammte, unterscheidet sich durch Aussehen und Kleidung von seinen Nachfolgern, welche mit Anzug und Krawatte den sozialen Aufstieg in die Mittelklasse vorwegnehmen.

In einem Lied werden Hoovers Verdienste in der *Iglesia Evangélica Pentecostal* folgendermassen besungen:

1. – Wie gut ist es, sich heute an Sie zu erinnern.  
Wie gut ist es, mehr von Ihnen zu wissen.  
Wie gut ist es zu entdecken, dass heute,  
was Sie gesät haben, Gott hat wachsen lassen.

<sup>56</sup> *Fuego de Pentecostés* 2004, 18f.

2. – „Wie wird es sein?“, fragte jemand,  
 „Ich möchte Ihre Gegenwart in mir spüren.“  
 „Es ist einfach“, antwortete ein anderer.  
 „Du musst deinen Bruder hier umarmen.“

### **Chor**

Haltet ein auf dem Weg  
 und fragt nach dem alten Pfad.  
 Ein so bescheidener Anfang,  
 ohne Geld in der Tasche  
 so gründeten Sie das Pfingstwerk.<sup>57</sup>

Hoover und seine Rolle innerhalb der Kirche werden auf verschiedene Weise verklärt: Im Vorwort zur offiziellen Geschichtsschreibung der IEP wird der göttlichen Vorsehung gedankt, die „den Geist seines Dieners W.C. Hoover bewegte, damit er Chile erblicke [...] und die den herrlichen Geistregen ausgoss, der den Eifer eines Volkes weckte, das durch kalte und laue Lehren eingeschläfert war.“ Vermutlich richtet sich diese Kritik hauptsächlich gegen die Methodistenkirche, deren Glaubensleben als kalt empfunden wurde.<sup>58</sup> Weiter heisst es: „Wir wollen auch betonen, dass W.C. Hoover, als er sich entschloss, in Chile zu bleiben, auf jeglichen Verdienst und materielle Vorteile verzichtete und von diesem Moment an aus dem Glauben heraus lebte, nur auf die Hilfe des Höchsten vertraute mittels seiner treuen Mitarbeiter. Dies ist ein aussergewöhnliches Beispiel, dem wir bis heute nachgefolgt sind, die wir dasselbe Ministerium in unserer geliebten *Iglesia Evangélica Pentecostal* auf uns genommen haben.“ Diese Beschreibung trifft allerdings kaum zu.<sup>59</sup> Hoover wird als ein „lebendes Beispiel der göttlichen Gnade“ bezeichnet, der bis zu seinem Lebensende eine weitere Erweckung gesucht habe.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Titelblatt des offiziellen Jahreskalenders 2004 der IEP. Maradones 2005, 14f. beschreibt die Entstehungsgeschichte des Liedes in der Zeitschrift *Fuego de Pentecostés*. Der Refrain nimmt Bezug auf Jer 6,16.

<sup>58</sup> Orellana 2006 nimmt mit dem Titel „El fuego y la nieve“ Bezug auf ein Zitat, in dem die Pfingstbewegung mit Feuer und die Methodistenkirche mit Schnee verglichen wird.

<sup>59</sup> Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal (CIEP) 1977, 7. Diese Darstellung weicht von den historischen Fakten ab. Hoover verfügte über finanzielle Unterstützung von seiner Familie in den USA, die es ihm beispielsweise erlaubte, seine Kinder in den USA in die Schule zu schicken. Ebenso konnte er von privatem Geld das Kirchengebäude in Valparaíso bezahlen. Siehe Kapitel 3.3.1.

<sup>60</sup> Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal (CIEP) 1977, 117f.

Kessler beschreibt Hoover – wohl aufgrund positiver Schilderungen seiner Interviewpartner – folgendermassen: „Er identifizierte sich vollständig mit den Armen und man konnte ihn beim Besuch von Kirchen ausserhalb von Valparaíso durch staubige Strassen laufen sehen, den Hirtenstab in der Hand und mit einem Poncho bekleidet, in dem er schlief.“<sup>61</sup> Da Kessler in seiner Darstellung der chilenischen Pfingstbewegung für gewöhnlich einen distanziert kritischen Blick bewahrt, fällt umso mehr auf, wie Hoover hier als Apostelfigur oder Wandercharismatiker beschrieben wird. Seine sonstigen Lebensumstände entsprachen jedenfalls nicht einem Mitglied der Unterschicht und so bleibt fraglich, ob Hoover allenfalls selber diese Rolle inszeniert hat. In der offiziellen Geschichtsschreibung der IEP wird betont, dass „in Wirklichkeit das Leben des herausragenden Dieners [Willis Hoover] ein Symbol war für die Kirche.“<sup>62</sup> Hoovers Wirkung hängt auch damit zusammen, dass er seine Nachfolger prägte, indem er beispielsweise in seinem Pfarrhaus eine ausgewählte Gruppe von Männern unterrichtete, die ihm besonders geeignet schienen, zukünftig Leitungsaufgaben zu übernehmen.<sup>63</sup> Der dritte Superintendent der IEP, Enrique Murgues, nahm an dieser Bibelgruppe teil.<sup>64</sup>

Hoovers Autorität beruht demnach einerseits auf seiner persönlichen Ausstrahlung, seiner Glaubwürdigkeit und seinem grossen Einsatz, andererseits auf seiner Verklärung durch die Mitglieder der Pfingstkirche. Seine Gegner versuchten durch massive Vorwürfe seine Integrität zu untergraben. So spielten sie auf die angebliche Homosexualität Hoovers an.<sup>65</sup> Der erste *superintendente* steht heute in der IEP für die Einheit und den Ursprung der Bewegung, er erinnert an die Erweckung von 1909, wird mit dem Wachstum der Bewegung in Verbindung gebracht und symbolisiert die 'Treue zu den Anfängen'. Diese wird auch innerhalb der IEP in Erzählungen tradiert. Dabei finden sich Parallelen zu den ersten Aposteln oder zum Bild des leidenden Gottesknechtes. Erstaunlich ist, wie unbefangen in dieser Beschreibung

---

<sup>61</sup> Kessler 1967, 292.

<sup>62</sup> Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal (CIEP) 1977, 117.

<sup>63</sup> Hoover 2002. Der Enkel Hoovers, Mario Hoover, der 1923-1936 mit seinen vier Geschwistern und seiner verwitweten Mutter in Willis Hoovers Pfarrhaus in Valparaíso wohnte, bietet eine anschauliche Beschreibung von Hoovers Privatleben und seinem autoritären Erziehungsstil. In militärisch straffer Disziplin und nur auf Englisch wurden die Kinder erzogen, täglich wurden Familiengottesdienste gefeiert, die hauptsächlich aus dem Auswendiglernen von Bibelversen und Gesängen bestanden und mit einem dreifachen *Gloria a Dios* beendet wurden.

<sup>64</sup> Hoover 2002, 189. 192. 212. 269.

<sup>65</sup> Salazar, E. 1995, 121. Kessler 1967, 302. Graf 2009, 390. Pfingstler lehnen allgemein offene gelebte Homosexualität ab.

Hoover und seine Familie in einer Reihe mit katholischen Heiligen gestellt werden:

„Er litt viel und wurde verleumdet. Es war schrecklich, ganz schrecklich. Er war ein heiliger Mann, wie auch seine Familie.“<sup>66</sup>



**Pastor Hoover con el reverendo H.L. Williams,  
cerca de Iquique, 1898.**

Pastor Willis Hoover und Pastor H.L. Williams in der Nähe von Iquique 1898<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Pastora Rosa Escalona, 60 Jahre.

<sup>67</sup> Hoover 2002, 174d.



**WCH y la Mrs. Hoover con hijos Pablo y Ernesto.  
De pie, Helen y Carlos A. Gómez, 1913.**

Mary und Willis Hoover mit Familie, 1913<sup>68</sup>

Die beiden Fotos stammen aus unterschiedlichen Lebensabschnitten der Familie Hoover. In Iquique war er erst als Schulleiter tätig, um sich dann der Evangelisation zu widmen. In beidem war er durchaus erfolgreich und empfahl sich so für die Versetzung nach Valparaíso, von wo das Familienbild stammt. Die Aufnahme datiert nach der Trennung von der Methodistenkirche, entspricht aber durchaus der gängigen Darstellung einer Familie aus der Mittelklasse. Der Schwiegersohn Hoovers, Carlos Gómez, war als Pastor einer Gemeinde der *Iglesia Metodista Pentecostal* zuständig. Nach dessen frühen Tod nahm das Ehepaar Hoover ihre Tochter samt fünf Kindern auf.

---

<sup>68</sup> Hoover 2002, 206a.

Eine ähnlich wichtige Rolle als Gründungsperson und Vorbild spielt für die Frauen der IEP Mary Hoover. Salazar führt Beispiele an, in denen Mary Hoover dargestellt wird als „richtige Mutter für das Israel Gottes“, als Pastorin, welche die „Gabe des Besuches“ besass, als Mutter, die sich um alle Mitglieder kümmerte und sie dazu anhielt, ihre Kinder in die Schule zu schicken.<sup>69</sup> Ebenso wie ihr Mann fühlte sich Mary Hoover als Teil der weltweiten Erweckung, und sie unterstützte ihn bedingungslos bei der Ausführung dieses als göttlich verstandenen Auftrags, wobei sie in den entscheidenden Situationen entschlossener auftrat als ihr Mann.

Salazar zeigt, dass Frauen um 1910 Protagonistinnen der Pfingstbewegung waren und sogar als eigenständige Pastorinnen anerkannt wurden.<sup>70</sup> Sie besuchten Gemeinden anderer protestantischer Kirchen, um über die Erweckung in Valparaíso zu berichten, gründeten neue Gemeinden und übten eine rege Besuchs- und Reisetätigkeit aus, die ihren Männern oftmals aufgrund ihrer Berufstätigkeit verwehrt war. Frauen waren für die Entwicklung der Pfingstbewegung in verschiedener Hinsicht wichtig. So erwähnt Salazar die Theologin Laura Ester Contreras, die verschiedene Artikel im *Chile Evangélico* und im *Chile Pentecostal* publizierte, und Natalia de Arancibia, die als Missionarin unermüdlich ganz Chile bereiste.<sup>71</sup> Das Modell der Prophetin und Missionarin beruhte weniger auf einzelnen Vorbildern, da Frauen meist zu zweit oder in Gruppen reisten und evangelisierten. Sie konnten zu Beginn der Bewegung in grosser Freiheit und mit Billigung der Pastoren prophezeien, in Zungen reden, die Bibel auslegen und unterrichten.<sup>72</sup> Im *Chile Pentecostal* erschien beispielsweise 1911 ein Artikel mit dem Titel „Das Amt der Frau“, in dem die Rolle der Frau in der Bibel auf die Situation der Pfingstlerinnen übertragen wird, um zu legitimieren, dass auch Frauen unterrichten durften:

„Es scheint uns, dass die Frauen, die Gott gerufen hat, dasselbe Recht haben, das Wort Gottes, die Bibel, zu unterrichten und zu lehren. [...]. Diejenigen, die heute zulassen, dass eine allein stehende Frau die Leute unterrichten kann, aber die verheirateten ausschliessen: Was sagen sie über verheira-

---

<sup>69</sup> Salazar, E. 1995, 33f.

<sup>70</sup> Salazar, E. 1995, 68f.

<sup>71</sup> Snow, 1999, 300 zitiert *Actas Conferencia Anual de Los Andes* aus dem Jahr 1908. Laura Contreras war eine chilenische Missionarin, die von der *Sociedad Misionera* der USA für die Arbeit in Chile angestellt war.

<sup>72</sup> Salazar, E. 1995, 46. 51.

tete Frauen wie Hulda und Deborah? Beide waren Prophetinnen.<sup>73</sup>

Martin weist darauf hin, dass dieselbe Anziehungskraft, die der frühe Methodismus in den USA auf Frauen ausübte, sich im Pentekostalismus wiederholte. „Of first-rate importance is the well-documented appeal of Methodism to women, which provides a potent anticipation of a similar attraction exercised by Pentecostalism.“<sup>74</sup>

In der offiziellen Geschichte der IEP werden allerdings Frauen in Leitungspositionen fast ausschliesslich als Pfarrfrauen (*pastoras*) erwähnt. Augusta de Blau wird als erste Diakonin und als Kirchenvorsteherin erwähnt, die in der Kirche Sargento Aldea in Santiago eine „Säule der Kirche und grosse Hilfe für den Pastor Víctor Pavez“ gewesen sei, zusammen mit dessen Gattin, Perpetua Ortiz de Pavez.<sup>75</sup> In der Geschichtsschreibung der IEP sind wenige Spuren dieser bedeutenden Frauen erhalten geblieben, da mit der Institutionalisierung der Kirche auch die Möglichkeiten und Positionen der Frauen eingeschränkt wurden. Allerdings ist ihr Einfluss auf lokaler Ebene schon aufgrund ihrer Zahl, vor allem aber wegen ihres Engagements gross geblieben.

Während die Erinnerung an Mary Hoover im kollektiven Bewusstsein der IEP tradiert wurde und sie als Vorbild für die Frauen dient, haben sich die Spuren von Elena [Nellie] Laidlaw, die ebenfalls zur Gründungs-generation gehört, verloren. Sie diente zumindest in der Anfangszeit als Zeugin für die Kraft der charismatischen Gaben und ihr Wirken als Prophetin und Missionarin inspirierte zahlreiche Frauen. Ihre Bekehrung wurde als modellhaft für die verwandelnde Kraft des Heiligen Geistes dargestellt. Danach wurde sie zu einer wichtigen Prophetin der Bewegung, die „wenn der Geist sie ergriff, mit geschlossenen Augen durch die Gemeinde ging, eine Person vor sich hinknien hiess, ihr sagte, was sie im Herzen habe, zur Umkehr aufrief, ihr die Hände auflegte, für sie betete und sie segnete. Einige fühlten sich beleidigt und widersetzten sich.“<sup>76</sup> Diese Schilderung entspricht dem bis heute gebräuchlichen Ablauf für Heilungen und Prophezeiungen, wobei die Person oft in Trance fällt und mit halb geschlossenen Augen zu einem Mitglied geht, dieses allenfalls nach vorne holt und ihm dort die Hände auflegt und betet.

---

<sup>73</sup> Gunstad 1911, 6.

<sup>74</sup> Martin 1990, 39.

<sup>75</sup> Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal (CIEP) 1977, 381.

<sup>76</sup> Hoover 2002, 43.

Ihr Besuch in Santiago bei den dortigen Methodistengemeinden und ihre Festnahme am 12. September 1909 gilt als Geburtsstunde der neuen Bewegung. In der offiziellen Darstellung der Methodistenkirche wurde sie mit abschätzigem Unterton als 'Prophetin' (*profetiza*), 'Erleuchtete' (*iluminada*), 'Gesandte des HERRN' (*enviada del Señor*), 'bescheidene Dienerin Gottes' (*humilde sierva de Dios*) bezeichnet, die in Wirklichkeit eine Betrügerin sei.<sup>77</sup> Diese negative Bewertung bis hin zur Rolle des Sündenbocks angesichts der Spaltung kommt auch in späteren Kommentaren zum Ausdruck, in denen ihr beispielsweise die Schuld am Tod des Bruders Fidel Leiba der Ersten Methodistenkirche in Santiago zugeschoben wird, der an Blutvergiftung gestorben sei, weil er auf die 'Erleuchtete' gehört habe, die ihm den Arztbesuch verboten habe.<sup>78</sup>

Elena Laidlaw begann früh zu evangelisieren und besuchte alleine oder in Begleitung anderer Frauen wie Natalia de Arancibia protestantische Gemeinden. Die Spannung zwischen charismatischer Freiheit und hierarchischer Kontrolle zeigte sich aber bereits in den Anfängen der Pfingstbewegung. Nach einigen Monaten übernahm Hoover 1910 die Organisation und Kontrolle der Bewegung. Elena Laidlaw wurde als Prophetin und Vertreterin der Bewegung zurückgestuft. Kessler, der ein negatives Bild von Laidlaw vermittelt, schreibt, dass sie später die Gemeinde verlassen, als Drogenabhängige Morphium und Lose verkauft habe und schliesslich in Sünde gestorben sei. Er vermutet, dass sie an Schizophrenie gelitten habe.<sup>79</sup> Weitere Quellen sind nicht auffindbar, da auch in der IEP keine Erinnerungen an Elena Laidlaw tradiert wurden. Ihre Spuren verlieren sich in der offiziellen Geschichtsschreibung und die wenigen Quellen sind durch männliche Gegner der Bewegung geprägt.

Im Zuge der Institutionalisierung der Pfingstbewegung schwand die Bedeutung der Prophetinnen, die gleichzeitig Missionarinnen waren, und ihre Freiheiten wurden eingeschränkt. So wird später vor allem ihre Tätigkeit und Bedeutung in der Evangelisation hervorgehoben. Ein Beispiel dafür

---

<sup>77</sup> Snow 1999, 303 zitiert einen Bericht aus *El Cristiano* vom 20. September 1909.

<sup>78</sup> Snow 1999, 304 zitiert einen Bericht aus *El Cristiano* vom 31. Januar 1910.

<sup>79</sup> Kessler 1967, 121. Im Dezember 1909 besuchte Elena Laidlaw Concepción, wo „sie versuchte, die Gemeinde von Tulio Morán zu übernehmen. Sie wohnte im Haus von Goodsil Arms [...] und ihr schlechtes Verhalten war wahrscheinlich einer der Gründe, warum Arms später zum Kritiker der Pfingstbewegung wurde. Nellie ging nach Temuco, aber Cecilio Venegas, der dortige Pastor, forderte seine Mitglieder dazu auf, sich eine eigene Meinung zu bilden, mit dem Resultat, dass Nellie [Elena] an diesem Ort keine Anhänger gewinnen konnte. [...]. Sie versuchte, als Vertreterin der neuen Bewegung im ganzen Land ernannt zu werden, aber im März 1910 begann sie, das Vertrauen ihrer eigenen Anhänger zu verlieren.“

ist Rita Marta Sánchez Araya (1932 bis 1998), die innerhalb der IEP hohe Wertschätzung als Missionarin genoss und über die Gabe der Prophezeiung und der Heilung verfügt habe. Sie besuchte viele Gemeinden der IEP in Chile und im Ausland.<sup>80</sup>

Die erste Generation genießt in der *Iglesia Evangélica Pentecostal* hohe Wertschätzung. Die Gründerväter und -mütter dienen als Vorbilder für die geschlechtertypischen Rollen. Dabei zeigen der Pastor und die Pfarrfrau eher konservative Züge, die Rolle der Missionarin und Prophetin bietet Potential für Veränderungen. Neben den Vorbildern der Gründergeneration werden gleichzeitig in jeder Gemeinde wichtige verstorbene Mitglieder verehrt, die nur in der eigenen Gemeinde von Bedeutung waren. So wird oft auf ehemalige Pastoren und deren Ehefrauen als Vorbilder verwiesen.

### 6.3.3 Pfingstgemeinden im Spiegel ihrer Selbstzeugnisse

Die Fallbeispiele für die Feldforschung stammen aus Gemeinden der *Iglesia Evangélica Pentecostal*, die sich in San Pedro de la Paz, Michaihue und Concepción, in der Achten Region Chiles, befinden. Zur Überprüfung der Ergebnisse dienen Gemeinden weiterer Pfingstkirchen (vor allem der *Iglesia Metodista Pentecostal* und der *Iglesia Misión Wesleyana*), ebenfalls in der Achten Region, und in der Hauptstadt Santiago.

Der folgende Überblick zeichnet das ekklesiale Profil der IEP und stellt detailliert ihr Gemeindeleben dar. Dieses Raster gibt Informationen über Art der Aktivität, Ort, Häufigkeit und Zeitdauer der Durchführung. Es führt Verantwortliche und Teilnehmer auf und bietet eine kurze inhaltliche Beschreibung. Mit Hilfe dieser Zusammenstellung kann die pfingstlerische Gemeinschaft erfasst und ausführlich beschrieben werden.

Innerhalb der IEP bestehen – trotz Übereinstimmung in dogmatischen Fragen und einer gemeinsamen Leitungs- und Gemeindestruktur – grosse Unterschiede in Bezug auf das örtliche Gemeindeleben, welche sogar die Einheit der Kirche bedrohen können.<sup>81</sup> Zwei grundlegende Strömungen prägen die IEP: Die eine Linie steht in der Tradition Hoovers, die andere wurde durch die Gemeinde von La Calera geformt.<sup>82</sup> Diese beiden Strömungen zeigen zwei Tendenzen des klassischen Pentekostalismus: Hoovers Tradition ist eher urban, methodistisch und demokratisch geprägt, die andere ist eher rural, durch die katholische Volkskultur geformt und hierarchisch aus-

---

<sup>80</sup> Tapia, Orlando 1998, 6f.

<sup>81</sup> Die Abspaltungen von der IEP sind im Kapitel 3.4.2. dargestellt worden.

<sup>82</sup> Die Stadt La Calera zählt heute rund 50'000 Einwohner und liegt in der Region von Valparaíso. Die Region ist agrarisch geprägt und liegt in der semitropischen Klimazone.

gerichtet. Neben diesen grundlegenden Unterschieden wird das Profil der Gemeinde auch beeinflusst durch die Anzahl der Mitglieder, deren Geschlecht sowie sozioökonomische und soziokulturelle Hintergründe. Schliesslich sind der Führungsstil des Pastors und der Kirchenvorsteher, die gemeindeeigenen Traditionen und Prägungen und die Stellung der Gemeinde innerhalb der Gesamtkirche bedeutsam. Deshalb kann eine Gemeinde wie *Sargento Aldea* in Santiago, die mehrere Tausend Mitglieder umfasst und den Ruf besitzt, eine 'Pastorenschmiede' zu sein, nicht vorschnell mit einer kleinen, ländlich geprägten Gemeinde im Norden Chiles verglichen werden.<sup>83</sup> Ein Mitglied gibt dafür das folgende Beispiel:

„Die Kirchen hier im Süden richten sich sehr nach dem Klima und nach dem Gemütszustand der Leute. Ich schreibe dies mehr dem Wind und der Kälte zu, die es hier [in Concepción] gibt. Deshalb erkälten sich die Leute häufiger. Aber hier haben die Leute auch mehr freie Zeit. [...]. Wenn sie den Pastor wechseln würden und beispielsweise einen von Santiago [nach Concepción, in den Süden] bringen würden, dann würde dieser versuchen, sein System einzuführen.“<sup>84</sup>

In diesem Zitat ist erkennbar, dass der Interviewpartner aus Santiago stammt und ursprünglich zur Gemeinde *Sargento Aldea* gehörte und offensichtlich durch die gemachten Erfahrungen geprägt ist. So empfindet er die Gemeinde von *San Pedro* als weniger engagiert. Trotz der erwähnten Unterschiede bestimmen aber gemeinsame Ausprägungen das Leben und den Alltag aller Gemeinden der IEP. Dazu die wichtigsten Punkte:

Das Gemeindeleben ist sehr intensiv und erfordert die aktive Teilnahme und Verpflichtung aller Mitglieder. Engagierte Mitglieder beteiligen sich täglich in der Kirche, wenn ihre Aufgaben und Ämter in den verschiedenen Gruppen dies erfordern. Jede Gruppe folgt einem schriftlich festgehaltenen Monatsprogramm. Während der Gebetswochen (*semanas de oración*) werden täglich Gottesdienste gefeiert. Weibliche Mitglieder und die Jugendlichen sind eher aktiv und in der Gemeinde engagiert, während die Männer oftmals aufgrund beruflicher Verpflichtungen verhindert sind. Ihr Einsatz beschränkt sich dann auf das Wochenende.

---

<sup>83</sup> Aus der sehr aktiven Gemeinde *Sargenta Aldea* sind viele zukünftige Pastoren hervorgegangen. Diese sind ähnlich geprägt und halten untereinander auch als Gemeindepastoren Kontakt. Entsprechend gross ist das Gewicht dieser Gemeinde.

<sup>84</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

Ein lose verbundenes Mitglied nimmt normalerweise an einem Gottesdienst in seinem Quartier und am Gemeindegottesdienst am Sonntagabend teil. Bei geschätzten zwei Gottesdiensten führt das zu drei bis fünf Stunden Beteiligung pro Woche. Ein durchschnittlich engagiertes Mitglied nimmt am Sonntag an der Sonntagsschule und am Gottesdienst teil, daneben vermutlich noch an einem Anlass während der Woche. Pro Woche sind dies rund sechs bis acht Stunden. Ein sehr aktives Mitglied, das sich in einigen Gruppen und an Gemeindegottesdiensten beteiligt, kommt leicht auf fünfzehn bis über zwanzig Stunden pro Woche. Dies schließt nicht das persönliche Gebet oder Hausandachten ein, die unabhängig von den geplanten Anlässen gepflegt werden.

Folgende Aktivitäten finden in den Gemeinden der IEP und mit kleineren Abweichungen in allen pfingstlerischen Gemeinden in Chile während einer gewöhnlichen Woche statt:

Im Sommer findet jeden Morgen von acht bis neun Uhr in den einzelnen Quartiergemeinden ein Gebetstreffen statt, an dem nach Möglichkeit alle Mitglieder teilnehmen. Getragen wird es aber hauptsächlich von den *dorcas*, verheirateten Frauen. Während der Gebetswochen, die wenigstens vier Mal im Jahr, je nach Gemeinde aber auch viel häufiger durchgeführt werden, findet jeden Abend um acht Uhr ein Gottesdienst für die ganze Gemeinde statt. Während des Jahres wird ausserhalb der Gebetswochen jeweils am Dienstag-, Samstag-, und Sonntagabend Gottesdienst gefeiert. Neben diesen festen Aktivitäten werden an den unterschiedlichen Wochentagen weitere Anlässe durchgeführt:

### **6.3.3.1      *Aktivitäten an den einzelnen Wochentagen***

Die im Folgenden dargestellten Aktivitäten vermitteln einen Überblick über das Gemeindeleben. Es entsteht ein Raster, das sich über die Woche legt und einen Eindruck bietet von den vielfältigen Möglichkeiten oder Ansprüchen, denen sich ein Mitglied für seinen Einsatz in der Gemeinde zu stellen hat. Dieser erste oberflächliche Wochenüberblick dient als Grundlage für die Darstellung der ekklesialen Profile der pfingstlerischen Gemeinschaft.

#### *Montag:*

Von 14.00-16.00 Uhr findet in der Kirche das Treffen der *dorcas* (*clase de dorcas*) statt. Erst wird ein biblischer Text oder ein biblisches Thema behandelt. Diese beziehen sich häufig auf ethische Fragen im Zusammenhang mit dem erwünschten Verhalten der 'christlichen Frau'. Dann folgen ein gemein-

sames Gespräch und der Austausch über das Gehörte. Dabei kommen allgemeine Verhaltensregeln, die für die Pfingstlerinnen gültig sind, aber auch persönliche Erfahrungen und Anliegen zur Sprache. Zum Treffen gehört immer auch ein Imbiss in entspannter Atmosphäre, wobei sich die Gelegenheit für persönliche Gespräche ergibt. Das offizielle Ziel des Treffens ist das geistliche Wachstum, weiter die Ausbildung und die 'christliche Gemeinschaft' unter den verheirateten Frauen. Da auch die Kinder mitgebracht werden können, bietet sich für viele Frauen die willkommene Gelegenheit, sich in einem geschützten Rahmen mit ihresgleichen auszutauschen.

Geleitet wird die Weiterbildung von der Leiterin der *dorcas* (*jefa de dorcas*) – oftmals der Ehefrau des Pastors (*pastora*). Ein Mitglied des Kirchenvorstandes (*junta de oficiales*) der Gemeinde oder der Pastor selber nehmen ebenfalls am Unterricht teil und vertreten die Gemeindeleitung. Sie kontrollieren gleichzeitig, dass nicht Kritik am Gemeindeleben oder der Leitung geäußert wird.

#### *Dienstag:*

Am Dienstagabend wird um 20 Uhr ein Gottesdienst in den Kirchen der Quartiergemeinden (*locales*) gefeiert, der rund zwei Stunden dauert. Der jeweilige Verantwortliche für das *local* organisiert und leitet den Gottesdienst. Es handelt sich um Mitglieder des Kirchenvorstandes, welche das Vertrauen des Pastors geniessen. In der Hauptkirche findet ebenfalls ein Gottesdienst statt, der vom Pastor geleitet wird. Die Mitglieder treffen sich in dem Versammlungsraum, der ihrem Wohnort am nächsten liegt. In diesen Untergruppen werden persönlichere Beziehungen gepflegt, da der intimere Rahmen mehr emotionale Freiheiten zulässt. Die Gruppenleiter können hier ihre Fähigkeiten erproben und entwickeln.

#### *Mittwoch:*

Am Mittwoch treffen sich die *dorcas* einmal im Monat um 15.00 Uhr an den Predigtpunkten in den Strassen und auf den Plätzen der Umgebung. Sie predigen dann bis zu zwei Stunden im Freien. Manchmal steht ihnen dafür ein Megaphon zur Verfügung, das von einer Frau zur nächsten weitergereicht wird. Alle Frauen, die sich dazu berufen fühlen, predigen je nach Person unterschiedlich lange. Die anderen Mitglieder unterstützen sie mit Gesang, Gebeten oder bestätigenden Rufen wie *amén*, *haleluja* oder *gloria a Dios*.

Wöchentlich findet am Mittwoch und Freitag um 20 Uhr in der Kirche die Chorprobe (*ensayo del coro*) statt. Der Gesang hat in der IEP eine grosse Bedeutung, da auf Musikinstrumente weitgehend verzichtet wird. Neben dem mehrstimmigen Chor der Erwachsenen singen auch die Mäd-

chen in einem eigenen Chor. Zudem üben die einzelnen Gruppen Lieder ein und tragen diese dann im Gottesdienst der Gemeinde vor. Vor der Chorprobe wird eine kurze Andacht mit Gebet abgehalten.

*Donnerstag:*

Während des Sommers treffen sich die Mitglieder der Gemeinde um 19 Uhr zunächst in ihren jeweiligen *locales*. Dort wird erst gemeinsam gebetet, nachher ziehen die einzelnen Gruppen aus, um in vorher festgelegten Strassen und auf den Plätzen zu predigen. Als Predigtorte werden strategisch günstige Punkte gewählt, wo viele Passanten vorbeikommen. Im Unterschied zur Predigt im Freien der *dorcas* predigen meist Männer, die durch Gesang und Gebete unterstützt werden. Diese Predigt im Freien dauert je nach Witterung zwischen einer bis drei Stunden.

*Freitag:*

Um etwa 19.30 Uhr treffen sich die Leiter der Sonntagsschule und weitere interessierte Mitglieder der Gemeinde zu einem Bibelstudium (*estudio biblico*). Zuständig für die Organisation ist die Bibelkommission, zu der neben dem Pastor weitere Mitglieder des Kirchenvorstandes und weitere 'Brüder' (*hermanos*) gehören. Das Bibelstudium findet in der Kirche statt und dient zur Vorbereitung der Sonntagsschule. Dabei wird besprochen, wie der von der Pastorenkonferenz festgelegte Bibeltext auszulegen ist. Diese Vorbereitung dauert ein bis zwei Stunden.

Die Jugendgruppe trifft sich um 20.30 Uhr zum Gebet in der Kirche. Nach dieser rund einstündigen Versammlung bleiben die Jugendlichen meist noch in einem informellen Rahmen beisammen. So haben sie Zeit und Gelegenheit, um sich über andere Themen auszutauschen, die nicht in direktem Zusammenhang mit dem Gemeindeleben stehen.

*Samstag:*

Um 15 Uhr treffen sich die Kinder zur Kinderlehre (*clase visualizada*) in der Kirche. Sie werden in Gruppen von den Sonntagschullehrkräften unterrichtet. Dabei wird eine biblische Geschichte erzählt und bildlich dargestellt. Grosser Wert wird auf die anschauliche (*visual*) Vermittlung des Themas gelegt. Einmal im Monat werden die Kinder von den Verantwortlichen der Kinderlehre zuhause besucht. Bei diesen Besuchen geht es darum, Eltern über die Fortschritte ihrer Kinder zu informieren. Falls die Eltern der Gemeinde fernbleiben, werden sie zur Teilnahme am Gemeindeleben eingeladen. Die Kinder dienen so als Türöffner für die Evangelisation.

Um 20 Uhr findet für die Gesamtgemeinde der Gottesdienst in der Kirche statt. Dieser dauert ungefähr zwei Stunden. Da viele Männer auch samstags arbeiten, beginnt für sie mit diesem Gottesdienst das Wochenende. Entsprechend nehmen daran Familien oft geschlossen teil, während die Aktivitäten unter der Woche eher von Frauen besucht und gestaltet werden. Dies ist auch die erste Gelegenheit, um Mitglieder der Gesamtgemeinde zu treffen, da sich das Gemeindeleben sonst hauptsächlich in den jeweiligen Ortsgruppen abspielt.

### *Sonntag:*

Am Sonntag finden die meisten Aktivitäten statt. Für viele Mitglieder ist dies der einzige arbeitsfreie Tag der Woche. Die Gemeinde trifft sich in den jeweiligen Lokalen um 9 Uhr, dann findet die Predigt im Freien statt.

Um 10 Uhr trifft sich die gesamte Gemeinde in der Kirche zur Sonntagsschule (*escuela dominical*). Das biblische Thema wird von einer Kommission unter Leitung des Superintendenten der Sonntagsschule (*superintendente de la escuela dominical*) vorgegeben. Es geht von einem Bibelvers aus, der in einem Jahreskalender festgelegt ist. Ziel ist ein systematisches Studium der Bibel, das gruppenweise – nach Alter und Geschlechtern getrennt – in der Kirche und in den Nebenräumen durchgeführt wird. Die Gesamtverantwortung hierfür trägt der Superintendent der Sonntagsschule. Die Lehrerinnen und Lehrer der Sonntagsschule sind für ihre jeweiligen Gruppen zuständig. Rund 45 Minuten wird das Thema in den Gruppen studiert, dann folgt eine allgemeine Besprechung, die etwa eine halbe Stunde dauert.<sup>85</sup> Als Abschluss trägt jede Gruppe der Gemeinde im Chor den auswendig gelernten Bibelvers vor.

Um 15 Uhr treffen sich die Gruppen der Jugendlichen (Mädchen und Knaben getrennt) (*clase de jóvenes*) in der Kirche oder in deren Nebenräumen. Sie hören als Unterweisung eine freie Predigt und eine bis zu zwei Stunden dauernde Auslegung eines festgelegten Bibeltextes. Zuständig sind die Gruppenleiter.<sup>86</sup>

Einmal monatlich findet um 14.30 Uhr die Versammlung der Freiwilligen (*voluntarios*) statt, zu denen beispielsweise die Radfahrer (*ciclistas*) gehören (siehe Kapitel 6.3.3.2). Dann werden anstehende Aktivitäten geplant

---

<sup>85</sup> Der Ablauf der Sonntagsschule sieht folgendermassen aus: Eröffnung, Lied, Gebet, Lektüre, Gruppenarbeit, Vortragen des Bibelverses, allgemeine Besprechung, Gebet, Lied, Segen.

<sup>86</sup> Der Ablauf der *clase de jóvenes* sieht so aus: Eröffnung, Lied, Gebet, Lied, Bibeltext, Gebet, Auslegung, Gebet, Kollekte, Lied, Ankündigungen, Gebet, Lied, Segen.

und Probleme gelöst; zusätzlich werden die entsprechenden Reglemente vorgelesen.

Ebenso treffen sich die Gruppen einmal im Monat um 17.45 Uhr für die Predigt in der Strasse.

Der Hauptgottesdienst in der Kirche beginnt um 19 Uhr und dauert zwei bis drei Stunden. Das Thema der Predigt wird vom Prediger frei gewählt, respektive nach pfingstlerischem Verständnis unmittelbar vom Heiligen Geist eingegeben. Die Leitung des Gottesdienstes liegt in der Hand des Pastors und der Kirchenvorsteher. Der Gottesdienst wird folgendermassen aufgebaut: Eröffnung, Lied, Gebet, Lied, Bibellektüre, Gebet, Lied, Predigt, Gebet, Lied, Chorvortrag, Mitteilungen, Varia (Informationen aus den Missionen, Gelegenheit zu Besuchen usw.) Gebet, Lied, Schlusssegnen. Charismatische Manifestationen können jederzeit auftreten, ausser während der Predigt.

### **6.3.3.2 Weitere Aktivitäten und Kasualien**

Es folgt eine Aufzählung weiterer Aktivitäten, die teilweise ausserhalb der Kirche stattfinden. Ausserdem werden die wichtigsten Anlässe und alle Kasualien aufgeführt und erklärt.

#### *Die Familienandacht:*

Früher wurden Familienandachten in allen Familien gehalten, heute hat sich diese Tradition weitgehend verloren und wird nur noch in wenigen Familien regelmässig gepflegt. In diesen Familien wird täglich oder wöchentlich gebetet, gesungen und ein biblischer Text gelesen. Diese Andachten fördern die familiäre Gemeinschaft, die als kleinste Zelle der Gesamtgemeinschaft betrachtet wird (Kapitel 6.4.2). Wenn andere Gemeindeglieder zu Besuch kommen, oder wenn für einige Tage Gäste aus anderen Gemeinden aufgenommen werden, wird gewöhnlich eine solche Andacht gefeiert.<sup>87</sup>

#### *Besuchstätigkeit:*

Die Gruppe der *dorcas* ernennt monatlich eine Besuchskommission, deren Mitglieder meist paarweise die Häuser der Gemeindeglieder nach Wohnsektoren besuchen. Wenigstens an einem Mittwochnachmittag pro Monat erhält jede Familie zuhause Besuch. Auch die Gruppenleiter mit ihren Helfern besuchen gewöhnlich in unregelmässigen Abständen die Häuser der Gemeindeglieder ihres Einzugsgebiets. Gezielt werden gerade auch neue Mit-

---

<sup>87</sup> Willems 1967, 172 weist in seiner Untersuchung darauf hin, dass Familienandachten mit der Lektüre der Bibel sehr verbreitet waren.

glieder besucht. Im familiären Gesprächsrahmen bietet sich Gelegenheit für persönliche Anliegen und Fragen. Dann besteht für neue Mitglieder die Möglichkeit, besonders bewährten und vertrauensvollen Personen gegenüber Unsicherheiten zu thematisieren und Fragen zu stellen. Die Gemeinschaft der Kirche und deren Aktivitäten bilden immer den zentralen Gesprächsanlass, es können aber auch ganz andere Themen besprochen werden. Nach dem offenen und persönlichen Gespräch wird gesungen, gebetet und ein biblischer Text gelesen. Diese häuslichen Besuche dienen unterschiedlichen Zwecken: Beziehungen werden vertieft und gepflegt, neue Mitglieder werden in die Gemeinschaft mit ihren ungeschriebenen Regeln eingeführt, der Einsatz und das innere Engagement für die Gemeinschaft werden verstärkt und kontrolliert. Daneben wird auch konkrete Hilfe bei Lebensfragen angeboten, erste Kontakte werden hergestellt und Beziehungen geknüpft. Sind noch nicht alle Familienangehörigen Mitglieder der Kirche, ist der Hausbesuch eine willkommene Möglichkeit zur Missionierung neuer Mitglieder.

#### *Unterbringung von misioneros:*

Häufig werden zu unterschiedlichen Anlässen Besucher eingeladen, die zu anderen, teilweise weit entfernt gelegenen Gemeinden der IEP gehören. Dabei kann es sich um Gruppen oder Delegationen handeln. Sie werden als 'Söhne und Töchter des Königs' (*hijos e hijas del Rey*)<sup>88</sup> bezeichnet und aufs Beste untergebracht und gepflegt. Gemeinden besuchen sich hin und wieder gegenseitig und erhalten so einen Eindruck vom Glaubensalltag in einem anderen Umfeld. Da die Pastoren sich untereinander kennen und regelmässig treffen, können diese Besuche ohne grossen Aufwand organisiert werden. Die Gäste werden meist zu einem Imbiss (*once*) am Nachmittag eingeladen, gemeinsam wird zum Beispiel eine Predigt im Freien durchgeführt.

Falls Familienangehörige ebenfalls zur IEP gehören, werden Besuche der Verwandten mit der Teilnahme am Gottesdienst verbunden. Die Gäste werden besonders begrüsst und ihnen wird Gelegenheit zu einem Grusswort geboten. Dabei liegt das Schwergewicht auf dem Ablegen von Zeugnissen. Erzählt wird, wie Gott in der eigenen Gemeinde wirkt. So werden in einem spirituell geprägten Umfeld Freundschaften geschlossen und Beziehungen gepflegt, die über die lokalen Grenzen der eigenen Gemeinden hinausreichen. Diese Besuche über Gemeindegrenzen hinweg durchbrechen

---

<sup>88</sup> 'Söhne und Töchter des Königs' ist einer der Ehrentitel, mit dem sich die Mitglieder bezeichnen. Einerseits wird auf die gemeinsame Zugehörigkeit zu einer göttlichen Familie verwiesen, andererseits wird den Anforderungen der Gastfreundschaft Genüge getan. Der Gast soll als König behandelt werden.

die Routine des Gemeindelebens. Sie vermitteln den Eindruck, dass die IEP eine zumindest national verbreitete Kirche mit grosser Bedeutung sei. Da sich die meisten Mitglieder keine Reisen oder Ferien leisten können, sind diese Besuche auch eine willkommene Gelegenheit, andere Gegenden Chiles kennenzulernen.

*Aktivitäten in locales oder avanzadas (Vorposten):*

In den verschiedenen *locales* finden unter der Woche, meistens auch an denselben Wochentagen, praktisch dieselben Aktivitäten statt. Die Aufgabe dieser in Privathäusern oder kleineren Kirchen untergebrachten *locales* ist es, geografische Vorposten (*avanzadas*) zur Missionstätigkeit zu bilden und den in der Nähe wohnenden Gemeindegliedern unter der Woche eine Teilnahme an den Aktivitäten der Gemeinde zu ermöglichen. In Absprache mit dem Pastor und den Kirchenvorstehern haben die Quartiergemeinden die Freiheit, in eigener Verantwortung Anlässe wie Gebete, Nachtwachen (*vigilias*) oder informale Treffen zu organisieren.

*Die Sonntagsschule und die Kinderlehre als 'Bilderklasse' (clase visualizada):*

In der Sonntagsschule für Jugendliche und Erwachsene und der Kinderlehre werden eher formale und systematische Inhalte vermittelt. Im Bibelstudium (*estudio bíblico*), das je nach Grösse der Kirche gruppenweise durchgeführt wird, werden Lehrerinnen und Lehrern der Sonntagsschule auf die Klasse der Sonntagsschule vorbereitet. Ebenso findet innerhalb einiger Gruppen biblische Unterweisung statt. So behandeln die *dorcas* beispielsweise in ihren Treffen biblische Themen, die von einer Vortragenden erläutert werden. Diese Unterweisung der *dorcas* fällt nur dann aus, wenn ihr Treffen einmal im Monat in der Hauptkirche und nicht in den Lokalen stattfindet.

Für die Jugendlichen werden Treffen mit biblischer Unterweisung häufig vorgesehen. Die jungen, unverheirateten Frauen (*señoritas*) studieren oder lesen einmal pro Monat die Bibel, meist mit derselben 'Schwester' (*hermana*), die das Thema bereits bei den *dorcas* präsentiert hat.

An der Bilderklasse (*clase visualizada*) nehmen die Kinder teil. Ihr Ziel ist es, Bibelkenntnisse zu vermitteln und nach pfingstlerischem Verständnis eine persönliche Beziehung zu Gott zu schaffen. Der Unterricht dauert rund zwei Stunden, wird an unterschiedlichen Orten – manchmal auch im Freien – durchgeführt und wird von speziellen Lehrerinnen oder Lehrern geleitet. Zur Struktur gehören Singen, Beten, Spiele und das Erzählen einer biblischen Geschichte.

Insgesamt genügen diese Elemente herkömmlicher Religionspädagogik kaum modernen didaktischen Anforderungen für den Unterricht. Allerdings sind es sich die Kinder gewohnt, über längere Zeit ruhig zuzuhören. Der Unterricht wird weitgehend mündlich gehalten, schriftliches Material oder andere Hilfsmittel stehen kaum zur Verfügung. Allenfalls wird zur Veranschaulichung des Inhaltes eine Wandtafel benutzt, die Kinder können Zeichenmaterial gebrauchen. Neben der Vermittlung von Lehrinhalten besteht immer Gelegenheit für persönliche Erzählungen und für das Ablegen von Zeugnissen (Kapitel 6.4.1).

*Die Predigt im Freien (predicación al aire libre):*

Indem die Pfingstler/-innen im Freien predigen, werden sie in der Öffentlichkeit sichtbar und bekannt. Diese starke Präsenz erklärt teilweise ihren Bekehrungserfolg.<sup>89</sup> Ihr hauptsächliches Ziel ist es, vor der 'Welt' (*el mundo*) von der eigenen Bekehrung und Rettung Zeugnis abzulegen und damit zu evangelisieren. Meist findet die Predigt im Freien einmal pro Monat in Gruppen statt. Die Kirchenvorsteher entscheiden zusammen mit dem Pastor oder dem Predigtleiter (*jefes de predicación*), wann und an welchem strategisch günstigen Ort die Predigt durchgeführt wird. Erst wird um den Segen gebetet, dann werden Hymnen gesungen. Danach folgen die Predigten. Diese bestehen aus dem Zeugnis von der Errettung, wobei persönliche Erfahrungen mit biblischen Texten verknüpft werden. Zum Schluss marschiert die Gruppe oft in einer Zweierkolonne zur Kirche zurück, wobei Lieder gesungen und Bibelverse zitiert werden. Wenn die Gruppe kleiner ist, gehen sie gemeinsam zurück. Beim Einzug in die Kirche wird gesungen und erst hier wird die Predigt im Freien mit einem Gebet um den Erfolg und mit dem Schlussegen beendet. Neue Mitglieder können so oftmals in einen ersten Kontakt mit der Gemeinde treten.

*Die Radfahrer (ciclistas):*

Die Gruppe der Radfahrer, bestehend aus Jugendlichen und Männern, trifft sich einmal pro Monat, um die verschiedenen Aktivitäten zu planen. Meist sind sie für ein *local* oder einen abgelegenen Vorposten (*avanzada*) zustän-

---

<sup>89</sup> Palma, I. 1988, 24. Der Superintendent der IEP, Pastor Eduardo Valencia, erklärt den Erfolg seiner Kirche mit der Predigt im Freien. Canales; Palma; Villela 1991, 25f. Die Predigt im Freien ist das wirksamste Mittel der Verbreitung der pfingstlerischen Botschaft. In den letzten Jahren übernahmen aber zunehmend auch Radiosender diese Aufgabe. Die Programme zur Evangelisation werden von einzelnen Gruppen, lokalen oder nationalen Kirchen verbreitet. Die IEP verwendet diese Form des Proselytenmachens nicht, da sie sich von neopenkostalen Praktiken abgrenzt und ihren Mitglieder vom Konsum der Massenmedien abräät.

dig. Sie übernehmen ebenfalls die Verantwortung für weit entfernte Predigtorte. Wie es in allen Gruppen üblich ist, schlagen die Leiter Aktivitäten vor, die darauf vom Kirchenvorstand bewilligt werden. Die Radfahrer übernehmen ausserdem die Evangelisation in neuen Missionsgebieten oder sie besuchen andere Gemeinden, die weit entfernt liegen. Dabei kann es durchaus vorkommen, dass sie mehrer Tage unterwegs sind und bei Mitgliedern der IEP privat untergebracht werden. Während ihrer Radfahrten sind alle gleich gekleidet und somit als geschlossene Gruppe erkennbar. Da in Chile allgemein wenig Rad gefahren wird, fallen sie alleine deswegen schon auf und prägen auch das Bild der Pfingstler nach aussen.<sup>90</sup>

#### *Die Nachtgottesdienste (vigilas):*

Normalerweise findet einmal im Monat eine 'halbe' *vigilia* statt, die bis Mitternacht dauert (allerdings dauern oftmals auch die normalen Gemeindegottesdienste beinahe bis Mitternacht). Die *vigilas*, welche die ganze Nacht dauern, können von der Gesamtkirche, von *locales* oder von einzelnen Gruppen vorgeschlagen werden und werden von der Kirchenleitung beschlossen. Sie werden etwa drei bis viermal pro Jahr durchgeführt, fanden aber früher häufiger statt. Mit persönlichen Gebeten und Fasten bereitet man sich darauf vor. Das Ziel der Nachtwachen ist nach pfingstlerischem Verständnis, mit dem HERRN Einheit zu pflegen und spirituellen Segen zu erhalten. Jede volle oder jede zweite Stunde wird ein Andacht durchgeführt, wobei die Bibel gelesen, eine kurze Meditation des Textes durchgeführt und dann vor allem gebetet, gesungen und Zeugnis abgelegt wird. Sonst verharren die anwesenden Mitglieder in Schweigen und persönlichem Gebet.

#### *Die Gebete:*

Während des Jahres werden verschiedene Arten besonderer Gebetsformen gepflegt. Häufig finden die Gebetsketten (*cadena de oración*) statt, bei denen ein Mitglied das andere meist im Stundentakt in der Kirche ablöst; nachts wird in den einzelnen Häusern weitergebetet. Das Frühlingsgebet (*oración de primavera*) wird von September bis Dezember jeden Morgen in der Kirche durchgeführt. Jeweils ein Familienmitglied nimmt daran teil und betet besonders für die eigene Familie.

---

<sup>90</sup> Allerdings haben bei weitem nicht alle Pfingstkirchen eine Gruppe von Radfahrern. Die *Iglesia Pentecostal de Chile* und die *Iglesia Evangélica Pentecostal* sind dafür bekannt.

### *Abendmahl:*

Während der Zeit, als Hoover als *superintendente* die IEP leitete, wurde das Abendmahl zweimal jährlich ausgeteilt, heutzutage geschieht dies nur noch einmal. In der Jahreskonferenz der Pastoren (*conferencia anual*) werden die Kommissionen für die einzelnen Zonen in Chile und für andere Länder, in denen die IEP vertreten ist, ernannt. Eine Kommission setzt sich aus einem Pastor Presbyter als Leiter und aus einem oder zwei Pastoren Diakonen als Helfer zusammen. Gemeinsam teilen diese das Abendmahl an einem vorgegebenen Datum aus, das in Absprache mit dem lokalen Pastor festgesetzt wird. Die Abendmahlsfeier ist ein sehr wichtiger Tag für die Kirche, ein hoher Feiertag, auf den man sich durch persönliche Gebete und Fasten während einer Gebetswoche vorbereitet. Dazu gehört auch eine rituelle Umarmung der anderen Mitglieder als Ausdruck der Gemeinschaft und der Versöhnung. Neben dem Gemeindepastor werden zur Austeilung des Abendmahls weitere Pastoren beigezogen. Gemäss dem Ritual, das der methodistischen Tradition entnommen ist, kniet das Mitglied vor der Abschränkung nieder, um Brot und Wein in Empfang zu nehmen.

### *Die Kasualien*

Für die Kasualien bestehen liturgische Vorlagen, die von der Pastorenkonferenz erarbeitet und von der zentralen Verwaltung der *superintendencia* in Santiago herausgegeben werden. Der Pastor hat aber bei der Gestaltung der Kasualien grosse Freiheit.

Die Taufe der Kinder wird in der Regel gemäss einem schriftlich festgehaltenen Ritual einmal im Jahr vorgenommen. Die Erwachsenentaufe, die eine Voraussetzung für die Vollmitgliedschaft (*miembro en plena comunión*) ist, wird ebenfalls einmal im Jahr gefeiert. Die Kindertaufe wird nach methodistischer Tradition durch Besprengen und nicht wie gewöhnlich in Pfingstkirchen durch Untertauchen gefeiert.<sup>91</sup> Als Paten werden alle Gemeindeglieder eingesetzt und für die religiöse Erziehung des Täuflings in die Verantwortung genommen. Die Taufe anderer Kirchen kann anerkannt werden, wird aber meist von den neuen Mitgliedern innerhalb der Gemeinde gewünscht. Sie wollen ihre Mitgliedschaft in der Taufe als öffentlichem Akt vor der Gemeinde bezeugen. Die IEP praktiziert somit die Wiedertaufe, ohne sie allerdings strikt zu fordern.

---

<sup>91</sup> Zimmerling 2002, 94: „Der grösste Teil der Pfingstkirchen praktiziert die Erwachsenentaufe durch Untertauchen. Als Säuglinge getaufte neue Mitglieder werden wiedergetauft.“

Trauungen werden nach Wunsch des Brautpaares und Verfügbarkeit des Pastors durchgeführt. Bei der Gestaltung besteht eine relativ grosse Freiheit. Zum anschliessenden Fest werden neben den Familienmitgliedern auch viele Gemeindeglieder eingeladen. Dies bedeutet grosse finanzielle Ausgaben für die Familien.

Je nach Bedeutung der verstorbenen Gemeindeglieder werden bei der Bestattung unterschiedlich viele Predigten oder Ansprachen gehalten. Dabei werden die Verdienste der Verstorbenen gewürdigt und betont, dass diese sich jetzt in einer besseren Welt befänden. Auch Familienmitglieder haben Gelegenheit, sich öffentlich zu verabschieden. Der Sarg bleibt mindestens zwei Tage in der Kirche aufgebahrt, damit sich alle persönlich vom Verstorbenen verabschieden und den Hinterbliebenen ihr Beileid ausdrücken können. An der Beisetzung auf dem Friedhof nehmen möglichst viele Gemeindeglieder teil.

Weitere wichtige unregelmässige Anlässe im Gemeindeleben:

*Der Besuch des Superintendenten (visita del superintendente):*

Bedingt durch die grosse Anzahl der Kirchgemeinden kommt der Superintendent nur zu besonderen Anlässen zu Besuch. Dazu gehören beispielsweise die Einweihung einer Kirche, ein 50jähriges Pastorenjubiläum oder die Bestattung eines Pastors. Die Anwesenheit des *superintendente* verleiht dem Gottesdienst besondere Bedeutung, meist predigt er. Dabei erwähnt er jeweils besonders die Erfolge der IEP in der Evangelisation im Inland und Ausland.

*Umzüge in der Strasse (defile):*

Zu besonderen Anlässen wie Konferenzen, Versammlungen oder Bibelstudium der Pastoren werden Umzüge organisiert. Mit Bewilligung der Behörden beginnt der Umzug mit einem Gottesdienst auf dem Hauptplatz, danach marschiert eine lange Zweier- oder Viererkolonnen durch die Hauptstrassen der Stadt bis zur Hauptkirche, wo der Anlass mit Hymnen und Bibeltexten beschlossen wird. Solche Umzüge umfassen oft Hunderte bis gar Tausende Teilnehmer und hinterlassen somit einen starken Eindruck der öffentlichen Präsenz der Pfingstgemeinschaft.

*Gemeinsame Anlässe (concentraciones):*

Diese können von jeder Gruppe der Kirche organisiert werden. Erwünschtes Ziel ist das spirituelle Wachstum der Teilnehmenden. Ebenso wie Besuche

aus anderen Gemeinden stellen die *concentraciones* spirituelle Einkehrtage dar, da während des Tages das Ablegen von Zeugnissen und das Feiern von Andachten im Zentrum stehen. Es werden ebenfalls Predigten im Freien organisiert.

*Jahresausflug oder Tag auf dem Land (día en el campo):*

Die Gesamtkirche wie auch die einzelnen Gruppen führen jährlich einen Ausflug durch, um die Gemeinschaft in ländlicher Umgebung zu stärken. Auch dieser Tag wird mit einem Gottesdienst beendet.

*Das Fasten (ayuno):*

Das Fasten ist freiwillig und wird denen empfohlen, die einen engeren Kontakt mit Gott suchen. Ebenso wird gefastet, wenn besondere Gebetsanliegen für eine Heilung oder ein Wunder verstärkter Unterstützung bedürfen. Dann dient das Fasten als spirituelle Vorbereitung oder kann dabei helfen, Geister, Mächte oder starke Dämonen zu besiegen. In der IEP wird das Fasten begleitet durch Gebet und Bibellesen. Unterschieden werden das vollständige Fasten (*ayuno completo*), das von Aufgang bis Untergang der Sonne oder von einem Abendessen bis zum nächsten dauert, und das halbe Fasten (*medio ayuno*), das vom Abendessen bis zum Mittagessen des folgenden Tages dauern kann. Das Trinken von Wasser oder Tee wird empfohlen, das Fasten wird von Meditation und persönlicher Reflexion begleitet und dient der inneren Sammlung.

Die aufgeführten Anlässe sind unterschiedlich beliebt. Am meisten Anklang finden gewöhnlich die offenen Treffen der Mitglieder, vor allem dann, wenn dazu auch Besucher eingeladen sind. Alles, was mit der Pflege der Gemeinschaft zu tun hat, ist bei den Mitgliedern beliebt. Der Sonntag ist der wichtigste Tag, an dem vor allem versucht wird, 'die Gegenwart des HERRN' zu spüren. Neben diesen spirituellen Bedürfnissen ist aber auch der soziale Austausch sehr wichtig. Einigen Gemeinden fällt es schwer, zum Besuch der Sonntagsschule zu motivieren und die Teilnahme daran ist oft sehr gering. Gerade sie ist allerdings meist der einzige Raum theologischer Reflexion. Gering ist oft auch die Teilnahme an Gebeten, die von den Gruppen oder Lokalen organisiert werden, oder an der Predigt im Freien.

Das Gemeindeleben spielt sich grösstenteils in den kirchlichen Gebäuden und im eigenen Quartier ab. Dieses wird nur in den dargestellten Ausnahmefällen verlassen. Die Gestaltung von Raum und Emotionen ist grundlegend für das pfingstlerische Gemeindeleben. Deshalb wird sie hier

als Vorbereitung auf die unterschiedlichen Profile der pfingstlerischen Gemeinschaft vorgestellt.

### 6.3.4 Architektur und Liturgie: eine dialektische Ergänzung

Der Kontrast zwischen dem nüchternen, weissen Kirchengebäude und der Intensität der darin gelebten Emotionen ist eindrücklich zu beobachten und zu erleben.<sup>92</sup> Die Kirchen unterscheiden sich häufig kaum von Häusern und Gebäuden des Viertels. Sie sind weder ästhetisch ansprechend noch künstlerisch aufwendig gestaltet. Im Allgemeinen ist der Einfluss des Stils bemerkbar, der durch die protestantischen Missionare des letzten Jahrhunderts mitgebracht wurde.<sup>93</sup> An der Aussenfassade fällt in der Regel ein gut sichtbar angebrachtes Schild mit dem Namen und Symbol der Gemeinde ins Auge. Chiquete folgert, dass diese Einpassung der Pfingstkirchen in ihre Umgebung Teil der symbolischen Negation des Katholizismus sei, der mit seinen Kirchen, die oft das Stadtbild dominieren, die Macht über die Stadt symbolisieren wolle.<sup>94</sup>

Der Eingang führt durch eine grosse, während des Gottesdienstes geöffnete Türe in einen weiten, rechteckigen Saal mit weissen Wänden. Als Sitzgelegenheiten dienen Bänke oder in Reihen geordnete Stühle. Vorne im Zentrum befindet sich meist erhöht auf einem breiten Podium das Pult und ein Tisch mit einer grossen Bibel, die gut sichtbar platziert ist. Die Bibel bildet das architektonische Zentrum der Kirche, was ihre Bedeutung als Wort Gottes widerspiegelt. Schon die körperliche Nähe zur Bibel verleiht Autorität und lädt diesen Ort emotional besonders auf. Hinter dem Tisch mit der Bibel sind deshalb einige besonders schöne Stühle für wichtige Personen wie Pastoren oder besondere Gäste reserviert.

Im Innenraum finden sich weder Kreuz noch Kerzen. Überhaupt wird auf Schmuck verzichtet, allenfalls steht vorne gut sichtbar ein Blumenstrauss. Auffällig ist ein buntes Wandbild, das an der Stirnseite grossflächig aufgemalt ist. In meist naiver Malerei werden Bibelverse bildlich in eine

---

<sup>92</sup> Chiquete 2005, 121. Die klaren Farben, vor allem Weiss, reflektieren das Licht am besten und zeichnen klare Profile von Gegenständen und Schatten, „was bei den Pfingstkirchen, bei denen der körperliche und optische Kontakt der Feiernden sehr wichtig ist, als Besonderheit hervorsteicht.“

<sup>93</sup> Lalive d'Epinau 1969, 83.

<sup>94</sup> Chiquete 2003, 216: „Auf der Ebene der Vermutung behaupten wir, dass die Anpassung an die urbane Umgebung ein Verzicht ist auf die symbolische Macht über die Stadt, die charakteristisch ist für die katholische Architektur.“ Josuttis 2000, 68. Dies steht im Gegensatz zu den „heiligen Orten, die sich gewöhnlich durch zentrale Lage und eine hervorgehobene Stelle charakterisieren.“

idealisierte chilenische Landschaft umgesetzt. Statt Bildern von Heiligen und ihrer Wundertaten oder Darstellungen der Leiden Christ, wie sie in katholischen Kirchen üblich sind, sieht man in den Pfingstkirchen friedlich weidende Schafe, liebliche Landschaften und unberührte Gewässer. „Again the contrast of 'faith' with 'world' needs persistent reinforcement. Again the theme of cleanliness comes to the fore, for example, in the decoration of churches. [...] there emerge images of peace and purification: the rose of Sharon, the lily of the valley, still waters and cleansing waterfalls.“<sup>95</sup> Den Gläubigen ist klar, dass ihnen dieser Friede, diese saubere und heile Umgebung als Gegenwelt und als Lohn für ihren Einsatz versprochen ist. Diese Bilder veranschaulichen und stärken den Glauben.



Einweihung der Hauptkirche der IEP in Cerrillos de Doñihue am 20. März 1999.<sup>96</sup>

Auf diesem Bild sind die architektonischen Merkmale der Pfingstkirchen deutlich erkennbar: Das Gebäude ist weiss gestrichen, symmetrisch gebaut und ansprechend gestaltet. Die Umgebung wirkt gepflegt, der Rasen ist geschnitten und wird durch einen Metallzaun abgeschirmt. Neben dem Namen

<sup>95</sup> Martin 2002, 72.

<sup>96</sup> *Fuego de Pentecostés* 2001, 20.

der IEP und deren Logo auf blauem Grund hängen im Vorgarten an zwei Masten eine chilenische Fahne und eine Fahne der IEP. Im Innenraum sind vor dem idyllisch gestalteten, grossflächigen Bild, das einen Hirsch in einer stilisierten chilenischen Landschaft darstellt, grosse Blumenarrangements erkennbar. Auf dem Ehrenplatz an der Stirnseite sitzt vermutlich ein älterer Pastor, ein zweiter Mann steht predigend am Pult.

Die Kirche insgesamt ist funktional gebaut und übersichtlich geordnet. Der Innenraum bietet viel freien Platz, denn die Gottesdienstbesucher müssen sich gut bewegen können: Je nach liturgischem Moment knien sie nieder, gehen umher oder laufen nach vorn. Sogar wenn jemand in Trance tanzt, steht genügend Platz zur Verfügung. Die Möglichkeit, den Gottesdienstraum beinahe uneingeschränkt nutzen zu können, ist für die Mitglieder der Pfingstgemeinde ein Zeichen der Freiheit des Geistes Gottes.<sup>97</sup>

Die Liturgie folgt klaren Regeln und enthält definierte Elemente, die auch so benannt und angesagt werden. Jedoch soll die pfingstlerische Liturgie sehr viel Freiraum für das spontane Wirken des Heiligen Geistes bieten, statt ausschliesslich einem Ablauf mit festgelegten liturgischen Texten zu folgen. Zeitdauer und Emotionen, die für die einzelnen Elemente eingesetzt werden, variieren stark,<sup>98</sup> gleichzeitig sind die einzelnen liturgischen Teile des Gottesdienstes „hochgradig von Verhaltenserwartungen besetzt und von Verhaltensurteilen begleitet.“<sup>99</sup> Der Leiter des Gottesdienstes, ein verdientes männliches Mitglied, hat die Aufgabe, das Verhalten zu strukturieren und zu lenken. Während der Predigt, die meistens der Pastor hält, haben weitere charismatische Manifestationen keinen Platz. Überbringt ein Medium eine göttliche Botschaft, steigt er oder sie meist auf das Podium und wartet, bis der Leiter das Wort erteilt. Hier wird die dialektische Spannung zwischen Hierarchie und Charisma augenscheinlich (siehe Kapitel 7.2.1) Die Predigt ist dialogisch ausgerichtet, der Prediger tritt in einen verbalen und emotionalen Austausch mit der Gemeinde, die mit körperlichen Zeichen oder mit Zurufen der Bestätigung wie *amén* reagiert. Manchmal wird die Predigt unterbrochen, indem die Mitglieder aufstehen, die Arme erheben und dreimal *gloria a Dios* rufen.<sup>100</sup>

In den Gemeinden der IEP sind als Musikinstrumente einzig Orgel oder Keyboard zugelassen. Gleichzeitig wird der Chorgesang geübt und

---

<sup>97</sup> Chiquete 2003, 214.

<sup>98</sup> Lalive d' Epinay 1969, 85.

<sup>99</sup> Josuttis 2000, 203.

<sup>100</sup> Hoover erklärt den Ursprung dieses Rufes. 2002 (1934), 59. Ein Mitglied brach spontan in diesen Ruf aus, der von der Gemeinde übernommen wurde. Er erinnert an militärische Kommandos, die laut gerufen werden.

gefördert. Viele neopentekostale *ministerios* nutzen dagegen moderne Musikanlagen mit elektrischen Gitarren und anderen Instrumenten. Sie werden deshalb auch *iglesias electrónicas* genannt. Dort dominiert die von einer Band gespielte Musik den Gottesdienst, prägt die Liturgie und stuft alle anderen Elemente herab.<sup>101</sup> Dass die Musik in der Liturgie neopentekostaler *ministerios* eingesetzt wird, um gezielt Gefühle auszulösen, ist auch den Leitern der IEP bewusst. Sie lehnen diese Art von Musik mit der Begründung ab, dass sie gut für die Füße aber nicht für das Herz sei.<sup>102</sup>

Die Lieder werden immer stehend und sehr inbrünstig, oft mit erhobenen Armen gesungen und mit Klatschen begleitet. Gebetet wird kniend, laut und gemeinsam, wobei die Beter zwar ihre eigenen Anliegen formulieren, sich dabei aber durchaus auch von den laut gesprochenen Worten der Nachbarin inspirieren lassen können. Der Leiter beginnt und beschliesst das Gebet, wobei auf sein mehrfaches *amén* hin die ganze Gemeinde langsam verstummt. Nicht in jedem Gottesdienst kommt es zu charismatischen Manifestationen wie Tanzen, Zungenreden oder Prophezeien. Aber es besteht immer Bereitschaft, diese Manifestationen zuzulassen und sie in den Ablauf des Gottesdienstes einzubauen. Dies gilt auch für Heilungen. Im Ablauf besteht ein liturgisches Moment, der den 'Brüdern' und 'Schwestern' mit besonderen Bedürfnissen erlaubt, vor dem meist durch eine Schranke abgetrennten Podium niederzuknien. Dann kommen die Leiter oder besonders befähigte Mitglieder hinzu, welche die Hände auflegen und für die Bedürftigen beten. Dieses Gebet kann lange dauern und wird eindrücklich gesprochen. Dabei ist die emotionale und körperliche Verbindung zwischen der betenden Person und dem 'Bruder' oder der 'Schwester' sehr eng und intim. Der körperliche Kontakt ist für Heilungsgebete unverzichtbar, die heilenden Personen legen auch Bedürftigen des anderen Geschlechts die Hände auf. Es kommt vor, dass Personen, die in Trance sind, andere Mitglieder nach vorne holen, meist aber begeben sich aber die Mitglieder erst nach vorne und ein Heiler oder eine Heilerin stellt sich anschliessend zu ihnen.

Die äussere Struktur der Kirche bietet zusammen mit der inneren Struktur, der klar gegliederten Liturgie, den Rahmen für die affektiven Äusserungen und Manifestationen. Eine kollektive Leidenschaft kann sich der Gemeinschaft bemächtigen, wird aber durch den Pastor und Kirchenvorsteher kontrolliert und kanalisiert, die Gläubigen werden in ihrem Gefühlsprozess geleitet. Dabei wechseln die Phasen manchmal sehr abrupt. So werden z.B. zum Schluss des Gottesdienstes, der vielleicht sehr charismatisch ver-

---

<sup>101</sup> Chiquete 2003, 214.

<sup>102</sup> Pastor David Manriquez, 67 Jahre.

laufen ist, ganz ruhig die Zahl der Teilnehmer, die Summe der Kollekte und die Aktivitäten der nächsten Woche verlesen. Auch die Anwesenden sind offensichtlich nicht über die ganze Dauer des Gottesdienstes innerlich beteiligt. Gelangweilte Gesichter, routiniertes Mitmachen und getuschelte Gespräche lassen sich genauso wahrnehmen wie tiefe emotionale Betroffenheit. Wird die Liturgie routiniert gestaltet, so bleibt doch immer wieder Raum für überraschende charismatische Interventionen. Paradoxerweise wirkt gerade das Zungenreden manchmal recht routiniert und emotionslos, dagegen kann ein persönliches Zeugnis oder ein inbrünstig vorgetragenes Lied mit einem anrührenden Text die Anwesenden zutiefst bewegen.

Diese Übersicht über das Gemeindeleben, über Architektur und Liturgie zeigt die Strukturen der pfingstlerischen Gemeinde. Das zeitliche Gerüst und die kurze Darstellung der Aktivitäten boten den Einstieg in die folgenden Kapitel. Die Beschreibung der pfingstlerischen Architektur und ihrer Räume, sowie der Gestaltung der Gottesdienste ermöglicht eine Annäherung an die ekklesialen Profile der pfingstlerischen Gemeinschaft.

#### **6.4 Ekklesiale Profile der pfingstlerischen Gemeinschaft**

Laut Auskunft der Mitglieder einer Pfingstgemeinde ist Gott selbst, der durch den Heiligen Geist wirkt, der Baumeister ihrer Gemeinde. Christus ist nach dem biblischen Bild der Eckstein dieses Baus (Mt 21,42 und Eph 2,20). Diese Metapher prägt die Vorstellungen zur Gestaltung des Gemeindelebens und des -aufbaus. Fragen stellen sich nach den Zielen der Gemeinschaft, nach dem sozialisierenden Umgang der Mitglieder untereinander und deren Ausstattung mit den nötigen Kompetenzen. Wie eigenständig die Pfingstbewegung historisch und kulturell geprägt und verankert ist, hat sich in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt, deshalb geht die Untersuchung zuerst dem Selbstverständnis der pfingstlerischen Gemeinde nach. Erst wenn erfasst ist, wie die Grundlinien der Gemeinschaft verlaufen, kann über ihr pädagogisches Verständnis und Handeln innerhalb ekklesialer Formen nachgedacht werden (Kapitel 8). In den folgenden Kapiteln wird die pfingstlerische Gemeinschaft dem Selbstzeugnis ihrer Mitglieder entlang nachgezeichnet.

In den ekklesialen Profilen werden Prozesse sichtbar, die sowohl die absichtsvollen und planvollen Massnahmen in Form der Erziehung als auch die unreflektierten Einwirkungen auf die Persönlichkeit umfassen. Letzteres ist das grundlegende Merkmal der pfingstlerischen Gemeinschaft. Im Zusammenleben entstehen durch intensive Interaktionen Handlungsbezüge und Handlungsorientierung unter den Mitgliedern. Diese prägen die soziale Identität.

tität der charismatischen Gemeinschaft, werden biblisch begründet und folgen klaren Werten und Werturteilen.

Diese erzieherischen und sozialisierenden Massnahmen werden im Folgenden zu sieben ekklesialen Grundlinien von Gemeinschaft gebündelt: *Zeugnisgemeinschaft*, *affektive oder therapeutische Gemeinschaft*, *Gemeinschaft als Familie*, *dynamische Gemeinschaft in permanenter Aktion*, *migrierende Gemeinschaft*, *mystagogische Gemeinschaft* und *Lerngemeinschaft*. Die zum Teil ausführliche Wiedergabe der Interviews machen die Interviewpartner als eigenverantwortlich handelnde Subjekte sichtbar, die ihre religiöse Identität selbst ausdrücken und so zu Stiftern von Lebenssinn werden.

Sind es in erster Linie die pfingstlerischen Selbstzeugnisse, welche als Grundlage für die Erfassung der Gemeinschaft dienen, so sollen doch am Schluss jedes Profils Kommentare und Fragen die Ergebnisse weiterführen. Im Teil III werden diese Fragen dann wieder aufgenommen.

#### 6.4.1 Die Zeugnisgemeinschaft

Ein Pfingstler oder eine Pfingstlerin legt für gewöhnlich bei der ersten sich bietenden Gelegenheit Zeugnis davon ab, wie Gott ihn oder sie gerettet und das eigene Leben grundlegend verändert habe. Dieses Glaubenszeugnis (*testimonio de fe*) bildet das Sinnzentrum des Lebens sowohl des einzelnen Mitglieds als auch der pfingstlerischen Gemeinschaft.<sup>103</sup> Mit seinem Lebenszeugnis (*testimonio de vida*) antwortet er oder sie nach pfingstlerischem Verständnis auf die Gnade Gottes, denn – so ein oft gehörtes pfingstlerisches Credo – „aus Dankbarkeit gebe ich, was ich an Gnade erfahren habe“ (*por gracia doy lo que de gracia he recibido*). Von einem Mitglied wird dies folgendermassen formuliert:

„Deshalb ist das Grösste, was ich habe, mein Zeugnis. Ich lebe, weil Gott mir die Tage meines Lebens schenkt. Denn, wenn er mir nicht meinen Wert gäbe und gegeben hätte, dann könnte ich nicht alleine gehen.“<sup>104</sup>

<sup>103</sup> Der erste Band von Palma, I. (Hg.) *En Tierra Extraña* 1988, bietet eine Sammlung so genannter *testimonios* wichtiger Leiter verschiedener Pfingstkirchen. Sie stammen aus ganz unterschiedlichen Kirchen, ihr Zeugnis bezieht sich auf die eigene Glaubenserfahrung und ihre Vision des chilenischen Pentekostalismus. Dazu gehört auch das Zeugnis des aktuellen Superintendenten der *Iglesia Evangélica Pentecostal*, Pastor Eduardo Valencia. Sofern sie nicht anders gekennzeichnet sind, stammen die Zitate in dieser Arbeit aus den Interviews mit Mitgliedern der IEP.

<sup>104</sup> Blanca Escalona, 81 Jahre.

Gottes Gnade, die sich im Zeugnis ausdrückt, ist sowohl Geschenk als auch Verpflichtung, die von Menschen nicht beeinflusst werden können. Die vollständige Abhängigkeit von göttlichem Wohlwollen wirkt einseitig und unmündig. In Wirklichkeit bildet sich das Zeugnis aber in einem langwierigen und nachhaltigen Sozialisationsprozess.

„In all dem [im Zeugnis der eigenen Errettung] ist die Führung des Heiligen Geistes spürbar. Die Person schafft daraus eine Lebensgrundlage, etwas, das sie hält. Das heisst, dass die ganze Welt zusammenstürzen kann. Aber die Erfahrung, die sie hatte, kann ihr niemand mehr wegnehmen. Dies ist ihr Schatz. [...]. Es kann viel geschehen. Alle Pastoren können fallen, aber das, was ich habe, ist das Wichtigste. Sogar in [der Kirche von] *Sargento Aldea* wurde erzählt, dass Pastor Gómez, der vor meinem Grossvater Pastor war, sagte: 'Wenn ihr mich eines Tages seht, wie ich auf dem Kopf laufe, dann folgt mir nicht. Ihr geht so, wie ihr immer gegangen seid.' Das ist sehr wichtig.“<sup>105</sup>

Die angesprochene Lebensgrundlage weist auf das in der Gemeinschaft erlernte Selbstbewusstsein hin, das emotionale Stabilität verleiht. Gerade nicht zum Imitieren sondern zumindest ansatzweise zu eigenständigem Denken und Handeln werden hier die Mitglieder aufgefordert. Dadurch können persönliche Bedürfnisse formuliert werden und individueller Einsatz wird gestärkt, wie sie Willems als Grundlagen der Modernisierung benannt hat.

Nun folgt eine Darstellung der wichtigsten Themen, die in jedem Zeugnis erwähnt werden. Das *testimonio* enthält einen Bericht über die Zeit vor dem Eintritt in die Gemeinde, die Zeit der Verlorenheit in der 'Welt' (die Phase der Präkonversion).<sup>106</sup> Als Höhepunkt gehört dazu die Erfahrung der heilsamen Gnade Gottes in der Bekehrung (der Wendepunkt der Konversion). Und schliesslich wird erzählt, wie die Konversion sich im Gemeindeleben bewährt (die Phase der Postkonversion). Diese einzelnen existenziellen Erfahrungen und Verhaltensmuster fliessen im Glaubenszeugnis zusammen. Das Zeugnis wird individuell und kollektiv ausgedrückt und dient als Vergewisserung und Verstärkung der Konversionserfahrung. „The conversion testimonies are socializing, didactic, and proselytizing at the same time. The

<sup>105</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>106</sup> Canales; Palma; Villeda 1991, 79. Diese Etappe der Präkonversion bezeichnen Pfingstler/-innen oft als das 'Tal der Tränen' (*el valle de lágrimas*).

narratives then form the basis of the informant's new spirituality."<sup>107</sup> Das Glaubenszeugnis drückt sich aus im 'Errettungszeugnis' (*testimonio de salvación*) und im 'Lebenszeugnis' (*testimonio de vida*). Wie man Zeugnis ablegt und was das Zeugnis beinhaltet, muss als zentraler Aspekt des Sozialisationsprozesses erlernt werden. Letztlich geht es darum zu formulieren, zu lernen und zu lehren, wie man als Mitglied einer Pfingstgemeinde zu sprechen, zu fühlen und zu leben hat.

#### **6.4.4.1 Die Präkonversion: Krisenerfahrung als Vorbereitung der Konversion und Voraussetzung für das Zeugnis**

Die Phase der Präkonversion beinhaltet zweierlei: Sie ermöglicht das Kennenlernen und die Annäherung an die pfingstlerische Gemeinschaft; gleichzeitig ist sie durch die Erfahrung einer existenziellen Krise geprägt. Wer keinen Berührungspunkt zur Gemeinschaft hat, wird ebenso wenig eintreten wie jemand, der sich nicht in einer Krise befindet. Diese Krise kann zwar unterschiedlich stark ablaufen, sie gehört aber zum obligaten Bekehrungsnarrativ und wird nach der Bekehrung allenfalls stilisiert.<sup>108</sup> Ohne die Etappe der Präkonversion bleibt die Bekehrung ohne nachhaltige Sozialisation in der Gemeinschaft. Die krisenhafte Zeit vor der Konversion wird in der Retrospektive – nach erfolgter Konversion – als sinnlos, gar dämonisch gedeutet.<sup>109</sup> Vor der Bekehrung ist das Leben verloren, ist eine eigene Identität zerstört in „einer Welt der Einsamkeit, des Hasses, der Traurigkeit, der Angst, der Schande, der Eifersucht, der Vernachlässigung, einer moralischen Degradierung.“<sup>110</sup>

Das Gefühl der Verlorenheit kann zu Gewalt, Depression Alkoholumismus und in letzter Konsequenz zum Suizid führen. Das vorherrschende Gefühl ist für viele Arme das des Scheiterns.

„Der Feind sagte mir, dass ich mir den Tod geben sollte, weil ich des Lebens überdrüssig war. [...]. Plötzlich hatte ich Lust, mich zu töten wegen all dessen, was ich getan hatte.

---

<sup>107</sup> Gooren 2007, 57.

<sup>108</sup> Gooren 2007, 66f. Die Erfahrung der Krise ist für die Bekehrung ebenso wichtig, wie das Bestehen sozialer Netzwerke, die dann in die Gemeinschaft hineinführen. Smilde 2007, 96: „Having a social relationship with an evangelical clearly has an important causal impact on conversion.“

<sup>109</sup> Droogers 1991, 58.

<sup>110</sup> Sepúlveda 1989, 83. Mariz 1995, 205 nennt als kennzeichnend für diese Krise Erfahrungen von *powerlessness* (Machtlosigkeit), niedrigem Selbstbewusstsein, Exklusion, Unsicherheit, Angst, Fatalismus und Anomie.

Und der Feind war da. Der Feind brachte mich dazu, dass ich mich töten wollte. Ich gebrauchte Waffen. Aber der Herr hielt mich. [...]. Und wenn diese Gedanken kamen, dann weinte ich. Und nachdem ich geweint hatte, kam ein Frieden über mich und ich legte mich schlafen, und ich vergass all dies. Das heisst, dass der Herr mich befreite. Denn, wenn nicht, 'paa' [ahmt das Geräusch eines Schusses nach]."<sup>111</sup>

Mein Interviewpartner besorgte sich jahrelang das Geld für seine Drogenabhängigkeit durch Kleinkriminalität, was ihn in Depressionen stürzte. Im Rückblick deutete er diese Phase als Auseinandersetzung zwischen dem Teufel, der ihn zum Suizid treiben wollte, und Gott, der ihn schliesslich befreite. Hier klingen Motive eines Götterkampfes an, wie sie in der Volksfrömmigkeit tradiert wurden. In der chilenischen Gesellschaft machen zahlreiche Arme die Erfahrung von Ausgrenzung und Ausbeutung. Sie fühlen sich fremd in ihrer eigenen Welt, als wehrlose Objekte aufgezwungener Regeln und Verhaltensmustern, die sie nicht beeinflussen können. Schul- und Berufsbildung sind mangelhaft, berufliche Perspektiven bestehen kaum. Falls Einkünfte da sind, reichen diese nicht aus, um ein stabiles Leben zu führen.<sup>112</sup> Diese Situation macht die Menschen krank, und dies wird auch in der pfingstlerischen Gemeinschaft so wahrgenommen:

„Ich denke, dass sie [die neuen Mitglieder] aus verschiedenen Gründen zu uns kommen. Sie kommen wegen Krankheiten, wegen Depressionen vor allem, weil heutzutage die Depressionen verbreitet sind. Wir hatten etwa drei Fälle von Depression von Brüdern und Schwestern, [die so stark waren, dass sie] deshalb nicht mehr gehen konnten. Auch Jugendliche kommen, die sich allein und desorientiert fühlten. Sie brauchen Hilfe, jemanden, der ihnen vielleicht sagt: 'Du gehst nicht auf dem richtigen Weg, aber schau, hier stehen die Türen offen und wenn du dich hier wohlfühlst, wenn du dich ruhig fühlst, dann bist du willkommen.'"<sup>113</sup>

Die geschilderten psychosomatischen Beschwerden zeigen den sozialen Druck, unter dem viele Angehörige der Unterschicht, vor allem auch die

---

<sup>111</sup> J. V., 32 Jahre.

<sup>112</sup> Cleary, Eda 1990, 14-16.

<sup>113</sup> Verónica Nova, 42 Jahre.

aufgrund des Machismus zweifach unterdrückten Frauen, leiden. Aufgrund des wirtschaftlichen Aufschwungs in Chile seit den 1990er Jahren und der daraus folgenden sozialen Aufstiegschancen gehören allerdings Mitglieder der Pfingstkirchen zunehmend auch zur unteren Mittelklasse. Proselyten werden auch unter Menschen gemacht, die in einer wirtschaftlich einigermaßen stabilen Situation leben. Unverändert bleibt aber das Grundgefühl, das sich mit dem Einbruch des Neoliberalismus und des freien Marktes eher noch verstärkt hat: die Erfahrung einer existenziellen Krise, von Desorientierung und des Verlustes von Identität. Es fehlen Vorbilder, an denen man sich orientieren kann, und „der Pentekostalismus macht die Degradation einer sozialen Umgebung augenscheinlich, in der die Möglichkeit, die Subjektivität zu behaupten, durch die Zerstörung horizontaler Bindungen und affektiver Kräfte blockiert ist.“<sup>114</sup>

In dieser Phase vor der Konversion begegnen verunsicherte und orientierungslose Menschen den Mitgliedern der Pfingstgemeinde, die eine Gegenwelt zum Leben 'in der Welt' geschaffen haben und dies nachdrücklich zeigen. In den Strassen und auf den Plätzen, im Alltag und im öffentlichen Leben, durch die stets geöffneten Kirchentüren ist die Botschaft zu hören, dass eine Alternative zur Misere besteht, die eine neue Identität, neue religiöse Erklärungen und Lösungen für die bestehenden Lebensbedingungen bietet. Ihre gepflegte äussere Erscheinung und ihre höflichen Umgangsformen spiegeln den Willen der Pfingstler/-innen, sich von anderen Angehörigen der Unterschicht abzuheben und den sozialen Aufstieg in die Mittelklasse zumindest äusserlich vorwegzunehmen.<sup>115</sup>

Im Alltag fordern *evangélicos* durch ihre konstante pfingstlerische Verhaltensweise von Aussenstehenden eine Antwort oder Stellungnahme. „The equilibrium is often broken when a misfortune arises that tips the interpretative balance of power toward the evangelizer, who inevitably provides an evangelical analysis of the non-evangelical's misfortune. The meaning system gains life for the evangelized and the non-evangelical assents to it.“<sup>116</sup>

Bei der Predigt im Freien begegnen viele Menschen zum ersten Mal den Mitgliedern einer Pfingstgemeinde. Diese Form der Missionierung hat

---

<sup>114</sup> Sepúlveda 1989, 85.

<sup>115</sup> Das Thema der Kleidung wird von verschiedenen Autoren dargestellt. Mariz 1995, 206: „Diese Kleidung schützt den Armen davor, mit den Randständigen (Marginalen) verwechselt zu werden. Die Männer wollen nicht mit Dieben, die Frauen nicht mit Prostituierten verwechselt werden. Es ist Teil des pfingstlerischen Projektes, das Bild 'guter Menschen' zu konstruieren.“

<sup>116</sup> Smilde 2007, 99.

sie in der chilenischen Bevölkerung bekannt gemacht und ihren – weitgehend negativen – Ruf als lautstarke Fanatiker in der chilenischen Öffentlichkeit geprägt. Befindet sich ein Zuhörer in einer persönlichen Krise, kann dies der erste Schritt zum Eintritt in die Gemeinschaft und zur späteren Konversion sein. Die Predigt im Freien beschränkt sich nicht auf Missionierung, sondern hat dreifache Funktion:

Zuerst dient sie als Bestätigung für den Prediger oder die Predigerin. Seine oder ihre Bekehrung ist nach eigenem Empfangen so stark gewesen, die Veränderung so grundlegend und die Dankbarkeit Gott gegenüber so unermesslich, dass er oder sie das nötige Selbst- und Sendungsbewusstsein erworben hat, um sich einer grundsätzlich als feindlich wahrgenommenen Umgebung auszusetzen. Er oder sie geht hinaus 'in die Welt, um Seelen zu retten' (*salir al mundo para salvar almas*). Er oder sie predigt aber auch und gerade zu sich selber und verstärkt oder erneuert den eigenen Glauben.

Zum zweiten bestätigt und verstärkt die Predigt die Konversionserfahrung der übrigen Gemeindeglieder. Diese kennen die Botschaft der Predigt bereits und könnten sie ähnlich selber halten. Die Identifikation mit dem Prediger oder der Predigerin ist vollständig, und er oder sie wird während der Predigt mit positiven Verstärkungen (mit Rufen wie *amén, sí, Señor, hallelujah*) und mit Gebeten und Gesang unterstützt. Die Prediger/-innen sind Laien, kein Theologen mit besonderer Ausbildung. Ihre Begeisterung und Überzeugungskraft ermöglicht es dem Neubekehrten oder dem Sympathisanten, sich dem Predigtendienst als Teil des Sozialisationsprozesses ungezwungen anzunähern.<sup>117</sup> Das heisst, dass die Person, die vorbeigeht und zuhört, eines Tages ebenfalls predigen könnte. „Das Wort Gottes ist nicht mehr ein Monopol der Spezialisten – zur grossen Überraschung der Bürger und Gebildeten – die nicht allein durch die Sprache der Pfingstler, sondern noch mehr durch ihren Anspruch schockiert sind, über Gott sprechen zu wollen [und sie fragen sich]: Mit welcher Autorität lehren sie?“<sup>118</sup> Die Botschaft ist bekannt: Sie ruft immer zur Bekehrung auf, weg von einer verdorbenen Welt, hinein in die pfingstlerische Gemeinschaft. Zentrale Begriffe wie 'die Sünden der Welt', 'die baldige Wiederkunft des Messias', 'die Vergebung der Sünden', 'die Errettung aus der Welt' werden konstant wiederholt und bleiben so im Gedächtnis der Mitglieder wie auch im Unbewussten der Passanten haften.<sup>119</sup> Der Prediger oder die Predigerin lebt in derselben Situation wie

---

<sup>117</sup> Saracco 1977, 65.

<sup>118</sup> Lalive d'Épinay 1969, 79.

<sup>119</sup> Canales; Palma; Villeda 1991, 61-65. Die Erfahrung der Errettung (*salvación*) durch das Göttliche bildet die Grunderfahrung der Konversion und jedes Zeugnisses.

diejenigen, die ihm oder ihr zuhören. Das verleiht Glaubwürdigkeit und zeigt, dass ein anderes Lebensmodell innerhalb derselben Lebensbedingungen möglich ist. „Wenn das Evangelium hier buchstäblich eine gute Nachricht ist, dann deshalb, weil es eine Antwort gibt auf die menschliche und soziale Verlassenheit der Volksmassen.“<sup>120</sup>

Die dritte Funktion der Predigt im Freien ist tatsächlich die Missionierung. Die Bestätigung und Verstärkung nach innen drückt sich nach aussen durch eine selbstbewusste bis aggressive Haltung in der 'Eroberung der Seelen' aus. Diese Haltung zeigt sich noch stärker in den Umzügen (*défile*), die durchaus gewollt an Militärparaden erinnern. Das Ziel bleibt immer dasselbe: Missioniert wird, um Seelen zu retten, indem sie die 'Welt' verlassen und in die Gemeinde eintreten. Hier, und nur hier tritt die Gemeinde bewusst und gezielt in der 'Welt' auf und ihr entgegen. Hier wird die rebellische und revolutionäre Komponente des Pentekostalismus spürbar, wie ihn Rolim (Kapitel 4.4) schildert.

Rund um die Predigt im öffentlichen Raum, wo zwei sonst sorgsam getrennte Welten aufeinander prallen, bildet sich im kollektiven Bewusstsein der Gemeinde eine erstaunliche Vielfalt von Wundergeschichten. Dazu gehört zum Beispiel das Phänomen der Xenolalie, das hier gemäss dem Pfingstereignis geschildert wird<sup>121</sup>:

„So gibt es viele Erfahrungen, die innerhalb der Kirche erzählt werden. Brüder, die in der Strasse predigten, wurden vom Geist erfasst und sprachen in Zungen. Dann kam mehr als einmal ein Fremder auf sie zu und sagte ihnen, dass er verstanden habe, was sie gesagt hätten. Und die Prediger waren oft einfache Bauern.“<sup>122</sup>

Neben der Glossolalie oder Xenolalie wird ebenso von Visionen, Heilungen oder Spontanbekehrungen berichtet. Diese charismatischen Phänomene werden als Zeugnis für die Präsenz und das Wirken des Heiligen Geistes ver-

---

<sup>120</sup> Lalive d'Epinay 1969, 80.

<sup>121</sup> Es wird berichtet, dass bei den Anfängen der pfingstlichen Erweckung in der Azusa Street 1906 die Xenolalie, das Beherrschen fremder Sprachen, ohne diese je gelernt oder gehört zu haben, aufgetreten sei. Robert 1997, 244: „The earliest mission theory of Pentecostalism, that devotees had received the gifts of foreign languages in order to be missionaries during the 'last days', did not withstand the test of time.“ Goff 1993, 187f. Charles Parham blieb zeitlebens von der Wirksamkeit der Xenolalie überzeugt.

<sup>122</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre. Ein weiteres Beispiel von einer ungebildeten Frau, die plötzlich Deutsch sprach, findet sich bei Koppmann 1911, 1.

standen. Gewöhnlich zeigen der Aufruf zur Bekehrung und die Einladung in die Kirche keine unmittelbaren Konsequenzen unter den Zuhörern, aber die konstante Präsenz erzeugt ein Ambiente der Präkonversion, welches die tatsächliche Annäherung begünstigt und erste konkrete Kontaktaufnahmen erleichtert. Gerade ihr negativer Ruf in der Öffentlichkeit wirkt dann attraktiv, wenn sie selbstbewusst als Vertreter eines gesellschaftlichen und religiösen Gegenmodells auftreten.

Die pfingstlerische Gemeinschaft wird ebenfalls sichtbar und erfahrbar in der Arbeitswelt und in öffentlichen Institutionen wie der Schule (Kapitel 6.3.5.1). Dort bestehen Anlässe für Gespräche, die einen späteren Besuch in der Gemeinde und eine allfällige Konversion vorbereiten können. Da jedes Mitglied gemäss seinen Möglichkeiten missioniert und jede Gelegenheit dafür geeignet ist, bietet sich eine Vielzahl natürlicher Gesprächsanlässe.

Eine neuere Form der Präsenz in der Öffentlichkeit einiger Pfingstkirchen, nicht jedoch der IEP, sind grosse Evangelisationsanlässe in Fussball- oder Sportstadien, auf Plätzen und sogar in Theatern oder Kinos. Diese Grossanlässe organisieren normalerweise mehrere Kirchen, Pastoren oder Pastorenkonferenzen gemeinsam. 'Chile für Christus' (*Chile para Cristo*) bestand als Slogan bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb der Methodistenkirche und wird heute unter anderem auch dem ersten Bischof der *Iglesia Metodista Pentecostal*, Manuel Umaña, zugeschrieben. Dieser Slogan wird verwendet, um eine massive Präsenz von *evangélicos* in der Öffentlichkeit zu fördern. Sie sind Ausdruck des neuen Selbstbewusstseins der Pfingstler/-innen innerhalb der Gesellschaft und folgen dem Vorbild solcher Veranstaltungen in den USA oder anderen Ländern Lateinamerikas. Dabei handelt es sich um eine beliebte Ausdrucksform des Neopentekostalismus. An solchen Massenveranstaltungen beteiligt sich die *Iglesia Evangélica Pentecostal* nicht. Sie geht in ihrer Zusammenarbeit mit anderen Pfingstkirchen nicht über punktuelle Interessensallianzen hinaus und weist die Begleiterscheinungen des Neopentekostalismus zurück.

Die Zentralkirche jeder Pfingstkirche verfügt normalerweise über eine ausgearbeitete Struktur und bietet je nach Anzahl Mitglieder und finanziellen Möglichkeiten Platz für Hunderte oder gar Tausende von Gottesdienstbesuchern.<sup>123</sup> Die Konstruktion der Kirchen wird in der IEP zwar

---

<sup>123</sup> Die Zentralkirche befindet sich meist dort, wo die Pfingstkirche zahlenmässig am stärksten vertreten ist. Oft liegt sie in Santiago. Die drittgrösste Pfingstkirche, die *Iglesia Pentecostal de Chile* hat ihre Zentrale aber beispielsweise in Curicó, siehe URL: <http://www.pentecostaldechile.cl> (10.4.2011), die *Iglesia Misión Wesleyana* URL:

durch die lokale Gemeinde entschieden und grösstenteils in Freizeitarbeit der Gemeindeglieder ausgeführt. Die *superintendencia*<sup>124</sup> bewilligt und begleitet aber den Bau der Kirche. Dieser grosse Einsatz wird natürlich auch von den Bewohnern des Quartiers wahrgenommen und zieht wiederum neue Mitglieder an. Wenn alle Mitglieder sich abends oder am Wochenende zusammenfinden, um an ihrer Kirche zu bauen, dann bildet dies einen Kontrast zu der Art, wie die katholische oder protestantische Kirche – womöglich in unmittelbarer Nachbarschaft im selben Stadtteil – ihre Kirchenbauten plant, finanziert und ausführt. Bei diesen ist die Eigenleistung der Mitglieder meist gering. So haben die Bauarbeiten für die Bewohner des Quartiers die wichtige Botschaft, dass es sich lohnt, sich der pfingstlerischen Gemeinschaft anzuschliessen. Diese Freizeitbeschäftigung findet in der Gruppe statt, hält von destruktiven Tätigkeiten wie Alkoholkonsum oder Glücksspielen ab und führt zu eindrucklichen, gut sichtbaren Resultaten.

Die Präsenz der Kirchen in den Quartieren – eingefügt und angepasst an die Umgebung, aber als Gegenmodell zu dieser Umgebung konzipiert – bildet allein schon eine Form des Aufrufs zur Bekehrung, eine Einladung einzutreten und Mitglied zu werden. Während des Gottesdienstes bleiben die Türen geöffnet und ein angesehener 'Bruder' mit untadeligem Lebenswandel (*testimonio de vida intachable*) steht am Eingang, lädt zum Eintreten ein und kontrolliert gleichzeitig den Zugang. Im Kircheninnern warten dann 'Brüder' und 'Schwestern', die jedes neue Mitglied als 'Bruder' oder 'Schwester' aufnehmen, der oder die sich vor der verdorbenen 'Welt' gerettet hat und nun seine Bekehrung und damit seine Transformation erfahren kann.

Alle genannten Bereiche haben mehr oder minder bewussten und expliziten Zeugnischarakter. Missioniert wird überall: Der Pfingstler, der bei der Arbeit über seinen Glauben spricht und den Kollegen zum Gottesdienst einlädt, die Mutter, deren Kinder in der Schule diszipliniert lernen, die Gruppen, die zur Evangelisation ausziehen und im Freien predigen, die Kirchen und kirchlichen Gebäude, welche die Präsenz der Pfingstler/-innen in den Quartieren garantieren – sie alle laden dazu ein, mit der Gemeinschaft Kontakt aufzunehmen, sich auf sie einzulassen und sich schliesslich zu bekehren.

---

<http://www.iglesiawesleyana.cl> (10.4.2011) in Lota. Die grösste evangelische Kirche Chiles ist meines Wissens die *Catedral Evangélica* oder *Iglesia Jota Beche* in Santiago. Diese Hauptkirche der IMP bietet Platz für rund 13'000 Personen, siehe URL: <http://www.jotabeche.cl>.

<sup>124</sup> Die *superintendencia* der IEP befindet sich in Santiago und ist das Verwaltungszentrum der Kirche. Dort hat auch der Superintendent seine Büroräume.

Die Phase der Präkonversion wird allerdings nicht nur ausserhalb der Gemeinschaft erfahren. Auch Mitglieder der Kirche können in der Erwartung der eigenen Konversion Ängste entwickeln, wie das folgende Beispiel zeigt:

„Ich hatte immer die klare Vorstellung, dass jemand entweder ein Kind Gottes sei oder nicht. Wer nicht Kind Gottes sei, den erwarte einzig die ewige Verdammnis. Und wer Kind Gottes sei, sei für das Heil bestimmt. Meine innere Unruhe wurde immer grösser. Was immer ich auch machte, wo immer ich auch war, kamen mir diese Gedanken: 'Was würde geschehen, wenn Gott gerade heute käme? Und ich weiss, was Gott mir alles anbietet und ich bin hier so gleichgültig?' Und so wuchs in mir eine Angst. [...] Ich besass [in meinem Leben] nichts Klares, nichts, was mir gefiel.“<sup>125</sup>

Hinter diesen Worten ist eine tiefe Verunsicherung spürbar, die aus dem dualen und eschatologischen Weltverständnis entsteht. Da bereits Kinder mit der Vorstellung konfrontiert werden, dass sie sich bekehren müssen um der Verdammnis zu entgehen und dass dieses Schicksal auch nicht bekehrte Familienangehörige oder Freunde treffen könnte, stehen sie unter einem grossen Entscheidungsdruck, der traumatisierend wirken kann. Auch von Mitgliedern, die zur zweiten Generation gehören, also bereits in die pfingstlerische Gemeinschaft hineingeboren sind, wird nach pfingstlichem Selbstverständnis eine Erfahrung der individuellen Errettung erwartet, auch wenn diese meist nicht ebenso intensiv ausfällt wie die Konversionserfahrung der Mitglieder, die aus 'der Welt' in die Gemeinschaft eintreten.<sup>126</sup>

„Jedes Mitglied der IEP sucht eine persönliche Bekehrung und muss diese erleben. Das ist keine Voraussetzung, um Mitglied auf Probe zu werden, aber man verspricht dann zumindest, den HERRN zu suchen. Um Vollmitglied zu werden und Ämter zu übernehmen, muss man gerettet [bekehrt] sein. Um Leitungsfunktionen zu übernehmen, ist diese Bekehrung eine Bedingung. Kein Pastor würde nach gesundem Urteil einen nicht bekehrten Bruder zu einem Leiter

---

<sup>125</sup> Fabian Cifuentes, 19 Jahre.

<sup>126</sup> Zimmerling 2002, 88: „Es scheint so, als ob die Intensität der Geisterfahrung von der Erwartungshaltung des Menschen abhängt.“

ernennen. Der Bruder oder die Schwester, die nicht bekehrt sind, bleiben im Hintergrund. Ich will nicht sagen, dass sie nicht integriert werden oder nicht beachtet werden, aber er oder sie wird keine wichtigen Ämter übernehmen. Er wird bestimmt nicht Prediger werden, höchstens Türsteher oder er darf allenfalls die Kollekte einziehen.“<sup>127</sup>

Die Verknüpfung von Leitungsfunktionen mit der erlebten und mitgeteilten Bekehrungserfahrung birgt grosse Risiken, da emotionale Grenzerfahrungen des Individuums mit hierarchischem Aufstieg im Kollektiv verknüpft werden. Allerdings handelt es sich jeweils um langwierige Prozesse, die sowohl das Bekehrungszeugnis als auch das ethische Verhalten umfassen.

#### 6.4.1.2 *Die Konversion: Grund und Zentrum des Zeugnisses*<sup>128</sup>

Als Zentrum der Bekehrung wird die Erneuerung der Person angesehen. „Die Reinigung von Sünden, das Waschen des Verkommenen, das Herausreißen des Schmutzigen“<sup>129</sup> geschieht in einem existenziellen Akt, der die Identität der Person neu konstruiert. Gott greift nach pfingstlerischem Verständnis im Moment der Konversion durch seinen Heiligen Geist ein. Dabei wird ein Bund zwischen dem Individuum und Gott geschlossen, eine Beziehung, die das Subjekt grundlegend verändert.<sup>130</sup> Die Erfahrung der Konversion wird gesucht, ihr Ausbleiben als Defizit wahrgenommen. Wie im vorhergehenden Zitat ist auch hier spürbar, dass dieser Druck Angst erzeugen kann:

„Ich ging immer noch zur Kirche mit dieser Angst: 'Wenn ich nicht die volle Gewissheit von Gott habe, warum gehe ich denn weiterhin in die Kirche?' [...]. Deshalb bat ich Gott, dass er mir ein klares Zeugnis seiner Berufung für mich geben möge, die nicht meine Idee sei. Denn wenn es meine Idee wäre, würden die Tage vorübergehen und ich würde weggehen.“<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

<sup>128</sup> Canales; Palma; Villela 1991, 16: „Die Konversion bildet die grundlegende religiöse Erfahrung des chilenischen Pentekostalismus. In Bezug darauf werden alle anderen Erfahrungen als Manifestationen des Heiligen evaluiert. Auch die Erfahrungen der Kinder der *evangélicos* werden mit der Sprache und der Sinnggebung der Konversionserfahrung erarbeitet.“

<sup>129</sup> Fabian Cifuentes, 19 Jahre.

<sup>130</sup> Canales; Palma; Villela 1991, 51-54.

<sup>131</sup> Fabian Cifuentes, 19 Jahre.

Die Erfahrung der Konversion als Erneuerung der Identität findet auf individuell sehr unterschiedliche Arten statt. Dazu einige Beispiele, die aus den Interviews stammen:

Im Schlaf sieht sich die Person als Leiche in einem Sarg liegen. Aus diesem Sarg steigt ein neugeborenes Kind. Am Morgen steht die Person auf mit der Gewissheit, dass Gott sie verwandelt habe. Dieser Traum wird als unmittelbare göttliche Vision gedeutet. Oftmals treten aber auch charismatische Mittlerpersonen auf. Diese werden als göttliche Werkzeuge (*instrumentos*) bezeichnet, die Gott zum Zweck der Konversion anderer besonders befähigt. Im folgenden Zitat ist eindrücklich, dass die Bekehrung nicht zwangsläufig durch charismatische Erfahrungen ausgelöst werden muss, sondern dass sie je nach Person durch Einsichten, die mit einem Gebet verbunden werden, angestossen werden kann.

„Wenn also diese *instrumentos* in die Kirche kommen, dann nehmen sie dich zur Seite. Sie enthüllen dir etwas aus deiner Vergangenheit, das niemand anders kennt. Dann fühlst du sofort, dass hier etwas Höheres stattfindet [...] und dass er mit Autorität spricht. Dann denkt die Person normalerweise, dass der Moment gekommen sei und übergibt sich in die Hände Gottes und bekehrt sich.

Nun gibt es verschiedene Arten von *instrumentos*, die Gott benutzt. Zum Beispiel sind gebildete Personen vom Gemeindeleben und dem Gottesdienst beim ersten Mal gar nicht überzeugt. Und nur dadurch, dass ich mit ihnen gesprochen und ihnen erzählt habe, dass zwischen Gott und dem Menschen eine Trennung besteht, die sich Sünde nennt und nur dadurch, dass ich ihnen eine Zeichnung gemacht habe [mit einer Skizze die Konsequenzen der Sünde aufgezeichnet], haben sie sich bekehrt und sich mittels eines einfachen Gebetes übergeben. Dies ist ein einfacher Prozess im Vergleich zu dem, was ein pfingstlerischer Prozess ist, und es gibt vieles in dieser Art; auf einfache Art, mittels eines einfachen Gebetes. Aber die Person, die ihnen die Botschaft überbringt, ist immer eine Person mit grosser Autorität. Unter den evangelischen Christen sieht man häufig Personen,

die eine Botschaft überbringen. Der Botschafter aber muss untadelig sein.”<sup>132</sup>

In diesem Zitat wird erwähnt, dass *instrumentos* über besonderes Wissen verfügten, was ihre Autorität stärke. Ich habe selber ebenfalls Prophezeiungen erhalten, die allerdings so allgemein gehalten waren, dass sie bei mir Erinnerungen auslösten. Erklärbar wäre also, dass die angesprochenen Personen aufgrund ihrer emotionale Verfasstheit vage Prophezeiungen auf konkrete Ereignisse projizieren.

Stereotyp wird erzählt, dass eine Person während des Gottesdienstes die unaussprechliche Liebe Gottes erfahren könne. Sie werde sich dann der Sünden der Vergangenheit bewusst und bereue sie. Aufgrund dieser Erfahrung breche sie mit ihrer Vergangenheit und wandle sich.

„In diesem Augenblick sagte ich zum HERRN: 'Gibt es vielleicht in diesem Moment, während dem du all dies [charismatische Manifestationen] machst, gibt es in dieser Nacht vielleicht auch etwas für mich?' Und in diesem Moment nahm Gott ein *instrumento*, das mich holte. Und nur dadurch, dass er mich berührte, fühlte ich, dass es wirklich von Gott kam. Und ich kam zum Altar, und es war wirklich Gott, der zu mir sprach, weil er von Dingen zu sprechen begann, die nur ich wusste, und von all dem, was ich im Gebet von Gott erbeten hatte. [...]. Aber das Wichtigste war, dass er mir sagte, dass Gott mich in diesem Moment zu seinem Kind gemacht habe. Und ich begann zu weinen. [beginnt zu weinen].”<sup>133</sup>

Durch eine Prophezeiung wird also die Person dazu aufgerufen, sich 'dem HERRN zu übergeben' (*entregarse al Señor*), oder 'auf den Wegen des HERRN zu gehen' (*andar en los caminos del Señor*), was einen emotionalen Zusammenbruch auslöst, und den Eindruck eines göttlichen Eingriffs bewirkt. Dieser Wendepunkt führt zur völligen Selbstaufgabe und zur psychischen Ekstase. Normalerweise werden diese Formen der Konversion begleitet durch Erfahrungen wie Weinen oder Lachen oder andere körperliche Ausdrucksformen.

---

<sup>132</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>133</sup> Fabian Cifuentes, 19 Jahre.

Ein anderer Anlass für die Konversion kann die Predigt im Freien sein.<sup>134</sup> So bekehrte sich in der folgenden Geschichte ein Gegner der Bewegung:

„Dem Mann, der kam, um zu töten, wurde die Hand mit dem Messer gesenkt. Sie predigten an der nächsten Ecke und er folgte ihnen. Die Brüder fuhren mit der Predigt weiter und er folgte ihnen immer mit der Absicht, sie zu töten. Sie kamen zur Kirche, die aus einem schlecht gebauten Haus mit Boden aus Erde bestand [...] und dieser Mann folgte ihnen. Als er zur Tür kam, ergriff ihn der HERR und das Messer flog weit weg, und er führte ihn weinend nach vorne, und er bereute. Und der HERR wusch ihn und vergab ihm, und er war ein grosser Sünder. Und er erzählte seine Erfahrung. Ich war sehr jung, als ich seine Erfahrung hörte.“<sup>135</sup>

Die Schilderung erinnert an Legenden von Heiligen und zeigt unmittelbares göttliches Eingreifen, das ebenso direkt eine Bekehrung bewirkt. Da es sich dabei um eine tradierte Geschichte handelt, müssen redaktionelle Eingriffe angenommen werden, die einerseits zeigen, wie Gott die Gemeindeglieder beschützt, und die andererseits die Kirche als besonders heiligen Ort hervorheben, an dem Gottes Geist besonders stark wirkt. Die Ausführungen zu Liturgie und Architektur der Pfingstkirchen (siehe Kapitel 6.3.4) werden hier zu einer Wundergeschichte verdichtet.

Die ekstatischen Merkmale, die oft die Konversion begleiten, wie das Zungenreden, das 'heilige Lachen oder Weinen' (*risa santa o llanto santo*), Prophezeiungen (*profecías*), Heilungen (*sanaciones*) ereignen sich gewöhnlich in einem emotional aufgeladenen Ambiente. Die Bekehrungserfahrung drückt sich immer in einer körperlichen oder sinnlichen Wandlungserfahrung aus und wird oft als Heilung von Krankheiten erfahren. Diese Krankheiten nehmen eine grosse Spannbreite ein und können körperliche oder mentale Krankheiten, Abhängigkeiten (oftmals von Alkohol), Missbrauch und Gewalt (die oft als Folge der Alkoholabhängigkeit auftritt) beinhalten. Die Heilung wird vielfach ausgelöst durch Handauflegen und Gebete der 'Brüder' und 'Schwestern'.

---

<sup>134</sup> Die Predigt im Freien wurde bereits unter Kapitel 6.4.2.1 als Teil der Präkonversion dargestellt.

<sup>135</sup> Blanca Escalona, 81 Jahre. Interessant sind hier die Parallelen zum Paulusmotiv. Er wird daran gehindert, die Christen zu verfolgen und bekehrt sich.

„Einige sprechen von einer Kugel oder einem Gewicht, das aus ihnen herausgefahren sei. Die Erfahrung der Umwelt verändert sich [für die bekehrte Person], und man geht erleichtert, befreit und körperlich geschwächt daraus hervor bis zu dem Punkt, dass in einigen Fällen sogar Ohnmachtsanfälle auftreten.“<sup>136</sup>

'Gott annehmen' (*aceptar a Dios*), 'als neue Kreatur geboren werden' (*nacer como nueva criatura*), 'die Welt zurücklassen' (*dejar el mundo*) sind häufige Formulierungen, um diese psychosomatische Veränderung zu erklären. 'Die Welt' (*el mundo*) meint keine objektive, lokalisierbare Kategorie, sondern bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das Leben vor der Bekehrung. Gerettet sein bedeutet primär einen neuen Lebensstil und eine neue Haltung dem Leben gegenüber, nicht veränderte Lebensbedingungen. Was sich ändert, ist in erster Linie die Art, wie die Person nun die Beziehung zu diesen Lebensbedingungen definiert und gestaltet. Sepúlveda fasst die Kraft der religiösen Wiedergeburt des Pentekostalismus mit den folgenden Worten zusammen: „Mittels einer intensiven und direkten Erfahrung des Heiligen überwinden die Individuen ein vollständiges Sinndefizit – einem Leben, das gescheitert ist – hin zu einer neuen Lebensform. Diese Lösung des Problems eines vollständigen Fehlens von Lebenssinn wird als religiöses Symbol verstanden.“<sup>137</sup>

Das Bekehrungszeugnis lässt sich unterteilen in den Ausdruck einer individuellen Glaubenserfahrung und deren kollektive Aneignung und Umsetzung, wobei sich beide Aspekte gegenseitig bedingen.

#### **6.4.1.3 Das individuelle Bekehrungszeugnis**

Im Sozialisationsprozess wird das individuelle durch das kollektive Bekehrungszeugnis geformt. Das Verhältnis zwischen beiden stiftet die Identität der pfingstlerischen Gemeinschaft, wobei das individuelle Bekehrungszeugnis zuerst einmal eine sprachlich nicht ausdrückbare Erfahrung ist. Innerhalb der IEP bestehen unterschiedliche Möglichkeiten, wie die Bekehrung erlebt und erfahren werden soll, und wie diese in Beziehung zur Geisttaufe steht.

„Die Geisttaufe kann unmittelbar nach der Bekehrung erfolgen, oder sie kann auch später stattfinden. [...]. Sie kann bedeuten, dass man tanzt, weint, schreit. Oder es kann ganz

---

<sup>136</sup> Lalive d'Épinay 1969, 81.

<sup>137</sup> Sepúlveda 1989, 84.

still sein. Aber was wichtig ist, ist weniger die äussere Manifestation, sondern was es wirklich bedeutet, ist, voll des Heiligen Geistes zu sein. [...]. Ja, innerhalb der IEP besteht in vielen Aspekten keine Uniformität.“<sup>138</sup>

Es bestehen verschiedene Möglichkeiten, wie die Geisttaufe erlebt werden kann, dabei steht nicht die Glossolie im Vordergrund, sondern die „Erfahrung des Durchbruchs zu einem kraftvollen Dienst in der Gemeinde.“<sup>139</sup> Fallen die Erfahrung der Bekehrung und die Geisttaufe zusammen, dann ist es gemäss den Aussagen verschiedener Interviewpartner die erste Erfahrung der Liebe und Gnade Gottes, die den Sünder berührt und verwandelt. Dies ist im vorherigen Zitat wohl auch mit der Wendung 'voll des Heiligen Geistes zu sein' gemeint. Es ist nötig, diese religiöse Sprache zu benutzen, weil dies die einzige Ausdrucksweise ist, welche die bekehrte Person selber akzeptiert und verwendet. Die Person bemächtigt sich dieser Erfahrung und verwandelt sie zum Zentrum der eigenen Wertschätzung und des Selbstbewusstseins. Die emotionale Erfahrung von Individualität in der Bekehrungserfahrung wirkt dem Vereinheitlichungsprozess entgegen, der die Entwicklungen in der Gesellschaft prägt.<sup>140</sup>

Das individuelle Bekehrungszeugnis beginnt demnach häufig mit der Erzählung der Erfahrung ekstatischer Affekte. Die Sprache ist zuerst nicht verbal, sondern körperlich; Weinen und Lachen, der Tanz in Trance sind psychosomatische Ausdrucksformen, die durch den Kontrollverlust hervorbrechen. Vor der Bekehrung waren die entsprechenden körperlichen Zustände die Spannung und künstliche Entspannung, die sich in Aggressionen oder Angstzuständen, in Alkohol- und Drogenrausch oder Gewalt entladen. Die Bekehrung wird somit zuerst nonverbal wahrgenommen, diese Erfahrung erfordert aber eine Verbalisierung. Die einzige Sprachform, die zur Verfügung steht, ist religiös und findet als Vorlage die Bibel oder die Bekehrungserfahrungen von 'Brüdern' und 'Schwestern'. Wie intensiv diese Erfahrung häufig abläuft und welche Konsequenzen sie hat, zeigt das folgende Beispiel:

---

<sup>138</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

<sup>139</sup> Zimmerling 2002, 85. Er bezieht sich auf die Erfahrung der Geisttaufe innerhalb der charismatischen Bewegungen evangelischer und katholischer Christen. Dabei betont er, dass die Erfahrung der Geisttaufe auch prozessualen Charakter annehmen könne, auch wenn sie genau datierbar sei.

<sup>140</sup> Kliewer 1975, 111.

„Die Mehrheit der Personen, die zur Kirche gelangen und die keinen Familienangehörigen [in der Kirche] haben, machen eine intensive Erfahrung, eine Erfahrung, die manchmal das Natürliche übersteigt. [...]. Wenn eine Person sich bekehrt, [...] dann fühlt sie sich angenommen und geliebt. Das bewirkt dann, dass diese Person sich aus Dankbarkeit innerhalb der Kirche entwickelt. Sie versucht, nicht nur Aufgaben zu verwirklichen, die der Gemeinschaft dienen, sondern [sie engagiert sich], weil sie sich sehr, sehr gut fühlt. Oftmals wird dies mit religiösem Fanatismus verwechselt, dass man jeden Tag in der Kirche ist, aber es ist ein Bedürfnis, das die Person entwickelt, und man fühlt viel Freude.“<sup>141</sup>

Der dargestellte Ablauf besteht also aus den klar definierten Elementen einer intensiven Erfahrung, die das Gefühl der Dankbarkeit auslöst und zum Einsatz in der Gemeinschaft führt. Hinter diesem idealen Modell, das auf gemäss den Aussagen auf Freude und Wohlfühlen beruht, verbirgt sich allerdings ein langer Sozialisationsprozess, in dem Wohlverhalten positiv verstärkt wird und zu Bestätigung und Akzeptanz durch die übrigen Mitglieder führt. Dies wiederum verstärkt die Bereitschaft zum Einsatz zugunsten der Gemeinschaft, wodurch ein positiv geprägter Kreislauf entsteht. Diese Erfahrung wird oft gesucht oder erwartet, manchmal aber bricht sie ganz unerwartet über die Person herein und löst heftig Emotionen aus:

„Ich sagte: 'Wenn diese Menschen sich bewegen, tanzen, dann ist es bestimmt eine übernatürliche Macht, die sie ergreift. Denn ich würde so etwas nicht machen, da ich mich schämen würde.' Und dann beginne ich so mit Gott zu reden und meine Tränen beginnen zu fliessen. Ich hatte kein Bedürfnis zu weinen, ich war weder traurig noch besonders zufrieden, aber ich trocknete sie im Verborgenen ab, damit mich niemand sah. Und es geschahen Dinge, ich fühlte sie. Und dann musste ich mehr von dem fühlen, was diese Menschen fühlten, und es begann mir zu gefallen, ich begann etwas in meinem Herzen zu fühlen. Es schien, als ob etwas herauskommen würde, und ich fühlte so viele schöne Dinge [...]. An diesem Tag rettet mich der HERR und vergibt mir.

---

<sup>141</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

[...]. Und jetzt nimmt mir der HERR die Zigarette weg und alles Übrige. Und ich beginne jetzt ein Leben mit Christus.“<sup>142</sup>

Spürbar ist hier der Gruppendruck, der dazu drängt, sich emotional zu öffnen. Beobachten motiviert zum Imitieren und dies bewirkt wiederum eine Verhaltensänderung. Wenn es hier heisst, dass Gott die Zigarette weggenommen habe, handelt es sich in Wirklichkeit um das Ergebnis unbewussten Imitationslernens. Auch wenn die Gruppe keinen offensichtlichen Druck ausübt, wird die konstante Konfrontation mit einem veränderten Lebensstil unmerklich zur Einsicht führen, dass eine Verhaltensänderung notwendig ist, um in der Gruppe akzeptiert zu werden und allfällige Sanktionen zu vermeiden. Auffällig ist in vielen Bekehrungszeugnissen, dass die Erfahrung im Präsens erzählt und damit das Geschehen aktualisiert wird. Oftmals werden die Gefühle erneut durchlebt, und es kommt zu heftigen Gefühlsausbrüchen mit Weinen.

„Er [der HERR] verbessert die Gegenwart. Automatisch, als er uns änderte, änderte er die Gegenwart. Und das ist wunderbar, [...] und das ist die Freiheit von der Sklaverei der Sünde, von der Kette der Ausschweifungen. All dies ist eine wunderbare Freiheit. Und meine Frau, und alle hinter ihr, alle waren Drogenhändler, Pastor. Es heisst: 'Glaube, und du und dein Haus werden gerettet!' [...]. Mit unseren Worten können wir sie nicht ändern, aber ER [kann dies], das Werk ist des HERRN. So sagt der Apostel Paulus: 'Ich habe gesät, Apollos hat Wasser gegeben, aber das Wachstum gibt ihnen unmittelbar Gott allein.' Nicht wahr?“<sup>143</sup>

Viele Erzählungen werden mit Bibelziten angereichert. Dies verleiht gleichzeitig Autorität und ermöglicht das Anwenden von Erzählkodes, die das Kollektiv anbietet. Auffällig war in diesem Gespräch, dass alle biografisch schwierigen Erfahrungen in religiöse Bilder übersetzt wurden, was zwar das Erlebte einordnete und erklärte, dabei aber einerseits von persönlicher Verantwortung ohne weitere Konsequenzen befreit und andererseits eine therapeutisch wirksame Aufarbeitung vergangener Probleme verunmöglichlicht.

---

<sup>142</sup> Jessica Méndez, 38 Jahre.

<sup>143</sup> Jared Varera, 32 Jahre.

Nach Turner werden die geschilderten individuellen Bekehrungen als liminale Schwellenzustände bezeichnet. In dieser Phase ist das „rituelle Subjekt [...] von Ambiguität gekennzeichnet; es durchschreitet einen kulturellen Bereich, der wenig oder keine Merkmale des vergangenen oder zukünftigen Zustands aufweist.“<sup>144</sup> Dieser Wendepunkt des *rite de passage* ist in den dargestellten unmittelbaren Konversionserfahrungen deutlich spürbar.

#### 6.4.1.4 *Das kollektive Bekehrungszeugnis*<sup>145</sup>

Die Gemeinschaft nimmt Einfluss auf das individuelle Zeugnis und ermöglicht es, indem sie dafür die nötigen verbalen Kodes zur Verfügung stellt und durch das emotionale Ambiente oftmals während des Gottesdienstes ideale Bedingungen für eine individuelle Bekehrung bietet. Teilweise drängt die Gemeinschaft das Individuum erst zu ekstatischen Erfahrungen und eignet sich diese dann kollektiv an. Die Konversion wird individuell erfahren, aber gemeinschaftlich geteilt und gepflegt. Jede Bekehrung produziert eine Erzählung, die sich zu einer kollektiven Geschichte, zu einem miteinander geteilten Zeugnis erweitert. So entsteht eine kollektive Zeugnisgemeinschaft, die gleichzeitig die Kraft hat, weitere Erfahrungen zu bewirken. Die Personen, welche diese Art der Erfahrung noch nicht gemacht haben, sind auf der Suche danach, und was mit solcher Leidenschaft und Intensität gesucht wird, wird schliesslich auch gefunden. Jeder 'Bruder', jede 'Schwester' ist Zeuge des Fortschreitens und der Fortschritte des 'Werkes' (*la obra*). Jede Bekehrung ist ein persönlicher Erfolg für jedes Mitglied der Gemeinschaft, jeder gerettete Sünder bedeutet nach dem dualistischen pfingstlerischen Verständnis einen Sieg über Satan und seine Dämonen und heisst, dass eine Seele der 'Welt' entrissen wurde.

Da diese Bekehrungsformulare so deutlich vorgegeben sind und diese Vorgaben für eine aus kollektiver Sicht gelungene Bekehrung so klar formuliert werden, können neue Mitglieder die klaren Erwartungen der Gruppe auch einfach erfüllen. Sie haben damit für die eigene Bekehrung die nötigen Mittel in der Hand, um den Zugang zur Gemeinschaft zu bewerkstelligen.

Durch den Prozess der Sozialisation wird ein Lebensstil geschaffen und ein tiefer Zugehörigkeitssinn zur Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert, deren Mitglieder man imitiert, zu der man beitragen kann und die einen unterstützt; eine Gemeinschaft, der man Geld, Arbeit und Zeit schenkt

<sup>144</sup> Turner 2005, 94.

<sup>145</sup> Canales; Palma; Vilella 1991, 39-46 untersuchen das Verhältnis zwischen dem individuellen und kollektiven Charakter des Bekehrungszeugnisses.

und die dem eigenen Leben Sinn verleiht. Das Bekehrungszeugnis, das nicht in die Gemeinschaft eingliedert und keine ethischen Konsequenzen hat, verliert seine Glaubwürdigkeit und Autorität und wird seine Wirkung verlieren. Die Gemeinschaft braucht umgekehrt die Bekehrung und das Zeugnis der Mitglieder, um nicht die Fähigkeit zu verlieren, ihr kollektives Zeugnis zu erneuern und zu aktualisieren.<sup>146</sup> Deshalb ist die zentrale Funktion des Zeugnisses in der Gemeinschaft die Verstärkung und Erneuerung des Glaubens und die Ermächtigung (*empowerment*) für den Dienst. Diese Etappe erlaubt die Anwendung des Bekehrungszeugnisses auf das Leben des Einzelnen sowie der Gemeinschaft. So werden also die emotionalen wie auch die ethischen Aspekte des Zeugnisses verstärkt.

#### **6.4.1.5 Das Zeugnis als Bestärkung und ethische Handlungsorientierung**

Somit ist die entscheidende Etappe für die Gemeinschaft nicht der Moment der Bekehrung, sondern die nachfolgende Etappe des *reinforcement*. Erst in dieser Etappe entscheidet sich, ob der oder die neue Sympathisant/-in in der Gemeinschaft bleibt, was bei vielen Mitgliedern vor allem von weniger institutionalisierten Pfingstkirchen oder den neopentekostalen *ministerios* nicht der Fall ist, da dort aufgrund der mangelnden Gemeindebindung hohe Fluktuation herrscht. In dieser Etappe ist das Glaubenszeugnis (*testimonio de fe*) entscheidend, das eine konstante Erneuerung der Glaubenserfahrungen, ekstatischer und therapeutischer Erfahrungen in der Gemeinschaft ermöglicht. Das Zeugnis des anderen erneuert das eigene Zeugnis. Der Vergleich, der im folgenden Interview verwendet wird, steht für das Wachsen im Glauben, der mit der Bekehrung als so genannter Geburt beginnt.

„Es ist, wie wenn man zur ersten Liebe [*primer amor*, ein wichtiger Terminus, um die Bekehrungserfahrung religiös zu beschreiben] zurückkehrt. Denn man spricht in der Kirche viel von dieser ersten Liebe des Frischbekehrten. Denn während des Laufens nützt du dich ab, und die Kirche wird dir diese erste Liebe abverlangen. Aber es ist wie bei einem Kind, das am Anfang oft weint, aber dann, wenn es grösser ist, nicht mehr so viel weinen muss, weil es schon weiss, wie es etwas verlangen muss. [...]. Und es ist dasselbe. Wenn also die Personen sehen, wie ein Neubekehrter geboren wird,

---

<sup>146</sup> Kliever 1975, 111: „Im allgemeinen sind die Pfingstgemeinden bemüht, die individuellen, isolierten Geistesäusserungen ihrer Mitglieder zugunsten der kollektiven, in der Gemeinschaft erlebten abzubauen.“

dann erinnert sie dies daran, wie es war, als sie angekommen sind. Und viele dieser Personen, die ankommen, werden von ihnen sehr geliebt, vor allem, wenn es Familienangehörige sind; Familienangehörige, bei denen sie gesehen haben, dass sie sich auf einem verkehrten Weg befanden und dass sie jetzt in der Kirche sind. Oder viele, von denen man nie erwartet hätte, dass sie kommen würden, und jetzt sind sie plötzlich da und sie sind Teil der christlichen Familie. Dies bewirkt unglaublich viel Freude, und die Kirche nährt sich davon. Das heisst, es ist wirklich wie spirituelle Nahrung, neue Personen ankommen zu sehen.“<sup>147</sup>

Das im Zitat verwendete Bild bietet eine ausgezeichnete Zusammenfassung dessen, was den Sozialisationsprozess in der pfingstlerischen Gemeinschaft charakterisiert. Das Wachstum eines neugeborenen Kindes, das laufen lernen muss und weint, wenn es dabei stürzt, und das Freude bei seinen Geschwistern auslöst, wenn das Laufen gelingt, entspricht dem Sozialisationsprozess, den ein neues Mitglied durchläuft und an dem alle Mitglieder Teil haben. Die Katharsis der individuellen Bekehrung bewirkt die Aufnahme in die Gemeinschaft, in eine soziale Umgebung, die auf ekstatische Erfahrungen des Individuums emotional intensiv reagiert. So hebt denn ein Neubekehrter als positivste Erfahrung in der Kirche immer hervor, dass der Gemeinschaftssinn (*compañerismo*) überwältigend sei.<sup>148</sup>

Diese Erfahrung gilt ebenso für Mitglieder, die in der Gemeinschaft aufgewachsen sind.<sup>149</sup>

„Diese Freude zeigt sich, indem man den Personen, welche noch nicht erfahren haben, was man selber erfahren hat, diese Botschaft in einem Gefühl der Dankbarkeit überbringt. Dann entstehen viele Emotionen, Kameradschaft (*compañerismo*) und Brüderlichkeit zwischen den Personen. Personen, die dir nie wichtig waren, sind jetzt wichtig. Sie sind jetzt deine Geschwister, und du fühlst dich als Teil von ihnen, und sie nehmen dich auf, und sie nehmen dich sehr gut auf.“<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>148</sup> Lalive d'Epinau 1969, 81.

<sup>149</sup> Canales; Palma; Villela 1991, 28.

<sup>150</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

Wie gross die Freude über neue Mitglieder ist, habe ich beispielsweise beobachten können, als sich ein junger Mann während des Gottesdienstes bekehrte und dies durch laut gerufenen Dank an Gott mitteilte. Die Glückwünsche der Mitglieder wirkten echt und lösten bei verschiedenen Beteiligten Tränen aus. Dadurch entstehen neue, emotional stark geprägte Beziehungen, die ein Kontaktnetz bilden, das durch gegenseitige Wertschätzung und Verantwortungsbewusstsein geknüpft wird.

Der Begriff 'Zeugnis' hat zwei sich ergänzende Aspekte, die als Errettungs- und Lebenszeugnis bezeichnet werden. Das 'Errettungszeugnis' (*testimonio de salvación*) bezieht sich auf die Erfahrung der Bekehrung und schliesst das 'Vorher in der Welt' und die fundamentale Veränderung im Moment der Errettung mit ein. Dieses Zeugnis wird wiederholt, wird an die Termini und Kodes der Gemeinschaft angepasst und konstruiert Identität und Zugehörigkeit. Zeugnis zu geben, bedeutet, die Affekte der Konversion neu zu erleben, damit von neuem die Intervention Gottes in das eigene Leben zu erfahren. Dieses Zeugnis wird bei unendlich vielen Gelegenheiten vorgetragen und vereint sich mit dem Zeugnis der 'Brüder' und 'Schwestern' zum kollektiven Gemeinschaftszeugnis.

Das 'Errettungszeugnis' führt notwendigerweise zum 'Lebenszeugnis' (*testimonio de vida*). Wenn das erste Zeugnis bedeutet, ekstatische Affekte zu erfahren, so werden diese heftigen Emotionen nun im zweiten institutionell geordnet umgesetzt, da die individuelle Errettung als Verpflichtung in und gegenüber der Gemeinschaft gelebt wird. Die Tatsache, dass der Ausdruck 'Zeugnis' gleichzeitig gebraucht wird, um die Bekehrung wie auch die Verpflichtung der Gemeinschaft gegenüber zu beschreiben, zeigt, dass die individuelle Erfahrung einzig persönliche Befriedigung bleibt, wenn sie nicht als ethische Verpflichtung und neues Verhalten umgesetzt wird. Individuelles Erleben wird zu richtigem Handeln sozialisiert, da sowohl Orthopathie als auch ihre Konsequenz in der Orthopraxis als Zeugnis verstanden werden. „Pfingstlerische Frömmigkeit ist durch starken Heilsaktivismus bestimmt und weiss, dass sich der Mensch durch tätige Reue, Busse, Umkehr zu einer selbstbestimmten Lebensführung mit Wohlstandsprämie emporarbeiten könne. Die gelingende moralische Selbstdisziplinierung gilt als ein Zeichen dafür, dass der Fromme tatsächlich vom Heiligen Geist beseelt ist.“<sup>151</sup> Dieses neue Verhalten unterscheidet die Mitglieder der Gemeinschaft von Aussenstehenden und verleiht ihnen sowohl Glaubwürdigkeit als auch Attraktivität. Die Wertschätzung des Errettungszeugnisses hängt vom Lebenszeugnis ab, das oft ganz pragmatisch wahrgenommen wird. Hier erzählt

---

<sup>151</sup> Graf 2009, 390.

der Interviewpartner von seiner Grossmutter, die darauf hoffte, einen evangelischen Gatten zu finden:

„Sie war Katholikin, aber in ihrer Ignoranz bat sie Gott immer, dass er ihr einen evangelischen Gatten geben möge, weil sie sagte, dass sie keine Trinker seien und sich gut verhielten.“<sup>152</sup>

Gerade Frauen der Unterschicht, die doppelt unterdrückt sind, streben eine funktionierende Beziehung mit einem verantwortungsbewussten Mann an. Das in allen Untersuchungen erwähnte ethische Verhalten der Pfingstler/-innen bewirkt konkrete Verbesserungen der Lebensumstände. So wird das Verhältnis zwischen Glaube und Werken sehr direkt verstanden. Predigen soll man nicht nur mit Worten sondern auch mit Taten:

„Predigen, predigen, predigen. Nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten. Das ist das einzige, was die Kirche machen muss. Ihnen sagen, dass es einen wirklichen Gott gibt, dass Gott existiert, dass Gott ein zweites Mal kommt, dass die Hölle wirklich besteht! Mit dem lebendigen Zeugnis predigen. Es nützt nichts zu reden und zu reden, oder zu sagen: 'Ich bin Christ!', wenn meine Taten vom Gegenteil sprechen. Oftmals predigen die Taten der Menschen stärker als die Worte. Das muss die Kirche machen. Sich immer mehr dem HERRN annähern, um das zu erhalten, was ich mir so wünsche, die Geisttaufe. Denn so wie ich es verstehe, lebt eine Person, die diese Taufe erfahren hat, hundertprozentig für Gott. Dann werden die anderen sagen: 'Ich möchte wie diese Schwester sein, die etwas Besonderes hat. Diese Kinder haben etwas Besonderes. Ich möchte, dass meine Kinder wie sie sind. Dieser Gatte, diese schöne Ehe, ich möchte wie sie sein.'“<sup>153</sup>

Das Errettungszeugnis, das von Gottes Gnade berichtet, soll mit dem Lebenszeugnis übereinstimmen und aufgrund dessen Vorbildwirkung neue Mitglieder zum Eintritt in die Gemeinschaft bewegen. Gerade das veränderte Familienleben wirkt anziehend auf Aussenstehende (siehe Kapitel 6.4.2).

---

<sup>152</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

<sup>153</sup> Jessica Méndez, 38 Jahre.

Die Erwartungen und Regeln, die mit einem guten Lebenszeugnis verbunden werden, sind bekannt, werden vorgelebt und sozialisiert. Einige werden im folgenden Interview genannt:

„Mir gefallen hier die Bräuche und Regeln. Sie sind ganz toll, weil sie sehr strikt sind. Und hier, wenn jemand zur Kirche gehören will, dann muss er die Regeln akzeptieren. [...]. Wenn jemand eine Verpflichtung mit der Kirche und mit Gott eingeht, dann muss er sich den Regeln anpassen, welche die Kirche diktiert. Zum Beispiel, dass man keine Hosen trägt, keinen Schmuck braucht, sich nicht schminkt. Das ist nicht aufgeschrieben. Das ist von Generation zu Generation überliefert worden. [...]. Man macht dies aus Verpflichtung, man trifft eine Vereinbarung mit Gott.“<sup>154</sup>

Was widersprüchlich klingt, hat im Rahmen der Gemeinschaft durchaus seinen Sinn: Dass Regeln deshalb als gut uns sinnvoll empfunden werden, weil sie besonders streng sind, ist in einem gesellschaftlichen Umfeld verständlich, das chaotisch und bedrohlich ist. Alle Regeln haben eine stark magische Komponente, da sowohl Erfüllung wie auch Zurückweisung der Regeln religiös überhöht werden und Verdienste und Sanktionen damit verknüpft und oftmals auch biblisch begründet werden. Gott belohnt die Menschen, die sich an seine Regeln halten. Dass dabei eine pfingstlerische Kasuistik entsteht, die dem äusserlichen Erscheinungsbild grosse Bedeutung beimisst, ist den Pfingstler/-innen keineswegs bewusst, was einen bewussten Umgang mit den Regeln verunmöglicht. Die Orthopraxis erfüllt und bestimmt sämtliche Lebensbereiche. Wie die Mitglieder dies lernen, kann man aus den folgenden Worten ablesen.

„[Alles änderte] vollständig. Es war ein anderes Heim, es gab keine Feste mehr. [...]. Jetzt beginne ich den Geist Gottes in meinem Leben zu fühlen, den Wunsch, Gott jetzt zu dienen. Als ich in die Kirche kam, hatte ich keine Röcke, sondern trug nur Hosen. Niemand sagte mir in der Kirche, dass ich dies tragen sollte oder das, nichts. Sondern Gott hat in mir gewirkt. Und das erkläre ich jetzt auch den übrigen Leuten, wenn ich sie einlade. [Ich sage ihnen], dass ihnen niemand etwas verbietet, sondern dass Gott direkt mit ihnen

---

<sup>154</sup> Verónica Nova, 42 Jahre.

zu tun hat. Denn ich zog mir eines Tages wie immer die Hosen an und schaute mich dann im Spiegel an, und ich fand, dass ich schrecklich aussehe. Und ich sagte zu mir: 'Wie kannst du so herumlaufen!' Wissen Sie, das war so eine schreckliche Schande, dass ich sie nie mehr anziehen konnte. Seit diesem Tag begann ich Röcke zu tragen, und ich habe nie wieder Lust gehabt, mir Hosen anzuziehen. [...]. Ich schminkte mich, jetzt schminke ich mich nie wieder, weil ich verstand, dass Gott, wenn es ihm gefallen hätte, mich geschminkt zur Welt hätte kommen lassen. [lacht] [...]. Mein Wunsch ist es, Gott jeden Tag mehr zu gefallen, und ich glaube, dass jeden Tag, an dem ich versuche, Gott noch mehr zu gefallen, ein besonderer Segen auf meinem Heim, auf meinem Gatten, auf meinen Kindern ruht. Mein grosser Wunsch und meine Sehnsucht ist es, eines Tages meinen HERRN zu sehen."<sup>155</sup>

Diese Beschreibung ist deshalb eindrücklich, weil genau dargestellt wird, wie die Sozialisation in der Gemeinschaft verläuft und wie die Veränderungen begründet werden: Alles solle Gott gefallen, der die Menschen so liebe, wie er sie geschaffen habe. Wer ein gottgefälliges Leben führe, werde positive Konsequenzen erfahren. Jeden Tag mehr solle man Gott gefallen, entsprechend sei dieser Prozess auch nie abgeschlossen, bis zu dem Tag, an dem man den HERRN sehe, wie die Interviewpartnerin sich ausdrückt. Dass die Gesprächspartnerin plötzlich Hosen und Schminken deshalb ablehnt, weil dies Gott nicht gefalle, zeigt die Konsequenzen der Sozialisation in der Gemeinschaft. Es brauchte keine verbalen Ermahnungen, die Anpassung an die Gemeinschaft geschah so unmerklich, dass das Ergebnis des Prozesses als göttliche Intervention gedeutet werden konnte.

Die Orthopraxis bestimmt bis ins letzte Detail das Leben und den Alltag der Gläubigen. Die Sprache ändert sich: Neue Ausdrücke werden verwendet, es entsteht eine kulturelle pfingstlerische Sprachform. Flüche und grobe Ausdrücke werden vermieden. Typisch evangelische Wendungen, welche die Intervention des Göttlichen im persönlichen Leben und im Alltag aufzeigen, sind häufig. 'Dank sei dem HERRN', 'Gott ist gross', 'Hallelujah' sind häufig verwendete Stereotype. Alle Interviews enthalten diese Floskeln, die oftmals ein Schweigen oder Zögern überdecken. Der nonverbale Kode ändert sich: Auch Männer umarmen sich zur Begrüssung, die körperliche

---

<sup>155</sup> Jessica Méndez, 38 Jahre.

Distanz ist geringer, der Körperkontakt wird häufiger gesucht. Die Kleidung ist sauber und eher von dunkler Farbwahl, die Schuhe sind immer geputzt, die Haare sind bei Männern kurz geschnitten, und die Frauen tragen das Haar lang. Pfingstler/-innen befolgen die traditionellen Rollen, die sie aber durch ethisch anspruchsvolles Verhalten aufwerten und nach aussen attraktiv inszenieren.

„Auch in der Kirche können sie Zeugnis ablegen. [...]. Sie trug oft Hosen, Schmuck, Schminke. Jetzt nicht mehr. Ihre Kleider sind lang. Es ist wunderbar, dieser Kleiderwechsel, all dies.“<sup>156</sup>

Die Gesprächsthemen ändern sich: Die Kirche und ihre Aktivitäten nehmen eine Schlüsselrolle ein. Das Wohlergehen anderer Mitglieder und Gemeinden bietet unerschöpflichen Gesprächsstoff. Die Aktivitäten und Verpflichtungen ändern sich: Ein gutes Lebenszeugnis verlangt die Bereitschaft, in der Gemeinschaft jegliche Aufgaben zu übernehmen, bedeutet eine andauerndes sich kümmern um die anderen Mitglieder und um die Kirche als Ganzes. Ein gutes Lebenszeugnis erfordert auch die Überwindung negativer Gefühle wie Erschöpfung, Depression, sogar von Schüchternheit, um das 'Werk' voranzutreiben. Eindrücklich ist, wie offen der Interviewpartner hier darüber berichtet, nach welchen Regeln die Gemeinschaft funktioniert und wie man sie allenfalls auch manipulieren könnte.

„Ich wüsste sehr wohl, was ich machen müsste, um alle Ämter in der Kirche zu erhalten, aber ich mache es nicht. Aber ich kenne den Mechanismus, weiss, wie ich es machen müsste. Und was ist der Mechanismus? Ganz einfach, sich zu unterwerfen, sich allem zu unterziehen, was die Kirche verlangt [...], was der Pastor in der Kirche eingeführt hat. Auch die Teilnahme in der Kirche ist wichtig. Es ist wichtig, wie die Personen dich einschätzen. Wenn die Personen einen guten Eindruck von dir haben, dann bist du ein Werkzeug Gottes. Was immer du sagst, wird glaubwürdig sein, und somit bist du ein guter Führer. Du hast Autorität, weil du ein untadeliges Verhalten zeigst und der Kirche dienst. Und für alles, was es braucht – und es gibt viele Aufgaben in der Kirche – bist du verfügbar, weil du eines der Instrumente

---

<sup>156</sup> Jared Varera, 32 Jahre.

bist, die verfügbar sind. Es ist, wie wenn du die Schublade mit dem Essensbesteck öffnest. Sie liegen geordnet da, und du nimmst sie und gebrauchst sie. Wenn aber eines plötzlich verloren geht, dann wirst du es nie benutzen. Wenn ich also beispielsweise in meiner Kirche nicht oft auftauche, werden sie mich auch nicht oft benutzen.“<sup>157</sup>

Der Gesprächspartner sagt zusammenfassend, dass man dann als Werkzeug Gottes angesehen werde, wenn die Mitglieder einen guten Eindruck von einem hätten, der durch Gehorsam den Autoritäten gegenüber und grossen Einsatz in der Gemeinschaft entstehe. Obwohl mein Gesprächspartner – und gewiss auch viele andere Mitglieder – die Mechanismen der Gemeinschaft kannte und durchschaut hatte, entschied sich bewusst dagegen. Dieser Entscheidung hatte ihm nach meinen Beobachtungen durchaus den Respekt der übrigen Mitglieder gebracht, da Pfingstler/-innen allgemein offensichtlich ausgeprägtes Machtstreben ablehnen. Wir finden in dieser Beschreibung also gleichzeitig traditionelle autoritäre Muster und moderne individuelle Entscheidungsfreiheit.

Das Arbeitsethos ändert sich: Bekehrte müssen auch in der 'Welt' ein gutes Zeugnis ablegen, um mit ihrer Veränderung glaubwürdig zu wirken, um ihren Entscheid zu stärken, um neue Mitglieder einzuladen und zu überzeugen. Aus diesem Grund zeichnet sich ein evangelischer Arbeiter oft durch hohes Engagement und durch Gehorsamsbereitschaft aus. Er verhält sich seinem Vorgesetzten gegenüber konstruktiv bis unterwürfig und pflegt einen angenehmen und höflichen Umgang mit seinen Kollegen.<sup>158</sup> Es geht dabei nicht darum, mehr zu arbeiten oder zu produzieren, sondern durch die fleissige Lebenshaltung weniger zu konsumieren.<sup>159</sup> „With respect to work as such Pentecostals are not swept up in the Weberian notion of vocation, but they do believe that they should give a proper return for their wages and should be trustworthy.“<sup>160</sup> Der Druck ist für die Mitglieder der Pfingstgemeinde gross, gerade auch ausserhalb ihrer Gemeinschaft zu bezeugen, dass sich ihr Leben durch die Bekehrung geändert habe. Im folgenden Interview wird Bezug genommen auf die 'Wolke der Zeugen', die im Hebräerbrief erwähnt wird.<sup>161</sup>

---

<sup>157</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>158</sup> Mariz 1994a, 123. Die Pfingstgemeinden propagieren eine enthaltsame Lebenshaltung. Dadurch ergeben sich finanzielle Ressourcen, die anderweitig verwendet werden können.

<sup>159</sup> Mariz 1995, 212.

<sup>160</sup> Martin 2002, 73; Kliewer 1975, 141.

<sup>161</sup> Hebr 12,1.

„Die andere Sache ist es, seinen Glauben an jedem Ort zu bewahren. Wenn, beispielsweise, an einer Arbeitsstelle, Don Pedro *evangélico* ist, wissen es alle und er wird als solcher respektiert. Aber das wird auch eingefordert! Er ist immer ein Referenzpunkt. [...]. In der Kirche wird dazu aufgerufen, dass die Mitglieder dieses Verhalten der *evangélicos* überall zeigen, weil die Bibel sagt: 'Es gibt eine Wolke von Zeugen.' Dies wirkt in den *evangélicos*, damit sie ein untadeliges Zeugnis bewahren. Und das wird gepredigt.“<sup>162</sup>

Diese Ansprüche gelten in noch höherem Masse für den Pastor, der die Gemeinde sowohl nach innen wie nach aussen vertritt. Der Pastor nennt im Folgenden die Transparenz in finanziellen Angelegenheiten und Bescheidenheit im täglichen Leben.

Pastorin: „Es ist die göttliche Salbung, das ist das Wichtigste. Dass er durch den Heiligen Geist geführt wird.“

Pastor: „Und das andere ist, dass er transparent ist. [...]. Die transparente Buchhaltung bewahrt die Freundschaft in Bezug auf das Geld. Er darf keine unehrlichen Gewinne machen, dass er plötzlich mit dem neusten Modell [des Autos] auftaucht, dass er sich ein Haus kauft, dass er Ferien macht.“<sup>163</sup>

Auffällig war, wie sehr das Pastorenehepaar in diesem Interview betonte, dass korrektes Verhalten in finanziellen Fragen wichtig sei. Auch in der IEP haben Pastoren Geld hinterzogen und eine Zeitlang bestand eine Homepage interner Kritiker, auf der beispielsweise die durchaus komfortablen Autos von Pastoren gezeigt wurden. Die göttliche Legitimation muss sich in ethisch vorbildlichem Verhalten beweisen.

Das Familienleben verändert sich: „The restoration of the family as a viable moral, cultural and economic household, largely through the reformation of the male and the elimination of the double standard of morality for the two sexes, is the pivotal transformation brought by conversion. From it can follow all the other forms of betterment – in health [...] in work, in giving priority to feeding, clothing, disciplining, and educating the children, and oneself, in discovering a potential for leadership and initiative within the life

---

<sup>162</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>163</sup> Pastora Rosa Escalona, 60 Jahre, Pastor David Manríquez, 67 Jahre.

of the church.”<sup>164</sup> Dafür gibt es konkrete Beispiele: Das Verbot oder doch zumindest die Einschränkung des Fernsehens für die Mitglieder der IEP erlaubt mehr Zeit in der Familie und mehr Hingabe für das Studieren und die Arbeit. Die Begründung im folgenden Interview wirkt allerdings sehr bevormundend und zeugt nicht eben von Vertrauen in die Urteilsfähigkeit der Mitglieder.

„Manchmal sagen sie: 'Die Pfingstler sind rückständig, weil sie dies [den Fernseher] verbieten.' Wenn alle damit umgehen könnten, dann gäbe es keine Probleme. Aber das Problem ist, dass sie damit nicht umgehen können.“<sup>165</sup>

Fernsehen bedeutet im lateinamerikanischen Kontext auch eine fiktive Teilhabe am Leben der Reichen. Die *telenovelas* bieten eine Projektionsfläche für Träume und wirken als Kompensation für die Frustrationen der Armen. Entsprechend wirkt das Fernsehen paralyisierend auf Veränderungsbemühungen. Dies ist in der IEP nicht der Fall:

„Vor etwa zehn Jahren, unter dem letzten Superintendenten, war das Fernsehen in der Kirche verboten. Dieses Verbot geschah schriftlich. [...]. Und als der Wechsel stattfand – dieser Superintendent blieb nur kurze Zeit – da sprach man nicht mehr von dem Thema. Trotzdem hat die Mehrheit der Brüder keinen Fernseher. Viele chilenische Frauen bleiben zuhause und schauen ihre Serien, die Hausfrauen machen sich vom Fernseher abhängig. Sie [die Frauen der IEP] nicht, ihre Lebensform ist es, sich zu versammeln, sie sind aktiv in der Kirche. Sie unterhalten sich auf diese Art, ausserdem fühlen sie, dass sie dem HERRN dienen.“<sup>166</sup>

Der Umgang zwischen pfingstlerischen Ehepartnern ist oft respektvoller als im chilenischen Kontext üblich, auch wenn die Rollen klar verteilt sind (Kapitel 6.4.2). Die Kinder werden zu Respekt und Gehorsam auch gegenüber Lehrpersonen oder Arbeitgebern erzogen. Dadurch entsteht zuhause ein positives Lernklima, was bewirkt, dass pfingstlerische Kinder in den Schulen oft bessere Resultate erzielen, und dass ihnen dies gar eine universitäre Aus-

---

<sup>164</sup> Martin 2002, 75.

<sup>165</sup> Pastora Blanca Escalona, 60 Jahre.

<sup>166</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

bildung ermöglicht.<sup>167</sup> Ein gutes 'Lebenszeugnis' legt demzufolge auch fest, was schlecht ist, definiert Misserfolg und Scheitern.<sup>168</sup> Als schlecht werden im allgemeinen Werte der 'Welt' angesehen, welche die Gemeinschaft in Frage stellen. Eine Bedrohung stellen Mitglieder dar, die sich von der Kirche entfernen und nicht mehr an ihren Veranstaltungen teilnehmen und sich so aus der Verantwortung stehlen. Mit den Worten der Pfingstler: „Diejenigen, die nicht 'auf den Wegen des Herrn wandeln'.“

Insgesamt kann man von der Bildung neuer moralischer Gemeinschaften sprechen, die sich als lebendige Zeugen der Liebe Gottes und seines Reiches verstehen.

#### **6.4.1.6 Ambivalenzen der Zeugnsgemeinschaft**

Bereits in den ausgewählten Zitaten der Interviews werden Spannungen und Widersprüche spürbar, welche in der Zeugnsgemeinschaft unterdrückt werden. Stoll drückt diese Spannungen so aus: „The result may seem conformist and alienating, but paternalistic ideologies have often been the means by which subordinate groups set up moral reciprocities with dominant groups, reciprocities they subsequently attempt to turn into rights.“<sup>169</sup>

Die folgenden Punkte bringen einige ambivalente Elemente der Zeugnsgemeinschaft zur Sprache: Die klare Strukturierung des Sozialisationsprozesses erleichtert den Eintritt in die Gemeinschaft und das Leben in ihr. Wer eintritt, weiss, was erwartet wird und kann die Konsequenzen des Handelns abschätzen. Eine klare Handlungsorientierung wird allen Mitgliedern geboten, aber auch aufgezwungen. Der Bruch mit der eigenen Biografie in der Konversion und die nachträgliche Abwertung der individuellen Vergangenheit gehören ebenso dazu wie das hohe Engagement in der und für die Gemeinde. Wer nicht bereit ist, sich so sozialisieren zu lassen, wird innerhalb der Gemeinschaft nicht akzeptiert und wird langfristig keine Aufstiegchancen haben. Von den Interviewpartnern selber wird der hohe Anpassungsdruck kaum wahrgenommen bzw. ausgesprochen, Eric Araya spricht gar davon, dass in der IEP keine Uniformität bestehe. Von Kritikern der IEP, die teilweise ebenfalls Mitglieder einer Pfingstgemeinde oder gar Apostaten der IEP sind, wird allerdings der hohe Anpassungsdruck gerade dieser Kirche als problematisch bezeichnet. Einige dieser Interviewpartner nannten die IEP gar eine Sekte.

---

<sup>167</sup> Graf 2009, 390.

<sup>168</sup> Zu den Selektionskriterien, die von der pfingstlerischen Gemeinschaft angewendet werden, siehe Kapitel 8.3.4.

<sup>169</sup> Stoll 1990, 321.

Wie die Zeugnisgemeinschaft funktioniert, lässt sich nur implizit erschliessen. Es bestehen weder schriftliche Grundlagen noch ausformulierte Regeln, die über das Zitieren biblischer Grundlagen hinausgingen. So besteht denn ein grosser Spielraum bei der Interpretation dessen, was ein angemessenes Errettungszeugnis und ein gutes Lebenszeugnis seien. Das Wohlverhalten der Mitglieder bedingt die kritiklose Akzeptanz der Leitungspersonen. Eduardo Troncoso sagt im oben bereits zitierten Interview als aktives Mitglied der IEP, dass er die Mechanismen kenne und beherrschen würde, um den hierarchischen Aufstieg innerhalb der Gemeinschaft zu erreichen. Dazu gehöre die bedingungslose Unterwerfung unter den Willen der Autoritätspersonen. Offensichtlich sind sich die Mitglieder zumindest teilweise im Klaren darüber, dass ihre Gemeinschaft Regeln folgt, die nicht formuliert sind und die sie selber durchaus als negativ wahrnehmen. Teil des Sozialisationsprozesses scheint es aber zu sein, diese Widersprüche auszuhalten und akzeptieren zu lernen.

Vor allem Apostaten, die ausgestossen wurden und deren Zeugnis entsprechend als schlecht gilt und in der Gemeinschaft nicht mehr gehört werden darf, vermitteln aus nahe liegenden Gründen eine negative Einschätzung der Zeugnisgemeinschaft. Sie sprechen von Willkür bei den Entscheidungen der paternalistischen Leiter, von harten und unverständlichen Disziplinierungsmassnahmen, von Widersprüchen zwischen gepredigtem und gelebtem Wort und auch davon, wie ungerecht Kritiker behandelt würden. Ob sie aufgrund ihrer meist traumatischen Verurteilung als Häretiker die Situation überzeichnen, ist schwer zu beurteilen.

#### **6.4.2 Die Gemeinschaft als Familie**

Die Familie bildet den „sozialen Mutterschoss, in dem das Kind bis zu seiner zweiten, soziokulturellen Geburt heranwächst. Alle späteren Sozialisations- und Bildungsprozesse haben ihren Bezugs- und Ausgangspunkt in der Familie.“<sup>170</sup> Die Sozialisationsleistung ist dann am stärksten, „wenn kirchlich-religiöse Sozialisationsziele, Verhaltensweisen und Sozialisationspraktiken der Eltern ein konsistentes System bilden.“<sup>171</sup> Die Sozialisation vollzieht sich in der pfingstlerischen Familie als einem homogenen Milieu mit hohem Anpassungsdruck.

Die Einbindung in die Familie gilt als herausragende Eigenschaft der lateinamerikanischen Kultur. Familienbeziehungen und deren Interessen

---

<sup>170</sup> Fraas 1983, 228.

<sup>171</sup> Vaskovics 1970, 329.

stehen über individuellen Wünschen und Bedürfnissen.<sup>172</sup> Dabei umfasst die Familie eine weit verzweigte Verwandtschaft, die sich insgesamt in der pfingstlerischen Gemeinschaft am idealisierten Modell der traditionellen chilenischen Familie orientieren. Deren Struktur ist gleichzeitig stabil und flexibel: „Pentecostals may be able to serve as a model [because of] their ability to organize relatively stable, expanding structures, with a definite capacity for adapting to changing conditions. [...]. Their secret may be the foundation of Pentecostal churches in homes and families rather than workplaces.“<sup>173</sup>

Der neue Familiensinn wird bewusst gelebt und propagiert und dabei entsprechend idealisiert, wie die folgende Beschreibung zeigt:

„Wir sind etwa 200 Mitglieder. [...]. Wir sind eine Familienkirche. Wir gehen in die Kirche und grüssen uns, lachen – aber alles, alles, alles als Familie. Das Gute ist, dass sich dies nicht verloren hat. Auch als wir gewachsen sind, haben wir diese Dinge bewahrt. Dieses Familiengefühl unter den Mitgliedern ist nicht verloren gegangen, es hat sich bewahrt.“<sup>174</sup>

Die Pfingstgemeinschaft entspricht einer Familie, die sich darin übt, ihrer fundamentalen christlichen Berufung nachzukommen: Zeugnis abzulegen.<sup>175</sup> Wie klar dieses Zeugnis emotional und ethisch definiert ist und wie hoch der entsprechende Erwartungsdruck ist, hat sich im vorhergehenden Kapitel gezeigt. Gerade durch die Familienstruktur unterscheiden sich die Pfingstler/-innen von ihrem sozialen Umfeld.

#### **6.4.2.1 Die zerrüttete Familie – die ‘vollkommene christliche’ Familie**

Der Begriff 'Familie' (*familia*) für die Gemeinschaft der Kirche wird von den Mitgliedern sehr häufig verwendet, um mit der positiven Konnotation des Begriffes zu werben und zu missionieren. Der Gemeinschaftssinn (*compañerismo*) oder die Erfahrung der Kirche als emotionale Familie sind wichtige Gründe dafür, dass sich die Mitglieder oft und intensiv zusammenfinden. Es handelt sich dabei um eine ideale oder idealisierte Verwandtschaft, die sozu-

---

<sup>172</sup> Villafañe 1993, 13.

<sup>173</sup> Stoll 1990, 318.

<sup>174</sup> Verónica Nova, 42 Jahre.

<sup>175</sup> Land 2001, 167. Siehe Kapitel 5.3.3.

sagen die 'himmlische, perfekte Familie' abbildet.<sup>176</sup> Tritt also eine Person in die Gemeinschaft ein, wird sie nach pfingstlerischer Vorstellung Mitglied einer neuen Familie aus 'Brüdern' und 'Schwestern' und einem himmlischen Vater.<sup>177</sup>

„[Die Gemeinschaft ist] eine grosse und starke Familie, deren Vater der mächtige Gott ist. Das heisst, dass du dich sozusagen als Sohn des Schöpfers der Welt fühlst. Dessen bist du dir sehr bewusst.“<sup>178</sup>

Mitglieder einer Pfingstgemeinde sprechen sich folglich als 'Brüder' und 'Schwestern' (*hermanos y hermanas*) an, die zu diesen auserwählten Angehörigen gehören.<sup>179</sup> Diese familiäre Gemeinschaft verlangt entsprechend, dass die Mitglieder sich als Geschwister zu fühlen und zu benehmen haben. Soziale Unterschiede, die in der 'Welt' bestehen, sollen nivelliert werden. So besteht ein egalisierender Druck, da nach den Massstäben der Gemeinschaft weltliche Verdienste nicht zählen, wohl aber ein untadeliges Glaubenszeugnis (*un testimonio intachable*) in der Gemeinschaft.<sup>180</sup>

„Wenn jemand in die Kirche kommt, beispielsweise ein Missionar [Besuch aus einer anderen Gemeinde] und sagt: 'Ich bin Arzt, ich bin dies und mache das', dann wird er nicht gut aufgenommen. Wenn die Person in die Kirche kommt, und sagt: 'Ich bin ein Bruder und eines Tages hat mich der HERR verändert, weil ich dies und das gemacht habe, aber jetzt bin ich eine neue Person', und dann erzählt, wie der

---

<sup>176</sup> Martin 2002, 104f: „Or one might say that believing women see in the religious community a renewed, sacred super-family of which, according to older understandings, they are properly the active and moral center. It is also the place where they are reborn and liberated after the pain of failed romantic attachments. [...]. The female is packed in male forms for public consumption.“

<sup>177</sup> Wedenoja 1980, 40: „In addition to resolving a mass identity crisis and normative confusion, typical of societies undergoing rapid and major change, Pentecostalism also assuages other pains of modernisation. The key means for doing so is the warm personal support the convert receives from his „brethrens“, who come to act as a fictive family group.“

<sup>178</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>179</sup> Droogers 1994, 35. Die Gemeinschaft aus Brüdern und Schwestern ist ein Mikromodell der Gesellschaft, wie sie sein sollte.

<sup>180</sup> Flora 1980, 85 beschreibt dies für die Situation der kolumbianischen Pfingstler: „A favourite text is the one that states, the first will be last and the last will be first. There is a feeling of confrontation. A person who is high by rank or class position is no better than the lowest, particularly those with a special power of the Holy Spirit.“

HERR ihm hilft, dann ist es völlig anders. Dann wird er aufgenommen. Denn es ist so, dass die Gemeinde es merkt, wenn Personen hervorheben, was sie sind und sich der Geist der Prahlerei zeigt. In dieser Hinsicht besteht grosse Sensibilität.“<sup>181</sup>

Wie stark diese christliche Familie als Vorbild betrachtet wird, hängt vom sozialen Hintergrund des Mitglieds ab. Diese stammen oft aus zerrütteten oder auseinander gebrochenen Familien. Manch ein Vater ist abwesend, hat keine Arbeit oder trinkt. Viele Mütter sind mit ihren Aufgaben überfordert und vernachlässigen die emotionalen Beziehungen und die Erziehung der Kinder. Das familiäre Umfeld ist insgesamt geprägt durch Armut, Gewalt und Ausschluss auf verschiedenen Ebenen. Es besteht eine hohe Dunkelziffer in Bezug auf interfamiliäre Gewalt, da diese Problematik in Chile weiterhin verschwiegen und tabuisiert wird.<sup>182</sup>

Das Familienmodell hat in Chile während des letzten Jahrhunderts wichtige Veränderungen erfahren. Das neue Scheidungsrecht,<sup>183</sup> die verstärkte Teilnahme der Frauen am Erwerbsprozess, die sinkenden Geburtenraten<sup>184</sup> und eine neue Familienpolitik sind einige Hinweise für den gesellschaftlichen Wandel. Aber diese sozialen Umwälzungen haben die Unterschicht kaum erreicht, für sie ist der familiäre und soziale Alltag weiterhin bestimmt durch den ausgeprägten Machismus, der Familien zerrüttet. Die männliche Rolle ist angeschlagen oder gewalttätig aufgeladen. Im Kontrast dazu organisiert sich die pfingstlerische Gemeinschaft wie eine grosse, erweiterte Familie und übernimmt somit kompensatorische Funktion.

Die pfingstlerische Gemeinschaft ist meist stabiler und vertrauenswürdiger als die biologische Familie. Wer früher in seiner Herkunftsfamilie vernachlässigt und abgelehnt wurde, identifiziert sich jetzt vollständig mit der neuen Gemeinschaft. Hört das neue Mitglied seine Glaubensgeschwister für sich beten, so spürt es vielleicht zum ersten Mal echtes Interesse an der

---

<sup>181</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>182</sup> URL: <http://www.unicef.cl/unicef/index.php/Tema-Violencia-intrafamiliar> (10.4.2011).

<sup>183</sup> Macaulay 2006, 143-148. Chile führte als letztes westliches Land 2004 ein Scheidungsge-  
setz ein. Dieses trat nach 9jähriger Debatte und gegen heftigen Widerstand der katholischen  
Kirche und vieler evangelischer Kirchen in Kraft. Bis anhin wurden Ehen entweder annulliert  
oder die Partner lebten getrennt, was Frauen und Kinder in eine legal unsichere Situation  
brachte.

<sup>184</sup> Mit einer Geburtenrate von 14,82 auf 1000 Einwohnern liegt Chile auf dem 145. Platz von  
221 erfassten Ländern und damit im Bereich europäischer Staaten. URL:  
<http://www.indexmundi.com> (10.4.2011).

eigenen Person und fühlt sich von menschlicher Wärme umgeben.<sup>185</sup> Diese empathische Aufnahme weckt das Bedürfnis, sich in die Gemeinschaft einzubringen.

Im Unterschied zur katholischen Pfarrei oder zur traditionellen protestantischen Kirche erhält das neue Mitglied sofort eine Aufgabe, eine Funktion, die sich innerhalb der unterschiedlichen Gruppen innerhalb der Gemeinschaft ergibt.<sup>186</sup> Nach einer Weile wird der Sympathisant zum Mitglied auf Probe (*miembro probando*), was weitere Verantwortung und hohes Engagement mit sich bringt. So wird nun das Zahlen des Zehnten verlangt und die Bereitschaft erwartet, einen grossen Teil der freien Zeit der Kirche zur Verfügung zu stellen.

Zu diesen Beschäftigungen gehört das solidarische Engagement für Mitglieder und teilweise auch für Aussenstehende. Viele Gemeinden füllen Körbe mit Lebensmitteln für Mitglieder, die Hilfe nötig haben. Oftmals steht dieser grosse Korb gut sichtbar vorne in der Kirche bereit, der während des Gottesdienstes mit mitgebrachten Lebensmitteln gefüllt wird. Diese werden dann in der Woche an bedürftige Mitglieder verteilt. Andere Gemeinden haben Speisesäle für Kinder oder bedürftige Menschen eingerichtet. Die Gemeinde bietet weiter ein Kontaktnetz für die Arbeitssuche oder bei anderen Problemen, hinter dem die gegenseitige Verantwortung unter Geschwistern steht.<sup>187</sup> Ziel ist, einander in Krisensituationen zu helfen, zum einen, weil jedes Mitglied ebenfalls in diese Situation geraten und von der Hilfe der anderen abhängen könnte, zum anderen, weil hier in die Praxis umgesetzt wird, was die pfingstlerische Verkündigung fordert: Die Kirche soll der Ort sein, wo sich die Geretteten aus der Welt zusammenfinden und wo sich folglich der Unterschied zur Welt ethisch bemerkbar machen muss. Als dritter Punkt lässt sich anführen, dass die diakonische Unterstützung genutzt wird, um Proselyten zu machen. Potenzielle Mitglieder erfahren und sehen so, wie sich die Kirche von den Praktiken der 'Welt' unterscheidet und wie sie das, was sie proklamiert, in die Praxis umsetzt.

Diakonie beschränkt sich nicht auf ökonomische Hilfe und Kontakte. Wichtiger ist die beinahe uneingeschränkte spirituelle und emotionelle Unterstützung. Das Gebet für den 'Bruder' und die 'Schwester', im Gottesdienst oder zuhause, ist Ausdruck des Zusammengehörigkeitsgefühls und

---

<sup>185</sup> Lalive d'Épinay 1969, 82.

<sup>186</sup> Gooren 2007, 68: „A good way to strengthen church commitment is to give the novice a voluntary church assignment.“

<sup>187</sup> Mariz 1994a, 93. Mariz nennt als Nachteil dieser solidarischen Netzwerke, dass Mitglieder in einer besseren ökonomischen Situation durch die horizontalen Netzwerke viel Geld verlieren.

spiegelt die Grunderfahrung, zu einer gemeinsamen Familie zu gehören. Dadurch ist die Gemeinschaft ein Makromodell der Familie.

#### **6.4.2.2 Die Kirche als Familie – die Familie als Kirche**

Die Familie ist die Grundlage des lateinamerikanischen Gesellschaftssystems.<sup>188</sup> Frauen aus der Unterschicht heiraten in der Regel sehr jung und nach einer kurzen Zeit des Kennenlernens. Der Mann ist selten zuhause, die Kommunikation zwischen den Ehepartnern ist eher gering. Die Frau verlässt Wohnung oder Haus nur, um ihre Aufgaben als Hausfrau und Mutter zu übernehmen, etwa um einzukaufen oder die Kinder in die Schule zu bringen. Sie fühlt sich oft isoliert. Der Mann trifft Entscheide, welche die Familie betreffen und er hat das Recht, seiner Frau etwas zu verbieten.<sup>189</sup>

Die Bedeutung der Gemeinschaft als Ersatzfamilie und der Einfluss, den die Kirche auf die Familie ausübt, wird in Untersuchungen für ganz Lateinamerika belegt.<sup>190</sup> Es handelt sich dabei auch um eine Konstante pfingstlerischen Gemeindelebens, wobei die familiären Voraussetzungen der Mitglieder unterschiedlich sind. Neben Mitgliedern aus zerrütteten Familien besteht die Gemeinschaft auch aus jenen Familien, die bereits seit Generationen zur Gemeinschaft gehören. Diese Familien gewährleisten die Stabilität in der Gemeinschaft, da ihre Mitglieder bereits durch die primäre Sozialisation der Kindheit stark geprägt und allenfalls auch eingeeignet sind, wie das folgende Beispiel zeigt:

„Als ich geboren wurde, sang meine Mutter für mich keine Wiegenlieder, sondern Kirchenlieder. Von klein auf wurde dies ein Teil von mir, von der Kirche umgeben zu sein.“<sup>191</sup>

Kinder werden sowohl in der Familie als auch in der Gemeinschaft sozialisiert. „It is about bringing one’s religious behaviour into alignment with that of one’s friends and family members.“<sup>192</sup> Jedes Mitglied wird folglich versuchen, die eigenen Familienmitglieder zu bekehren. Dazu motiviert der permanente Evangelisierungsdruck, der aus dem dualistischen Weltverständnis entsteht. Kein Mitglied will, dass seine Familienmitglieder gemäss pfingstle-

---

<sup>188</sup> Valdés 1991, 100.

<sup>189</sup> Bauer 1990, 14-16.

<sup>190</sup> Mariz 1994a, 150: „Pentecostal emphasis on family life and strict sexual morality can be considered another motivational strategy for coping with poverty.“

<sup>191</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

<sup>192</sup> Smilde 2007, 93.

rischem Verständnis ausserhalb der Gemeinschaft der Verdammnis anheim gegeben werden. So wird genau unterschieden, wer aus der eigenen Familie zur Gemeinschaft gehört und wer noch nicht bekehrt ist:

„Der HERR hat mir durch ein *instrumento* gesagt, dass ich für meine Kinder und meine Enkel beten solle. Ich habe nur eine [Tochter], die in die Kirche geht, aber es fehlen mir drei Söhne, die nicht gehen.“<sup>193</sup>

Die ältere Frau deutet offensichtlich die allgemein gehaltene Botschaft dahingehend, dass sie ihre Familienangehörigen missionieren solle. Dies ist verständlich, da sehr genau beobachtet wird, welche Familienmitglieder zur Gemeinschaft gehören. Veränderungen, die mit der Bekehrung einsetzen, und die Teilnahme in der Gemeinschaft drücken sich beispielsweise in neuen Wertvorstellungen, Gewohnheiten, Kleidung, Sprachformen oder sozialen Beziehungen aus. Bekehrt sich beispielsweise eine Frau als einzige ihrer Familie, wird sie Konflikte innerhalb ihrer Familie erleben, da sie den Zehnten (*diezmo*) zahlen muss und einen Grossteil ihrer Freizeit der Kirche zur Verfügung stellen sollte.<sup>194</sup> Ausserdem wird sie sich in ihrer Freizeit mit Mitgliedern der Kirche treffen und sich von Personen fern halten, die nicht zur Kirche gehören. Aus diesem Grund besteht für diese Frau eine hohe Motivation, ihren Ehemann einzuladen, ebenfalls am kirchlichen Leben teilzunehmen. Tritt er in die Gemeinde ein, wird er bestimmt sehr freundlich aufgenommen. Es scheint auch, dass die Genderrollen in der pfingstlerischen Gemeinschaft neu definiert werden (siehe Kapitel 7.2.3). Tendenziell werden diese Familien stabilisiert und die markant ausgeprägten Rollen werden abgeschwächt.<sup>195</sup>

Gehört die eigene Familie zur Kirche, werden die Regeln der Gemeinschaft in der Familie übernommen und umgesetzt. So entwickelt sich mit der Zeit die pfingstlerische Familie zu einem Mikromodell der Kirche. Gebet und Andacht in der Familie werden Teil der Familienroutine und die Missionstätigkeit wird auf weitere Familienmitglieder ausserhalb der Kernfamilie ausgedehnt.

---

<sup>193</sup> Blanca Escalona, 81 Jahre.

<sup>194</sup> Ligia Sánchez; Ponce 1995, 222.

<sup>195</sup> Mariz 1994a, 140. Viele Konversionen der Männer sind mit dem Verzicht auf Alkohol verbunden.

„Ich glaube, dass die Erfahrung des Evangeliums [...] daheim beginnt. In der Intimität der Ehe und der Familie. Und wenn ich möchte, dass die Kirche eine herrliche Kirche im HERRN wird, die viele Gaben besitzt, dass es eine erweckte Kirche ist, die durch den HERRN lebt und den HERRN im Zentrum ihres Herzens hat, dann beginnt dies genau in der Familie. [Deshalb sind die Fragen wichtig:] Was trage ich nach Hause? Was erzähle ich am Tisch? Was sind unsere Gesprächsthemen?“<sup>196</sup>

Eine pfingstlerische Familie unterscheidet sich von anderen, im selben sozioökonomischen Umfeld lebenden Familien durch den Verzicht auf Praktiken, die den Alltag der chilenischen Gesellschaft bestimmen. Dazu gehört beispielsweise sich zu verschulden, um Konsumgüter zu kaufen, Grillfeste (*asados*) inklusive Konsum von Alkohol zu feiern oder fernzusehen. Gleichzeitig bietet und fordert die Kirche immer Aktivitäten der Mitglieder zur Freizeitgestaltung. In jedem Lebensabschnitt findet das Mitglied seine Gruppe in der Kirche, die auch altersgemässe Aktivitäten organisiert.

Das neue Mitglied wird im familiären Umfeld der pfingstlerischen Gemeinschaft so sozialisiert, dass es sich in der neuen Familie zurechtfindet. Erwünschtes Verhalten wird vermittelt und eingeübt. Diese komplexen Verhaltensmuster werden in einem intensiven Sozialisationsprozess anezogen. Wer diesen Prozess nicht bereits in der Familie durchlaufen hat, wird in der Gemeinschaft belehrt und korrigiert:

„Das heisst, wenn das Kind in der Kirche aufwächst, dann hat der Vater eine wichtige Rolle in Bezug auf die Unterweisung. Wenn der Bruder von aussen kommt, dann wird sich immer jemand finden der sagt: 'Schau, mein Sohn [*mi hijito* – 'mein Söhnchen'], so ist das, und so geht das', aber immer geschieht dies eher durch mündliche Belehrung.“<sup>197</sup>

Dies gilt auch für das von der gesellschaftlichen Norm stark abweichende Familienleben. Die folgende Darstellung lässt neben einer idealisierenden Darstellung auch Spannungen erkennen, die durch den unterschiedlichen Lebensstil entstehen:

---

<sup>196</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

<sup>197</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

„Es gibt viele Unterschiede [von einer pfingstlerischen Familie] zu einem Zuhause, das nicht christlich ist. Nehmen wir meinen Nachbarn und mein christliches Zuhause. [...]. Es sind kleine Einzelheiten, die uns unterscheiden, bis hin zum Mittagessen. Das Frühstück isst unsere Familie gemeinsam. Bei meinen Nachbarn ist das Kind den ganzen Tag alleine, weil seine Mutter auswärts arbeitet. Sie weiss nicht, ob das Kind isst oder nicht, oder sie gibt ihm Geld. Sie weiss nicht, was das Kind den Tag über macht. Im christlichen Zuhause passt die Mutter auf, ob es spielt, wo es ist, mit wem es zusammen spielt. Im christlichen Zuhause passt man auf. Das heisst, dass in meinem Haus keine weltliche Musik gehört wird, auf der anderen Seite wird der Apparat voll aufgedreht. In einem christlichen Heim hört man nie Schreie oder böse Worte. Auf der anderen Seite, geschieht alles mit Fluchen, man hört von aussen die Streitereien, es ist ein anderes Zuhause.

Das heisst, dass man das in der ganzen Umgebung wahrnimmt. Und auch an den Kindern merkt man dies, da sie keinen Respekt haben. Ein Kind der Kirche kennt diese Furcht. [...]. Es wächst damit auf, diese Scheu begleitet die Kinder. Sie wissen, dass Gott wahrhaftig ist, dass Gott kommen wird und dass sie, wenn sie sich nicht gut benehmen, zurückbleiben werden. Und das Kind will mit dem HERRN gehen. [...]. Es ist schön, wenn sie mit dieser Scheu aufwachsen, und wenn sie die anderen respektieren. Das heisst, dass die Leute von aussen sofort merken, dass diese Kinder in die Kirche gehen, weil sie nie ein hässliches Wort hören werden, auch wenn die Kinder um sie herum alle Flüche brauchen. Gut, manchmal leiden sie [in der Schule], weil sie als *canutos* [Schimpfwort für die *evangélicos*] behandelt werden, die in die Kirche gehen, aber sie schämen sich nicht dafür. Sie singen den ganzen Tag zuhause.“<sup>198</sup>

Gerade Kinder aus Pfingstfamilien durchlaufen in der Schule oft eine schwierige Phase, die sie aufgrund ihrer Kleidung und ihres Verhaltens ausgegrenzt werden. Allerdings befinden sich in den öffentlichen Schulen meist mehrere Kinder aus Pfingstfamilien, die sich gegenseitig stützen können. Der Unterschied zwischen einem so genannt christlichen und einem weltlichen Zuhause wird in der Kirche immer wieder betont, und es wird auch dazu aufgerufen, durch das eigene Vorbild andere Menschen für die Kirche zu gewinnen. Dieser Unterschied wird von Besuchern sehr stark wahrge-

---

<sup>198</sup> Jessica Méndez, 38 Jahre.

nommen. Die folgende Beschreibung idealisiert das harmonische Familienleben, was aufgrund der eigenen Herkunft der Interviewpartnerin verständlich ist.

„Denn seine [des Ehemannes] grösste Sorge war, dass jemand erführe, dass er der Sohn eines Pastors sei. Denn der Mensch, wenn er weit weg, ausserhalb der Kirche ist, schämt sich Gottes. Da wurde ich neugierig, und ich brachte ihn dazu, dass er mich zu seinen Eltern mitnahm, um sie kennen zu lernen. [...]. Und als ich in ihr Haus kam, war es sehr verschieden von meinem Haus, einem zerstörten Zuhause mit getrennten Eltern. Ich lebte bei meiner Grossmutter, ich lebte die ganze Woche über von Festen. Das war vollständig verschieden von dem Zuhause, zu dem er mich brachte. Ich kam hinein, und da war ein Friede, etwas Wunderbares spürte man in der Luft. Es waren andere Leute.“<sup>199</sup>

Die Verbindung zwischen Gemeinschaft und Familie ergibt sich auch auf einer weiteren Ebene: Viele Kirchen setzen sich aus verschiedenen Grossfamilien zusammen. Oftmals sind es Konflikte zwischen diesen Familien, die eine Spaltung verursachen. Man kann von Familienclans sprechen, deren Mitglieder sich gegenseitig unterstützen. Die Verwandtschaft mit Leitungspersonen der Kirche, oder die Tatsache, dass ein Vorfahre einst eine wichtige Rolle in der Kirche spielte, können Einfluss und Prestige verschaffen. Wichtig ist die Fähigkeit der Gemeinschaft oder des Pastors, Räume und Gelegenheiten zur Konfliktlösung zu schaffen. Sonst kommt es unvermeidlich zu Spaltungen:

„Gut, ich sagte zu den Brüdern: „Hier kommen Contreras, Manríquez, González, Frei [lacht] herein, aber die Namen bleiben draussen. Hier sind wir eine Familie, die Namen, die sozialen Klassen, die Berufe sind nicht wichtig. Wir sind alle Söhne des Königs. Und für uns sorgt der HERR; der Prinz der Pastoren.“<sup>200</sup>

Die Gemeinschaft versucht, Konflikte zu lösen, indem zur Versöhnung aufgerufen wird.

---

<sup>199</sup> Jessica Méndez, 38 Jahre.

<sup>200</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

„Mein Papa war etwa drei Jahre lang bestraft, weil er in irgendetwas nicht gehorcht hatte. Und es war ein grosser, heftiger Konflikt mit einem Bruder. Nach dieser Zeit bat ihn dieser Bruder um Verzeihung. Und sie versöhnten sich, und es war, als ob die ganze Kirche diese Versöhnung feiern würde. Das ist das Interessanteste. Wenn du meinen Papa fragst, dann hat er recht behalten, und er hat verziehen und alles, und die andere Person ebenso. Das System schafft die Möglichkeit, dass alle zufrieden sind.“<sup>201</sup>

Der Anlass für die Auseinandersetzung ist offensichtlich schon vergessen gegangen, geblieben sind einerseits die Sanktion, die sehr lange dauerte, und die anschliessende Versöhnung. Eindrücklich ist, dass offenbar beide Mitglieder trotz der lange anhaltenden Sanktion in der Gemeinschaft geblieben sind. Dass die Versöhnung nicht inszeniert war, sondern sehr ehrlich und bewegend abgelaufen sein muss, wurde im Gespräch spürbar.

Da bereits die Kinder stark durch das Umfeld der Gemeinschaft geprägt werden, gehen jugendlichen Mitglieder verständlicherweise davon aus, dass sie ein Mitglied der Kirche heiraten werden.

„Ich würde mir zuerst eine Freundin in der Kirche suchen, mit dem Ziel, sie zu heiraten. Dann würde ich von der Gruppe der jungen Männer in eine andere Gruppe der Kirche wechseln.“<sup>202</sup>

Sie können sich kaum vorstellen, dass sie einen Partner oder eine Partnerin ausserhalb der Gemeinschaft finden könnten, weil sie stark durch die familiäre und kirchliche Sozialisation geprägt sind. Dieser Prägung und der daraus resultierenden Unterschiede sind sie sich durchaus bewusst.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass viele Mitglieder der pfingstlerischen Gemeinschaft ursprünglich aus zerrütteten Familien stammen. Ihnen wird die Integration in eine Gemeinschaft ermöglicht, die als Ersatz für die eigene Familie dient und kohärente Sozialisationsprozesse bietet. Die Integration auf der Ebene der Normen, der verbalen und nonverbalen Kommunikation und der Funktionen und Aufgaben, die beinahe allen zugänglich sind, ermöglicht die Konstruktion primärer Beziehungen, wie sie sonst nur in der Familie gelingen. Die Normen der Gemeinschaft sind zwar

---

<sup>201</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

<sup>202</sup> Fabian Cifuentes, 19 Jahre.

nicht formuliert, aber klar und verbindlich. Sie werden in einem intensiven Sozialisationsprozess erlernt. Das Abweichen von diesen Normen zieht Sanktionen auf verschiedenen Ebenen mit sich. In diesem Sozialisationsprozess ist das Pastorenehepaar von grosser Bedeutung.

#### 6.4.2.3 *Der Pastor und die Pfarrfrau (pastora) als Eltern der pfingstlerischen Gemeinschaft*

Der Pastor erscheint als Vater der pfingstlerischen Gemeinschaft. Dieser Vater hat seine Autorität und Integrität während vieler Jahre des Einsatzes erworben. Er kennt die Mitglieder seiner Gemeinde, die ihn oft um Rat für alle möglichen Probleme fragen und ihn in Krisensituationen als erste Anlaufstelle brauchen. Der Titel 'mein Pastor' (*mi pastor*) oder gar der liebevoll gemeinte Diminutiv *pastorcito*, drücken eine emotionale Beziehung aus, die auf der familiären Nähe der Mitglieder beruht. Diese Bindung wird religiös überhöht.

„Ich respektiere ihn, denn er ist der Gesalbte Gottes, und auf gewisse Weise ist er mein spiritueller Vater. So wie ich meinem Vater die Dinge mitteile, so informiere ich auch den Pastor, weil ich ihn als meinen spirituellen Vater ansehe. Er wird mich führen und orientieren. Das macht er in der Kirche. [...]. Er ist ein Leiter der Kirche, er orientiert sie. Durch das Wort ermahnt er sie.“<sup>203</sup>

Dem Pastor werden aufgrund seiner erwarteten geistlichen Autorität Kompetenzen und Fähigkeiten zugesprochen, die er unmöglich alle erfüllen kann. Somit bewegen sich viele Erwartungen auf der Ebene symbolischer Projektionen.

„Das Ideal der Kirche besagt, dass er sozusagen der Vater einer grossen Familie sein soll, dem alle gehorchen. Das heisst, dass er weiss, was gut und was schlecht ist, weil er mehr Erfahrung hat. Wenn ihm alle Leute gehorchen, dann werden die Dinge gelingen. Aber nicht alle Pastoren sind so. Es ist ein Ideal. Aber die Pastoren, [...] die *caudillos* sind, überheblich oder arrogant, haben keinen Erfolg. Sie werden

---

<sup>203</sup> Jimena Iturra, 28 Jahre.

sofort erkannt und zur Disziplin ermahnt. Sie entsprechen nicht dem Modell der Kirche. Sie erhalten keinen Raum.<sup>204</sup>

Als *caudillo* oder *patrón* im Umfeld der städtischen Unterschicht wurde der Pfingstpastor von Lalive d'Épinay bezeichnet. In diesem Interview wird dagegen gesagt, dass überhebliche oder arrogante Führungspersonen keinen Raum in der Kirche erhielten. Die Strukturen der Pfingstkirche sind zweifellos autoritär und hierarchisch, dabei darf Macht aber nicht demonstrativ gezeigt und ausgeübt werden, da sonst der Konsens der Gemeinschaft zerbricht und die Sozialisation der Mitglieder nicht mehr möglich ist. Die Macht des Pastors besteht nur solange, als es ihm gelingt, die Unterstützung der Mitglieder zu bewahren.

Fast alle Pastoren sind verheiratet. Ist ein Pastor verwitwet, wird er dazu ermuntert, sich wieder mit einem Mitglied zu verheiraten, auch wenn der Altersunterschied zur zweiten Gattin sehr gross sein kann. Die Frau des Pastors wird als *pastora* bezeichnet, was einem Ehrentitel gleichkommt.

„Die Funktion [der Pfarrfrau] ist die einer Mama der Familie. Sie orientiert uns, sie unterrichtet uns; sie sagt uns, wenn wir schlecht sind, oder wenn sie sieht, wie wir die Dinge nicht korrekt machen. Sie hat die Autorität, uns zu sagen: 'Das ist gut, das ist schlecht, gehen wir auf Gott zu.' Das ist ihre Aufgabe. Sie ist wie unsere Mutter, die spirituelle Mutter, die uns führt.“<sup>205</sup>

„Wenn die Schwester etwas sagt, was nicht dem Wort entspricht, dann muss sie [die Pastorin] da sein, um sie zu korrigieren.“<sup>206</sup>

„Die Pastorin ist immer besorgt um die Familie, aber ohne über einem stehen zu wollen, sondern auf natürliche Weise.“<sup>207</sup>

Die Leitungsaufgaben der Pfarrfrau werden spirituell begründet, umfassen aber sehr weltliche Aufgaben, da sie erzieherisch tätig ist und dabei nötigenfalls auch korrigierend eingreift. Frauen vertrauen ihr auch persönliche Probleme an, was der Pfarrfrau eine besondere Stellung und Machtposition ver-

---

<sup>204</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>205</sup> Jessica Méndez, 38 Jahre.

<sup>206</sup> Pastora Blanca Escalona, 81 Jahre.

<sup>207</sup> Fabian Cifuentes, 19 Jahre.

schafft. Füllt die Pfarrfrau ihre Rolle nicht aus, dann wird sie darin durch andere Frauen ersetzt:

„Der Vater der spirituellen Familie ist der Pastor. Er ergänzt sich mit seiner Gattin, falls diese dafür geeignet ist. Was heisst geeignet? Dass sie eine Gattin ist, die auch die Führung übernimmt, weil die Kirche in dieser Hinsicht sehr grausam ist. Denn wenn eine Gattin die Erwartungen nicht erfüllt, dann lässt die Gemeinde sie links liegen. Dann übernimmt irgendeine Frau in der Kirche diese Rolle. Manchmal sind es die Frauen der Kirchenvorsteher (*oficiales*), immer ältere Frauen.“<sup>208</sup>

Das Pastorenehepaar hat ebenfalls eine wichtige Aufgabe bei der Aufnahme der neuen Mitglieder:

„Als ich mich dem Pastor vorstellte, nahm er mich mit offenen Armen auf. Dies war ein Moment des Ausruhens. Ein gewaltiges Ausruhen wie eine entscheidende Antwort Gottes. Und es war wirklich eine Aufnahme, [die bedeutete], dass er mich nie verlassen würde. [...] Und es sind Dinge wie diese, wie die Aufnahme des Pastors, das sind die Schlüsselerlebnisse.“<sup>209</sup>

So ist der Pastor für die Mitglieder also viel eher Vater denn *caudillo* oder *patrón*, als der er oftmals in der Literatur dargestellt wird (siehe Kapitel 4.2). Seine Kompetenzen ausserhalb der Kirche sind beschränkt, denn er unterscheidet sich in seiner sozialen Herkunft, wirtschaftlichen Situation, Bildungsniveau und allgemeinen Lebensumständen meist nicht von seinen Gemeindegliedern. Seine Autorität, die ihm entsprechend dem Vater einer patriarchalen Familie zukommt, ist dadurch eingeschränkt, dass er von der Pastorenkonferenz und dem Superintendenten versetzt werden kann und dass die Mitglieder seine Gemeinde verlassen, wenn sie mit seinem Führungsstil nicht einverstanden sind.

„Er kann sehr einflussreich sein und sehr überzeugend; aber er kann sich ohne das Einverständnis seiner Untergebenen

---

<sup>208</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

<sup>209</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

nicht durchsetzen. Diese Einschränkung macht die pfingstlerische Leitung viel kollegialer, als es scheint. Wenn die Opposition einer Minderheit besteht, und sei sie auch noch so klein, dann kann ein Entscheid über die Richtung der Mission nur Zurückweisung erfahren.“<sup>210</sup>

Die traditionelle Rollenteilung bringt der Pfarrfrau eine starke Machtposition mit viel Gestaltungsfreiraum, da die Autorität des Pastors weitgehend auf der Akzeptanz der Mitglieder gründet und er dafür auf die Unterstützung seiner Frau angewiesen ist, welche die Verbindung zu den weiblichen Mitgliedern herstellt. Die Frauen können anhand des Vorbilds der Pfarrfrau neue Leitungsrollen erlernen, die ihnen zu verbessertem Selbstbewusstsein verhelfen. Gerade Frauen, die berufstätig sind, können die Leitungserfahrungen in den weiblichen Gruppen der Pfingstgemeinde in einem veränderten sozialen Umfeld umsetzen. So habe ich verschiedene Pfingstlerinnen kennen gelernt, die verantwortungsvolle Aufgaben vor allem in staatlichen Institutionen wie Schulen, Sozialamt oder Gerichten übernommen hatten.

Zukünftige Pastoren lernen, indem sie einen Pastor als Assistenten begleiten und unterstützen. So werden sie über längere Zeit für dieses Amt sozialisiert. Dieser Lernprozess wird in der Gemeinde als Adoption bezeichnet:

„Ich würde sagen, dass sich das Modell der Familie auf alle Kirchen der IEP übertragen lässt. Das heisst, sogar auf die Gesamtkirche. Unter den Pastoren adoptieren ältere Pastoren die jüngeren, wie wenn es ihre eigenen Söhne wären. Es besteht ein sehr grosser Familiensinn, aufgrund dessen man Mängel akzeptiert. Deshalb glaube ich, wird auch so natürlich akzeptiert, dass es ungeschicktere und weisere Pastoren gibt.“<sup>211</sup>

Soziales Verhalten wird entsprechend der Rollen der traditionellen chilenischen Gesellschaft geprägt. Der Respekt den Älteren gegenüber gilt dabei als sehr wichtig:

„Deshalb wird das Alter innerhalb der Kirche sehr geschätzt. [...]. Ich habe gemerkt, dass in den Versammlungen der Pas-

---

<sup>210</sup> Lalive d'Épinay 1969, 120.

<sup>211</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

toren viele junge Pastoren sprechen können. Aber wenn der Moment kommt, dass ein alter Pastor spricht, dann herrscht vollständiges Schweigen. Und wenn er spricht, auch wenn dieser Alte es vielleicht sehr ungeschickt ausdrückt, so werden doch alle darin die Antwort suchen, die sie nötig haben. Oftmals sind es die Weisheit und die Erfahrung, welche die Person zum Sprechen bringen. [...]. Nun gibt es aber alte Pastoren, die eine schlechte Amtsführung gehabt haben. Die Kirche neigt dazu, dies zu erklären, zu rechtfertigen: 'Nein, es ist so, dass dieser Pastor in seiner Jugend alles gegeben hat und jetzt ist sein Geist verloren, weil er sich körperlich so verzehrt hat.' Sie erklären die Tatsache, dass er ein schlechter Pastor ist, sie vergeben ihm sehr schnell. So wird das Familienmodell oft angewendet, würde ich sagen."<sup>212</sup>

Die Mitglieder gehören zur idealisierten himmlischen Familie derjenigen, die gerettet sind und die nun ihre Rettung im Alltag bezeugen. Durch die Kirche werden die Familien als Mikromodelle der Kirche sozialisiert, wobei beide in einem konstanten Austausch stehen. Innerhalb der Gemeinschaft bestehen egalitäre Tendenzen unter den Mitgliedern, gleichzeitig werden die traditionellen Rollen umgesetzt. Das sozialisierende Einüben einer Rolle wird als Nachfolge bezeichnet, die Unterweisung eines zukünftigen Leiters als Adoption.

#### **6.4.2.4 *Ambivalenzen der Gemeinschaft als Familie***

In der pfingstlerischen Gemeinschaft wird das paternalistische Bild der traditionellen chilenischen Familie auf die Kirche übertragen. Dieses Familienmodell tendiert zur vollständigen Vereinnahmung der Mitglieder. Gehören aber nicht alle Angehörigen zur Gemeinschaft, bedroht dies den Zusammenhalt der Familie. Tritt erst die Mutter in die Gemeinschaft ein, wie dies oft der Fall ist, so wird sie durch ihre Mitgliedschaft so stark absorbiert, dass ihre Kinder und der Ehemann zu kurz kommen. In diesem Fall sind Konflikte unausweichlich. Der Druck, innerhalb der eigenen Familie Proselyten zu machen, ist sehr gross, was bedeuten kann, dass die übrigen Familienmitglieder eher aus Druck denn aus einem eigenen Bedürfnis heraus beitreten. Die Krisenerfahrung ist in diesen Fällen eher emotional geprägt, weshalb sie die Gemeinschaft oft auch rascher wieder verlassen.

---

<sup>212</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

Derselbe Druck herrscht auch bei der Partnerwahl unverheirateter Mitglieder. Die Partnersuche folgt dem Endogamieprinzip, da ausschliesslich Mitglieder der Gemeinschaft als Partner oder Partnerin in Frage kommen, dadurch wird die individuelle Wahlfreiheit stark eingeschränkt. Der Umgang mit dem anderen Geschlecht wird sehr stark reglementiert und kontrolliert. Freundschaften werden kontrolliert, vorehelicher Geschlechtsverkehr ist undenkbar, findet aber im Verborgenen trotzdem statt.<sup>213</sup> Die Tabuisierung der Sexualität und daraus resultierende mangelnde Aufklärung führt dazu, dass in vielen Pfingstkirchen und auch in der IEP häufig junge Frauen unerwünscht schwanger werden. Geschieht dies, so wird meist die junge Frau sanktioniert oder gar ausgeschlossen. Absolut tabuisiert werden homosexuelle Neigungen. Hoovers angebliche homosexuelle Veranlagung wird von heutigen Mitgliedern als Verunglimpfung durch die Gegner abgetan (Kapitel 6.3.1).

Die pfingstlerische Gemeinschaft absorbiert ihre Mitglieder so vollständig, dass keine Zeit mehr bleibt, ein individuelles Familienleben zu führen. Täglich finden Aktivitäten in der Kirche statt, das Familienleben wird um die Gemeinschaft herum organisiert, Werte und Gewohnheiten werden vorgegeben und reglementiert, so dass oft weder Zeit noch Energie für andere familiäre Aktivitäten bleiben. Nehmen die kleinen Kinder während der Woche an Gottesdiensten und anderen kirchlichen Aktivitäten teil, so werden sie an Schlafmangel leiden und in der Schule Konzentrationsschwierigkeiten haben. Diese Tendenz zur vollständigen Vereinnahmung durch die Gemeinschaft bietet vor allem dann Konfliktpunkte, wenn sich nicht beide Ehepartner gleich intensiv engagieren. Die Mitglieder der Gemeinschaft sind sich sehr wohl bewusst, dass sie aufgrund ihres ganz untypischen Lebensstils von vielen Aussenstehenden abgelehnt und kritisiert werden. Dies betrifft oft auch die Kinder in der Schule. Sie deuten diese Ablehnung als Zeichen der Auserwähltheit, die in der Nachfolge Christi Leiden mit sich bringe. Allerdings bedeutet dies gerade für Kinder, dass sie täglich einem konfliktreichen Umfeld ausgesetzt sind und oft von Gleichaltrigen diskriminiert werden.

Zweifelhaft bleibt, ob die geforderte Abgrenzung nach aussen und der egalisierende Druck nach innen im Alltag wirklich so radikal umgesetzt werden. Auch wenn soziale Unterschiede nicht offen thematisiert werden, so wissen die Mitglieder voneinander doch sehr wohl, welchen Beruf sie ausüben und in welchen Verhältnissen sie leben. Wer über gute Bildung verfügt, einen angesehenen Beruf ausübt und folglich einen hohen Zehnten bezahlt, verfügt über mehr Prestige als ein Mitglied, das auf Unterstützung

---

<sup>213</sup> Macaulay 2006, 143-148.

angewiesen ist. Ausserdem wird der gesellschaftliche Aufstieg auch als Bestätigung göttlicher Erwählung gedeutet, auch wenn dies nicht so offen ausgedrückt wird.

Wie erwähnt setzten sich Gemeinden häufig aus Familienclans zusammen. Darin liegt ein grosses Konfliktpotential. So gerät ein Mitglied bei Entscheiden in ein schwieriges Dilemma, ob es seiner Familie oder der Gemeinschaft als Ganzes zur Loyalität verpflichtet ist. Die Verantwortung der eigenen Familie gegenüber wiegt schwerer und bewirkt, dass im Falle einer Spaltung ganze Familienclans aus der Gemeinschaft austreten. Sie gründen entweder neue Kirchen oder treten zu bereits bestehenden über.

Ambivalent bleibt die Rolle der Frauen, die unter Kapitel 7.2.3 ausführlich dargestellt wird. Sie stellen die Mehrheit der Mitglieder und tragen entsprechend ihrer Zahl die finanziellen Lasten der Gemeinde. Ihre Beiträge verdienen sie entweder selber oder zweigen sie vom Haushaltsgeld ab. Gleichzeitig haben sie aber auf die Verteilung dieser Einnahmen kaum Einfluss, da ihnen Führungspositionen in der Gemeinde verwehrt bleiben. Sie werden auf die traditionelle Rolle als Mutter, Ehefrau und Gestalterin des Familienlebens fixiert und damit von Erwerbstätigkeit ausgeschlossen.<sup>214</sup> Dadurch bleiben sie finanziell von ihrem Mann abhängig, was diesen in seiner patriarchalen Rolle stärkt und die Bereitschaft der Männer erklären könnte, der Gemeinschaft beizutreten. Anders als im Machismus üblich übernimmt er aber Verantwortung als Vater und Ehemann.

### 6.4.3 Die affektive und therapeutische Gemeinschaft<sup>215</sup>

Das Erleben von Affekten oder Emotionen prägt pfingstlerische Religiosität,<sup>216</sup> da der richtige Umgang mit den Affekten, die so genannte Orthopathie, die Grundlage des pfingstlerischen Glaubens ist<sup>217</sup> und im Sozialisa-

---

<sup>214</sup> Valdés 1991, 97-103.

<sup>215</sup> Zu einer theoretischen Annäherung an 'Religion als Affekt und Affektkontrolle' siehe Riesenbrodt 2007, 90-94. Wedenoja 1980, 40 sieht den psychotherapeutischen Effekt im Zusammenhang mit den Verletzungen, die durch die Modernisierung entstehen. „Pentecostalism functions as a mass form of supportive psycho-therapy for casualties of the modernisation process.“

<sup>216</sup> Duden 1995, 33. 215f. Eine Emotion ist ein komplexer Prozess, der auf verschiedenen psychischen Funktionsebenen abläuft. Emotionen sind relativ kurz und intensiv. Betreffen Emotionen Handlungsintentionen oder lösen sie Handlungen aus, die nicht mehr oder in geringerem Maße kontrollierbar sind, dann spricht man von Affekten. Affektiv und emotional gelten als Synonyme.

<sup>217</sup> Land 2001, 132f. Gemäss John Wesley bilden die religiösen Affekte das Zentrum des authentischen Christentums. Aus der Dankbarkeit Gott gegenüber entsteht die Demut und das Mitgefühl für den Nächsten.

tionsprozess kollektiv angeeignet wird,<sup>218</sup> weil durch intensive Emotionen im Gemeindeleben immer wieder Situationen und Momente entstehen, in denen geheilt und therapiert werden kann. Die beiden Begriffe der Heilung und der Therapie werden weit gefasst, da sie aus dem holistischen pfingstlerischen Verständnis der Einheit von Leib und Geist entstehen, wodurch oft psychosomatische Leiden geheilt werden.

Die Gemeinschaft bietet Schutz und emotionale Wärme in einer bedrohlichen, patriarchal geprägten Umgebung. Die emotionale Sicherheit und Klarheit, welche durch Regeln und Strukturen im Alltag geschafft werden, ist der Sicherheit und Stabilität ähnlich, die eine fürsorgliche Mutter ihrem Kleinkind bietet. Dieses Grundgefühl, das in Etappen sozialisiert wird, entsteht in der pfingstlerischen Gemeinschaft durch die erfahrene Wertschätzung und durch die Zugehörigkeit.

#### 6.4.3.1 Die emotionalen Etappen

Bereits dargestellt wurden die beiden emotionalen Etappen, die sich um die Konversion als Symmetrieachse bilden. Diese punktuelle Bekehrungserfahrung transformiert die negativen Affekte der 'Welt'<sup>219</sup> in die positive Erfahrung der Errettung. „The 'dualistic' division between 'church' and 'world' is sociologically indispensable. They had to respond negatively to the general perception of them as somewhat bizarre and ignorant fanatics. [...]. It is not surprising that Pentecostals erect a dualistic wall between the safe enclosure of faith and the dangerous wilderness of the world. For them that wilderness is occupied by a 'satanic' violence from all sides which will seize upon and destroy those who stray carelessly into it.“<sup>220</sup>

Mitglieder, die 'in der Kirche geboren wurden', die also bereits zu einer zweiten Generation gehören, wiederholen oftmals diese Krisenerfahrung, weil sie 'in die Welt gehen', oder 'sich in der Welt verlieren' (*ir al mundo, perderse en el mundo*). Durch familiäre Beziehungen reissen aber die Kontakte zur Kirche nie ganz ab und können im Bedarfsfall reaktiviert werden.

„Wenn man Familie hat, dann sieht man die Früchte des Evangeliums in der Familie. Das hat man als Referenzpunkt

---

<sup>218</sup> Canales; Palma; Vilella 1991, 114f.

<sup>219</sup> Mariz 1995, 205 nennt weiter Gefühle der Machtlosigkeit, geringes Selbstbewusstsein, Ausschluss, Unsicherheit, Angst, Fatalismus und Anomie. Weitere Erfahrungen sind Rassismus, Alkoholismus, Arbeitslosigkeit, Wertlosigkeit.

<sup>220</sup> Martin 1990, 239. 266.

dafür, [um zu erkennen,] was gut ist. [...] Ausserhalb der Kirche ist man vielen Gefahren ausgesetzt. Dann siehst du zu, dass du immer im Guten bist. Wenn dann also ein Moment der Krise kommt, ein Moment der Schwierigkeit, dann siehst du diesen Referenzpunkt an.“<sup>221</sup>

Die Gemeinschaft wird hier als geschützter Raum dargestellt, in den hinein man sich vor den Gefahren der Gesellschaft retten kann. Dieses dualistische Verständnis wird, wie hier ebenfalls gesagt wird, vor in einer Krisensituation aktiviert. Für Personen, welche die Gemeinschaft und ihre Regeln von früher her kennen, ist es entsprechend einfach, wieder zurückzukehren, da sie den Sozialisationsprozess nicht neu zu durchlaufen müssen. Was diese ehemaligen Mitglieder in die Gemeinschaft zurückführt, sind oftmals emotional gefüllte Erinnerungen oder erfahrene Heilungen. Die Gemeinschaft wirkt als therapeutischer Raum.

#### 6.4.3.2 *Der therapeutische Raum*

Das affektive Umfeld der pfingstlerischen Gemeinschaft schafft einen therapeutischen Raum.<sup>222</sup> Bekehrt sich ein neues Mitglied, wird es meist von Affekten beherrscht und dabei oft von einem körperlichen oder psychischen Leiden geheilt. Auch wenn sich diese Heilung nicht körperlich ausdrückt, so entsteht doch das in verschiedenen Zitaten erwähnte Gefühl, eine Last abgeworfen zu haben, sich befreit zu haben von negativen Emotionen und Zuständen. Pfingstlerische Therapeuten, die als Werkzeuge (*instrumentos*) göttlichen Handelns angesehen und bezeichnet werden, legen anderen Hände auf, salben mit Öl und beten für Bedürftige. Jedes Mitglied fastet und beteiligt sich an Gebetsketten für Kranke, sowohl in der Kirche wie auch zuhause.<sup>223</sup>

Im Gemeindeleben werden Probleme und Krisen der Mitglieder in Gesprächen, durch Gebete und Berührungen ganzheitlich behandelt. Therapiert wird auch, wenn während des Gottesdienstes Mitglieder weinen oder sich heftig bewegen. Auffallend ist, wie oft Menschen in einem Pfingstgottesdienst weinen, wie intensiv sie ihre Emotionen ausdrücken. Durch den Ausfluss von Tränen und Schweiß wird das lymphatische System gereinigt und toxische Stoffe werden ausgeschieden. Dadurch kann ein Erschöpfungs-

---

<sup>221</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>222</sup> Schuler 2004, 153. Die Gemeinden üben eine soziale Funktion aus, die substituierenden und therapeutischen Charakter besitzt und die soziale Integration der Armen ermöglicht.

<sup>223</sup> Martin 1990, 167.

zustand eintreten, der als entspannend und befreiend empfunden werden kann und durch den man sich von den durch Arbeit und Lebensumständen aufgestauten Frustrationen und Aggressionen befreien kann. Auch wenn der Pentekostalismus sich als Religion des Heiligen Geistes versteht, so manifestiert er sich zugleich als Religion des Körpers,<sup>224</sup> da die angewendeten Therapieformen ganzheitlich und gruppenorientiert sind und entsprechend allen Mitgliedern zugänglich sind. Es handelt sich um ein Gegenmodell zu vielen westlich geprägten Therapieformen, die oft teuer und meist analytisch ausgerichtet sind.

Leiden und Krankheiten werden religiös gedeutet, Heilung und Wunder werden vom Glauben erwartet. Eine besondere Rolle spielen in diesem Zusammenhang Dämonenaustreibung und Exorzismen. „Included in the experience of providence and miracle is healing and expulsion of the demons. [...]. Here the happy conjunction is (once again) ancient and modern. The linkages of mind and body, however exaggerated [...] are genuine, and the healing of mind and body offered by Pentecostals is simultaneously shamanistic and holistic. Such an approach is arguably feminine rather than masculine.“<sup>225</sup> Die Austreibung der Dämonen wie auch das Versprechen, Leiden überwinden und materiellen Wohlstand erlangen zu können, sind Charakteristika des Neopentekostalismus, dessen Heilungen geradezu zum Markenzeichen auf dem 'religiösen Markt' geworden sind (Kapitel 3.2.3).<sup>226</sup> In der IEP werden Exorzismen zwar praktiziert, haben aber in den meisten Gemeinden keine zentrale Bedeutung.<sup>227</sup>

Krankheiten oder körperliche Leiden werden als Glaubensprüfungen verstanden und entsprechend der Hiobsgeschichte als Hinweise dafür gedeutet, dass man den eigenen Glauben zu prüfen und zu vertiefen habe.

„Ich hatte vor ungefähr einem Jahr eine Begegnung mit Gott. [...] Denn ich war lange Zeit draussen; ich ging nicht zur Kirche. Es gab viele Dinge [die mich dazu brachten, über eine Rückkehr in die Kirche nachzudenken]. So wie Krankheiten. Ich hatte einen Unfall im Jahr 1996, ich fiel zuhause ohnmächtig um. Ich verrenkte mir die Wirbelsäule

---

<sup>224</sup> Bastian 2000, 156.

<sup>225</sup> Martin 2002, 172.

<sup>226</sup> Schuler 2004, 118f. So heisst eine der erfolgreichsten brasilianischen Neopentekostalenkirche mit Ablegern in Chile geradezu programmatisch: *Iglesia Universal del Reino de Dios: Para de sufrir* (Hör auf zu leiden). Birman 2007, 115-132 stellt in „Conversion from Afro-Brazilian Religions to Neo-Pentecostalism“ diese Kirche dar.

<sup>227</sup> Siehe Darstellung über die zwei Strömungen innerhalb der IEP, Kapitel 6.3.1.

und fühlte eine Schwäche in beiden Beinen. Und dank meines Glaubens an Gott und dank der medizinischen Behandlung kann ich heute laufen. Vor allem der Glaube an Gott, weil ich mich zum grossen Teil an ihm festhielt. [Es gab auch] Unfälle, die wir auf dem Weg hatten. Immer gibt es etwas, das uns dazu aufruft innezuhalten, und wenn wir nachher weiterfahren, dann werden wir uns bewusst, dass Gott etwas an uns gemacht hat, damit wir innehalten und nicht auf dem Weg weiterfahren.<sup>228</sup>

In diesen Schilderungen wird eine magische Weltsicht deutlich, in der Gott durch Schicksalsschläge korrigierend eingreift. Wer sich von der Gemeinschaft entferne, habe ernste Konsequenzen zu gewärtigen, die nur durch Wohlverhalten korrigiert werden könnten. Hier klingen Vorstellungen und Rituale der Volksreligiosität an, in der Gelübde oder Wallfahrten eine wichtige Rolle spielen.

#### **6.4.3.3 Die feminine Emotionalität: Empathie und Fürsorge**

Die Frauen begünstigen und fördern das emotionale Klima in der pfingstlerischen Gemeinschaft. Sie lassen sich durch therapeutische Erfahrungen anrühren und prägen die emotionale Gestimmtheit der Gemeinschaft, indem sie die Männer inspirieren und sie dazu anhalten, ihre Emotionalität zu entwickeln. Aus diesem Grund sind die Männer fähig, ihre Gefühle in einer Art zu leben und zu zeigen, wie sie im machistischen Umfeld der chilenischen Gesellschaft selten sind. Männer dürfen hier zärtlich sein, weinen und alle Gefühle ausdrücken. Zusätzlich zeigen viele männliche Führungspersonen einen hohen Grad an Affektivität und sind fähig, empathische und persönliche Beziehungen aufzubauen und zu halten. In den Interviews waren es gerade auch junge Männer (z.B. Fabian Cifuentes, 19 Jahre; Eric Araya, 21 Jahre), die sehr emotional reagierten und bei der Erzählung ihrer Bekehrungserfahrung in Tränen ausbrachen.

„[Viele Pastoren] sind sehr gefühlvoll, sehr liebevoll, sehr sanft. Ich glaube, dass dies einer der Vorteile ist, den die pfingstlerische Führungsform hat. [Dies ist der Grund dafür], warum ich ihn im Vergleich zu anderen Führungsformen ertragen kann. Obwohl die Pastoren oftmals als Despo-

---

<sup>228</sup> Verónica Nova, 42 Jahre.

ten angeklagt werden, haben sie doch eine grosse Sensibilität, und das ist etwas, was du als Frau wahrnimmst und was bewirkt, dass du mit ihnen empathisch umgehst.“<sup>229</sup>

Meiner Gesprächspartnerin war durchaus bewusst, wie Pfingstpastoren von aussen wahrgenommen werden. Sie erklärte deren Erfolg aber nicht mit autoritärem – despotisch genanntem – Auftreten sondern mit ihrer emotionalen Intelligenz, die gerade Frauen anspreche, die durch machistische Männer unterdrückt würden.

Die emotionale Sozialisation und hohe Wertschätzung der Affekte erlaubt es auch, Scheitern, Rückschläge und Krisen anderen Mitgliedern gegenüber einzugestehen – ein in einer machistischen Gesellschaft seltener Vorgang. Der Rollendruck ist in der chilenischen Gesellschaft sehr hoch und führt zum Verschweigen negativer Erfahrungen oder Emotionen. Eine Konsequenz davon ist der hohe Grad an innerfamiliärer Gewalt, wobei vor allem Männer im Verborgenen ihre Aggressionen abreagieren.<sup>230</sup> In der pfingstlerischen Gemeinschaft dagegen kann man Krisen und schwierige Situationen manchmal vor versammelter Gemeinde schildern und beispielsweise um das Gebet oder die konkrete Unterstützung der 'Brüder' und 'Schwestern' bitten, deren Hilfe von der Fürbitte bis zur Arbeitsvermittlung reichen kann. Das Gebet für andere, die Fürbitte, ist eine Form, Empathie und Unterstützung auszudrücken, die es jedem Mitglied erlaubt – unabhängig von Alter, Geschlecht oder Aufgabe in der Kirche – eine wichtige und nützliche Rolle einzunehmen. Vor allem ältere Frauen übernehmen diese wichtige Funktion und überwinden so auch Generationenschränken. Die Grossmütter der Kirche (*las abuelas de la iglesia*), wie sie liebe- und respektvoll genannt werden, die sich um alle kümmern, an Sorgen und Nöten anderer Anteil nehmen und für andere beten, bilden eine wichtige Gruppe in der Kirche. Oftmals sind sie es auch, die über besondere spirituelle Fähigkeiten verfügen und als Heilerinnen wirken. Traditionell ist der Respekt älteren Mitgliedern gegenüber sehr ausgeprägt.

Zugleich besteht die Bereitschaft, sich aufmerksam und interessiert die Probleme oder Sorgen eines 'Bruders' oder einer 'Schwester' anzuhören. So gibt es Mitglieder, die über eine ausgeprägte Begabung für therapeutische

---

<sup>229</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

<sup>230</sup> URL: <http://www.unicef.cl/unicef/index.php/Tema-Violencia-intrafamiliar> (10.4.2011). Macaulay 2006, 141f. 1994 wurde ein Gesetz gegen innerfamiliäre Gewalt erlassen, allerdings werden 65% der Gerichtsfälle mit einer 'Versöhnung' ohne nachhaltige Massnahmen abgeschlossen.

Gespräche verfügen. Mit ihnen zu sprechen und von ihnen Ratschläge zu empfangen, kann sehr hilfreich sein. Die emotionalen Bindungen und die Zuneigung zwischen den 'Brüdern' und 'Schwestern' der Kirche bewirken, dass man sich ernsthaft um ein Mitglied sorgt und kümmert, das eine schwierige Lebensphase durchläuft oder krank ist. Zuerst wird wahrgenommen, wenn jemand in Gemeindeleben fehlt, woraufhin je nach Art des Problems und Bedürfnis der betreffenden Person entsprechende Massnahmen zur Unterstützung getroffen werden.

Dieser Gemeinschaftssinn zeigt sich exemplarisch in der Taufe. Die Iglesia Evangélica Pentecostal praktiziert die Kindertaufe, wobei keine individuellen Paten benannt werden.

„Aber warum gibt es keine Paten? Weil die ganze Kirche die Verantwortung dafür übernimmt, deine Kinder zu behüten. Am Schluss ist es, wie wenn man viele Patinnen und Paten hat. Dann ist es wie eine Kette von Emotionen, die dich trägt, wie ein Netz. [...]. Ich würde sagen, dass dies nicht Dinge sind, die irgendwo dargelegt sind, aber sie sind wesentlich. Deshalb sagt das Mitglied der Kirche: 'Schau, ich habe wirklich schon bei vielen Gelegenheiten den Wunsch gehabt zu sagen, dass dies der letzte Tag sei, dass ich zur Kirche gegangen bin.' Aber eine Umarmung oder eine liebevolle Geste und das ganze Gefühl, das ich vorher hatte, verschwindet.“<sup>231</sup>

Natürlich werden dieses urchristliche Ideal und die Umsetzung des Liebesgebotes überhöht und sind nicht frei von Verzerrungen. Ich konnte allerdings bei allen Besuchen beobachten, dass ein Gefühl gegenseitiger Verantwortung bestand, das sich in liebevollen Gesten oder echter Anteilnahme ausdrückte. Die so genannte Gabe der Nächstenliebe wird als Empathie intensiv gelebt und drückt sich in der Fürbitte, im Auflegen der Hände und dem Gebet zum Heilen, in körperlicher Nähe und in Umarmungen, liebevollem Begrüssen und Verabschieden oder interessiertem Zuhören aus. Schliesslich können sich diese gefühlsmässigen Bindungen auch in ein sehr effizientes Netz der Hilfe und Unterstützung verwandeln, dessen Mitglieder dabei beispielsweise dabei helfen, Reparaturen im Haus durchzuführen, hilfreiche Kontakte herzustellen, Arbeit zu finden, oder Behördengänge zu erleichtern. Für all diese Aufgaben, die für Angehörige der Unterschicht sehr anspruchs-

---

<sup>231</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

voll sein können, sind die Geschwister der Kirche als Beziehungspersonen (*pitutos*) sehr wichtig. Dieses Ideal der tätigen Liebe wird in der Kirche hochgehalten und gepredigt:

„In der Kirche sind für mich alle wichtig. Ich liebe den Diener des HERRN sehr, und seine Gattin liebe ich sehr und meine Brüder ebenfalls. Ich kann nicht meine Schwestern nicht lieben, auf keinen Fall. Ich muss sie jetzt mehr denn je lieben. Ich muss mit Gott im Reinen sein. Ich darf mit niemandem einen Streit, ein Problem haben. Probleme sind, wenn man in Feindschaft mit Brüdern lebt, wenn mir ein Bruder oder eine Schwester nicht gefällt. Das darf nicht geschehen. Wir müssen uns lieben.“<sup>232</sup>

Dieses Ideal führt dann zu einem Zwang, wenn die geschilderte vollkommene Liebe keinem echten Bedürfnis entspricht, sondern als Druck zur Harmonie konstruktive Konfliktlösungen verunmöglicht. Offenbar ergibt sich diese Haltung als Resultat einer Sozialisation, die darauf abzielt, zwangsläufig entstehende Konflikte und Kritik zu unterdrücken.

#### **6.4.3.4 Die emotionale Funktion unterschiedlicher Gebetsformen**

Die Gottesdienste und speziell die verschiedenen Formen von Gebeten haben eine affektive Funktion. Das individuelle und kollektive Gebet ist entscheidend für das spirituelle Leben und wird hoch gewertet. Folgende Formen des Gebets bestehen:

Die gemeinsamen Gebete werden individuell formuliert und gleichzeitig laut gesprochen. Dieses 'Konzertgebet' während des Gottesdienstes bietet beides: die Einheit der Gruppe und die individuelle Gestaltung des Gebets.<sup>233</sup> Dabei setzt der Leiter des Gottesdienstes den Rahmen, indem er durch einen laut gesprochenen Anfangs- und Schlusssatz die Dauer des Gebets bestimmt, das Gebet selber wird individuell gestaltet. Gerade im Sozialisationsprozess bietet diese Gebetsform Gelegenheit, eine eigene Gebetsprache zu entwickeln, indem man gleichzeitig selber frei formuliert und darauf hört, wie andere beten.

Der Pastor hält in der Predigt und im Gespräch zum persönlichen Gebet an, das zu einer intensiven Beziehung mit Gott führen soll. Es wird zuhause sowohl allein als auch in der Familie gebetet und in unterschiedli-

---

<sup>232</sup> Blanca Escalona, 81 Jahre.

<sup>233</sup> Land 2001, 166.

chen Formen in der Kirche. Das Gebet formt die Affekte und lehrt, sie auszudrücken.<sup>234</sup>

Eine besondere Form, die Gemeinschaft und Gebet verbindet, ist das Kettengebet (*cadena de oración*).

„Es werden Kettengebete durchgeführt. Es gibt Tage, an denen den ganzen Tag über gebetet wird, von acht Uhr früh bis halb neun in der Nacht. Es betet immer eine Gruppe von zwei bis drei Schwestern. Jeden Dienstag führen wir in meiner Kirche eine Gebetskette durch. Wir beten für die Kinder der Verheissung, für die unbekehrten Gatten, für die unbekehrten Frauen, deren Männer in die Kirche gehen, für die eigene Familie, für die Kranken, und so geht es fortwährend weiter. Das ist eine Gebetskette, die sehr gut tut.“<sup>235</sup>

Jede Gemeinde pflegt gleichzeitig unterschiedliche Traditionen und Praktiken:

„Wir führen [das Kettengebet] einmal im Monat durch, in der ersten Woche. Man beginnt, zum Beispiel, am Montagmorgen um sechs, und es geht den ganzen Tag über weiter, die ganze Nacht und am anderen Tag geht es weiter und weiter, bis am Samstag um sechs Uhr abends. Und im Allgemeinen gibt es danach eine Versammlung mit der ganzen Gemeinde.“<sup>236</sup>

Es wird eine Liste geführt, in die sich die Verantwortlichen einschreiben. Tagsüber wird in der Kirche gebetet, nach zehn Uhr nachts wird das Gebet zuhause weitergeführt.

Das spirituelle und affektive Leben in der Gemeinschaft findet seinen Höhepunkt im sonntäglichen Gottesdienst, der wenigstens zwei Stunden dauert. Am Sonntag wird mit der Sonntagsschule begonnen, wenn die Mitglieder weit entfernt von der Hauptkirche wohnen, dann bleiben sie den ganzen Tag über in der Kirche. Diese Intensität ist erklärbar, weil „im Pente-

---

<sup>234</sup> Land 2001, 165: „Pentecostals affections are shaped and expressed through the prayers of missionary fellowship. [...] All these activities shape the prayers and the prayers in turn shape the affections.“ 165-173 steht unter dem Titel „Pentecostal Prayer: Shaping and expressing the affections“.

<sup>235</sup> Blanca Escalona, 81 Jahre.

<sup>236</sup> Blanca Escalona, 81 Jahre.

kostalismus die Feier des Gottesdienstes ebenso ein religiöses, wie auch ein soziales Ereignis ist. Die Gemeinschaft und der Versammlungsraum sind gleichzeitig spirituelle und sozio-kulturelle Realitäten.<sup>237</sup>

#### 6.4.3.5 *Erweckungen als Kontrollverlust*

Die affektive Gemeinschaft kann die Kontrolle verlieren. Die Suche nach einer Erweckung, einer 'Ausschüttung des Geistes' ist eine Konstante der Bewegung, und sowohl in der oralen Tradition, als auch in den publizierten Texten wird von Erweckungen berichtet. Dabei hat die konstitutive Erweckung von 1909 in Valparaíso eine besondere Bedeutung.

„Wir brauchen eine Erweckung, ich brauche diese Erweckung, weil ich es brauche, dass die Kranken geheilt werden, dass die Menschen sich von ihren schlechten Wegen bekehren. Denn der Vandalismus ist bis zum Schlimmsten gekommen, so schrecklich ist es. Die Tage erscheinen wie Nächte. Mädchen von 15 Jahren, die trinken, die auf der Strasse Drogen nehmen, es ist ein schrecklicher Schmerz. Deshalb brauchen wir dringend, dass der HERR sich in uns zeigt, dass wir wie ein brennendes Feuer sind, wie entzündete Scheiter. Ich brauche es.“<sup>238</sup>

Bei der Gesprächspartnerin handelte es sich um eine 60jährige Pfarrfrau, was umso erstaunlicher ist, als sie apokalyptische Bilder mit dem impliziten Verweis auf lasterhaftes Leben wie in Sodom und Gomorra entwirft, von dem das brennende Feuer des Heiligen Geistes befreien solle. Da diese Schilderungen kaum mit der Realität der Kleinstadt Curanilahue übereinstimmen, aus der die Pfarrfrau stammt, drücken sich darin wohl Aggressionen einer Umwelt gegenüber aus, die als verworfen und als dem Untergang geweiht angesehen wird.

Der Wunsch nach einer Erweckung ist in Pfingstgemeinden auch deshalb allgemein verbreitet, da sich dadurch die Attraktivität der Gesamtkirche erhöht. Dann wird die Gemeinde laut Aussage mehrerer Gesprächspartner/-innen 'arbeits- und aktivitätssüchtig', die Mitglieder wollen in der Gemeinschaft bleiben und sich nicht trennen. Sie verbringen ganze

---

<sup>237</sup> Chiquete 2003, 199. Der Autor erwähnt, dass „der liturgische Raum trennt und abgrenzt von der Aussenwelt, aber er gibt der feiernden Gemeinschaft auch eine konkrete Existenz als Leib Christi. Das bildet einen der Unterschiede zum Katholizismus.“

<sup>238</sup> Pastora Rosa Escalona, 60 Jahre.

Tage und Nächte in der Kirche, feiern Nachtwachen (*vigilias*) und fasten. In diesem Umfeld geschehen vermehrt Heilungen und charismatischen Manifestationen, was den Zulauf neuer Mitglieder bewirkt. Der emotionale Kontrollverlust, der mit charismatischen Manifestationen einhergeht, zieht die Aufmerksamkeit der Pastoren oder des Superintendenten auf sich. Für die Kirchenleitung gilt, dass die Erweckung 'anständig' (*decente*) und 'in Ordnung' (*en orden*) stattfinden solle und mit den biblischen Grundlagen übereinstimmen müsse. Das heisst beispielsweise, dass Mitglieder sich nicht in Trance auf den Boden werfen sollen oder dass die Trennung der Geschlechter gewahrt werden muss. Insgesamt muss zwischen der institutionellen Ordnung und den überbordenden Affekten wieder das Gleichgewicht hergestellt werden. Die Kirche als Institution braucht umgekehrt charismatische Erweckungen, wenn die bürokratischen und hierarchischen Strukturen überhand nehmen.<sup>239</sup>

#### 6.4.3.6 *Kulturelle und religiöse Bezugsmuster*

Die hohe Affektivität, die in der Gemeinschaft erlebt wird, kennt kulturelle und religiöse Bezugsmuster. So finden sich im mestizischen Pentekostalismus Merkmale der Mariologie der katholischen Volksfrömmigkeit, durch die das Bild der Jungfrau Maria als 'reine' und makellose Frau grossen Einfluss auf das lateinamerikanische Frauenbild hat.<sup>240</sup> Die Verehrung der Maria in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen und der Heiligen ermöglicht hohe Affektivität und dient als emotionaler Kanal für die Armen (Kapitel 4.4). Gelübde, Amulette, Wallfahrten, Wunder und Heilungen, die mit dem Wirken der Jungfrau Maria verknüpft werden, bieten Ähnlichkeit zur pfingstlerischen Bekehrung, da beiden die Erfahrung von Not und Leiden vorausgeht.

Im Volkskatholizismus werden Wallfahrten, das Ablegen von Gelübden oder Heilungen als punktuelle Konversionen erfahren. Während aber katholische Christen/-innen bewusst eine Wallfahrt unternehmen oder ein Gelübde ablegen, um die Situation des Leidens und der Probleme zu lösen, ändern Pfingstler/-innen ihre Situation in der Bekehrung grundsätzlich und ohne bewusste und gezielte Vorbereitung. Die Präkonversion als Phase der

---

<sup>239</sup> Campos 1997, 48-50. In der Geschichte der IEP (Kapitel 3.2.1) zeigt sich, dass Hoover bewusst eine Erweckung propagierte. Diese trat 1921 tatsächlich ein, diesmal mit Concepción als Zentrum und erreichte ein Jahr später auch die Gemeinden in Santiago. Auch dieses Ereignis wurde begleitet von charismatischen Erscheinungen, diesmal auch vom Tanz in Trance. Die Ergebnisse waren ein Wachstum an Mitgliedern und an Gemeinden. Gleichzeitig verbesserte sich die finanzielle Situation der Kirche.

<sup>240</sup> Bauer 1990, 9.

unbewussten Vorbereitung auf die Konversion wird nachträglich mit Sinn gefüllt und erklärt (Kapitel 6.4.1). Im Pentekostalismus findet also eine Radikalisierung und Sozialisierung der Konversion in dem Sinne statt, dass die Bekehrung zwar auch allen zugänglich ist, gleichzeitig aber viel weiter reichende Konsequenzen hat.

Dasselbe geschieht auch mit der Marienverehrung. Während in der katholischen Kirche in Lateinamerika die Affekte, die auf die Jungfrau Maria gerichtet sind, von der Hierarchie der Kirche kontrolliert – und teilweise manipuliert – werden,<sup>241</sup> wird diese emotionale Verehrung der Jungfrau Maria im Pentekostalismus in anderer Form wiederum sozialisiert und demokratisiert. „Mediators of all kinds, such as the saints and the Virgin, are repudiated as part and parcel of the social-cum-spiritual hierarchy.“<sup>242</sup> Das Symbol der Jungfrau verschwindet und wird ersetzt durch Symbole wie das des Volkes Gottes (*Pueblo de Dios*) oder der Söhne und Töchter des Reiches (*Hijos del Reino*). Diese Symbole stiften und vertiefen die Gemeinschaft und haben eine kollektive Ausrichtung. Insgesamt nähern sich die Mitglieder der Pfingstgemeinde Gott Vater „through the feminine and fluid intimacy of the Spirit or through a feminized Jesus appealing from the heart to the heart.“<sup>243</sup> Der chilenische Volkskatholizismus bietet eine Vielzahl emotionaler Ventile, die aber mit Gelübden und Wallfahrten kaum Ansatzpunkte für Verhaltensänderungen bieten.<sup>244</sup> Während der Katholizismus den leidenden Christus ins Zentrum stellt und die katholische Volksreligiosität insgesamt Leiden und Resignation ausdrückt,<sup>245</sup> bietet der pfingstlerische Glaube Formen, die dabei helfen, das Leiden emotional zu bewältigen.

#### 6.4.3.7 *Ambivalenzen der affektiven und therapeutischen Gemeinschaft*

Die Fluktuation der Mitglieder betrifft alle Pfingstkirchen in Chile. Mitglieder entfernen sich von ihrer Pfingstkirche aus unterschiedlichen Gründen, wovon zwei Entwicklungen innerhalb der Pfingstbewegung auch die IEP betreffen. Neopentekostale *ministerios* haben sich auf Heilungen und Exorzismen spezialisiert und darin eine ganze Palette von Techniken entwickelt. Sie fokussieren oder reduzieren ihr Gemeinschaftsleben auf affektive und therapeutische Praktiken, die sie auf attraktive Weise anbieten und anprei-

---

<sup>241</sup> Chesnut 2007, 84-86 zeigt, wie die Rolle der Jungfrau in der *Renovación Carismática Católica* für charismatische Frömmigkeit umgedeutet wurde.

<sup>242</sup> Martin 1990, 170.

<sup>243</sup> Martin 2002, 104.

<sup>244</sup> Siehe Kapitel 4.5.

<sup>245</sup> Kliewer 1975, 50.

sen. Der Neopentekostalismus übt eine hohe Anziehungskraft gerade auch auf jüngere Mitglieder aus, denen die affektiven und therapeutischen Gottesdienste sehr zusagen (Kapitel 3.2.3). Die gegenläufige Tendenz findet sich im so genannten kulturellen Pentekostalismus. Dabei löst sich mit der fortschreitenden Institutionalisierung der Pfingstkirchen die Bindung zur Kirche, wie dies auch für die Mehrheit der katholischen Christen der Fall ist. So blieben in Chile zwei von drei Frauen auch in der zweiten Generation in der Pfingstgemeinschaft, während dies nur für einen von drei Männern gilt.<sup>246</sup> Dadurch verflacht auch die therapeutische Kraft der Gemeinschaft.

Dass Männer in der affektiven und therapeutischen Gemeinschaft eher ihre femininen Anteile entwickeln können, gilt als unbestritten. Immerhin lässt sich fragen, ob allenfalls auch gerade diese Männer beitreten. Machistisch geprägte Männer erleben die Sozialisation in der Gemeinschaft jedenfalls als schwieriger und anspruchsvoller und bleiben vielleicht eher fern. Auch wenn Männer emotionaler sozialisiert werden, behalten sie doch die institutionelle Macht, da Frauen so auf ihre Emotionalität reduziert werden können.

Die Fokussierung auf ein einseitig emotional geprägtes Gemeindeleben lässt nach kognitiver Bildung fragen. Die unbestrittene Ventilfunktion der Affekte für Angehörige der Unterschicht kann selbständiges Denken und Verhalten hemmen. Staatliche Massnahmen für ein verbessertes Gesundheitswesen in Lateinamerika für die Unterschicht werden nicht eingeführt oder greifen dann nicht, wenn Pfingstler/-innen keine fachlich kompetente medizinische Hilfe verlangen, sondern therapeutische Unterstützung in der Gemeinschaft suchen. Wer allerdings in der Gemeinschaft therapiert und geheilt wird, wird sich aus tiefer Überzeugung für ihr Wachstum einsetzen.

#### **6.4.4 Die dynamische Gemeinschaft in permanenter Aktion**

Die pfingstlerische Gemeinde gleicht einem sehr dynamischen, sich ständig bewegenden Organismus, der einem Perpetuum mobile gleich nie stillsteht. Das drücken auch die Mitglieder selber so aus:

„[Diese Kirchen] sind richtiggehende Industrien, sie bewegen sich die ganze Zeit, von Montag bis Sonntag, und praktisch, wenn es möglich ist, den ganzen Tag.“<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Martin 2002, 112-115 spricht von „the revolving door“. Aber: „The apathic leave, the newly zealous arrive.“

<sup>247</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

#### 6.4.4.1 Die Gemeinschaft als 'Maschine'

Das Bild der sich unermüdlich bewegenden Maschine steht für die Etappe der Postkonversion als Verstärkung der Konversionserfahrung. Der intensive Sozialisationsprozess prägt das neue Mitglied nach seiner Bekehrung nachhaltig. Das Bild steht somit für die spürbare, intensive Dynamik innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft, die ihre Mitglieder vollständig vereinahmen kann.

Die Mitglieder bezeichnen denn auch ihre persönlichen Anstrengungen und diejenigen der Gesamtkirche als Einsatz für das 'Werk' (*obra*). Damit meinen sie ihren Beitrag zur Verwirklichung des Reichs Gottes. So werden auch alle Anstrengungen gerechtfertigt – seien sie finanzieller Natur oder in Bezug auf zeitliche und energetische Beanspruchung.

„Das Modell [der Maschine] erklärt, warum die Pfingstkirche eine solche Anziehungskraft und ein solches Durchhaltevermögen entwickelt. Das heisst, dass die Treue zur Lokalgemeinde sehr gross ist. Aber da die Kirche eine Maschine ist, ist nicht wichtig, welchen Raum du einnimmst, sondern dass du in sie eintrittst. So würde ich denn sagen, dass das Verbleiben in der Kirche, das Durchhaltevermögen der Kirche sich sehr gut vom Symbol der Maschine ausgehend erklären lässt. Alle arbeiten, alle machen etwas, niemand weiss, wer wichtiger ist als der andere, als die andere, weil sogar der Pastor in jedem Moment ausgewechselt werden kann. Denn der Unterschied zu anderen Pfingstkirchen ist der, dass sie [die Pastoren] wandern und dass sie versetzt werden. Es kann sein, dass der Pastor sehr etabliert ist, es gibt Pastoren, die nie denken, dass sie ausgewechselt werden.“<sup>248</sup>

Um beim Bild zu bleiben, kann man also sagen, dass jeder Teil der Maschine auswechselbar ist und vor allem in seinem Bezug zum Funktionieren der Maschine wahrgenommen wird. Tatsächlich werden in der IEP Pastoren versetzt und sind insofern auswechselbar. Dass aber alle Gemeindeglieder gleich bedeutend sein sollen, wird als ideale Vorstellung propagiert, im Alltag prägen jedoch klar erkennbare Hierarchien das Gemeindeleben.

---

<sup>248</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

Zwei bekannte Kirchenlieder, die zu verschiedenen Gelegenheiten gesungen werden, spiegeln den unermüdlichen Schaffensgeist: Die Hymne „Ich will für meinen HERRN arbeiten“<sup>249</sup> ist sozusagen die Vertonung des pfingstlerischen Slogans:<sup>250</sup>

„1. Ich will für meinen HERRN arbeiten/ vertrauend auf sein Wort und seine Liebe/ will ich singen und beten/ und immer beschäftigt sein/ im Weinberg des Herrn.

Chor: Arbeitet und betet/ im Weinberg, im Weinberg des HERRN./ Ja, mein Wunsch ist es zu beten/ und immer beschäftigt zu sein/ im Weinberg des HERRN.

2. Ich will Tag für Tag arbeiten/ und Sklaven der Sünde befreien/ sie zu Jesus führen/ unser Führer unser Licht/ im Weinberg des HERRN.

Ich will ein Arbeiter sein mit Wert/ vertrauend auf die Macht des Retters/ und er, der arbeiten will/ wird auch Platz finden/ im Weinberg des HERRN.“

Nach der Predigt im Freien wird beim Einzug in die Kirche normalerweise gesungen:<sup>251</sup>

„1. Arbeitet! Arbeitet!/ wir sind Diener Gottes/ wir werden auf dem Pfad folgen, den der Meister vorgezeichnet hat/ die Kräfte erneuernd mit Gütern, die er gibt/ die Pflicht, die uns trifft, wird erfüllt sein.

Chor: Arbeitet, Arbeitet!/ Hoff! Und seid wachsam!/ Vertraut! Betet stets!/ Dass der Meister bald wiederkommen möge.

2. Arbeitet! Arbeitet!/ Ihr müsst zu essen geben/ dem, der Brot des Lebens haben möchte/ es gibt Kranke, die zu den

---

<sup>249</sup> Coperación Iglesia Evangélica Pentecostal 1997, 310. Guerra 2009 beschreibt die Entwicklung des Kirchenlieds in den Pfingstkirchen.

<sup>250</sup> Erik Araya, 21 Jahre.

<sup>251</sup> Coperación Iglesia Evangélica Pentecostal 1997, 116. Der Refrain nimmt Bezug auf Mt 20,1-16. Eine Analyse weiterer Lieder findet sich in Guerra 2009.

Füssen des HERRN gehen werden/ wenn sie wissen, dass seine Liebe sie umsonst heilt.

3. Arbeitet! Arbeitet!/ Bittet um Stärke/ bekämpft das Reich des Bösen mit Mut/ bringt die Gefangenen zum Befreier/ und sagt, dass seine Liebe umsonst auslöst.”

Der Aufruf zu unermüdlichem Arbeiten für die Sache des HERRN wird noch verstärkt durch den regelmässigen Hinweis auf die drohende Apokalypse. „Die Wiederkunft Christi hat eine grosse Bedeutung, da damit der evangelistischen Botschaft der Pfingstler Dringlichkeit zugeschrieben wird. Die Gruppe ist immer in einem Zustand der Mobilisierung, indem sie versucht, die kurze Zeit auszulösen, die bleibt bis zur nahe bevorstehenden Parusie. Diese Erwartung funktioniert als katalytischer Agent, der konstant die Verpflichtung für die Predigt des Evangeliums erneuert.”<sup>252</sup> Zusätzlich bietet die Ideologie der Heiligungslehre eine Garantie für das ständige Einbrechen der charismatischen Kraft und der Erneuerung, wenn die Gemeinschaft sich zu stark institutionalisiert.<sup>253</sup>

#### **6.4.4.2 *Der Einsatz der Mitglieder in den verschiedenen Bereichen des Gemeindelebens***

Die Dynamik pfingstlerischen Gemeindelebens entsteht unter anderem durch die hohe interne Mobilität der Mitglieder, die sich zwischen der Massenbewegung der Hauptkirche und kleinen geschlossenen Gruppen der *locales* bewegen. Der Unterhalt der Kirche als Maschine erfordert die ganze Energie der Mitglieder auf verschiedenen Ebenen: Der Zehnten (*el diezmo*) wird gefordert, Kollekten (*las ofrendas*) werden zum Unterhalt des Werkes eingezogen. Die Zahlung des Zehnten wird biblisch begründet, mit dem Hinweis, dass Gott jetzt von dem geretteten Sünder eine angemessene Antwort der Dankbarkeit erwarte. Maleachi 3,3-12, der eine Verfluchung für diejenigen enthält, die keinen Zehnten zahlen, oder der Verweis auf die Haltung von Jesus, der gemäss der pfingstlerischen Auslegung zum Zahlen des Zehnten auffordert (Mt 23,23) werden aufgeführt.<sup>254</sup> Der Zehnten ist deshalb so wichtig, weil der Pastor finanziell von dessen Zahlung abhängt:

---

<sup>252</sup> Saracco 1977, 65.

<sup>253</sup> Campos 1997, 47f. nennt als wichtigste Eigenschaft der Ideologie der Heiligung, dass sie desinstitutionalisierend wirke und dass sie eine charismatische Kraft instauriere oder restauriere. Damit wird sie zum Motor der Entwicklung und des Wachstums der Pfingstgemeinde.

<sup>254</sup> Es besteht ein spürbarer Druck innerhalb der IEP, wirklich zehn Prozent des Lohnes zu zahlen. Die Frage bleibt dann, ob sich dieser Prozentsatz auf den gesamten Lohn bezieht oder

„Man muss sich daran erinnern, dass in der Kirche unsere Pastoren aus dem Glauben heraus leben, dass es keine Löhne gibt, dass es keine monatliche Zahlung gibt, die wir erhalten können. Die Brüder zahlen ihren Zehnten, ihre Kollekten, damit arbeiten wir. Aber nicht alle zahlen den Zehnten. Ich denke, dass dieses Problem überall besteht.“<sup>255</sup>

„So entstehen gesunde, dynamische Gemeinden, da nur die einen Pastoren haben, die ihn auch unterhalten können, und andererseits nur der Pastor werden kann, der eine solche Gemeinde zusammenbringt.“<sup>256</sup>

Eine Vielzahl besonderer Kollekten werden für bestimmte Zwecke eingezogen so beispielsweise für Kirchen im Ausland oder für die kircheneigenen Schulen. Diese dauernden Abgaben können die ökonomische Situation der Mitglieder belasten,<sup>257</sup> ausserdem steht der Pastor seiner Gemeinde gegenüber unter dem Druck, da er seine Mitglieder entweder durch emotionalen Druck oder durch gefälliges Auftreten zum Zahlen des Zehnten bewegen sollte.

---

ob der Zehnten von der Summe abgegeben wird, nachdem der Lebensunterhalt bezahlt wurde. Dies macht finanziell einen grossen Unterschied aus.

<sup>255</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

<sup>256</sup> Kliewer 1975, 129.

<sup>257</sup> Mariz 1994a, 99 nennt diese finanzielle Verantwortung in horizontalen Netzwerken der Gemeinschaft als Hinderungsgrund für eine ökonomische Verbesserung.



↑ PASTORES Y HERMANOS QUE TRABAJARON EN  
LA CONSTRUCCIÓN DEL 2º TEMPLO EN MÉXICO

CONGREGACIÓN EN EL  
INTERIOR DEL TEMPLO



Pastoren und Mitglieder, die 1998 am Bau der zweiten Kirche in Mexiko mitwirkten.<sup>258</sup>

<sup>258</sup> *Fuego de Pentecostés* 1998, 19.



VILA - VILA - ORURO TERMINAL  
29 de octubre del 2005

**BOLIVIA**

CANTÓN PACARIZA - SABAYA  
16 de abril del 2005



**NUEVOS TEMPLOS CONSAGRADOS**



PALO SANTO  
21 de febrero del 2004

**DOMEYKO**

PUFUDI  
22 de febrero del 2004



CANTERA  
25 de abril del 2005

**LOTA**

LARAQUETE  
4 de septiembre del 2005



Neu eingeweihte Kirchen.<sup>259</sup>

Die Gemeinschaft als Maschine braucht wirkliche Maschinen. Wenn Kirchen, andere Gebäude, Zimmer oder Erweiterungen gebaut werden oder wenn ein 'Bruder' Hilfe braucht beim Hausbau, dann kann er auf die Unterstützung seiner 'Brüder' zählen. In der Gemeinde stellen Mitglieder, die als Handwerker oder gar als Architekten arbeiten, sowohl ihr Wissen und ihre

<sup>259</sup> *Fuego de Pentecostés* 2006, 20.

Fähigkeiten als auch ihre Maschinen und Werkzeuge in den Dienst der Kirche. So sind denn oftmals die männlichen Mitglieder am Wochenende mit dem Bauen beschäftigt, da die Bauleidenschaft der Pfingstgemeinschaft sehr ausgeprägt ist. Wenn das Kirchengebäude selber nicht erweitert oder verschönert werden muss, dann bestehen Pläne, ein *local* zu einer Kirche zu erweitern oder in einem anderen Quartier ein *local* oder eine Kirche zu bauen. Dieses Denken erfasst zunehmend auch Gemeinden der IEP, die sich in einem der 14 Länder ausserhalb Chiles befinden und wo laufend neue Kirchen gebaut werden.

Die Gemeinschaft will sich ausdehnen, sie will erobern (*conquistar*), da das numerische Wachstum eines ihrer hauptsächlichen Ziele ist. Sie sucht deshalb die Konfrontation mit der Aussenwelt durch ihre eindeutige Sprache und ihr selbstbewusstes Auftreten, um Proselyten zu gewinnen.<sup>260</sup> Mit dem zahlenmässigen Wachstum wird die Gewissheit verknüpft, dass der Geist in der Gemeinde aktiv sei, und falls das Kirchengebäude zu klein wird für alle Gläubigen, wird dies als Erfolg gewertet. Gleichzeitig ist es so, dass neue Gebäude auch den Evangelisationseifer anstacheln, da es gilt, den mit viel Aufwand geschaffenen Raum mit neuen Mitgliedern zu füllen.

Das Bedürfnis, Räume mit Personen zu füllen, lässt sich bereits in den Anfängen einer Kirche beobachten. Was in einem Wohnzimmer als Versammlungsraum beginnt, setzt sich später mit dem Kauf oder Bau eines Hauses und danach einer Kirche fort. Dabei ist eindrücklich zu beobachten, wie profane Räume sakral umgedeutet werden können, und wie eng sich umgekehrt sakrale Räume an profaner Bauweise orientieren.<sup>261</sup> Dadurch kann die Gemeinde flexibel wachsen, da sie nicht ortsgebunden ist und somit überall potenzielle Wachstumszellen entstehen können. Jedes Mitglied macht Proselyten, jede Gruppe ist in der Evangelisierung tätig. Die Gruppen oder Abteilungen der Kirche organisieren sich gemäss ihren Möglichkeiten, um ihren Beitrag in der Evangelisation zu leisten.

#### 6.4.4.3 *Das Gefühl, Teil der 'Maschine' zu sein*

Teil einer Maschine zu sein, verschafft emotionale Stabilität. Dass die Maschine nie anhält, bedeutet für das einzelne Mitglied, dass es kaum individu-

---

<sup>260</sup> Smilde 2007, 100.

<sup>261</sup> Chiquete 2005, 302: „Die 'Desakralisierung' bzw. 'Entsymbolisierung' von Orten und Räumen, die traditionell als 'heilig' gelten (Kirchenbauten, Taufbecken, Altäre usw.) und die 'Sakralisierung' von anderen, die in der Regel dieser Kategorie nicht zugehören (Häuser, Festsäle, Lagerräume usw.) ermöglichen ein flexibleres Verständnis des 'Heiligen', in dem fast nichts *a priori* von der Möglichkeit der Heiligkeit ausgeschlossen ist.“ Siehe Kapitel 6.3.4.

elle Krisen durchläuft, die zu einer Depression oder zum Gefühl des Fallens, der Nutzlosigkeit und der Einsamkeit führen können. Ganz im Gegenteil: Er oder sie wird sich immer nützlich, gebraucht und als ein unentbehrlicher Teil der Maschine fühlen und verstehen. Gerät er oder sie in persönliche Konflikte oder Zweifel, „so beginnt [...] die Konversionsmaschine schneller zu laufen, d.h., er wird von seinen Glaubensgenossen angesprochen, man betet für ihn und fordert ihn auf, auf den rechten Weg zurückzukehren.“<sup>262</sup> Chiles neoliberale Ausrichtung innerhalb der Globalisierung verstärkt das Gefühl der von Armut Betroffenen, hilflos dem undurchschaubaren Treiben einer weltweiten Maschinerie ausgesetzt zu sein. Die Arbeiter werden ausgebeutet, die Arbeit wird als sinnlos empfunden. Die Wirtschaft verwandelt sich so in eine Maschinerie, die Menschen verschlingt. Dagegen produziert die pfingstlerische Gemeinschaft als Maschine Lebenssinn und bietet Aufgaben an. Jedes Mitglied wird gebraucht und trägt zum Gelingen des Werkes bei.<sup>263</sup>

#### **6.4.4.4 *Ambivalenzen der dynamischen Gemeinschaft***

Das Bild der Maschine zeigt sehr deutlich die Gefahren und Grenzen der pfingstlerischen Gemeinschaft. Diese zählt mehr als das einzelne Mitglied, das sich den Gesamtinteressen unterzuordnen hat. Individuelle Interessen und Bedürfnisse werden in der Gemeinschaft übergangen, nicht Individuation sondern Sozialisation ist hier das Ziel.

Die ekklesiale Maschine verschlingt manchmal beinahe die ganze Energie ihrer Mitglieder. Am Montag sind viele Mitglieder erschöpft, weil der Sonntag nicht zur Erholung dient, sondern über das Wochenende intensive Aktivitäten in der Kirche stattfinden. Fasten und Nachtwachen, sowie die Teilnahme an Versammlungen und anderen Anlässen beeinträchtigen manchmal sogar grundlegende Bedürfnisse wie Essen und Schlafen.

Die Darstellung der Kirche nach aussen, ihre Präsenz und ihr Zeugnis in der 'Welt' mit dem Ziel, Seelen zu retten, zeigt manchmal maschinenhafte Routine.<sup>264</sup> Abläufe, Verhalten und Sprache sind eingeschliffen und

---

<sup>262</sup> Kliewer 1975, 127.

<sup>263</sup> Lienemann-Perrin 1978, 233 f. zeigt am Beispiel der Kimbangistenkirche, dass alle Mitglieder Verantwortung für die Kirche übernehmen. Sie nennt Frauen, die Besuche durchführen, Katecheten, Diakone und Diakonissen. Ebenso wie in der IEP gilt: „Alltag, freie Zeit und Sonntag des Kimbangisten sind ganz vom kirchlichen Leben in Anspruch genommen. Für ihn gibt es keinen Lebensbereich, der vom religiösen Bereich ausgeschlossen wäre. Er lebt in, durch und für die Kirche.“

<sup>264</sup> Kliewer 1975, 125. Die Arbeit in der Mission schliesst sich nahtlos an die Gemeindegarbeit an. Dem Zeugnis in der Gemeinde folgt das Zeugnis in der Strasse. Danach führt der Weg wieder in die Kirche.

das Mitglied kennt die Erwartungen der Gemeinde genau. Das Mitglied exponiert sich gegenüber den Nachbarn oder Familienangehörigen, die nicht zur Kirche gehören und vertritt damit eine Sache, die diesen eher seltsam, lächerlich oder bedauernswert erscheint. Möglicherweise wird das Mitglied sogar gegen den eigenen Willen dazu verpflichtet. Das Individuum verliert seine autonome Wahlfreiheit.

Wer sich nicht als Rädchen dieser Maschine begreift, kann unter die Räder geraten. Wer dem intensiven Kreislauf der Gemeinschaft nicht folgen kann, wer Zweifel am Sinn des unermüdlichen Einsatzes äussert, der wird früher oder später ausscheiden. Dieser Prozess ist sehr schmerzhaft (Kapitel 8.4.3) und wirkt umso traumatischer, als das Mitglied, das sich distanziert oder austritt, stigmatisiert und verteufelt wird. Das Verlassen der Gemeinschaft wird religiös gedeutet, wer geht, verliert das Heil und verschwindet in der Verdammnis. Diese Drohung lastet über der Gemeinschaft und es ist oft schwer zu unterscheiden, ob die Mitglieder für ihren Einsatz durch die Aussicht auf Erwählung oder durch die Angst vor der Verdammnis motiviert werden.

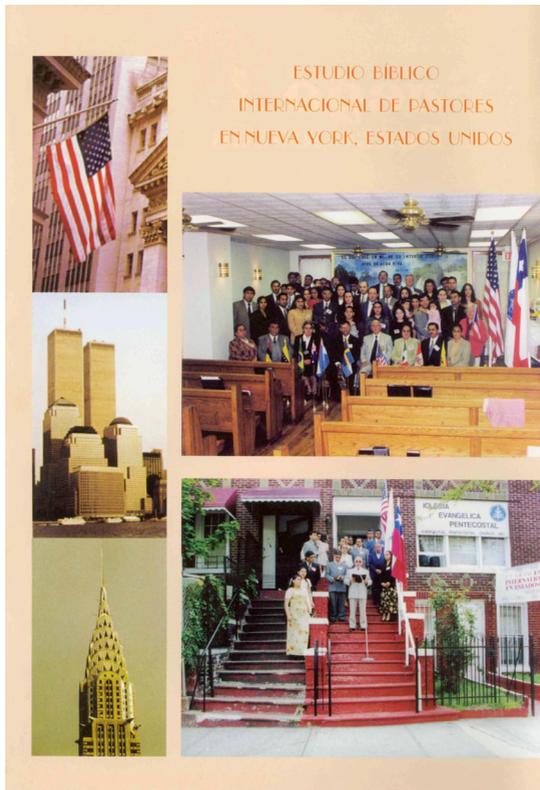
#### **6.4.5 Die migrierende Gemeinschaft**

Die Pfingstgemeinden sind durch Migration entstanden und gewachsen. Protestantische Missionare folgten den Spuren angelsächsischer Arbeitsmigranten und brachten so neue religiöse und kulturelle Formen, aus denen die Pfingstbewegung entstand. Sie wuchs in Chile hauptsächlich wegen der Migration der Landbevölkerung in die Städte und breitete sich nach ihrem Entstehen 1909 auch durch die Binnenmigration von Arbeitskräften aus. Daneben verbreitete sie sich durch teils gezielte, teils spontane Missionsbemühungen und Evangelisationsreisen. Bis heute zeichnen sich die Mitglieder einer Pfingstgemeinde durch eine für Mitglieder der Unterschicht aussergewöhnlich intensive Reise- und Besuchstätigkeit aus, wobei der Besuch anderer Gemeinden zu den Höhepunkten des Gemeindelebens gehört. Die Radfahrer bilden innerhalb der Gemeinschaft eine wichtige Gruppe, welche den geografischen Kreis für die Missionstätigkeit ausweitet. Pfingstler/-innen sind sehr mobil, weil sie ihr Zeugnis weitertragen wollen, weil sie emotional vernetzt sind mit allen Mitgliedern ihrer weltweit verbreiteten Kirche und weil sie selbstbewusst genug sind, um Reisen in unbekannte Gegenden und Städte zu unternehmen.

Die pfingstlerische Ethik bereitet im Alltag auf die Herausforderungen der modernen, neoliberalen Gesellschaft wie etwa eine hohe Arbeitsmo-

ral oder eine hohe Flexibilität und Mobilität vor.<sup>265</sup> Pfingstler/-innen können für die Arbeitssuche in fremde Städte umziehen und dort in der entsprechenden Gemeinde der IEP ein intaktes Kontaktnetz vorfinden, was den Entscheid erleichtert, innerhalb Chiles umzuziehen.

Dieser Prozess wiederholt sich auf einer interkontinentalen Ebene: Während in einigen Ländern, vor allem in Bolivien, einigen Regionen Argentiniens und weiteren lateinamerikanischen Ländern die Kirchen der IEP durch chilenische Missionare gegründet wurden und teilweise immer noch von chilenischen Pastoren geleitet werden, so waren es in den USA, in Australien und Schweden Gruppen von Migrantinnen und Migranten aus Chile oder aus Lateinamerika, die den Kern der zukünftigen Gemeinde bildeten.



Internationales Bibelstudium der Pastoren, 2002 in New York.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> Mariz 1995, 209.

<sup>266</sup> *Fuego de Pentecostés* 2002, 2.

Die Darstellung auf diesem Bild bietet eine vermutlich ungewollte Gegenüberstellung der beeindruckenden Gebäude in New York und der kleinen Kirche, in der die IEP ihre Gottesdienste feiert. Der Innenraum ist den chilenischen Kirchen entsprechend gestaltet. Auffallend ist, dass insgesamt sechs Fahnen sichtbar sind, die bezeugen, dass die IEP tatsächlich in den USA vertreten ist, was in Chile als ein beeindruckender Erfolg der Missionstätigkeit gewürdigt wird.

Migrant/-innen wandern auf der Suche nach Arbeit aus und wünschen in der neuen Umgebung verwandte kulturelle und religiöse Modelle. Meist konstituieren sie sich in Gruppen, die den vertrauten Glaubensalltag reproduzieren und damit die bewährten Mechanismen zur Bewältigung sozialer und kultureller Herausforderungen liefern. So entwickelt sich diese Gruppe zu einem Kontakt- und Unterstützungsnetz gerade auch für neue Einwanderer. Hat sich die Gruppe über eine gewisse Zeit konstituiert, nimmt sie Kontakt mit der *superintendencia* der IEP in Santiago de Chile auf und fordert einen Pastor an. Für jede Region der Welt ist ein Pastor Presbyter zuständig, der entsprechende Gesuche bearbeitet, die Gruppe besucht und dann die Pastorenkonferenz über den Fortgang des 'Werks' informiert.

Die beiden im Folgenden dargestellten Fälle bieten zwei unterschiedliche Varianten der Gemeindebildung: Einerseits handelt es sich um die Migration von Gruppen chilenischer Mitglieder der IEP, andererseits zeigt sich die Einzelinitiative von Mitgliedern, die aus unterschiedlichen Gründen ins Ausland gehen:

In der argentinischen Stadt Bahia Blanca, im Süden der Provinz Buenos Aires, bestehen zwei Gemeinden der IEP mit chilenischen Pastoren. Diese sind direkt der *superintendencia* in Chile unterstellt. Der stetige Einwanderungsfluss chilenischer, rural geprägter Mapuche führte zur Bildung dieser beiden Gemeinden. „In der urbanen Umgebung entsteht eine neue Identität: die der *evangélicos*, die zu einer Gemeinschaft von Brüdern gehören.“<sup>267</sup> Die chilenischstämmigen Mitglieder waren meist bereits vor der Auswanderung nach Argentinien Pfingstler/-innen, wobei die Kirchen selber durch Kontakte bei der Migration behilflich waren. Die wichtigste Phase in diesem Migrationsprozess fand zwischen den 1960er bis Ende der 1970er Jahre statt.<sup>268</sup> Die Kirchen der IEP in Bahía Blanca setzen sich also hauptsächlich aus chilenischen Migranten zusammen und der Gemeindealltag ist

---

<sup>267</sup> Hernández 2002, 1.4.

<sup>268</sup> Hernández 2002, 1.4.

identisch mit dem der Herkunftsgemeinden. Diese ermöglichen familiäre Kontakt- und Begegnungsmöglichkeiten über die Landesgrenzen hinweg.<sup>269</sup>

Die Gemeindebildung verläuft komplexer, wenn ein einzelnes Mitglied der IEP oder eine Familie entweder für eine gewisse Zeit oder dauerhaft emigriert. Meist sucht diese Familie ein vertrautes religiöses Umfeld, wobei Pfingstkirchen die bevorzugten Kontaktgruppen darstellen. Falls diese die religiösen und sozialen Bedürfnisse nicht befriedigen können, kommt es oft zu Neugründungen. Hier das Beispiel einer Gemeindegründung in den USA, wo sich Fernando Fuentes zu Studienzwecken befand. Er suchte zuerst Anschluss in einer Baptistenkirche, fühlte sich dort aber unwohl:

„Sie akzeptierten die Gaben des Heiligen Geistes, das Zungenreden, nicht. Aber was mir am meisten auffiel, war, dass die Gemeindeglieder zwar in der [Baptisten] Kirche mitmachten, aber nicht vollständig auf die Dinge der Welt verzichteten. So bestand eine Mischung zwischen Kirche und Weltlichkeit. Die Kirche war eher eine soziale Gruppe, als dass sie Gott dienten. [...]. Ich wollte auch in einer Kirche der *Assemblies of God* teilnehmen, und es geschah etwas sehr Ähnliches. Sie war pentekostal, aber sie war sehr verschieden von dem Konzept, das ich hatte. Zum Beispiel gab es eine Schwester, die Mini trug, die weltlich gekleidet war, geschminkt, mit Ringen usw. Und sie erzählte ihre Erfahrung der Geisttaufe. Ich hatte immer das Konzept, dass, wenn Gott eine Person taufte, Gott sie mit dem Feuer des Geistes taufte und so die Person verbrannte und in ihrem Herz ein Auslöschung der Dinge der Welt geschah und eine Liebe zu Gott, eine absolute, unbedingte Hingabe zu Gott. Das sah ich nicht.“<sup>270</sup>

Da im Fall der IEP die 'Früchte des Geistes' höher gewichtet werden als charismatische Manifestationen, sind die Mitglieder sehr empfindlich in Bezug auf moralisches Verhalten oder auf das Einhalten von Konventionen, wobei gerade die Kleidung von grosser Bedeutung ist.

Dies bedeutet, dass sich in einer neuen kulturellen Umgebung das vertraute Modell oft nicht findet, weshalb nur die Option bleibt, eine neue Gemeinde zu gründen. Darin verfügen alle Mitglieder der IEP über Erfah-

<sup>269</sup> Hernández 2002, 8.

<sup>270</sup> Fernando Fuentes, 36 Jahre.

rungen, die aktiviert und der neuen Umgebung angepasst werden können. So wurden im Beispiel von Fernando Fuentes neue Mitglieder mit dem Auto abgeholt oder es wurden spezielle Programme für Kinder entwickelt. Falls diese neue Gemeinde wächst und sich konsolidiert, kann in einem späteren Schritt ein Pastor der IEP aus Chile angefordert werden. Diese Gemeinde wird dann nach dem gewohnten Modell zur Hauptkirche für die Gründung weiterer Lokale, die sich wiederum zu unabhängigen Kirchen entwickeln können. Das funktioniert im folgenden Beispiel ganz praktisch:

„Ich rief den Superintendenten an und erzählte ihm [von der Kirchengründung]. Er freute sich sehr über die Arbeit, die der HERR dort machte, und er entschied sich zu reisen. Aber vorher rief er den Pastor von New York an, den Pastor Abraham, und er sagte ihm: 'Pastor Abraham, reisen Sie nach Arkansas, damit sie die Arbeit sehen und informieren Sie mich.' Pastor Abraham reiste nach Arkansas, und die Kirche von Arkansas gefiel ihm sehr, er fand sie sehr schön. Und das motivierte den Superintendenten noch mehr, bald zu reisen. Und ich fragte ihn: 'Was meinen Sie, soll ich die Kirche formalisieren?' - 'Machen Sie die Papiere fertig', sagte er mir.“<sup>271</sup>

Die Kerngemeinde entsteht zumeist unter Migranten aus Lateinamerika, und es wird das Kirchenleben reproduziert, das bereits aus dem Ursprungsland bekannt ist. Durch Heirat und neue Mitglieder kann die Gemeinde dann später zweisprachig werden. Das Problem der zweiten Generation zeigt sich in einem veränderten kulturellen Umfeld verschärft.

Diese Feststellung ergab sich beim Besuch in der Gemeinde der IEP in Melbourne, Australien. Die sprachliche Gemeinschaft vereinte Latinos in einer evangelischen Baptistengemeinde. Als diese sich auflöste, ersuchte die Gruppe der chilenischen Migranten, von denen ein Mitglied aus der IEP stammte, um die Entsendung eines chilenischen Pastors. Dieses Gesuch wurde von der Pastorenkonferenz und dem Superintendenten bewilligt, und es wurde ein Pastor mit seiner Familie nach Australien entsandt. Dieser hat jetzt die Aufgabe, die zweite Generation der Migranten, die in Australien bereits gut inkulturiert sind, in der Gemeinde zu behalten, was eine grosse Herausforderung darstellt. So war der Kirchenbesuch anlässlich meines Besuchs mit acht Mitgliedern sehr mässig und als Erklärung wurde angegeben,

---

<sup>271</sup> Fernando Fuentes, 36 Jahre.

dass der Pastor in Chile weile und zugleich viele Mitglieder am Strand oder in den Ferien seien. Auch in den Gesprächen wurde bedauert, dass es sehr schwierig sei, die Strukturen der IEP im australischen Umfeld zu bewahren.

#### **6.4.5.1 *Ambivalenzen der migrierenden Gemeinschaft***

Der Vergleich mit der Auslandsgemeinde der IEP in Melbourne war für meine Untersuchung besonders aufschlussreich. Handelt es sich bei der IEP um eine der grossen Pfingstkirchen Chiles, so bildet die australische Gemeinde eine der unzähligen Migrationsgemeinden im Grossraum Melbourne. Auch in den Gesprächen mit Mitglieder der Gemeinde wurde mir nicht klar, warum gerade eine Auslandsgemeinde der IEP gegründet wurde, da verschiedene weitere Latinogemeinden bestanden, zu denen die Mitglieder früher gehört hatten. Offensichtlich hängt das Gemeindeleben stark vom chilenischen Pastor ab, der von der IEP ausgesandt wurde.

Es zeigt sich, dass die pfingstlerische Gemeinschaft der IEP nur schwer an ein verändertes kulturelles Umfeld angepasst werden kann. Wenn der dualistische Druck einer als feindlich wahrgenommenen Aussenwelt wegfällt, verschwindet auch die Motivation, sich in einer Gemeinschaft von Auserwählten zusammenzufinden und abzuschotten.<sup>272</sup> Die Auslandsgemeinden der IEP zeigen einerseits, wie stark die Pfingstgemeinden darin sind, ihr Modell in eine neue Umgebung zu verpflanzen. Sie zeigt andererseits aber auch, dass es schwierig wird, dieses Modell zu bewahren, wenn die Feindbilder und der Druck von aussen wegfallen. Die Möglichkeiten zur Integration und zur Verwurzelung in der australischen Gastkultur werden offensichtlich von der zweiten Generation genutzt. Die Möglichkeit zu einer individuelleren Lebensgestaltung wird gerade von jüngeren Mitgliedern geschätzt, die zweisprachig sind und denen sich berufliche Perspektiven eröffnen.

So erlahmt die Gemeinde als Maschine, die Emotionen werden weniger intensiv und das Zeugnis wird weniger auf die 'Früchte des Geistes' ausgerichtet. Die Orthopraxis grenzt sich von der gängigen Praxis ab, solange diese als feindlich empfunden wird. Im Hinblick darauf bleibt die Frage, was mit der pfingstlerischen Gemeinschaft der IEP und anderer klassischer

---

<sup>272</sup> Wie stark dieser Druck ist, zeigt sich auch in anderen Untersuchungen pfingstlerischer Gemeinschaften. So Butler Flora 1980, 86: „Highly solidary groups, such as Pentecostals, with a highly focused world view, tend to construct sharp boundaries between themselves and the outside. [...]. Pentecostals in Columbia have very high boundary maintenance and a very strong enemy orientation.”

Pfingstkirchen geschieht, wenn Chile sich als Staat so entwickelt, dass die Unterschicht am wirtschaftlichen und sozialen Erfolg partizipieren kann.<sup>273</sup>

#### 6.4.6 Die mystagogische Gemeinschaft

Mystagogik steht für einen Prozess, in dem religiöse Geheimnisse beigebracht und erlernt werden. Dieser Vorgang lässt sich in der pfingstlerischen Gemeinschaft zweifach einordnen. Zum einen ist er Teil des Konversionsprozesses. Wer die liebevolle Zuwendung Gottes erlebt hat, wird in der Postkonversion darum bemüht sein, diese Erfahrung in der Gemeinschaft zu erneuern und verstärken. Zum anderen wird dieser Prozess sozialisiert, da der Umgang mit der Transzendenz permanent vor- und nachgelebt wird.

Der Begriff des Mystagogen ist im deutschen Sprachraum durch Publikationen von Manfred Josuttis bekannt geworden, dem als Experte für den Umgang mit der Erfahrung des Heiligen der/die Pfarrer/-in gilt. Unter dem Titel 'Mystagogik' entdeckt er den/die Pfarrer/-in als Reiseführer, der aus dem Alltag in eine neue Welt führt und als Theologe von der Macht des Geheimnisses Gottes weiss und so über mystische Kompetenz verfügt. Er „muss die Rätsel der Wissenschaft und die Geheimnisse der Kunst hinter sich lassen, um in die Mysterien der Religion zu gelangen. Durch den Transitus aus der einen in die andere Welt geschieht Mystagogik“.<sup>274</sup> Diese findet auch nach katholischem Verständnis in der Seelsorge statt, als „Begleitung in den lebensbedrohlichen Momenten der Grenzüberschreitung“<sup>275</sup>. Dabei werde die Energie des heiligen Geistes wirksam. Allgemein geht Josuttis davon aus, dass sich die gottesdienstliche Bewegung durch „Identifikation mit dem kultischen Personal“ vollzieht und dass diese „prominenten Führergestalten“ zwar dem allgemeinen Typus der Gruppenangehörigen entsprechen, sich davon aber gleichzeitig abheben.<sup>276</sup> Mystisches Erleben wird zu einem individualpsychologischen Akt.

Was Josuttis in der Beschreibung der Rolle des Pfarrers als Mystagogen und der Beschreibung des Gottesdienstes als Schritt zur Begegnung mit dem Heiligen deutet, gewinnt im Kontext der pfingstlerischen Gemeinschaft neue Bedeutung. Pfingstler/-innen spezialisieren sich darin, von der

---

<sup>273</sup> Diese Situation ergab sich ansatzweise bereits während der Zeit der sozialen und wirtschaftlichen Reformen unter den Präsidenten Eduardo Frei und Salvador Allende 1968-1973. Damals engagierten sich Mitglieder der Unterschicht politisch in Parteien und Gewerkschaften. Das Resultat war ein verlangsamtes Wachstum der Pfingstbewegung. Siehe Kapitel 3.2.2.

<sup>274</sup> Josuttis 2004, 224.

<sup>275</sup> Rolf 2003, 63-70. Die Autorin führt auch an, dass Josuttis wegen seiner angeblichen Nähe zu Esoterik kritisiert wird.

<sup>276</sup> Josuttis 2000, 164f.

Begegnung mit dem Göttlichen und deren Konsequenzen für das Individuum und das Kollektiv sprechen zu können. Dies wird so kommuniziert, dass es für andere nachvollziehbar und attraktiv ist. Im Sozialisationsprozess erlernt das Mitglied den richtigen Umgang mit dem Göttlichen. Doch, wie wird der Umgang mit der Transzendenz gelehrt?

Nach Zulehner wird Mystik im Rahmen der Kirche als Verwurzelung der Kirche und ihrer Gemeinden im Geheimnis Gottes verstanden.<sup>277</sup> Für die Aufgaben der Gemeindeleitung ergibt sich aus dieser ekklesiologischen Einsicht die mystagogische Kompetenz.<sup>278</sup> Insofern enthält jede religiöse Gemeinschaft mystische Elemente, die Pfingstgemeinden bilden allerdings besondere mystagogische Gemeinschaften, die sich zentral von anderen Vorstellungen über die Mystagogik unterscheiden. Herkömmlicherweise führt der Meister (agoge) einen Schüler in dieses Geheimnis des Glaubens ein. Das Grundthema der Mystik, das Einswerden mit Gott, das Verschmelzen mit dem inneren Licht findet sich aber in der pfingstlerischen Gemeinschaft genauso wenig wieder wie das Modell des Verhältnisses zwischen Meister und Schüler, die sich in eine lebenslängliche Abhängigkeit begeben. Pfingstler/-innen verstehen und definieren ihre mystagogische Gemeinschaft anders. Die Suche nach Gott und die persönliche Erfahrung des Göttlichen werden im pfingstlerischen Kontext folgendermassen ausgedrückt:

„Die Furcht vor dem HERRN hört man nicht, oder lernt sie, sondern man fühlt sie, in einem persönlichen Zeugnis. Das ist eine der Sachen, die man in der Kirche lernt, dass die Errettung persönlich ist und man verlangt von seinen Kindern, dass sie den HERRN suchen. Das ist fundamental.“<sup>279</sup>

#### **6.4.6.1 Die Gemeinschaft in der Rolle des Mystagogen**

In der pfingstlerischen mystagogischen Gemeinschaft tritt das Kollektiv in die Rolle des Meisters. Nicht eine auserwählte Person führt in die Geheimnisse des Glaubens ein, sondern alle vermitteln gemeinsam vom eigenen Verständnis her das nötige Wissen und Können. Dieses ist weder einer Arkandisziplin unterworfen, noch werden exklusive Riten zur Einweihung praktiziert. Die mystagogische Lerngemeinschaft beherrscht das Wechselspiel zwischen Extra- und Introspektive. Durch die 'Eroberung der Strasse'

<sup>277</sup> Zulehner 1989, 84f. Der Autor konstatiert für die heutigen europäischen Kirchen ein „verbreitetes bedrohliches Mystikdefizit“, das zu überwinden sei.

<sup>278</sup> Zulehner 1989, 165f.

<sup>279</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

durch Umzüge, durch Predigten, durch Hausbesuche und Besuche an allen Orten, wo Not herrscht, werden die Geheimnisse des Glaubens nach aussen getragen. Das Feiern von Gottesdiensten und das häufige Zusammensein, die Aufnahme in, die Aufgaben der und das Aufgehen in der Gemeinschaft vertiefen dieses Geheimnis nach innen. Die Gemeinschaft von 'Brüdern und 'Schwestern' wird als auserwählt und abgesondert verstanden, die eine gemeinsame Erfahrung und Aufgabe teilen:

„Ich denke, dass wir etwas gemeinsam haben, das über die familiäre Beziehung hinausgeht, das über dieses Leben hinausgeht. Denn was Gott in uns geschaffen hat, ist ein Treffpunkt. Wir sind von dem Äusseren getrennt worden und an einen anderen Ort gestellt. 'Ekklesia' heisst die Abtrennung einer Gruppe. Das hat Gott in unseren Leben bewirkt. Der Heilige Geist Gottes, glaube ich, hat in unseren Herzen dieses Gefühl eingepflanzt, und er erlaubt, dass wir uns wirklich als Geschwister fühlen. Wir haben ein gemeinsames Ziel, eine Vision, Ideale; wir kämpfen für dasselbe. Die Gespräche sind verschieden. Auch wenn ich das Verhältnis mit meinen Kollegen nicht als schlecht einstufe, so ist es auch nicht gut. Ich habe ehrlicherweise nie einen Freund von draussen gehabt, weil ihre Art, sich zu vergnügen, ganz verschieden ist von der meinen.“<sup>280</sup>

#### 6.4.6.2 *Mystagogische Vorbilder des Glaubens*

Auch wenn nach dem Verständnis der Gemeinschaft alle Mitglieder zu Mystagogen werden können, so benötigen sie doch Vorbilder des Glaubens, die durch Ehrentitel gekennzeichnet werden. Der Pastor und die Prophetin sind solche Führungsfiguren, die zwar keine weiteren göttlichen Geheimnisse für sicher bewahren, die aber besser Bescheid wissen oder geübter sind im Umgang mit dem Göttlichen. Sie haben ihre Übung durch das Imitieren von Vorbildern erlangt. Das Verhältnis zwischen einem Pastor und seinen potenziellen Nachfolgern erinnert am ehesten an die Beziehung, wie sie in der Alten Kirche zwischen Meister und Jünger üblich war.<sup>281</sup> Der Pastor weist meist eine Berufung vor, die an alttestamentliche Vorbilder der Prophetenbe-

---

<sup>280</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

<sup>281</sup> Kliewer 1975, 128f.

rufung anknüpft und sowohl identitätsstiftend wie auch legitimierend wirkt.<sup>282</sup>

„Um Pastor zu sein, ist für mich das Wichtigste, dass man einen Ruf von Gott hat. Es reicht nicht, zu sagen: 'Gut, ich will Pastor sein, ich werde studieren.' Nein! Denn in der IEP wird dem Ruf widerstanden, da sie am Anfang durch viele Anfechtungen hindurchgehen müssen. Deshalb ist es nicht erwünscht, Pastor zu sein. Ein Bruder kann dies [die Berufung] für lange Zeit bewahren. Der HERR erlaubt dann, dass etwas mehr oder weniger Tragisches geschieht, damit er versteht, dass er gehorchen muss. [...]. Danach wird er an der Konferenz vorgestellt, dann einer Prüfungskommission unterzogen, und dann, in der Kirche, wird er Pastor auf Probe, Pastor Diakon, Pastor Presbyter. Was man aber wirklich sucht, ist, dass von Gott her ein Ruf ins Pastorenamt erfolgt.“<sup>283</sup>

Der Pastor selber hält sein Berufszeugnis stets bereit und muss dies mit seinem Lebenszeugnis belegen können. Wiederum zeigen sich Elemente, die standardisiert sind. Daneben aber bietet sich Raum für persönliche Erfahrungen:

„Es gibt viele Diener Gottes, denen der HERR, als sie Kinder oder Jugendliche waren, zeigte, dass er sie zu diesem Zweck rief. Der HERR zeigte es mir, als ich schon verheiratet war. Er rief mich durch 'Instrumente', durch Träume, durch Prophezeiungen. Es gibt verschiedene Dinge, die der HERR mir offenbarte, und nicht nur mir, sondern auch denen, die über mir standen. In diesem Fall war es der Pastor der Kirche, mein Superintendent. Und all dies stammte vom HERRN, der dies zusammenfügte.

Ich glaube, dass der [Ruf zum Pastorenamt] aus zwei sehr wichtigen Schritten besteht: Zuerst muss man einen persön-

---

<sup>282</sup> Weber, M. 1968, 253-267. Das Kapitel „The prophet“ zeigt die Charakteristika der Prophetenberufung. Diese bezieht der pfingstlerische Pastor auf seine eigene Berufung zum Pastor. Der Prophet unterscheidet sich vom Priester durch eine persönliche Berufung und aufgrund seines persönlichen Charismas.

<sup>283</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

lichen Ruf erhalten, so wie der Ruf, den Gott an die Geschöpfe des Evangeliums richtet. Das andere ist, dass er auch innerhalb der Kirche, wenn sie ihn unterstützt, ein Zeugnis vorweisen können muss. Denn das ist sehr wichtig. Das Zeugnis erzählt viel. Er muss ein Bruder in voller Kommunion sein, der Leiter (*oficial*) der Kirche war. Ein verantwortungsbewusster Ältester, der die Erfahrung der Errettung hatte, der durch den Heiligen Geist Gottes getauft wurde, der ein wichtiges Amt hatte, wie Leiter einer Klasse oder einer Gruppe für einige Jahre, mindestens fünf Jahre. Und danach kann der Mann als Pastor vorgeschlagen werden.<sup>284</sup>

Der Pastor wird zwar wie ein Prophet berufen, wirkt aber eher als Priester. So findet auch recht oft eine Sukzession vom Vater zum Sohn statt, oder die Führungspositionen werden über lange Zeit erlernt und erworben – ganz anders, als dies beim Propheten der Fall ist.<sup>285</sup>

Immer wieder wird betont, wie wichtig das persönliche Gebet sei. Darin soll der Pastor ein Vorbild sein:

„Die anderen Pflichten des Pastors sind, dass er sehr früh mit einem Gebet beginnt. Ideal ist, wenn er von 7 bis 8 Uhr betet, dann frühstückt, um den Tag zu beginnen. Dann besucht er Kranke, besucht die Schwächsten, geht ins Krankenhaus, wenn dies nötig ist. Der Pastor hat keinen Stundenplan, weil in unserem Fall hier Leute schon um Mitternacht gekommen sind, um Hilfe zu holen, und nicht nur Mitglieder der Kirche. Wir halten auch nächtliche Predigten, von Person zu Person tragen wir das Wort des HERRN.“<sup>286</sup>

#### **6.4.6.3 Der Überschuss an Sprache – die Rede in Zungen**

Das Reden in Stereotypen wird im Sozialisationsprozess erlernt und verleiht Anteil an der Gruppe. Die mystagogische Gemeinschaft führt dabei nicht ins Schweigen, sondern in einen Überschuss an Sprache, deren angemessene Ausdrucksform das Reden in Zungen ist. Dabei löst Gott selber nach

---

<sup>284</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

<sup>285</sup> Der neopentekostale Leiter entspricht diesem Bild viel eher, da sein persönliches Charisma für die Gemeinschaft identitätsstiftend ist.

<sup>286</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

pfungstlerischem Verständnis die Zunge, er gibt die Worte ein und vermittelt seine Botschaft in der 'Sprache der Engel'. Alle hören diese Sprache, können sie selber praktizieren und doch bleibt die Erfahrung ganz individuell. Wer in Zungen spricht, wird unmittelbar vom Göttlichen berührt und gebraucht, wer diese Rede übersetzen kann, vermittelt sie der Gemeinschaft. Diese mystagogische Sprachkette zeigt exemplarisch den Umgang mit dem göttlichen Mysterium.

Die Gemeinschaft ist deshalb anziehend, weil das Geheimnis zwar offen dargeboten und kollektiv geteilt wird, dabei aber trotzdem ganz individuell bleibt. Die Konversion als Schlüsselerfahrung des Eintritts in die mystagogische Gemeinschaft ist hochindividuell und biografisch verankert und gleichzeitig wirkt sie kollektiv und gemeinschaftsstiftend. Das häufige Gebet (wiederum individuell und kollektiv gleichzeitig), ekstatische Glaubenserfahrungen, das Göttliche, das nach pfingstlerischem Verständnis jederzeit einbrechen kann, bestehende Lebensverhältnisse, die sich durch Heilungen, Prophezeiungen und weitere Geistgaben ändern, all dies macht das Geheimnis des Glaubens erfahr- und erlebbar. Die Glossolie bietet die ganz eigene Sprache der Mystagogik. Dabei handelt es sich keineswegs um ein spontanes Sprechen, sondern um ein erworbenes, sozialisiertes Verhalten, das rituell kontrolliert wird.<sup>287</sup> Die mystische Ekstase kennt eine präekstatische Phase der Vorbereitung, in der sich die Gemeinschaft der Menschen zu einer Geistgemeinschaft wandelt. Im Gebet und Gesang wird die 'Welt' vergessen und die Bereitschaft für das Empfangen des Geistes geschaffen. Der Eintritt in das Göttliche kann einen motorischen Verlust bewirken und zu unverständlichem Zungenreden führen. Die 'Postekstase' charakterisiert sich durch die Abgabe der Opfer, des Zehnten und der Kollekte sowie der allgemeinen Mitteilungen, welche die Kirche betreffen.<sup>288</sup>

Vergleicht man die Mystagogik der pfingstlerischen Gemeinschaft mit anderen Traditionen, dann kann Folgendes festgehalten werden: Die individuelle Beziehung zwischen Meister und Schüler wird kollektiv geweitet. Die ganze Gemeinschaft partizipiert am göttlichen Geheimnis und kann diesem begegnen, dieses empfangen und weitergeben. Diese kollektive Mystagogik kennt entsprechend keine spirituelle Hierarchie zwischen Meister und Schüler, da die Rollen fließend sind und wechseln können. Pastor oder Prophetin haben keine Rolle als Meister, die in das göttliche Geheimnis einführen, sondern sie sind Werkzeuge Gottes, die auserwählt wurden, aber auch ersetzt werden

---

<sup>287</sup> Bastian 2000, 153.

<sup>288</sup> Sallandt 2007, 101-103.

können. Es gilt keine Arkandisziplin, ganz im Gegenteil wird die Mystagogik öffentlich zelebriert und eingeübt. Der Zugang zum Göttlichen wird permanent gelehrt und gelernt und konstant sozialisiert. Diese öffentliche Mystagogik drückt sich gleichzeitig verbal und körperlich aus.<sup>289</sup> So wie das Bekehrungszeugnis in der Glossolalie in Worten endet, die nicht mehr zu verstehen sind, so drücken sich auch die Gefühle so intensiv aus, dass Weinen und Schwitzen zur vollständigen Erschöpfung führen. Das Individuum traut sich in dieser mystagogischen Gemeinschaft mehr zu, weil er oder sie sich getragen fühlt durch das Kollektiv und weil diese Mystagogik nicht in die Vereinzelung, sondern in die Gemeinschaft führt.

#### **6.4.6.4 *Ambivalenzen der mystagogischen Gemeinschaft***

Grundsätzlich ist es ein beeindruckender Ausdruck pfingstlerischer Frömmigkeit, dass der Zugang zu göttlichen Botschaften und die Ausstattung mit göttlichen Gaben allen Mitgliedern offen stehen. Allerdings stellte ich im Verlauf der häufigen Gottesdienstbesuche über eine lange Zeitdauer fest, dass nach pfingstlerischem Gemeindeverständnis zwar jeder und jede als göttliches Werkzeug gewählt werden kann, dass es in der Praxis aber doch häufig dieselben Personen sind, die als Medien oder als Heiler auftreten. Faszinierend fand ich in diesem Zusammenhang auch, dass Medien in Trance fielen, dann aber mit dem Überbringen ihrer Botschaft in Zungenrede warteten, bis ihnen der Pastor das Wort erteilte. So sind denn auch während der Predigt charismatische Manifestationen nicht erlaubt und werden unterbunden.

Von aussen werden charismatische Praktiken vor allem deswegen wahrgenommen, weil sie ungewohnt und provozierend wirken. Gerade dieses Verhalten wird als Rebellion gegen die bestehenden religiösen Normen und Praktiken gedeutet (Kapitel 4.4). Damit treten Pfingstler/-innen auch bewusst in der Öffentlichkeit auf und betreiben Missionstätigkeit. Dabei geht vergessen, dass der pfingstlerische Alltag und auch die Gottesdienste oft recht nüchtern und pragmatisch gestaltet werden, da weder die einzelnen Mitglieder noch die Gemeinden sich im Zustand permanenter charismatischer Erregung befinden können.

---

<sup>289</sup> Kliever 1975, 110. Mit Hilfe des Heiligen Geistes wird die Sprachlosigkeit überwunden, Zungenreden und geisterfülltes Tanzen sind die 'Sprache des sprachlosen Volkes'.

### 6.4.7 Die Lerngemeinschaft<sup>290</sup>

Die Konversion als Wendepunkt im Leben des Konvertiten hat pädagogische Konsequenzen. Bekehrt sich ein neues Mitglied, so erhält es neue Verhaltensmöglichkeiten, erwirbt neue Fähigkeiten und Fertigkeiten und rekonstruiert so insgesamt die eigene Persönlichkeit. Dieser Sozialisationsprozess wird punktuell angestoßen, muss aber über eine lange Zeitdauer umgesetzt werden. Somit ist die pfingstlerische Gemeinschaft auch Ort des Lernens. Sie bietet informelle wie auch – in geringerem Grade – formale Erziehung. Diese unterscheidet sich von der Erziehung, wie sie ausserhalb der Gemeinschaft praktiziert wird und gründet auf einem Bruch mit der 'Welt'. Persönliche Beziehungen sind zentral und ermöglichen eine erfolgreiche Sozialisation, wobei der Einzelne eigene Interessen zugunsten der Gruppe zurückstellt. Träger der Autorität wie der Pastor nehmen wichtige Leitungs- und Vorbildfunktionen ein. Das Gemeinschaftsleben bietet ein intensives Lernumfeld, das die Trennung von der Gesellschaft so effektiv wie möglich fördert, indem die gesamte Freizeit und Energie des Individuums eingefordert wird.

#### 6.4.7.1 Die formale Erziehung

Die Beschreibung der Pädagogik in der pfingstlerischen Gemeinschaft beginnt mit dem, was anscheinend fehlt oder erst seit kurzem besteht: Formale Erziehung mit Lernplänen, Lerninhalten und didaktischem Begleitmaterial fasst erst zögerlich und wenig organisiert Fuss, ausgearbeitete religionspädagogische Konzepte bestehen nicht. In der IEP hat sich die Situation seit der Gründung der Schule 'Hoover' in Santiago insofern geändert, als unter staatlichem Druck eine Erziehungskommission gebildet und auch Schulmaterial für den Religionsunterricht erarbeitet wurde. Aber die Stärke der pfingstlerischen Lerngemeinschaft liegt auf einer anderen Ebene:

„Ich habe gelesen, dass die Pfingstbewegung es nicht verstehe zu unterrichten. Das stimmt nicht, aber diese Erziehung stammt aus unserer Kultur. Sie [besteht nicht aus] dem Unterricht mit Büchern, sie geschieht durch das Zeugnis. Es wird durch das Zeugnis unterrichtet. Wie lernt eine Person,

---

<sup>290</sup> Mit dem Begriff der 'Lerngemeinschaft' wird ein zentraler Begriff der Gemeindepädagogik angesprochen. Schröder 2000, 629. Gemeindepädagogik meint die Bildungsverantwortung von Kirche und Gemeinde als 'Lerngemeinschaft'. Foitzik 1992, 31 stellt den weltweiten ökumenischen Bezug her, indem er Kirche als Lerngemeinschaft in der weltweiten ökumenischen Bildungsverantwortung zeigt. Zentral ist dabei das Umlernen der Kirchen aus der Solidarität für die Armen heraus.

die keine erweiterten Kenntnisse hat? Man muss sie mit dem Beispiel unterrichten, mit praktischen Dingen. Die Kirche ist diesem System gefolgt.<sup>291</sup>

Dieser Gesprächspartner formuliert deutlich die Stärken pfingstlerischen Lernens, die aus der Volkskultur stammen. Vorbilder rufen anhand konkreter Beispiele zur Imitation auf. Allerdings wird verkannt, dass in der pfingstlerischen Gemeinschaft ebenfalls – wenn auch nicht geplant – formale Erziehung besteht. Diese findet auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Formen statt. Als Beispiel sei die Alphabetisierung genannt:

Heute ist die Kirche in vereinzelt Fällen die Institution der Alphabetisierung<sup>292</sup> oder zumindest der Ort, an dem die Fähigkeit zu lesen und schreiben reaktiviert wird. In vielen Zeugnissen wird erzählt, wie Analphabeten in der Gemeinschaft auf wunderbare Weise lesen und später auch schreiben lernten. In diesem Prozess hat immer die Bibel katalytische Funktion. Sie steht als geschriebenes und inkarniertes Wort Gottes im Zentrum der Unterweisung. Dabei wird sie ergänzt durch die Lektüre der Publikation der kircheneigenen Zeitschrift *Fuego de Pentecostés*.<sup>293</sup> Somit besteht eine hohe Motivation, gar ein Enthusiasmus, die Bibel lesen zu können.<sup>294</sup> Diese Fähigkeit ermöglicht den Zugang zur spirituellen Kraft der Gemeinschaft in der Lektüre der Heiligen Schrift im Gottesdienst, bei der Predigt im Freien, in der Sonntagsschule. Der erste Schritt beim Lesenlernen ist das systematische Auswendiglernen von Bibelversen, wie es in der Sonntagsschule praktiziert wird. Jeden Sonntag wird ein Bibeltext studiert, der im Jahreskalender der Kirche abgedruckt ist und vom Gruppenleiter für das persönliche und gemeinschaftliche Leben ausgelegt wird. Am Schluss der Sonntagsschule trägt jede der nach Alter und Geschlechtern getrennten Gruppen im Chor laut ihren auswendig gelernten Bibelvers vor. Mit der Zeit eignet sich so jedes Mitglied eine beeindruckende Sammlung von Bibelversen an, die in den unterschiedlichsten Situationen abgerufen werden können. Jedes Mit-

---

<sup>291</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

<sup>292</sup> Kliewer 1975, 124.

<sup>293</sup> Daneben existiert wenig geschriebenes Material, und oftmals stammen Bücher und Literatur aus einem anderen kulturellen Kontext oder werden gar aus anderen Ländern und unterschiedlichen Kirchen mit oftmals fundamentalistischem Hintergrund eingeführt. Dies lässt sich leicht anhand der Literatur überprüfen, die in den evangelischen Buchhandlungen in Chile wie *La Cruzada* angeboten wird.

<sup>294</sup> Dieser Enthusiasmus erinnert an Diego Thompson, der Anfang des 19. Jahrhunderts im Auftrag der britischen Bibelgesellschaft Bibeln in spanischer Sprache nach Chile brachte und davon überzeugt war, dass dies zwangsläufig eine Reformation auslösen würde.

glied kennt Schlüsselverse auswendig, die Teil des kollektiven Gedächtnisses der Gemeinde bilden. Viele Gläubige sind wandelnde Bibellexika und verfügen über einen grossen Schatz an auswendig gelernten Versen und biblischen Geschichten.<sup>295</sup>

Mit der Zeit kann der Analphabet einzelne Wörter unterscheiden und lernt dabei die Buchstaben kennen. In diesem Prozess kann die Person auf die Unterstützung anderer Mitglieder zählen. Und so wird schliesslich der Prozess der Alphabetisierung abgeschlossen, der zwar induktiv verläuft, aber mit einem sehr zufrieden stellenden Ergebnis endet. Die Wertschätzung der Bibel, dem Buch der Bücher, ermöglicht ein intellektuelles *empowerment* und kann auch den Zugang zu weiterer Literatur fördern. Dazu gehört schliesslich auch weltliche Literatur, die für die Ausbildung in Schule und Studium verwendet wird. so wird Lesen weniger gelehrt als sozialisiert.

Die Wertschätzung für das geschriebene Wort wird ergänzt durch die Zurückweisung des Fernsehers. Das Radio wurde früher als *cajón del diablo* (Teufelskiste) disqualifiziert, Kinobesuch verboten und Fernsehen als oberflächlich abgetan. Die Verwendung des Computers oder des Internets ist hingegen zu beruflichen Zwecken gestattet.

Die Einstellung zur formalen, staatlichen Bildungswesen hat sich allerdings in den letzten Jahren spürbar gewandelt. Die Zurückweisung formaler Erziehung beschränkt sich nur noch auf die theologische Ausbildung. Während Universitätsabsolventen aufgrund ihrer Fähigkeiten und Kenntnisse in der pfingstlerischen Gemeinschaft akzeptiert und geschätzt werden,<sup>296</sup> da diese Qualifikationen den einzelnen Mitgliedern wie auch der gesamten Gemeinschaft zugute kommen, wird das Theologiestudium zurückhaltend gesehen oder gar abgelehnt. Die folgenden beiden Aussagen illustrieren diesen Unterschied:

„Der Pastor regt an, dass man studieren soll, dass man arbeiten soll, dass man verantwortungsvoll sein soll. Denn sie sollen das Evangelium hell leuchten lassen.“<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Bibelverse werden konstant auswendig gelernt. Sie werden bei der Predigt in der Strasse (z.B. Röm 1,16; 3,23f.), bei Tisch, in der Sonntagschule zitiert.

<sup>296</sup> Graf 2009, 390.

<sup>297</sup> Verónica Nova, 42 Jahre.



Mitglieder der Gemeinde in Coquimbo, welche die Pastoren während ihres Bibelstudiums 2004 versorgten.<sup>298</sup>

In derselben Ausgabe der Zeitschrift *Fuego de Pentecostés* werden drei verschiedene Gruppen in der Kirche der IEP von Coquimbo, im Norden Chiles, abgebildet, wobei der Bildaufbau jedes Mal gleich bleibt. 14 Landesflaggen stehen im Vordergrund für die internationale Beteiligung am Bibelstudium der Pastoren, die aus der ganzen Welt angereist sind und die als grosse Gruppe ebenfalls den Innenraum füllen. Auf einem zweiten Bild werden ihre Ehefrauen abgebildet, und auf dem hier abgebildeten Bild finden sich die Helferinnen und Helfer, die in verschiedenfarbig gekleidete Gruppen unterteilt sind. Das Bibelstudium, das eine Woche dauert, dient neben der Beschäftigung mit biblischen Themen und verschiedenen Vorträgen auch dem geselligen Beisammensein und dem Erfahrungsaustausch.

Dieses Bibelstudium bereitet aber keineswegs auf das Theologiestudium vor.<sup>299</sup>

<sup>298</sup> *Fuego de Pentecostés* 2004, 19.

<sup>299</sup> Siehe Kapitel 8.3.5.

„Früher wurde in unserer Kirche jede Person, die Theologie studierte, schlecht angesehen. Ich kann dir aus eigener Erfahrung sagen, dass in meiner Kirche Personen mit Theologiestudium kamen, die sich sehr herablassend verhielten. Als wir zum Beispiel den ersten Weiterbildungskurs für Religionslehrer durchführten, gab es Personen, die nicht geeignet waren in dem Sinne, dass sie nachher in ihre Kirchen zurückkamen und sich überheblich aufführten. Sie behaupteten, dass sie mehr wüssten als der Pastor, weil der Pastor nicht einmal die obligatorische Schulzeit abgeschlossen habe.“<sup>300</sup>

Die Gemeinschaft spielt in diesen Prozessen die entscheidende Rolle. Besteht kein Konsens, dann sind Innovationen kaum möglich, da auch ganze Gruppen in der Gemeinschaft ihre Einzelinteressen nicht durchsetzen können, wenn sich andere Mitglieder dagegenstellen. Diese Möglichkeit, Veränderungen zu blockieren, verzögert innovative Prozesse, bietet aber zugleich einen wirksamen Schutz gegenüber raschen Veränderungen.

#### **6.4.7.2 Die Gemeinschaft als Lehrerin**

In diesem Lern- und Sozialisationsprozess übernimmt also die Gemeinschaft die Rolle der Lehrerin, indem sie eine beeindruckende Anzahl von Räumen und Motiven zum Lernen bereitstellt. Diese Lernanlässe können sehr punktuell und oberflächlich scheinen, dahinter steht aber ein ausgeklügeltes und erprobtes pädagogisches Sozialisationsmodell, das im Glauben erziehen will und dabei für das Leben mit seinen unterschiedlichen Anforderungen vorbereitet.

„Es ist, wie wenn man ein Kind erzieht. Denn es gibt in der Kirche keine richtige Jüngerschaft. Das heisst, dass die Person als Autodidakt beginnt zu beobachten, zu schauen. Da ich in der Kirche geboren bin, ist es für mich ein Teil meiner Person. Ich bin seit meiner frühen Kindheit darin eingetaucht. Ja, auch der Vater hat eine wichtige Rolle. [Er sagt zum Beispiel:] 'Sohn, knie nieder, um zu beten.' Er liest die biblischen Geschichten.“<sup>301</sup>

---

<sup>300</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>301</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

Die Primärsozialisation eines Kindes wird in diesem Zitat als Modell für das 'Eintauchen in die Welt der Kirche' beschrieben, die sich dann in unterschiedlichen Sozialisationsprozessen fortsetzt. Je nach Abstraktionsgrad ergeben sich unterschiedliche Lerninhalte: Zuerst sind die nicht verbalen Kodes und Regeln zu erwähnen. Wie man sich kleidet und grüsst, wo man sich in der Kirche hinsetzt und wann man aufsteht, die ganze Liturgie des kirchlichen Lebens, die viel breiter und existenzieller gefasst ist als in anderen christlichen Traditionen, lernt man zuerst durch Beobachtung, indem man Vorbilder imitiert. Daneben belehren einen aber auch 'Brüder' und 'Schwestern', und unter diesen haben die älteren Mitglieder eine besondere Funktion. Sie sind in der Erziehung wichtig, wenn sie beispielsweise sagen: „Mein Söhnchen (*mi hijito*), man muss während der Predigt ruhig sitzen.“<sup>302</sup> Andere Personen mit besonderer Bedeutung in der Erziehung sind die Leiter der einzelnen Gruppen. Das neue oder junge Mitglied ist bestrebt und motiviert, von anderen Mitgliedern zu lernen. Dazu sucht es Vorbilder.

„Im Allgemeinen ist es so, dass in dem Jungen, den Gott erreicht und gerettet hat, dass in ihm ein Wandel stattfindet. Dieser Junge sucht so etwas wie ein Vorbild in der Gemeinde. Das kann ein Pastor sein oder eine alte Person. Mit Alter beziehe ich mich nicht auf die weissen Haare, sondern auf den Geist. Es muss jemand sein, der das Evangelium gemäss den biblischen Lehren umsetzt. Dies sind die Ideale für sie.“<sup>303</sup>

Dazu bestehen erprobte pädagogische Techniken:

„Beobachten und imitieren, dies geht zusammen mit den Ratschlägen, mit dem, was der ältere Bruder dir sagt und wie er dir erklärt, wie es zu sein hat. [...]. Denn es gibt kein Reglement oder so etwas in der IEP, das sagt: 'Ja, das ist das Reglement der Mitglieder der Kirche.' Bevor man zum Mitglied auf Probe wird, wird man zu einem Treffen eingeladen, und der Pastor hält einen kleinen Vortrag. Aber das hängt vom Pastor ab. Mein Pastor lud mich zu einem Treffen ein, bei dem er mit mir über verschiedene Dinge sprach.

---

<sup>302</sup> Solch einfache Beispiele wurden in den Interviews oft erwähnt, wenn es darum ging, zu beschreiben, was man denn in der pfingstlerischen Gemeinschaft lernen könne und wie man dies lerne.

<sup>303</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

Er sagte mir, wie ein Christ zu sein habe, wie er sich benehmen müsse, wenn er Mitglied auf Probe sein wolle.<sup>304</sup>

Dieser Lernprozess wird innerhalb der Institution beim Wechsel von einer Etappe zur anderen überprüft.

„Der Pastor und die Kirchenvorsteher untersuchen zum Beispiel, wenn jemand von einem Mitglied auf Probe zu einem Mitglied in voller Gemeinschaft wechseln will, ob es einen Punkt gibt, der dagegen spricht. Wenn dies so ist, dann bleibt er noch ein Jahr als Mitglied auf Probe. Aber man hat auch die Verantwortung, ihn zu rufen und [...] ihm zu sagen: 'Strengen Sie sich an, beten Sie zum HERRN, übergeben Sie Ihr Leben dem HERRN'. Denn dies ist die Aufgabe des Pastors.<sup>305</sup>

Unklar bleibt, welche Kriterien in diesem Gespräch angewandt werden und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit der Wechsel zur nächsthöheren Stufe der Mitgliedschaft gelingt. Dies lässt viel Spielraum für die persönlichen Interessen der Leitungspersonen und bedeutet, dass sich das Mitglied weitgehend dessen Urteil ausliefert. Der Superintendent der IEP, Pastor Eduardo Valencia, formuliert die Voraussetzung für die Aufnahme als Mitglied in voller Kommunion folgendermassen:

„Es muss eine Person sein, die sich vollständig von der 'Welt' abgewandt hat, der 'Welt' den Rücken zugedreht hat. [...]. Das bedeutet, dass sie sich von jedem Laster, jeder Sünde, allem Schlechten getrennt hat und dass sie Jesus dienen will und dem Weg folgen will, den er vorgezeigt hat.<sup>306</sup>

Was diese stereotypen Formulierungen mit Bezug auf den HERRN als Prüfenden als Erfolgskriterien tatsächlich beinhalten, ist den Mitgliedern in Grundzügen bewusst: Damit der Sozialisationsprozess als erfolgreich gewertet wird, muss das Mitglied einen grossen Einsatz zugunsten der Gemeinschaft leisten und die Autorität der Leitungspersonen unkritisch akzeptieren. Dies wird in Bereichen gelernt, die nach Altersstufe oder Geschlecht ge-

---

<sup>304</sup> Eric Araya, 21 Jahre.

<sup>305</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

<sup>306</sup> Palma, I. 1988, 28.

trennt oder abgestuft sind. Dabei wird grosses Gewicht auf ein rollen- und geschlechterkonformes Verhalten gelegt:

„Ich habe in der Klasse der *dorcas* [gelernt]. Dort habe ich alles über die Kirche erfahren. Ich habe gelernt, wie die christliche Gattin zu sein hat, die christliche Mutter, wie ich für meine Kinder beten muss. Alles. Sie unterweisen uns durch das Wort, alles über den HERRN. In der Klasse der *dorcas*, dort habe ich all dies gelernt. Und sie beraten uns. Jeden Montag gibt es eine Klasse der *dorcas* und sie wählen einen Titel. Es sind vier Schwestern und sie sprechen vom Wort Gottes und von ihrer Erfahrung. Dann lernt man, da man jünger ist, lernt man. Und dort lernte ich, meine Kinder mitzunehmen. Während des Gehens durchläuft man viele Prozesse, schwierige, manchmal sehr schwierige. Und in diesen zehn oder elf Jahren, die wir in der Kirche sind, haben wir viele schwierige Erfahrungen und Prozesse durchlaufen. Und das hilft dann später, andere zu beraten, die dasselbe erleben, was man erlebt hat.“<sup>307</sup>

Wie in dieser Aussage angetönt, sind erfahrene und bewährte Mitglieder Vorbilder für andere. Eindrücklich ist die genannte direkte Verbindung zwischen dem gepredigten und gelehrten Wort und dessen unmittelbare Anwendung in den entsprechenden Lebensbereichen, die durch klare Rollenerwartungen definiert sind. Die gewonnene Erfahrung qualifiziert dann für ein Leitungsamt oder für die Beratung von neu eingetretenen Mitgliedern.

#### **6.4.7.3 Die Vorbilder im Lernprozess**

Dieser informelle Lernprozess hängt von Vorbildern ab und lebt von denen, die zur Imitation einladen.

„In Santiago, in meiner Kirche, gab es ein Sprichwort, das sagte: 'Die Kirche ist eine Universität.' Und die Personen waren tatsächlich vorbereitet. Ich würde wagen zu behaupten, dass sie in [der Kirche von] Sargento Aldea dazu vorbereitet werden, Pastoren zu sein. Dann schauen alle Leute zu, wie der Pastor als Leiter ist, die Schritte, die er unternimmt,

---

<sup>307</sup> Jessica Méndez, 38 Jahre.

wie er sich verhält, die Ratschläge, die er gibt. Sie nehmen es sich sehr zu Herzen, nicht als Ratschläge, sondern eher als etwas sozusagen Heiliges.<sup>308</sup>

Diese Aussage über die Bildungsfunktion der Kirche zeugt von grossem Selbstbewusstsein, da der Vergleich mit einer Universität auf die Bildungsinstitution verweist, die bislang den Angehörigen der Unterschicht kaum zugänglich war. Für den Aufstieg innerhalb der Gemeinschaft ist es wichtig, dass man das Vertrauen des Pastors oder der Pastorin genießt.<sup>309</sup> Dies wird umso eher der Fall sein, wenn man sie in ihrer Leitungsfunktion nicht hinterfragt, ihrem Vorbild folgt und sie imitiert.

Der Pastor und seine Gattin haben besondere Bedeutung und besitzen normative Autorität in diesem Lernprozess. Ihnen werden besondere Kapazität und Fähigkeit als Lehrer und Lehrerin zugeschrieben. Der Pastor und die Pfarrfrau sollen fähig sein, empathische Beziehungen aufzubauen und diese konstruktiv gestalten zu können.

„Das Bild, das ich von diesem Pastor habe, ist das der Weisheit. Er ist intelligent, er weiss, wie er zu den Menschen gelangen kann. Er verfügt über Psychologie, um zu den Menschen zu gelangen. Das ist es, was mir an ihm gefällt. [...]. Das Wichtigste ist, dass er zuhört. Danach umarmt er einen sehr zärtlich, sehr liebevoll. Er sagt uns: 'Ich werde für euch beten.' [...]. Das heisst, dass er die Qualitäten vereint, die man braucht, um Pastor zu sein. Seine Art macht ihn jung, freundlich und angenehm. Er ist nicht wie ein *patrón*, der befiehlt: 'So macht man das, und so macht man dies nicht!' Nein.“<sup>310</sup>

Diese Analyse zeichnet ein klares Bild der Führungsqualitäten, die von einem Pastor erwartet werden. Emotionale Intelligenz gepaart mit dem Bestreben, persönliche Beziehungen aufzubauen und zu pflegen, ermöglichen ihm einen empathischen Umgang mit seinen Gemeindegliedern. Der Pastor hält

<sup>308</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>309</sup> Kliewer 1975, 128 nennt als Etappen des Aufstiegs a) Predigt und Zeugnis auf den Strassen, b) Sonntagsschullehrer, c) Predigt und Gottesdienstleitung in der Gemeinde, d) Eröffnung einer Aussenstelle, e) Eröffnung einer neuen Gemeinde als 'Arbeiter im Herrn' f) Pastor-Diakon g) vollamtlicher Pastor. Diese Etappen zeigen sich allerdings in der Praxis kaum so schematisch und unterscheiden sich je nach Gemeinde.

<sup>310</sup> Verónica Nova, 42 Jahre.

gleichzeitig in der Gemeinde Ausschau nach Nachwuchs für die Leitungspeditionen, denn Berufungen und hohes Engagement von Mitgliedern gelten als Beweis für ein gesundes Gemeindeleben und dafür, dass der Heilige Geist in seiner Gemeinschaft wirkt.<sup>311</sup> Im Prozess der Annäherung und Einbettung in die Gemeinschaft haben verstorbene Führungspersonen in der Geschichte der IEP eine besondere Bedeutung. Sie werden idealisiert und es werden ihnen besondere pädagogische Fähigkeiten zugeschrieben.

„Die Gattin des Pastors Venegas war eine äusserst korrekte Frau. Sie schaute einen an, und sie wusste, was los war. Sie hatte eine grosse Klarheit von Gott her, denn sie konnte dir sagen: 'Schau, mein Sohn, pass auf, denn dir wird dies geschehen, wenn du dies oder das machst.' Wenn man nicht gehorchte, geschah es. Sie besass grosse Klarheit von Gott, sie wies die Leute zurecht, [...] sie beriet alle Frauen und sagte ihnen, wie sie als Hausfrauen, als Mütter, als Gattinnen zu sein hatten, wie sie Gott zu dienen hatten, wie sie sich als christliche Frauen zu verhalten hatten. Ich war noch ein Mädchen und die Pastorin, die mich anleitete, sprach zu mir und sagte zu mir: 'Schau, Tochter, das ist schlecht.' Sie beriet uns in allem.“<sup>312</sup>

„Wen ich sehr bewunderte, das war die Schwester Chelita – in Frieden ruhe sie – die Gattin des früheren Pastors. [...]. Sie waren meine ersten Vorbilder. [Sie war] eine sehr bescheidene, sehr hilfsbereite Person, die allen, die in ihr Haus kamen, einen Teller mit Essen gab, und die immer einen Stuhl frei hatte für alle Personen, die in ihr Haus kamen.“<sup>313</sup>

Die beiden erwähnten Pfarrfrauen zeichnen sich einerseits durch ihre Rolle als strenge Ratgeberin und selbstbewusste Lehrerin, andererseits durch ihre fürsorgliche und gastfreundschaftliche Haltung aus. Die Pfarrfrau ist meist für die *dorcas* zuständig, wo sie Einfluss auf die Lernprozesse nimmt, die sich in dieser Gruppe abspielen. Dabei übernehmen sie auch die Aufgabe, die Gruppe der Frauen im Sinne der Hierarchie daraufhin zu kontrollieren, dass die traditionellen Rollenmuster nicht hinterfragt und verändert werden.

---

<sup>311</sup> Kliewer 1975, 128.

<sup>312</sup> Blanca Escalona, 81 Jahre.

<sup>313</sup> Verónica Nova, 42 Jahre.

Diese nicht deklarierte Überwachungsfunktion erschwert teilweise den Kontakt zu den Frauen, die sie zwar respektieren und teilweise auch verehren, gleichzeitig aber auch fürchten.

„Immer sind es die Gattinnen der Pastoren, die unterstützen, dass die Frau sich ihrem Gatten unterwerfen muss. Deshalb wird sich dieses Modell für viele Jahre bewahren, solange nicht andere Personen auftauchen.“<sup>314</sup>

Der Pastor ist besonders damit beauftragt, Räume für die Lernprozesse zu öffnen und pädagogisch besonders befähigte Mitglieder zu fördern, damit diese als Vorbilder dienen und imitiert werden können. Gleichzeitig muss er sich darum bemühen, alles zu vermeiden oder zu korrigieren, was die Sozialisation hemmt oder verunmöglicht. Dazu gehören konfliktreiche Beziehungen und negative Emotionen. Das pfingstlerische Lernen funktioniert nur in einer emotional positiv aufgeladenen Atmosphäre. Im Unterschied zum protestantischen Pastor vermittelt er kaum intellektuelle Lerninhalte, sondern er gestaltet konstruktive Lernbeziehungen. Dahinter steht die pädagogische Vorstellung, dass Erfahrungen nicht gelehrt, sondern gelebt werden müssen.

„Wenn die Mitglieder über andere schlecht reden, dann sagt der Pastor ihnen, dass er keine Zeit habe, um Klatsch anzuhören. Er sagt es öffentlich, durch die Predigt am Altar. Er sagt, dass er keine Leute wolle, die klatschen, die schlecht über einen anderen Bruder sprechen. Und das halte ich für richtig, weil sie oftmals den Pastor für alle möglichen Fragen brauchen. So fragen sie ihn zum Beispiel, ob man ausgehen soll oder nicht, ob man einen Rock kaufen solle oder nicht. Dann missbrauchen sie den Pastor für alles Mögliche, und der Pastor ist nicht dafür da.“<sup>315</sup>

#### **6.4.7.4 Die unterschiedlichen Bereiche des Lernens**

Nicht nur die Verhaltensmuster kirchlichen Lebens werden in ethisch klar definierten Kriterien beigebracht, sondern die Erziehung dehnt sich auf alle Lebensbereiche aus. Seit den Anfängen der Pfingstbewegung wurden grundlegenden Fähigkeiten und Fertigkeiten wie Handarbeiten unterrichtet, es wurden Hygiene und Grundkenntnisse der Medizin vermittelt. Immer mehr

---

<sup>314</sup> Eduardo Troncoso, 41 Jahre.

<sup>315</sup> Verónica Nova, 42 Jahre.

Mitglieder verfügen heute über vielfältige Kenntnisse, die sie in ihren unterschiedlichen Studiengängen und Berufsausbildungen erworben haben und die sie bereitwillig mit anderen Mitgliedern teilen. Das kann von Ratschlägen reichen, dass man die Hände regelmässig waschen müsse, dass man die Schuhe putzen solle, dass man deutlich aussprechen und einen angemessenen Wortschatz verwenden solle, bis hin zu detaillierten Berufskennnissen, welche in jeder sozialen Umgebung und auch der Arbeitswelt von Nutzen. Dabei können viele Mitglieder als Lehrer oder Lehrerin ihre speziellen Kenntnisse und Fähigkeiten einbringen, wodurch entsteht ein Team von Lehrpersonen und Lernenden entsteht, die im Lernprozess ihre Rolle wechseln.

„Spirituell funktioniert die Kirche so, sie ist ein Arbeitsteam. Dann musst du diese Feinheit kennen lernen, und das lernst du nicht von einem Tag auf den anderen. Du musst ein Teil davon sein, um es zu verstehen. Die Erfahrung ist ein Prozess im Innern der Kirche. Die Erfahrung ist nicht ein Ding, das du an einem Tag lebst und dann ist dies deine religiöse Erfahrung. Es ist etwas, was du tagtäglich lebst, und du musst diese Prozesse erlernen, damit du dich in diese Welt hineinbegeben kannst. Es sind Konstruktionen und Räume, in denen man mit nichts alles erreicht.“<sup>316</sup>

Verschiedene soziale Umfelder im Gemeindeleben dienen dem Sozialisationsprozess und verfolgen pädagogische Absicht. Dies wird in der Predigt besonders deutlich, da die Botschaft des Predigers immer auch pädagogische Ziele verfolgt: Seine Predigt ruft zur Aktion auf und vermittelt ethische Richtlinien. Ein guter Prediger ist ein ausgezeichneter Kommunikator und gebraucht, ohne es je bewusst gelernt zu haben, rhetorische Figuren. Er verwendet Anekdoten, Allegorien, das persönliche Beispiel, seine Botschaft ist normalerweise einfach gehalten und enthält den Aufruf zur Umkehr. Sie ruft dazu auf, eine persönliche Verpflichtung einzugehen, um die 'erste Liebe' zu verstärken, die in der Bekehrung erfahren wurde. Zentral ist dabei die duale Trennung zwischen der 'Welt der Sünder' und der Gemeindeglieder, die am bevorstehenden Ende der Zeiten gerettet wird. Die Botschaft enthält unterschiedliche Aspekte, die für gewöhnlich in jeder Predigt vorkommen:

---

<sup>316</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

- einen praktischen pädagogischen Aspekt, wobei unterrichtet wird, was man machen solle und was man zu lassen habe, mit einer stark ethischen Ausrichtung;
- einen zeugnishaften Aspekt, der die Errettungserfahrungen des Predigers und anderer Personen aufleuchten lässt;
- einen eschatologischen Aspekt, in dessen Zentrum die Trennung von der Welt, die Verstärkung des Glaubens und die Gewissheit, Teil einer auserwählten, am Ende der Zeit geretteten Gruppe zu sein, stehen;
- einen therapeutischen Aspekt,<sup>317</sup> der eine Entladung der Gefühle und die Schaffung kollektiver Emotionen ermöglicht. Dieser therapeutische Aspekt entwickelt sich im Umfeld anerkannter und erworbener Affektivität. Die Mitglieder lernen, diese Hilfsmittel gemäss den Notwendigkeiten der Person und entsprechend ihrer Möglichkeiten einzusetzen. Nicht nur die bedürftige Person in Not erhält Unterstützung und entwickelt sich dabei, sondern auch der 'Bruder' oder die 'Schwester', die helfen. Eine alte Frau, die für ihre 'Brüder' betet, fühlt sich sinnvoll und gebraucht, ein junges Mitglied kann seine beruflichen Kenntnisse weitergeben und erwirbt dadurch Selbstvertrauen.

#### **6.4.7.5 *Ambivalenzen der Lerngemeinschaft***

Im Vergleich mit der Befreiungspädagogik (Kapitel 9.2) wird deutlich, dass es sich bei der pfingstlerischen Lerngemeinschaft um eine voraufklärerische Pädagogik handelt, die nicht das kritische Denken und Entscheiden des autonomen Individuums zum Ziel hat. Dass individuelle Fähigkeiten gefördert werden, ist nicht geplant und diese werden auch nicht gezielt entwickelt.

Lateinamerika hat keine Aufklärung nach europäischem Verständnis erlebt, in vielen Bereichen ist das Denken vormodern geblieben oder traditionelle und moderne Strukturen mischen sich zu hybriden Kulturen. Kritisches Denken, Streitgespräche oder Diskussionen werden meist weder in der Schule gefördert, noch werden sie gesellschaftlich geschätzt. Insofern spiegeln die Pfingstkirchen diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wider. Folgerichtig ist auch ihre Ablehnung theologischer Ausbildung. Kritisches Denken hat in einer Gemeinschaft keinen Platz, deren Funktionieren von der Imitation von Vorbildern und dem Akzeptieren von Autoritäten abhängt.

Der Sozialisationsprozess zeigt insofern eine gewisse Willkür, als die verschiedenen Etappen innerhalb der Gemeinschaft, die ein Mitglied nach seiner Konversion durchläuft, zwar von den Leitern überprüft und anerkannt werden, dass aber schwer nachvollziehbar bleibt, worauf sich ihr

---

<sup>317</sup> Castillo 2003, 178.

Entscheid im Einzelfall gründet. Entscheide können daher disziplinierend als Mittel der Kirchengzucht eingesetzt werden, ohne dass dies so deklariert wird (Kapitel 8.4.3).

Erstaunlich bleibt, in welchem Masse die Mitglieder der pfingstlichen Gemeinschaft trotzdem in ihrer individuellen Entwicklung gefördert werden, dank des stimulierenden Umfelds zu beachtlichen Ergebnissen gelangen und dazu befähigt werden, zumindest teilweise erfolgreich am gesellschaftlichen Leben und am Arbeitsprozess zu partizipieren.

Sie erfahren persönliche Unterstützung in allen Lebensphasen auch für intellektuelle Ausbildungen und erzielen oft gute schulische Leistungen.<sup>318</sup> Dadurch entsteht für viele Mitglieder eine wachsende Diskrepanz zwischen intellektuell ausgerichteten Ausbildungen oder Studien und einem pfingstlerischen Frömmigkeitsstil, der einseitig emotionale Elemente fördert. Es bleibt abzuwarten, ob die pfingstlerische Lerngemeinschaft nicht zunehmend unter Druck gerät, wenn die Pastoren theologische Ausbildung weiterhin nicht zulassen und fördern.

In den Interviews und in der Ausbildung von Pastoren der IEP drückten sich diese ihre Unsicherheit in Bezug auf den Stellenwert von Bildung aus. Grundsätzlich werden schulische Abschlüsse geschätzt und hoch gewertet. Jüngere Pastoren bringen oft eine höhere Schulbildung oder doch zumindest einen Berufsabschluss mit, was der älteren Generation verwehrt war. Dieser Generationenwechsel ermöglicht mehr Offenheit gegenüber theologischer Ausbildung. So hat die Kirche eine Kommission für theologische Ausbildung gebildet, deren Mitglieder über höhere Studien verfügen. Sie dienen dem Superintendenten und der Pastorenkonferenz als Ratgeber für pädagogische Fragen. Diese Kommission wurde auch deshalb nötig, weil die IEP eigene Schulen gegründet hat, die den staatlichen Anforderungen genügen müssen. Die Berührungspunkte mit formaler, staatlich anerkannter Ausbildung mehren sich. Was die Konsequenzen dieser Entwicklung sind, wird sich vermutlich in den nächsten Jahren herausstellen.

## 6.5 Zusammenfassung

Die lokale Eingrenzung und weitgehende Beschränkung auf die IEP scheinen die Aussagekraft der Ergebnisse nicht zu beeinträchtigen, allerdings hat sich die Untersuchung einer Auslandsgemeinde der IEP in Australien als sehr aussagekräftig erwiesen. Im Kern bestätigt die Untersuchung, was sich in der Darstellung der historischen Entwicklung der Pfingstbewegung in

---

<sup>318</sup> Graf 2009, 390. Pfingstler erziehen ihre Kinder mit grosser emotionaler Nähe, die aber mit einem hohen Leistungsdruck gekoppelt ist.

Auseinandersetzung mit der katholischen und mit protestantischen Kirchen und ihre Entstehung aus der Volksreligiosität gezeigt hat. Die enthusiastisch-charismatische Frömmigkeit führt zu Gemeinschaften, die sich durch ein klares Profil von der Aussenwelt abgrenzen.

In allen Bereichen der pfingstlerischen Gemeinschaft zeigte sich die Wechselwirkung zwischen Eigenaktivität und Prägung des Individuums durch die Gemeinschaft (vgl. Kapitel 6.4.1.3 und 6.4.1.4). Diese Wechselwirkung im sozialen Zusammenleben der Gemeinschaft prägt das Handeln und verhilft zur Orientierung im neuen Kontext der charismatischen Gemeinschaft. Die Werte und Werturteile der Gemeinschaft werden internalisiert, Sozialisation findet in einem Umfeld statt, in dem Beziehungsstrukturen entscheidend sind. Der Einbezug historischer und sozialer Faktoren öffnete den Blick für den Gesamtprozess, den das Individuum innerhalb der Gemeinschaft durchläuft.<sup>319</sup> Die Anpassung an Normen und Wertvorstellungen geschieht geplant durch erzieherische Massnahmen. Diese finden in der Familie, aber auch in den unterschiedlichen Gruppen der Gemeinschaft statt. Daneben sind es vor allem die unabsichtlichen Einwirkungen auf die Persönlichkeit, die prägend wirken.

Zentral wirkt im Sozialisationsprozess die Konversion, die sich im Glaubens- und Lebenszeugnis ausdrückt. Sie führt als Schwellenritual in die Gemeinschaft hinein und löst eine Phase aus, die der kindlichen Primärsozialisation in der Familie gleicht. Diese erste Sozialisation, die oft als fehlgeleitet und misslungen gedeutet wird, korrigieren die übrigen Mitglieder im emotionalen Umfeld der Gemeinschaft durch intensive erzieherische Massnahmen. Strikte Handlungsorientierung verbunden mit rigiden Normen führen in die familiäre Gemeinschaft hinein. In dieser Phase der Postkonversion wird das soziale Zusammenleben geregelt, indem Handlungsbezüge (die komplexen und intensiven Beziehungsstrukturen innerhalb der Gemeinschaft) und Handlungsorientierung (soziale Identität in Abgrenzung zur Aussenwelt) entstehen, auf die sich die Mitglieder beziehen. Die starke Binnenidentität der Gemeinschaft bewirkt einen hohen Anpassungsdruck, der individuelle Interessen und Entwicklungen einschränkt. Erfahrungen, Fertigkeiten und Wissen werden in der Gemeinschaft ausgetauscht und kultiviert. Dass die Sozialisationsprozesse in einem religiös geprägten Umfeld stattfinden, verleiht ihnen göttliche Legitimation und verdichtet die Beziehungsstruktur.

Die pfingstlerische Gemeinde verfügt über eine Vielzahl von Mechanismen und Instanzen, sich zu erneuern. Diese Fähigkeit zum *reinforce-*

---

<sup>319</sup> Preul 1980, 143-167.

ment der Gemeinschaft und damit zur Ermächtigung aller Beteiligten scheint geradezu ihr Proprium zu sein. Die Mitglieder, die meist aus der Unterschicht stammen, erlangen neues Selbstwertgefühl und fühlen sich in der Gemeinschaft aufgehoben. Dies dient zuerst der Gemeinschaft, bewirkt aber auch für die Mitglieder eine höhere Lebensqualität. Das Bekehrungszeugnis hat nämlich starke ethische Konsequenzen und führt sowohl zu Orthopathie als auch Orthopraxis, die das Glaubensleben, aber auch den Alltag der Mitglieder regeln. Die pfingstlerische Gemeinschaft gleicht einer emotional verbundenen Familie. Diese Familie, die als göttlich gestiftet verstanden wird, ermöglicht es, zu heilen und zu therapieren. Sie ist dynamisch und lebt in einer hohen energetischen Verpflichtung, die sie dazu antreibt, die Gemeinschaft zu verbreitern und zu vertiefen. So werden neue Mitglieder bekehrt und neue Gemeinden gegründet, die immer auf der Suche sind nach einer Vertiefung des Glaubens und der Konversion neuer Mitglieder. In der Interaktion der Gemeinschaft ist jeder Beteiligte zugleich Sozialisierender und Sozialisierter, und kann Objekt und Subjekt von Lernen und Lehre werden.<sup>320</sup>

Die Verstärkung und die Erneuerung der Gemeinschaft leben von deren pädagogischer Fähigkeit, Gemeinschaft zu bilden, zu erhalten und zu tradieren. Somit befinden wir uns auf dem Gebiet der Gemeindepädagogik, welche „diejenigen pädagogischen Massnahmen zusammenfasst, die sich im Feld der Gemeinde ereigneten, also die Gesamtheit der erzieherischen, informierenden, sozialisierenden und gestalterischen Aktivitäten, die christliche Gemeinden auf ihren Nachwuchs ausrichten.“<sup>321</sup>

Abschliessend soll nun aufgrund der gewonnenen Ergebnisse ein modifiziertes religionssoziologisches Konzept erarbeitet werden.

## 7 Religionssoziologischer Deutungsversuch

Die Erklärungsmodelle zu Entstehung und Wachstum des Pentekostalismus, die im ersten Teil dieser Arbeit erläutert wurden (Kapitel 4), ergeben ein klares und einheitliches Bild der externen Faktoren dieser Entwicklung: In Chile brach ab Mitte des 19. Jahrhunderts das traditionelle Agrarsystem des *fundos* oder der Hazienda zusammen. Die gleichzeitig einsetzende Urbanisierung und Industrialisierung führte zur Landflucht. Ehemalige Kleinbauern

---

<sup>320</sup> Morgenthaler 1976, 145. Diese Ansatz gilt im pfingstlerischen Gemeindealltag allerdings nur bedingt, da die klare Hierarchie auch in den Lernprozessen gilt.

<sup>321</sup> Ströhmman 1999, 100.

und Tagelöhner strömten auf der Suche nach Arbeit in die Elendsviertel der rasch wachsenden Städte. In dieser wirtschaftlichen und sozialen Krise entwickelte sich ab 1910 in der Unterschicht die Pfingstbewegung, die in den 1930er Jahren sprunghaft wuchs. Diese externen Fakten, über die weitgehend Einigkeit besteht, werden allerdings durch die verschiedenen soziologischen Modelle unterschiedlich bis gegensätzlich interpretiert.

Diese Differenzen in der Deutung des Pentekostalismus sollen hier mit dem Ziel untersucht werden, neue religionssoziologische Erklärungen zu entwickeln. Diese gründen hauptsächlich auf den Ergebnissen des zweiten Teils, der die ekklesialen Profile der pfingstlerischen Gemeinschaft zum Thema hat. Zuerst werden Aspekte aufgeführt, welche die Innovationskraft des Pentekostalismus erläutern. Daraufhin stellt sich die Frage nach den Wurzeln dieser innovativen Energie. Dazu werden spannungsvolle Elemente aufgeführt, welche die pfingstlerische Gemeinschaft prägen und immer neu stimulieren. Einige ausgewählte Beispiele sollen dies belegen.

### 7.1 Die Innovationskraft des Pentekostalismus<sup>322</sup>

Die Innovationskraft des Pentekostalismus zeigt sich auf unterschiedlichen Gebieten. Im sozialen Kontext Chiles fällt auf, dass verunsicherte und ausgegrenzte Menschen aus der Unterschicht in der pfingstlerischen Gemeinschaft ihre Orientierungslosigkeit und ihre Gefühle der Schande über die eigene Nutzlosigkeit überwinden. Sie erlernen im Sozialisationsprozess, ausgehend von der Bekehrungserfahrung, neue religiöse und kulturelle Werte und Verhaltensmuster. Die pfingstlerische Gemeinschaft fordert von ihren Mitgliedern, dass sie klar definierte Werte und eine rigide Moral erlernen und einhalten. Sie erwerben aber gleichzeitig im Sozialisationsprozess neues Selbstbewusstsein, das es ihnen erlaubt, verändert in der Gesellschaft aufzutreten. Dort stehen sie mehrheitlich zwar sozial weiterhin zuunterst, fühlen sich aber religiös überlegen. Sie lehnen die Gesellschaft gemäss ihrem religiösen Verständnis ab, übernehmen aber zumindest teilweise deren soziale und ökonomische Regeln. So werden aus unangepassten ländlich geprägten Migrantinnen und Migranten und aus Mitgliedern der Unterschicht urbane Bürger – wenn auch Bürger zweiter Klasse.<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> Droogers 2004, 21-32, unterscheidet zwischen „internal characteristics of Pentecostal praxis and the external conditions under which Pentecostals operate and reinforce each other“. Er führt Faktoren auf, welche die Modernisierung begünstigen. Diese entsprechen teilweise den hier als innovativ bezeichneten Faktoren des Pentekostalismus.

<sup>323</sup> Droogers 2004, 25.

Soziale Defizite werden auf religiösem Gebiet kompensiert. Dieser Wandel zeigt sich deutlich anhand der drei Etappen des Konversionsprozesses: Vor der Bekehrung werden wirtschaftlich Arme und sozial Schwache ausgegrenzt. In der Phase der Postkonversion werden unterschiedliche Fähigkeiten sozialisiert. In der pfingstlerischen Gemeinschaft wird durch den Gebrauch charismatischer Gaben geheilt und therapiert; die Gemeinschaft bietet in einem familiären Umfeld Lebenssinn und ein intensives Betätigungsfeld.

Sozialer Wandel und wirtschaftliche Modernisierung in der chilenischen Gesellschaft lösen im Pentekostalismus der Unterschicht religiöse Innovation aus. Modernisierung führt so nicht zur Säkularisierung oder Aufklärung, sondern zur Sakralisierung.<sup>324</sup> Kein Lebensbereich ist nach pfingstlerischem Verständnis dem Zugriff göttlichen Wirkens entzogen; entsprechend fühlen sich die Pfingstler/-innen Aussenstehenden gegenüber überlegen. So können sie in allen Bereichen selbstbewusst auftreten und steigen zumindest teilweise als Folge davon sozial auf.

Einen Innovationsschub löst der Pentekostalismus auch in Richtung eines religiösen und sozialen Pluralismus aus. Indem die Pfingstler eine Laienreligion – allerdings mit neuen hierarchischen Elementen – schufen, brachen sie das Monopol der katholischen Kirche in viel stärkerer Masse, als es zuvor die protestantischen Kirchen getan hatten, indem sie eine Laienreligion schufen. Der freie Zugang zu den Gaben des Heiligen Geistes begünstigt den Pluralismus, weil er horizontale Beziehungen unter den Mitgliedern stimuliert.<sup>325</sup> So wie die protestantischen Kirchen Laboratorien der Demokratie in einer patriarchalen Gesellschaft bildeten,<sup>326</sup> zeigten nun auch die Pfingstler, dass es möglich war, bestehende Strukturen und Hierarchien zu durchbrechen. Haben sie dies erst einmal im religiösen Bereich geschafft, so sind auch soziale und politische Veränderungen denkbar.<sup>327</sup> Der nach aussen gelebte Pluralismus wird aber im Innern der pfingstlerischen Gemeinde zugunsten eines geschlossenen Auftretens unterdrückt.

---

<sup>324</sup> Droogers 1991, 28.

<sup>325</sup> Droogers 1991, 26.

<sup>326</sup> Bastian 1994, 285. So wurden Leitungspersonen demokratisch gewählt und die Mitbestimmung und Eigeninitiative der Mitglieder wurde gewünscht und gefördert.

<sup>327</sup> Flora 1980, 91 stellt dagegen fest, dass die Mobilität innerhalb der Gemeinschaft keine sozialen Konsequenzen in der Gesellschaft habe. „Pentecostalism provided an alternate status structure rather than a means of upward mobility within the established one. It did not provide the motivation to change the existing status hierarchy.“ Mir scheint, dass sich dieses Verhalten seit Floras Untersuchung verändert hat.

Diese innovativen Faktoren gründen letztlich in der Verkündigung und im Glaubensalltag der Pfingstler, in dessen Zentrum nach ihrem Verständnis das Wirken des Heiligen Geistes und seine Manifestationen stehen.<sup>328</sup> Die Konversion als Moment der Geisttaufe erlaubt die Neuordnung der Person, das persönliche Zeugnis (*testimonio de vida*) bewirkt die konstante Selbstvergewisserung und die Stärkung der Person. Geistgaben wie Heilungen, Zungenreden, Prophezeiungen und Visionen wirken therapeutisch und verleihen den Trägern dieser Gaben eine spezielle Würde und Bedeutung. Die Geistdeutung reflektiert die nun möglichen horizontalen Beziehungen bei gleichzeitig fortbestehenden vertikalen Strukturen, schafft aber gleichzeitig eine Schranke nach aussen und verstärkt die dualistische Weltsicht.

Der Pentekostalismus passt sich modernen Entwicklungen und Erfordernissen an, lehrt in eingeschränktem Mass demokratische Praktiken und bietet Kompensation für ungerechte Strukturen und individuelles Leiden. Durch die Sakralisierung aller Lebensbereiche ermächtigt der Pentekostalismus die Mitglieder zu einem innovativen Lebensstil. Diese Faktoren bestimmen die positiven Seiten des Pentekostalismus.

Gleichzeitig sind in den referierten religionssoziologischen Modellen<sup>329</sup> auch ganz andere Eigenschaften des Pentekostalismus zu Tage getreten. Sie zeichnen ihn als traditionell ausgerichtet, gar modernisierungsfeindlich, als hierarchisch, machistisch und patriarchal. Sie betonen die Einbettung des Pentekostalismus in die Unterschicht und die politische Abstinenz pentekostaler Gemeinden.<sup>330</sup> Insgesamt hat sich ein in sich spannungsreiches Bild des Pentekostalismus ergeben. Von dieser ambivalenten Anlage der pfingstlerischen Religiosität geht der folgende religionssoziologische Deutungsversuch aus. Die These lautet somit, dass vordergründige Gegensätze in der Erklärung des Pentekostalismus bei einer genaueren Analyse als sinnvolle und nötige Spannungsfelder wahrgenommen werden können. Die Auseinandersetzung mit den referierten Modellen zeigt, dass der Pentekostalismus gleichzeitig traditionsverhaftet bis antimodern und offen für Veränderungen ist. Er steht unter dieser Spannung, um seine Vitalität zu erhalten. Dies soll nun ausgeführt werden:

---

<sup>328</sup> Graf 2009, 390: „Würde in den klassischen Calvinismen der Heiligungsaktivismus theologisch in Prädestination oder Gnadenbund verankert, so hier nun im Heiligen Geist.“

<sup>329</sup> Siehe Kapitel 4.

<sup>330</sup> Schuler 2004, 175 kombiniert beide Modelle, indem er darauf verweist, dass der Pentekostalismus individuellen Wandel fördere, ihn aber kollektiv hemme.

## 7.2 Spannungsfelder: pfingstlerische Vorstellungen und Praktiken

Der Pentekostalismus ist fähig, widersprüchlich erscheinende Vorstellungen und Praktiken auszuhalten, zu kombinieren und dynamisch fruchtbar zu machen.<sup>331</sup> Offensichtliche rationale Widersprüche werden durch ein neuartiges holistisches Verständnis der Person in der Einheit von Körper und Geist aufgehoben. Ein neues Kommunikationssystem entwickelt sich, das nicht auf dem logischen Diskurs, sondern auf 'Zeichen und Wundern' gründet. Die Konversion führt in dieses neue Kommunikationssystem ein, die Gemeinschaft sozialisiert den Umgang mit dem Glaubens- und Lebenszeugnis. „It has to do with 'signs' both in the sense utilized by the fashionable science of semiology and in the sense used by Pentecostals themselves i.e. 'signs – and wonders'. These signs form part of a complete 'field' which is integrated around the key notion of transformation. The distinctive signals of transformation for Pentecostals are speaking in tongues, and testimonies to 'blessings'.”<sup>332</sup>

Diese Spannungsfelder finden sich in unterschiedlichen Bereichen: auf der Ebene der Institution im Verhältnis von Charisma und Hierarchie, innerhalb der Gemeinschaft anhand der Rolle des Pastors und der weiblichen Mitglieder und schliesslich im Gegenüber zur Gesellschaft.

### 7.2.1 Charisma und Hierarchie

Die wichtigste, die Identität der pfingstlerischen Gemeinschaft stiftende Spannung betrifft das Verhältnis zwischen Charisma und Hierarchie, zwischen der Freiheit des Geistes und den rigiden Strukturen der Kirche.<sup>333</sup> So trifft man einerseits auf ein fein austariertes Wechselspiel zwischen der Demokratisierung der Gaben und dem freien Zugang zu ihnen, andererseits aber auf eine rigorose Kontrolle durch die Hierarchie und den Paternalismus innerhalb der Kirchenstrukturen. Hierarchische und egalitäre Strukturen

---

<sup>331</sup> Droogers 1991, 22. Droogers führt verschiedentlich sogenannt paradoxe Praktiken auf und misst diesen grosses Gewicht zu. 2004, 30: „Finally the pentecostal identity is characterized by a particular way of combining seemingly paradoxical ideas and practices.”

<sup>332</sup> Martin 1990, 163.

<sup>333</sup> Die Institutionalisierung der Pfingstbewegung vom Charisma hin zur Institution gemäss der These von Max Weber, M. 2000 (1922) bildet immer noch ein oft verwendetes Interpretationsmuster. So versucht Orellana 2006, die historische Institutionalisierung der Pfingstbewegung nachzuzeichnen. Diese lineare chronologische Darstellung lässt sich bis in die 1940er Jahre aufrechterhalten. Angesichts der zunehmenden Zersplitterung der Pfingstbewegung und unterschiedlicher Strömungen wirkt sie fragwürdig und deckt sich nicht mit den Ergebnissen des Forschungsteils. Der Pentekostalismus ist zu komplex, als dass er sich in einfache Entwicklungsmodelle einpassen liesse.

bestehen gleichzeitig; die Verschiebung des Gleichgewichtes ist oftmals die Ursache für Kirchenspaltungen. „It is the availability of the Spirit which drives forward and vitalizes the evangelical movement but inevitably it leads to a clash of rival charismata. The result is schism and contention and in the subsequent abrasions quite a number retire hurt and disillusioned. Competition is not all gain.“<sup>334</sup> Die untersuchte pfingstlerische Gemeinschaft der IEP ist gleichzeitig hierarchisch geordnet und charismatisch bewegt. Beide Pole sind nötig und stehen zueinander in Spannung. Wenn die Gemeinschaft sich zu stark institutionalisiert, verliert sie ihre Attraktion; sie ist nicht mehr der Ort, an dem 'der Heilige Geist bläst' (*sopla el Espíritu*). Dann werden Prophезеи zensiert und Manifestationen manipuliert, der demokratische Zugang zu den Geistgaben kann zur Hierarchisierung der Manifestationen und deren Träger führen.

Pfingstkirchen können institutionell erstarren. Sie bleiben nur so lange dynamisch, als sie authentische Erfahrungen bieten, die als Zeichen gelesen werden können, dass Gott im individuellen Leben der Mitglieder und dem Kollektiv der Gemeinschaft wirkt.<sup>335</sup> Wirken diese allerdings zu charismatisch, werden die Manifestationen von der Gesamtkirche kontrolliert.<sup>336</sup> Diese dialektische Spannung äussert sich in der grossen Freiheit, sich gefühlsmässig auszudrücken, dies aber nur innerhalb klarer und geordneter Strukturen. Der ganze Ablauf des Gottesdienstes ist beispielsweise darauf abgestimmt, das Wechselspiel zwischen Ordnung und Emotionen dynamisch zu gestalten und zu nutzen. Insgesamt sind die Pfingstler Spezialisten darin, die 'Routinisierung des Charismas' – nach der Formulierung von Max Weber – zu vermeiden.<sup>337</sup> Dies gelingt auch dadurch, dass Gruppen unterschiedlicher Grösse und mit verschiedenen Aufgaben nebeneinander bestehen und sich gegenseitig stimulieren können. So werden unter der Woche die Gottesdienste, Andachten und Bibelstunden in kleineren Gruppen in den *locales* durchgeführt, wobei sie je nach Leiter und Zusammensetzung unterschiedlich strukturiert sein. Hier besteht viel charismatische Freiheit. Der Gottesdienst am Sonntag in der Hauptkirche folgt dann eher institutionellen Vorgaben. Es bestehen nebeneinander auch unterschiedliche Gemeinden, die charismatisch ausgerichtet oder sehr institutionalisiert sein können. Die Mitglieder haben eine gewisse Freiheit in der Wahl der Gemeinde, die ihnen am

---

<sup>334</sup> Martin 2002, 114.

<sup>335</sup> Droogers 1994, 34-36. 47.

<sup>336</sup> Unter Kapitel 6.4.5 wird dies in der dynamischen, sich erneuernden Gemeinschaft beschrieben.

<sup>337</sup> Roelofs 1994, 228. Weber, M. 2000 (1922).

ehesten entspricht, wobei die Pastoren und der Superintendent dafür besorgt sind, dass die einzelnen Gemeinden sich in ihrer Ausrichtung nicht zu weit auseinander entwickeln. Das Modell des 'Wanderpastorats'<sup>338</sup> leistet dazu einen wichtigen Beitrag. Durch den Wechsel des Pastors kann die Gemeinde neu stimuliert oder kontrolliert werden, gleichzeitig kann der Machtzuwachs des Pastors begrenzt werden durch den Ortswechsel. Der Pastor muss besorgt sein, die Dynamik zwischen Charisma und Hierarchie zu bewahren. Ihm kann nicht daran gelegen sein, alle Macht in seiner Person zu konzentrieren, weil dies zwangsläufig zu Machtkämpfen führt und schliesslich seine Autorität gefährdet.

### 7.2.2 Die Rolle und das Selbstverständnis des Pastors

Spannungsvoll angelegt ist auch die Rolle des Pastors. Er leitet gleichzeitig autoritär seine Gemeinde als Institution, hängt dabei aber von der charismatischen Legitimation durch seine Mitglieder ab. Der Pastor definiert sich stereotyp nach dem Modell des alttestamentlichen Propheten. Diese Berufung erzählt er meist folgendermassen: Oftmals wird er bereits im Mutterleib auserwählt. Er wehrt sich im Erwachsenenalter mehrfach erfolglos dagegen und übernimmt das Amt nur widerwillig, da er sich bewusst ist, dass er daran leiden wird. Seine Berufung wird ihm aber von aussen immer wieder neu versichert und durch göttliche Zeichen oder Krankheiten bestätigt, sodass er sich schliesslich fügt. Dieses Berufszeugnis haben viele Pastoren präsent, da es sie mit einem sakralen Ansehen umgibt. In der Realität der Kirche gleicht der Pastor einer klassischen Pfingstgemeinde allerdings eher dem Prototyp des Priesters, wie ihn Weber entwirft.<sup>339</sup>

Der Pastor muss sich über längere Zeit in der Gemeinde bewährt haben, bis er meist erst in gereiftem Alter und mit viel Erfahrung das Pastorenamt antritt. Er stammt oft aus einer der wichtigen Familien, aus denen sich

---

<sup>338</sup> Innerhalb der vielen Pfingstkirchen in Chile kennt einzig die *Iglesia Evangélica Pentecostal* das Modell des Wanderpastorates. Die Versammlung der Presbyter (*junta de presbíteros*) trifft die entsprechenden Entscheide, die ganz unterschiedlich motiviert und begründet werden. Ein besonders erfolgreicher Pastor kann in eine Gemeinde geschickt werden, die aufgebaut oder neu belebt werden muss. Ein Pastor, der Konflikte mit der Gemeinde hat, erhält so die Chance eines Neuanfangs. Die Pastoren verweilen unterschiedlich lange in ihrer Gemeinde, ein Wechsel kann aber auch noch nach 15 Jahren erfolgen.

<sup>339</sup> Weber, M. 1968, 279-283. Lienemann-Perrin 1978, 230-234 führt hier am Beispiel der Kimbanguistenkirche im Kongo aus, dass Hierarchie und Charisma einander nicht ausschliessen, sondern dass die „Machtstellung [des Chef Spirituel] zwar institutionell gefestigt ist, er aber ohne seine charismatische Begabung seine Position unmöglich halten könnte.“ Siehe Kapitel 6.4.6.2.

die Gemeinschaft zusammensetzt<sup>340</sup> oder hat sein Amt gar vom Vater geerbt. Der Pastor ist somit beides: Prophet und Priester. Insgesamt taugt also das Modell einer Entwicklung von charismatischer Erweckung hin zur Institutionalisierung nicht zur Erfassung der komplexen dialektischen Strukturen der Pfingstgemeinde.<sup>341</sup>

Der Einfluss des Pastors bleibt beschränkt, weil er von der freiwilligen Anerkennung der Mitglieder seiner Gemeinde abhängt.<sup>342</sup> Sie alle können nach ihrem Dafürhalten direkt oder indirekt an der Ausübung der Macht partizipieren und zur Vitalität und dem Wachstum der Bewegung beitragen. Die Distanz zwischen den „Produzenten und den Konsumenten des Heiligen ist niedriger als in den traditionellen Religionen.“<sup>343</sup> In diesem Prozess ist der Pastor von entscheidender Bedeutung. Gelingt es ihm nicht, die Akzeptanz der Mitglieder zu bewahren, verliert er seine Autorität. Solange die Empathie besteht, welche die Gläubigen mit dem Pastor verbindet, solange dieser im Zentrum des aus Affekten geknüpften Netzes aus persönlichen Beziehungen bleibt, solange wird seine Autorität keinen Widerspruch erfahren. Sein persönliches Charisma besteht darin, dass er es versteht, sein Netz aus Allianzen zu bewahren und auszudehnen. Er darf das Vertrauen der Gemeinde, das beinahe die Qualität der Anbetung erreicht, nicht missbrauchen.<sup>344</sup> Die Frauen bilden in jedem Falle mehr als die Hälfte der Mitglieder. Von ihrer Unterstützung hängt der Pastor letztlich ab. Dieses Verhältnis scheint paradox, da sich die Frauen auf den ersten Blick für ein Machtsystem engagieren, das sie in Unterordnung hält und das ihnen den Zugang zu pastoralen Ämtern und Leitungsfunktionen verwehrt.

### 7.2.3 Die Genderproblematik<sup>345</sup>

Dialektisch ist die Spannung der Genderrollen: Frauen werden in patriarchale Strukturen eingezwängt. Gleichzeitig haben sie grossen Einfluss und ent-

---

<sup>340</sup> Siehe Kapitel 6.4.3.

<sup>341</sup> César 2001, 22: „Elements of the religious revivals of the distant past are mixed with new and more dramatic problems and human experiences – elements which Max Weber identified as a theodicéia.“

<sup>342</sup> Es ist das grosse Defizit der traditionellen protestantischen Kirchen Chiles, dass sie oftmals von der Finanzierung aus dem Ausland abhängen und es nicht geschafft haben, ein wirklich demokratisches Führungsmodell zu entwickeln. Pastoren stammen häufig nicht aus demselben sozialen Umfeld wie ihre Mitglieder. Dies erschwert die emotionale Identifikation der Mitglieder mit ihrer Kirche.

<sup>343</sup> Mariz 1995, 211.

<sup>344</sup> Lalive d'Épinay 1969, 121.

<sup>345</sup> Siehe dazu auch Kapitel 6.4.2.2 Die Kirche als Familie, die Familie als Kirche.

wickeln neues Selbstbewusstsein. Frauen hatten innerhalb des Pentekostalismus in allen Ländern von Anfang an auch Führungspositionen inne und übernahmen Pionierrollen.<sup>346</sup> Sie bilden überall die Mehrheit der Mitglieder<sup>347</sup> und gestalten das Gemeinschaftsleben zentral mit. Aber sie werden von institutionellen Entscheidungen der Hierarchie weitgehend ausgeschlossen. Je stärker eine pfingstlerische Gemeinschaft institutionalisiert ist, desto schwächer ist die Position der Frau und desto ausgeprägter wird die patriarchale Autorität betont.<sup>348</sup>

Innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft bestehen zwei zentrale weibliche Rollen. Zum einen wirkt die *pastora*, die Ehefrau des Pastors, als Bindeglied zwischen Frauen und der Hierarchie. Zum anderen kann die Prophetin (oder andere charismatisch begabte Frauen) die Hierarchie herausfordern und zu Innovationen antreiben. Oft sind es Prophetinnen, welche Entscheidungen beeinflussen. Ihr Wort ist wichtig, wenn Leitungspersonen legitimiert werden sollen. „At one level Pentecostalism can be seen as a conservative or even nativistic attempt to re-establish a stable patriarchal order within the boundaries of the church community. Yet Pentecostal women play major roles in the community, and even dominate some religious ministries. Moreover, Pentecostal religious discourse contains non-patriarchal models and symbols of gender.“<sup>349</sup> Wiederum muss die hochkomplexe Gemeindestruktur beachtet werden, um diese Spannung einordnen zu können. Frauen bilden ihre eigenen Gruppen (die *dorcas*). Sie wenden mehr Zeit für Gemeinschaft auf, und sie sind zuständig für die Kindererziehung. Ihr Bekehrungszeugnis gilt ebensoviel wie das eines Mannes, ihr Einsatz zugunsten der Gemeinschaft wird hoch gewichtet, ihre finanziellen Beiträge sind entscheidend. Von ihnen hängt gerade auch der Pastor ab, und er wird sich hüten, sich gegen weibliche Leitungspersonen zu richten. Aus diesem Grund übt die Pfarrfrau an seiner Seite eine wichtige Mittlerfunktion aus.

Die Frauen gestalten alle Formen der pfingstlerischen Gemeinschaft mit, besonders gilt dies für affektive, therapeutische und mystagogische Beziehungen. Ausserdem leisten sie wichtige Beiträge zur praktischen Gestal-

---

<sup>346</sup> Frenschkowski 2003, 1233. Robert 1997, 214: „Early Pentecostal women not only guided the movement’s emergence out of holiness, but they founded its first mission-training institutions, acted as its first missionaries, linked healing of missionary commitment, and in Minnie Abrams constructed its first cogent and enduring missiology.” 254: „With the passing of the first generation of Pentecostal women, however, leadership of the movement devolved to the men.“

<sup>347</sup> Sämtliche Untersuchungen gehen von einem Frauenanteil von ca. 70% aus.

<sup>348</sup> Riesebrodt 2000, 107.

<sup>349</sup> Martin 2002, 103.

tion des Alltags innerhalb der pfingstlerischen Lerngemeinschaft.<sup>350</sup> Für die holistische Verbindung zwischen Körper und Geist, die sich unter anderem in den Heilungen offenbart, sind eher Frauen als Männer zuständig.<sup>351</sup> Sie sind somit die eigentlichen Trägerinnen der Emotionen, die einer traditionell als weiblich angesehenen Vorlage folgen und so den Männern ermöglichen, eine als feminin definierte Emotionalität zu lernen und zu praktizieren. Insgesamt sind sie stark verantwortlich für das Gestalten und Gelingen des Sozialisationsprozesses, den neue Mitglieder durchlaufen, da sie rein von ihrer zeitlichen Präsenz her das Gemeindeleben prägen.

Traditionell wird die Frau in der chilenischen Unterschicht auf zwei extreme Bilder reduziert: Sie ist entweder die *mujer decente*, die als anständige Ehefrau und Mutter ihrem Mann zur Seite steht, die Kinder erzieht und das Haus in Ordnung hält. Sie genießt vor allem mit zunehmendem Alter den Respekt der Familie und der Gesellschaft. Oder sie ist die *mujer de mala vida*, die verachtet wird, weil sie beispielsweise als Prostituierte einen schlechten Lebenswandel führt.<sup>352</sup> Der Pentekostalismus scheint die Genderrollen in den privaten und öffentlichen Bereichen in neue Bahnen zu lenken, indem er den Frauen ausserhalb des Hauses neue Räume eröffnet und die Männer 'domestiziert', das heisst, die Männer für ihre häuslichen und familiären Pflichten sensibilisiert und dazu verpflichtet.<sup>353</sup> Ehemänner und Familienväter sind bevorzugte Ziele der Missionstätigkeit. Wenn sich weitere Mitglieder einer Familie, vor allem aber der Vater, bekehren, löst dies in der Gemeinde grosse Freude und Genugtuung aus. „The woman finds her refuge in the church and tries to bring her husband along too, if he is still around, or else she finds a supportive husband from within the fellowship. Quite often the conversion of the man comes about through sickness.”<sup>354</sup> So verändert die Konversion des Mannes das Familienverständnis, weil die Sexualmoral

---

<sup>350</sup> Siehe Kapitel 6.4.3 Die affektive und therapeutische Gemeinschaft; Kapitel 6.4.6 Die mystagogische Gemeinschaft; Kapitel 6.3.7 Die Lerngemeinschaft.

<sup>351</sup> Martin 2002, 172.

<sup>352</sup> Bauer 1990, 9-11. „Die Frau ist in allererster Linie bestimmt für Gebären und Erziehung der Kinder und die Versorgung des Mannes. Sie ist in emotionaler Hinsicht das Zentrum der Familie und ihr stabilstes Element.“ Vadés 1991, 97-103.

<sup>353</sup> Mariz 1995, 216f. Der Diskurs der Pfingstlerin richtet sich nicht wie im Feminismus gegen den Mann und seine Interessen, sondern gegen die Dämonen. Diese können nur durch die Konversion des Mannes ausgetrieben werden, und dafür betet die Frau und dazu motiviert sie ihren Mann. Willems 1967, 168: „It is particularly attractive to the women who formerly found little if any opportunity to get away from the monotony of domestic chores, to be socially accepted by a group of sympathetic people and to engage in a variety of activities without ever incurring the risk of losing respectability.”

<sup>354</sup> Martin 1990, 182.

der Geschlechter angeglichen und der Machismus zwar nicht abgeschafft, aber doch kontrolliert wird.<sup>355</sup> „Women suffer from a lack of correspondence between their own and male values, and when both husbands and wives convert to Pentecostalism, things improve.”<sup>356</sup> Für den Mann ist die Konversion ebenfalls attraktiv, weil er so dem destruktiven Machismus entkommt und diesen gegen die Staturehre des verantwortlichen Familienoberhauptes austauschen kann. Die Konversion bringt folglich für Männer sowohl Entlastung vom Druck des *machismo* als auch Wiederherstellung ihrer Autoritätsposition.<sup>357</sup> Das hierarchische, traditionelle Genderverhalten wird neu etabliert. Der Vater übernimmt aber neue Verantwortung und kann für seine Kinder zu einem Erzieher werden, der sie in unterschiedlichen Lebensbereichen unterweist. Wenn innerhalb der Ehe oder der Familie Konflikte auftreten, wird der Pastor als Ratgeber aufgesucht und als Vermittler akzeptiert.<sup>358</sup>

Insgesamt wirkt sich das neue Genderverständnis stabilisierend auf die Familie aus, auch wenn weiterhin ein paternalistisches Ungleichgewicht besteht. Ein stimulierendes Umfeld für die Erziehung der Kinder entsteht.

#### 7.2.4 Apokalyptische Endzeiterwartungen und praktische Gegenwartsbewältigung

Dialektisch ist das Verhältnis der Pfingstler zur Gesellschaft: Ihre Allmachtsphantasien, die dem Gefühl eigener Auserwähltheit und Errettung und der erwarteten Verdammnis der Welt entspringen, kompensieren die Erfahrung von Ohnmacht in der tagtäglichen Ausgrenzung. Die Vorstellungen des apokalyptischen Weltendes und allgemein die Eschatologie sind zentral für den religiösen Kosmos des pfingstlerischen Glaubens. Die Naherwartung wird vor allem dann aktiviert, wenn die Gemeinschaft im Begriff ist, sich zu stark zu institutionalisieren. Dann rückt der Pastor in seinen Predigten das Weltende bedrohlich nahe und die duale Glaubensstruktur wird zugespitzt. Als Faustregel gilt: Erlahmt die Gemeinschaft, erwacht die Apokalypse. Die pfingstlerische Gemeinschaft weist die Charakteristika einer mystischen Heilsgemeinschaft auf.<sup>359</sup> Immer wird dabei die Aussenwelt dualistisch abgewertet.

---

<sup>355</sup> Martin 2002, 75. 87.

<sup>356</sup> Brusco 2008, 10.

<sup>357</sup> Riesebrodt 2000, 108.

<sup>358</sup> Willems 1967, 171f. Dies ist ein Beispiel für „the greater sense of responsibility inherent in the role of the Protestant parent”.

<sup>359</sup> Weber, M. 1968, 279-283 zeigt, dass Asketismus, Mystizismus und eine Heilsreligion notwendigerweise unterschiedliche Beziehungen zur Aussenwelt entwickeln. Währenddem sich Asketen und Mystiker zurückziehen, sucht eine Heilsreligion den Kontakt, um ihr ge-

Gleichzeitig entwickeln Pfingstler/-innen in der Gruppe wirksame Strategien zur Bewältigung der Alltagsprobleme. Die Lerngemeinschaft<sup>360</sup> bereitet sie im Sozialisationsprozess auch auf die Anforderungen der Arbeitswelt vor. Pfingstler/-innen lernen oder verbessern Lesen und Schreiben, finden Hilfe bei Behördengängen und der Arbeitssuche und können unter ihren Glaubensgeschwistern Fachleute aus unterschiedlichen Bereichen beziehen. Das neue Selbstbewusstsein der Mitglieder der mystischen Gemeinschaft der Heiligen<sup>361</sup> erweist sich als praktisch ausgerichtete, präsentische Eschatologie. Pfingstgemeinden wollen nicht die Gesellschaft verändern, sie haben nur den individuellen sozialen Aufstieg ihrer Mitglieder in der nach ihrem Verständnis gefallenen Welt im Blick. Im Alltag gehen sie aber mit diesem Widerspruch pragmatisch um und sind durchaus in der Lage, flexibel auf gesellschaftliche Veränderungen zu reagieren. Dank dieses *empowerment* stellen sie sich Herausforderungen, die andere Mitglieder der Unterschicht vermeiden. Sie migrieren sogar in andere Länder oder Kontinente,<sup>362</sup> studieren an Universitäten, entwickeln Fähigkeiten und Talente, die sich andere Angehörige der Unterschicht nicht zutrauen. Die Eschatologie ist also gleichermaßen auf eine unbekannte Zukunft hin wie auch auf die Gegenwart ausgerichtet.<sup>363</sup> Die Erziehung und das Gemeindeleben bewegen sich dialektisch im Spannungsfeld zwischen einer praktisch orientierten Gegenwartsbewältigung und der apokalyptisch geprägten Erwartung des Tags des Herrn (*el día del Señor*).

Die gleichzeitige Wirkung präsentischer und futurischer Eschatologie, die Spannung zwischen Apokalypse und konstruktiver Gegenwartsbewältigung prägt auch das Verhältnis gegenüber der Aussenwelt.

### 7.2.5 Der 'Sozialstreik' (*la huelga social*): Weltabkehr versus gezielte Weltzuwendung

Unter dem Ausdruck Sozialstreik versteht man die Kooperationsverweigerung der Pfingstler in der Gesellschaft. Das Bild geht davon aus, dass der

---

wonnenes Heil weiterzuvermitteln. Alle drei Typologien sind in der pfingstlerischen Gemeinschaft – wenn auch unterschiedlich stark – vertreten. Zu 'asketisch' siehe Kapitel 5.3.5 affektive und therapeutische Gemeinschaft; zu 'mystisch' siehe 5.3.8 mystagogische Gemeinschaft; zu 'Heilsgemeinschaft' siehe 5.3.3 Zeugnisgemeinschaft.

<sup>360</sup> Siehe Kapitel 6.4.7 Lerngemeinschaft.

<sup>361</sup> Siehe Kapitel 6.4.6 Mystagogische Gemeinschaft.

<sup>362</sup> Siehe Kapitel 6.4.5 Die migrierende Gemeinschaft.

<sup>363</sup> Lienemann-Perrin 1978, 194 zeigt die Verschmelzung von präsentischer und futurischer Eschatologie im afrikanischen Prophetismus. Gegenwärtige und in naher Zukunft erwartete 'letzte Ereignisse' gehen ineinander über.

Pentekostalismus die 'Welt' als sündig und verloren ansieht und sich notwendigerweise davon abwendet. Dieses Bild blendet eine andere Grundlage pfingstlerischen Denkens aus. Die Mitglieder einer Pfingstgemeinde sind zwar sozial marginalisiert, fühlen sich aber gleichzeitig als spirituelle Elite. Deshalb müssen sie nach ihrem Verständnis möglichst viele Sünder in der Gesellschaft bekehren und sie dadurch retten, dass sie diese aus der verlorenen Welt herausheben. Die 'Welt' ist somit gleichzeitig Ort der Sünde und Adressat missionarischer Verkündigung.<sup>364</sup> Der Rückzug aus der Gesellschaft dient nur dazu, sich für deren Bekehrung zu rüsten und wieder auszu ziehen, um Proselyten zu gewinnen.

*Evangélicos* werden in Chile oft als vorbildliche Bürger und Arbeiter angesehen und empfohlen. Sie streiken gerade nicht, sondern passen sich ganz im Gegenteil den Erfordernissen der neoliberalen Wirtschaft sehr gut an – nicht als Konsumenten, sondern als brave und fleissige Arbeiter, die leicht auszubeuten sind, weil sie nicht für bessere Rechte und humanere Arbeitsbedingungen kämpfen. Sie verhalten sich so, nicht etwa weil sie das ökonomische Modell des Neoliberalismus gutheissen und an dessen Erfolgen teilhaben wollten, sondern weil sie in der 'Welt' durch ethisches Verhalten Zeugnis ablegen müssen von ihrer Bekehrung. Damit missionieren sie ebenfalls und versuchen, verlorene Seelen aus der Welt zu retten. Arbeit wird auch unter Pfingstlern nicht als Beruf (im Sinne von Berufung), sondern eher als Instrument der Ausgrenzung und Ausbeutung erlebt.<sup>365</sup> Pfingstler/-innen sparen nicht, um ihr Kapital zu vermehren, sondern sie investieren ihr Geld nach religiösen Kriterien in der Gemeinschaft. Gesellschaft und pfingstlerische Gemeinschaft stehen folglich in einer komplexen Kommunikationsbeziehung: „What outsiders interpret as resignation can serve as a protective mantle for vital traditions of cultural resistance. Expressions of subordination mingle with expressions of defiance, in complex forms of ritual communication between dominant and subordinate social classes.”<sup>366</sup>

Pfingstkirchen vermeiden in Chile die Beteiligung in der Politik, die sie gemäss ihrer dualistischen Weltsicht als Teil der verlorenen und verworfenen Welt (*el mundo perdido y podrido*) auffassen (Kapitel 8.3.4). Gleichzeitig beten sie für die staatlichen Autoritäten, indem sie Römer 13 wörtlich

---

<sup>364</sup> Droogers 1994, 46f.

<sup>365</sup> Campos 2002, 27.

<sup>366</sup> Stoll 1990, 313. César 2001, 22: „The movement is complex, combining a biblical symbolic content with modern forms of communication and global expansion.”

umsetzen.<sup>367</sup> Ihre politische Abstinenz ist ein wichtiger Faktor, der dazu geführt hat, dass den Pfingstlern/-innen als Angehörigen der Unterschicht lange Zeit ihre politischen Rechte vorenthalten wurden. Diese Rechte stehen ihnen heute zu, sie sind aber kaum in der Lage, sie auch zu nutzen, weil sie nicht an der Entwicklung einer starken Zivilgesellschaft partizipieren, sondern sich weitgehend von politischen Prozessen und Entscheidungen fernhalten. Die öffentliche Beteiligung der *evangélicos* wirkt „deformed, pre-modern, or proto-political insofar as it directly brings in issues of personal well-being and communicates in idioms other than those of rational-critical debate.“<sup>368</sup> Stellt man aber soziale Netzwerke mit ihrem Beziehungsaspekt als Diskurse und *stories* in das Zentrum der Öffentlichkeit (*publics*), dann werden Mitglieder der Pfingstgemeinden zu starken sozialen Akteuren.<sup>369</sup> Sie sind dauerhaft präsent in den ärmsten Stadtvierteln, leisten diakonischen Einsatz und sozialisieren Mitglieder der Unterschicht zu integrierten Arbeitskräften. So stellen sich die Pfingstler nur dann gegen den Staat oder politische Projekte, wenn ihre religiösen Interessen betroffen sind. Sie streben sozialen Aufstieg an und treten in der Gesellschaft auf und ihr gegenüber, um Mitglieder zu gewinnen.

Die Untersuchung der pfingstlerischen Gemeinde hat ergeben, dass spannungsvolle Strukturen und Elemente den klassischen Pentekostalismus charakterisieren. In einem weiteren Schritt soll diese Spannungsfelder als Voraussetzung der Dynamik des Pentekostalismus erklärt werden.

### 7.3 Die Dynamik des Pentekostalismus

Der Pentekostalismus ist nicht einfach die Weiterführung des liberalen Protestantismus in der Unterschicht, die Rekonstruktion des Fundomodells in urbaner Umgebung oder eine Kombination von beidem. Neben den beiden genannten Modellen tragen auch der Volkskatholizismus, die indigene Kultur und Frömmigkeit und eine Armutskultur der ausgegrenzten Sektoren der Gesellschaft, die sich in einer Form von religiösem Widerstandskampf befinden, zur Erklärung dieses religionssoziologischen Modells bei.

Diese unterschiedlichen Zugänge erklären auch scheinbare Widersprüche innerhalb des Pentekostalismus. Was in der Erklärung des Pentekostalismus widersprüchlich oder paradox scheint, ist – so meine These – notwendigerweise spannungsvoll angelegt. Zusammengeführt und miteinander

---

<sup>367</sup> Droogers 2004, 25.

<sup>368</sup> Smilde 2007, 105.

<sup>369</sup> Smilde 2007, 105.

der ausgesöhnt werden diese Elemente nach pfingstlerischem Verständnis durch die Wirkung des Heiligen Geistes, der Widersprüche logischer Art aufhebt und so die Anstrengungen des Denkens ersetzt. Die Eschatologie bildet den existenziellen Horizont, vor dem eine ganzheitliche mystische Weltansicht entsteht, die ihre eigene symbolische Dimension und eine alternative Gegenwelt schafft.<sup>370</sup> Diese symbolische Restrukturierung der Welt bewirkt eine selbstbewusste und positive Einstellung Veränderungen gegenüber.

Daraus wird auch deutlich, warum der Pentekostalismus traditionelle und moderne Elemente verbinden und pragmatisch Impulse für Veränderungen aufnehmen kann. Nestor Canclini nennt Lateinamerika einen Ort hybrider Kulturen, in denen sich traditionelle und moderne Elemente mischen.<sup>371</sup> Dies gilt in besonderem Masse für den Pentekostalismus.<sup>372</sup> Dazu einige Beispiele:

Traditionell sind im Pentekostalismus hierarchische Strukturen, der Paternalismus und die Rollenteilung. Dies ist nach aussen am sichtbarsten an der Rolle des Pastors, der „die zentrale Figur und der unbestrittene Führer ist.“<sup>373</sup> Erhalten geblieben sind aber auch animistische und synkretistische Glaubenselemente, die aus der traditionellen Volksfrömmigkeit aufgenommen werden.

Andere Elemente weisen auf den Bruch mit dem vorherigen Leben und mit Althergebrachtem hin: Das katholische Glaubensmonopol in Lateinamerika wird erst durch die protestantischen Kirchen, dann in noch viel stärkerem Masse durch die Pfingstkirchen durchbrochen. Die protestantischen Kirchen mit ihren eher horizontalen Strukturen ermöglichen das Einüben demokratischer Praktiken. Davon bleibt in den Pfingstkirchen der freie Zugang zumindest von Männern zu den Leitungsrollen der Kirche erhalten. Nicht eine angemessene Ausbildung ist dafür die Voraussetzung, sondern grosser Einsatz, bedingungsloser Gehorsam, Anpassung an rigide Erwartungen, natürliche Autorität und kommunikative Kompetenzen.

Die freie Wahlmöglichkeit unter einer Vielzahl religiöser Manifestationen und Institutionen führen zu Wettbewerb im 'religiösen Markt', aber zumindest in Ansätzen auch zu Pluralismus, Demokratisierung und Individualisierung. Diese Entwicklungen sind Teil einer noch sehr eingeschränkten psychischen Umorientierung des Pentekostalismus in Richtung persönli-

---

<sup>370</sup> Chiquete 2002, 34.

<sup>371</sup> Canclini, 2005.

<sup>372</sup> Streck; Wachs, 1998, 261.

<sup>373</sup> Saracco 1977, 66.

cher Unabhängigkeit und individueller Initiative, die dramatisiert werden im Verständnis einer persönlichen Errettung. Gerade die bereits erwähnten neopentekostalen *ministerios* oder *iglesia electrónicas* bilden eine Vielzahl von Optionen und betonen und benutzen das Bedürfnis nach religiösen *events* ohne Bindungscharakter. Hier verwischen denn auch ethnische und kulturelle Eigenheiten und eine transnationale, nicht-denominationale, gleichwohl aber antiökumenische religiöse Identität bildet sich heraus.

Dabei nutzen neopentekostale Leiter auch neue Medien und Werbemethoden. Die Vielfalt und die Dynamik des Pentekostalismus bildet „eine Kultur des Bildes und des Lautes, eine Kultur der audiovisuellen Sprache, welche die Technologie der Kommunikation und der Informatik nutze.“<sup>374</sup> Die Verwendung des Bildes und des Wortes in Form der Glossolie sind Phänomene, welche die Regeln der modernen Logik durchbrechen.<sup>375</sup> Diese Kommunikation ist in der Lage, Brücken zwischen verschiedenen kulturellen Welten zu bauen, da die unterschiedlichen Formen des Pentekostalismus Förderer des Pluralismus und des interkulturellen Kontaktes sind.<sup>376</sup>

Die so genannte religiöse Drehtür raschen Gemeindefwechsels und die soziale Mobilität machen sich freilich auch in den Pfingstkirchen bemerkbar.<sup>377</sup> Die rein kulturell begründete Gemeindefzugehörigkeit passiver Mitglieder ist auf dem Vormarsch, und die Mobilität der Mitglieder wächst.<sup>378</sup> Dieser Entwicklung passen sich die charismatischen Leiter neopentekostaler Gemeinden an. Sie bieten ihr Charisma auf dem religiösen Markt an, und ihre Konsumenten oder Kunden entscheiden über ihren Erfolg.<sup>379</sup> Wie die Darstellung des Neopentekostalismus (Kapitel 3.2.3) zeigt, ist der Gedanke des 'religiösen Marktes' innerhalb der Pfingstbewegung zunehmend präsent.<sup>380</sup>

---

<sup>374</sup> Campos 2002, 147.

<sup>375</sup> Steck; Wachs 1998, 261.

<sup>376</sup> Chiquete 2002, 35.

<sup>377</sup> Martin 2002, 17. 73. 112.

<sup>378</sup> Martin 2002, 113.

<sup>379</sup> Chesnut 2007, 72-92 untersucht, wie der religiöse Markt auf individuelle Wünsche reagiert, indem er mikroökonomische Theorien für seine religionssoziologische Studien verwendet.

<sup>380</sup> Im lateinamerikanischen Kontext ist es wenig sinnvoll, von 'Postmodernität' zu sprechen, weil in vielen Gebieten noch immer vormoderne Strukturen vorherrschen oder sogar antimoderne Tendenzen bestimmend sind. Martin 2002, 17 zieht folgende Parallelen: Zwischen dem global verbreiteten Pentekostalismus als Bewegung und der Postmodernität bestehen Affinitäten, welche postmoderne Paradigmas einleiten können. Beide Systeme sind holistisch, systemisch und zweckmässig. Beide sind wachstumsorientiert, relational, dynamisch und offen für Veränderungen.

Der Pentekostalismus gibt religiöse Antworten auf soziale Veränderungen. Die neoliberale Wirtschaftspolitik der letzten dreissig Jahre bewirkte in vielen Menschen die Desintegration nicht nur der traditionellen kulturellen Werte, sondern auch der persönlichen Wertschätzung.<sup>381</sup> Hier bietet die pfingstlerische Gemeinschaft ein Gegenmodell. Die protestantisch geprägte Ethik eines enthaltensamen Lebensstils und des Gehorsams den Autoritäten gegenüber begünstigen den sozialen Aufstieg in die Mittelklasse. Pfingstler/-innen sind überzeugt davon, dass sie als Teil ihres Zeugnisses für ihren Lohn eine Gegenleistung erbringen und vertrauenswürdig sein sollten. Die Ablehnung von Alkohol und Glücksspielen und die verantwortungsbewusste Arbeitsethik führen zu mehr Einnahmen, die wiederum in Kanäle wie die Erziehung fließen und damit den sozialen Aufstieg erleichtern. „Die kleine Gemeinde gibt klare und strenge moralische Weisungen und sorgt für eine sittenstrenge Lebensführung. Mit dem Glauben an die Wirkkraft des Heiligen Geistes ist eine moralische Ökonomie verbunden, in der starke Selbstdisziplinierung, Triebunterdrückung, Askese prämiert werden. Viele Pfingstler verzichten auf Nikotin und Alkohol. Sie betonen die *family values*, lehnen sehr rigide offen gelebte Homosexualität ab und erziehen ihre Kinder mit ebenso grosser emotionaler Nähe wie entschiedenem Leistungsdruck. Auch investieren sie vergleichsweise viel Geld in Bildung der Hereinwachsenden und erzeugen eine demonstrative Kultur der Reinlichkeit mit adrett gekleideten Menschen, saubereren Häusern, eingehogter Natur. Die pfingstlerischen Kirchen sind gerade in sozialen Milieus attraktiv, in denen religiöser Glaube traditionell wenig sozialmoralische Steuerungskraft entfaltet.“<sup>382</sup>

Die Elemente und Aktivitäten der pfingstlerischen Gemeinschaft können also je nach Perspektive mehrfache, traditionelle oder moderne, Bedeutung haben. Dazu weitere Beispiele: So ist die Konversion als Eintrittserlebnis ein traditioneller *rite de passage* zur Aufnahme in die Pfingstgemeinschaft,<sup>383</sup> gleichzeitig ist es der Entscheid für eine rigide Gemeinschaft inmitten anderer religiöser Optionen, die weniger fordernd sind. Und schliesslich ist es eine hochsubjektive emotionale Grenzerfahrung, die dem Bedürfnis nach religiöser Symbolsprache gerecht wird.

Die Verstärkung und Bestätigung dieser Eintrittserfahrung, die auch als Geisttaufe und damit als Ermächtigung verstanden wird, findet in unterschiedlichen Bereichen als Postkonversion statt: Im Gottesdienst feiert die Gemeinschaft, die sich in klaren traditionellen Strukturen und Rollenbildern

---

<sup>381</sup> Chiquete 2002, 31f.

<sup>382</sup> Graf 2009, 390.

<sup>383</sup> Turner 2005, 94f.

organisiert. Der Ablauf erinnert an die Dramatisierungen des Götterkampfes, in dem die Kräfte des Lichtes und der Finsternis um die Seelen der Gläubigen kämpfen und besonders begabte Schamanen oder Mittlerpersonen Botschaften oder Kräfte empfangen, die sie zugunsten der Macht des Lichtes aktivieren können. Modern ist dabei, dass der Zugang zur Rolle des Pastors oder der Prophetin, des Heilers oder des Liturgen grundsätzlich allen männlichen Mitgliedern – jedoch nicht den Frauen – ohne formale theologische Ausbildung offen steht. Indem sie sich bewähren und von den übrigen Mitgliedern akzeptiert werden, qualifizieren sie sich für ihre Aufgabe. Die Liturgie selber geht meist auf traditionelle protestantische Vorlagen zurück, die für den Ausdruck der Emotionalität modifiziert oder flexibilisiert wurden.

Auffällig ist wiederum die hohe Emotionalität dieser Rollen, die sich nonverbaler Kommunikationsformen bedienen. Diese sind jenseits von ethischen und nationalen Grenzen global verständlich. Das holistische Verständnis der Einheit von Körper und Geist und die therapeutische und affektive Ausrichtung der Gemeinschaft sorgen für nonverbale Beziehungen und hohe Attraktion.

#### 7.4 Zusammenfassung

Traditionelle und moderne Elemente vereinen sich im Pentekostalismus, gleichzeitig verbinden sich lokale Traditionen mit global vernetztem Handeln und Denken. „It unites the ancient layers of solidarity with the kinds of expansive organizational principles recommended by specialists in church growth. And the Pentecostal preference for stories, for gesture and oratory, belongs simultaneously to pre-literate and to post-literate society.“<sup>384</sup> Diese scheinbaren Widersprüche machen in Wirklichkeit die Dynamik des Pentekostalismus aus.

Vereint eine eng umrissene religiöse Gemeinschaft traditionelle und moderne Strukturen und Elemente, setzt sie dies unter eine Spannung, die zum Handeln antreibt. Diese Spannungsfelder erklären die Pfingstler religiös: Die drängende eschatologische Perspektive bildet den dualistischen Glaubenshorizont, vor dem der Heilige Geist jederzeit zugunsten seiner Gemeinde eingreifen kann. Jedes Mitglied kann als Werkzeug des Heiligen Geistes charismatisch berufen werden und die Gemeinschaft erlebt sich in ihrer Gesamtheit als gerettet, ermächtigt und ausgesandt.

Ebenso prägt die religiös gedeutete Spannung das Verhältnis der Gemeinschaft zur Gesellschaft: Die mit Gott versöhnte, gerettete Gemein-

---

<sup>384</sup> Martin 1990, 282.

schaft steht in Spannung zur abgefallenen und verworfenen Aussenwelt. Neue Mitglieder sollen aus der Gesellschaft gerettet werden, die Gemeinschaft soll in der Welt Zeugnis ablegen und so eigentlich die Aussenwelt destabilisieren, gleichzeitig zerstören und retten. Dieser Druck, dauernd eine Gegenwelt vorzuleben, ist zwar sehr anstrengend, bestärkt die Pfingstler/-innen aber in ihrem Einsatz und in ihrem Gemeinschaftssinn.

Die pfingstlerische Dialektik spielt also auf verschiedenen Ebenen. Zentral bleibt, dass der Pentekostalismus die innovative Fähigkeit bewahrt, seine Identität aus unterschiedlichen, scheinbar widersprüchlichen Elementen zu gewinnen. Diese Wahl wird mit dem Wirken des Geistes begründet. Dadurch können scheinbar paradoxe Vorstellungen und Praktiken genutzt werden, um die Dynamik der Gemeinschaft zu erneuern. Falls diese innovative Fähigkeit zur Kombination unterschiedlicher Elemente verloren geht, ist die pfingstlerische Gemeinschaft in ihrer Existenz bedroht. (siehe Kapitel 10.3).

## Teil III: Die Gemeindepädagogik der chilenischen Pfingstkirchen

### 8 Die pfingstlerische Gemeindepädagogik

Die Sozialisation der Mitglieder in der pfingstlerischen Gemeinschaft gelingt dann, wenn der Konversionsprozess nachhaltig wirkt. Dazu werden in der Gemeinschaft pädagogische Ressourcen in unterschiedlichen Gruppen und bei unzähligen Gelegenheiten aktiviert. Gemeinschaftliches Lernen in unterschiedlichen Feldern ist für den Sozialisationsprozess zentral. Schliesslich muss das neue Mitglied der Primärsozialisation entsprechend neue verbale und emotionale Kommunikationsformen und anspruchsvolle Verhaltensregeln lernen, Mitglieder, die bereits länger zur Gemeinschaft gehören, müssen ihren Lernprozess erneuern und verstärken. Dafür wird konstant Handlungsorientierung geboten, die Sozialisation wird bewusst gesteuert.

Der Begriff 'Gemeinschaft' eignet sich für die Untersuchung und Darstellung von Sozialisationsprozessen im Rahmen der konkreten Ortsgemeinde. Die Bezeichnung 'Gemeinde' ist dann angemessen, wenn allgemeine, übergemeindliche Prozesse in den Blick kommen. In diesem Kapitel interessieren ganzheitliche Lernprozesse im Rahmen der Gemeinde. Die bisher gewonnenen Erkenntnisse werden deshalb aus Sicht der Gemeindepädagogik beleuchtet. Die pfingstlerische Perspektive erfordert eine kontextuelle Klärung der Begriffe 'Gemeinde' und 'Pädagogik'. So können die Eigenschaften erfasst werden, die charakteristisch und prägend sind für das pfingstlerische Gemeindeleben.

#### 8.1 Einleitung

Gemeindepädagogik fragt gemäss eines erweiterten Bildungsbegriffs ganzheitlich nach dem kirchlichen Ort und Raum der Lebensbegleitung, des Dialogs, der Erfahrbarkeit von Lebensbezug und Lernzusammenhang des Glaubens.<sup>1</sup> Bildung wird hier nicht im Sinne der geisteswissenschaftlichen Pädagogik in der Tradition der Kulturphilosophie als Beziehung zwischen Individuum und Kulturtradition verstanden, es stehen weniger Persönlichkeitsbildung als vielmehr Sozialisationsprozesse im Vordergrund.

---

<sup>1</sup> Blühm 1993, 13. Blasberg-Kuhnke 1992, 140. Gemeindepädagogik verlangt gemäss der Autorin eine enge inner-praktisch-theologische Interdisziplinarität zwischen Praktischer Theologie und Religionspädagogik.

Die religionspädagogische Rezeption der Sozialisationstheorie bietet wichtige Impulse für diese Untersuchung. Die Darstellung der Sozialisationsprozesse im chilenischen Pentekostalismus geht aus von der Erfassung eines zielgerichteten Gesamtprozesses, der die religiöse Sozialisation begleitet. Diesen Entwicklungsprozess durchläuft ein Individuum innerhalb der Gemeinschaft, indem es nach pfingstlerischem Verständnis sein Bekehrungszeugnis ins Lebenszeugnis umsetzt.<sup>2</sup> Dabei wird Sozialisation nicht als reine Prägung des Individuums durch die Gesellschaft verstanden, sondern es werden durchaus Wechselverhältnisse zwischen Individuum und Gemeinschaft vorausgesetzt. Diese Spannung ist beispielsweise im Verhältnis zwischen individuellem und kollektivem Zeugnis beleuchtet worden (Kapitel 6.4.1.3 und 6.4.1.4). Da viele Mitglieder ihre Primärsozialisation mit ganz anderer Prägung ausserhalb der Gemeinschaft durchlaufen haben, muss die religiöse Sozialisation in der Gemeinschaft sehr intensiv ablaufen. Elemente der Primärsozialisation werden wiederholt, indem das neue Mitglied wie ein neugeborenes Kind eine genau vorgegebene Handlungsorientierung erhält und grundlegende Sozialisationsprozesse durchläuft.

Religiöse Elemente prägen in diesem Vorgang auch das Alltagsleben ausserhalb der Gemeinschaft und ermöglichen individuelle Ermächtigung. Der Zugang zu charismatischen Gaben steht grundsätzlich allen Mitgliedern offen und bewirkt ein positives und motivierendes Umfeld für alle Lernprozesse. Die Sozialisation der Pfingstgemeinschaft gründet auf einem Gesamtprozess, der in erster Linie religiöse Erziehung beinhaltet, aber weit darüber hinaus auch gesellschaftliche Relevanz erreicht.

Somit zeichnet sich die pfingstlerische Gemeindepädagogik durch eine Öffnung des Pädagogischen aus. In einem wenig institutionalisierten kirchlichen Kontext mischen sich pädagogische und gesellschaftliche Abläufe.<sup>3</sup> Sozialisationsprozesse haben immer mehrfache Bedeutung und umfassen neben religiösen auch pädagogische und soziale Entwicklungen.

## 8.2 Das pfingstlerische Gemeindeverständnis

Gerade der Bezug zur Gemeinde ist das Charakteristikum von gemeindepädagogischen Entwürfen und bereichert Praktische Theologie und Religionspädagogik um eine neue Perspektive. Da der Begriff Gemeindeverständnis vieldeutig ist, muss er entsprechend in jeder Konzeption geklärt werden.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Preul 1980, 143-167.

<sup>3</sup> Pieroth 2003, 22-25.

<sup>4</sup> Foitzik 1992, 39.

Das pfingstlerische Gemeindeverständnis lässt sich aufgrund des Fehlens von ausgearbeiteten Modellen nur indirekt erschliessen.

Die Darstellung der pfingstlerischen Gemeinschaft (Kapitel 6) hat wichtige Anhaltspunkte für das Gemeindeverständnis ergeben. Zusätzlich wird im Gottesdienst häufig über die 'Gemeinde' als Volk Gottes (*el pueblo de Dios*) gepredigt. Biblische Verse, Texte und Geschichten, die allen Mitgliedern geläufig sind und die sie oft auswendig beherrschen, bilden die Grundlage für das Gemeindeverständnis. Daraus werden verbindliche Verhaltensregeln abgeleitet und für die Sozialisierung der Gemeindeglieder genutzt.<sup>5</sup> Entsprechend lässt sich im Überblick das folgende pfingstlerische Gemeindeverständnis auf biblischer Grundlage entwickeln:

Christus bevollmächtigt und sendet seine Gemeinde durch den Heiligen Geist. Jesus Christus ist ihr Fundament (1 Kor 3,11) bzw. ihr Eckstein (Eph 2,20; 1Petr 2,6). Auf diesem Fundament wird die Gemeinde als ein Haus aus lebendigen Steinen gebaut (1Petr 2,5).<sup>6</sup> Die Gemeinde ist Familie Gottes, seine Kinder bilden die Schar der Heiligen. Voraussetzung für die Zugehörigkeit ist die Bekehrung, die zur Gotteskindschaft führt (vgl. Joh 3; Röm 8). Ein weiteres Sinnbild ist der Leib Christi, der sich aus unterschiedlichen Gliedern zusammensetzt. Christus bleibt Haupt des Leibes (Eph 5,22).

Pfingstler/-innen verstehen ihre Gemeinde christologisch, deuten sie aber immer in enger Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes.<sup>7</sup> Er stiftet und erneuert ihre Gemeinde, die sich als heilig absondert. Zu ihr spricht Gott und in ihr wirkt der Heilige Geist in seinem von der Welt abgetrennten 'Volk'. Gemeinde wird sowohl als Gabe, als auch als Aufgabe des Heiligen Geistes für die Mitglieder verstanden.

Die so genannte 'Gemeinschaft der Heiligen' sozialisiert neues Verhalten, wie in der Darstellung der pfingstlerischen Gemeinschaft (Kapitel 6) gezeigt wurde. Die unterschiedlichen ekklesialen Profile enthüllen zentrale Aspekte der pfingstlerischen Gemeinschaft, die sich als durch den Heiligen Geist gestiftet, zusammengeführt und bewegt fühlt und versteht. Durch die Untersuchung konnten folgende Grundlinien herausgearbeitet werden:

Sowohl das individuelle als auch das kollektive Zeugnis der rettenden und heilenden Gnade Gottes sind für die ganze Gemeinschaft konstitutiv. Diese Zeugnisse legitimieren den Eintritt in die Gemeinschaft und erhal-

---

<sup>5</sup> Schlüsselverse für die Kirche sind: Joh 3,16; Ps 1 8 23 27 37 91. Wichtig sind weiter: Apg 2,4; Eph 2,8; Röm 8,15f; 1 Joh 4,16; 15,16; Joh 14,1-2.6; Mal 3,10; Röm 8,28; Hebr 9,15; Koh 12,1; 1 Kor 13; Phil 4,13; Kol 3,12-14; Offb 1,8; 3,11. Als Segenssprüche werden oft verwendet Num 6,24-29; Jud 24f.

<sup>6</sup> Foitzik 1992, 354.

<sup>7</sup> Zimmerling 2002, 390.

ten sie lebendig und aktiv. Das Zeugnis der eigenen Bekehrung soll im Leben Bestand haben und in ethischem Verhalten sichtbar werden. Die Bekehrung löst einen intensiven Sozialisationschub aus, der in seiner Emotionalität der kindlichen Primärsozialisation in der Familie gleicht.

Die affektive und therapeutische Ausrichtung charakterisiert die pfingstlerische Gemeinschaft sowohl in der Innen- wie Aussenwahrnehmung. Die Mitglieder suchen und schätzen die emotionale Nähe, die Beobachtern auffällt und Aussenstehende anzieht. Der verbale wie auch nonverbale pfingstlerische Verhaltenskode zeichnet sich sowohl durch hohe Affektivität als auch durch intensive empathische Bindungen aus. Die Fähigkeit, über Probleme, Krisen und Scheitern sprechen zu können und sie emotional zu verarbeiten, hat therapeutische Wirkung (Kapitel 6.4.3). Ebenso erhöhen Praktiken wie Fasten, Nachtwachen und ausgedehnte Bibellektüren, Meditationen und Gebete die Sensibilität und ermöglichen ein verstärktes Körperbewusstsein und eine bewusstere Emotionalität (Kapitel 6.4.6). Die holistische Einheit von Körper und Emotionen bewirkt, was die Mitglieder als Heilungen bezeichnen. Wenn das Individuum die Bekehrung als Erfahrung von Gottes grenzenloser Liebe und Gnade wahrnimmt und deutet, dann wächst auch die Bereitschaft, körperliches Heil und Heilung erfahren zu können und zu wollen. Wundergeschichten nach neutestamentlichem Vorbild gehören zum festen Glaubensrepertoire. Sie werden unmittelbar verstanden und umgesetzt und sind Ausdruck einer magischen, religiös durchdrungenen Weltanschauung. Konversion und Geisttaufe konstituieren die Emotionalität des Individuums wie auch der Gruppe. Auf kollektiver Ebene entspricht der Bekehrung die Erweckung, die von der Gemeinschaft gesucht und gebraucht wird.

Die pfingstlerische Gemeinde repräsentiert die 'himmlische Familie' (Kapitel 6.4.2). Der *hermano* und die *hermana* als neue Geschwister, der Pastor und seine Gattin (*la pastora*) als spirituelle Eltern bilden die neue Familie, die durch den Heiligen Geist gestiftet und legitimiert wird. Diese erweiterte Verwandtschaft ist klar strukturiert und kennt ungeschriebene, aber hoch verbindliche Regeln und Konzepte. Man kann von älteren und jüngeren Geschwistern und von unterschiedlichen Verwandtschaftsgraden sprechen. Es bestehen ebenfalls Unterschiede in Bezug auf die Etappen der Aufnahme in und der Verbundenheit mit der Gruppe. Wer in diese Verwandtschaft eintritt, durchläuft eine Primärsozialisation, um sein Verhalten mit dem familiären Umfeld abzustimmen. Das Zeugnis der Bekehrung und die Erinnerung daran sind die intensivsten und wichtigsten Übergangsriten im Sozialisationsprozess. In einer so zahlreichen Verwandtschaft haben die leiblichen Eltern oft eine eher symbolische und repräsentative Funktion. Die

Gemeinschaft als Familie lädt die leibliche Familie dazu ein, in der Gruppe teilzunehmen und weitgehend darin aufzugehen. Die grosse Kirchenfamilie kennt Untergruppen, die nach Alter, Geschlecht und Interesse gebildet werden.

Die dynamische Gemeinschaft versteht sich als Bewegung, die Proselyten gewinnen muss (Kapitel 6.4.4). Je mehr Seelen aus der Welt gerettet werden, desto grösser wird die Gemeinschaft: So besteht eine doppelte Motivation, sich unermüdlich für das Wachstum der Gemeinschaft einzusetzen. Das ständige Auffrischen der Affektivität hält die Gemeinde in Aktion und das 'Werk' am Laufen. Im Gegensatz zu einer weltlichen Institution und Organisation erhält sie dauernd religiöse Impulse und verleiht sich dadurch eine göttliche Aura. Dieser Einsatz erhält die Gemeinschaft nach innen aktiv und macht sie nach aussen attraktiv:

„Es gibt einen Spruch in unserer Kirche, der sagt: Die Iglesia Evangélica Pentecostal geht immer voran. Sie hält nur an, um zu predigen. Dies ist das einzige Mal, dass die Kirche anhält, nur um zu predigen. Nicht um ins Stadion zu gehen, nicht um zu einem Fest zu gehen, nein, sie hält nur an, um zu predigen.“<sup>8</sup>

In der Spannung zwischen den individuellen Interessen der Mitglieder – auch in Bezug auf privates Familienleben – und den Erwartungen der Gemeinschaft müssen Einzelinteressen zugunsten des Gesamtwohls zurücktreten. Dies erzeugt vor allem dann eine grosse Spannung, wenn nicht alle Mitglieder der leiblichen Familie zur Gemeinschaft gehören. Dies ist ein Grund für die hohe Motivation, Familienmitglieder zu bekehren.

Wie stark die Mitglieder durch die pfingstlerische Gemeinschaft geprägt sind, lässt sich daran aufzeigen, dass sich beispielsweise die IEP bereits in 14 Ländern ausgebreitet hat. Zahlreiche Neugründungen gehen entweder auf missionarische Tätigkeit im Ausland oder aber auf Migrantinnen und Migranten zurück. Diese vermissen in einer kulturell und religiös fremden Umgebung das vertraute Gemeindemodell und machen sich unter grossem zeitlichem und finanziellem Einsatz daran, eine neue Kirche der IEP zu gründen. Auch wenn eine spanischsprechende Gemeinde ähnlicher Tradition vorhanden ist, bleibt diese meist eine unbefriedigende Alternative, da sie nicht dem gewohnten Gemeindemodell entspricht, da die *Iglesia Evangélica Pentecostal* eine sehr spezifische Prägung und hohe Anziehungskraft entwi-

---

<sup>8</sup> Pastor David Manríquez Sohn, 41 Jahre.

ckelt hat. Die migrierende Gemeinde hat als sozialen Hintergrund die Migration von Arbeitskräften in die ganze Welt, als religiösen Hintergrund den Missionsbefehl mit dem Auftrag, das Evangelium bis ans Ende der Welt zu tragen, als pneumatologische Dynamik die Heiligung der gesamten Welt und als ekklesiale Motivation die starke Bindung der Mitglieder an die IEP (Kapitel 6.4.5).

Die religiöse Deutung aller Sozialisationsprozesse innerhalb der Gemeinde ermöglicht kollektive mystagogische Transzendenz. Das Mitglied sieht in der eigenen Konversion eine neue Erklärung und Sinnggebung durch den Heiligen Geist für ein sinnvolles Leben. Weil jedes Mitglied sich gleichermaßen gerettet und auserwählt fühlen muss, gleichen sich auch die Sozialisationsprozesse an. Die Lernprozesse regeln das Verhältnis des einzelnen Mitglieds zur Gemeinde und zur als verloren bezeichneten Aussenwelt. Dabei übernimmt die Gemeinde als Ganze sowohl die Rolle der Meisterin, die in das göttliche Geheimnis einführt, als auch der Lernenden, die den eigenen Anteil am Wissen um das Göttliche erneuern kann. Diese Laienmystagogik geht mit der Demokratisierung der Charismen einher. Die pfingstlerische Gemeinde wird zum Raum, innerhalb dessen Veränderungen in allen Lebensbereichen möglich sind. Diese neuen Konzepte des Gemeindegelbens werden in einer Lerngemeinschaft entwickelt und vermittelt (Kapitel 6.4.7). Implizit steht dahinter ein pfingstlerisches Pädagogikverständnis.

*Iglesia* (Kirche) umfasst für das Mitglied alles, was Lebenssinn gibt und erzeugt. Das ekklesiale Profil drückt sich nicht in theoretischen Überlegungen aus, sondern geht von einer Aktualisierung von Pfingsten aus, in der die Kirche ganz unmittelbar durch den Heiligen Geist gestiftet wurde. Die Mitglieder fühlen sich aus der Welt herausgerufen und durch ihre Konversion in die Gemeinde der Heiligen hineingerufen. Die pfingstlerische Gemeinde ist also weit mehr als ein Beziehungsfeld für Sozialisationsprozesse. Sie wird zum Bewährungsfeld des Konversionsprozesses.

### **8.3 Das pfingstlerische Pädagogikverständnis**

Pfingstlerische Pädagogik ist geprägt von der Gemeinschaft, in der in vielfältigen Beziehungen und unterschiedlichen Gruppen erzogen wird. Die wichtigste Beziehung des einzelnen Mitglieds wie auch der Gemeinschaft als Ganzes ist nach pfingstlerischem Verständnis die Kommunikation mit Gott in seinen drei Personen. Gott gilt als erster und wichtigster Erzieher. Sein 'Lehrplan' ist gemäss pfingstlerischem Verständnis einerseits in der Bibel festgeschrieben, andererseits wird er immer neu formuliert durch die

Verkündigung des göttlichen Wortes in der Predigt und durch charismatische Botschaften und Manifestationen.

Für das Gemeindeleben werden pädagogisch überprüfbare Lernziele weder formuliert noch wird pädagogisches Handeln reflektiert, was viel Spielraum bietet, um den Lernprozesses entsprechend den Interessen der Leitungspersonen zu interpretieren und allenfalls zu manipulieren. Religiös formulierte Lernziele – vereinfacht ausgedrückt eines 'Wachstums an Zahl und Heiligkeit' – lassen sich einzig mit emotionalen Befindlichkeiten oder zahlenmässigem Gemeindegewachstum als Erfolgskriterien überprüfen. Diese Unsicherheit gilt ebenso für die Steuerung der Lernprozesse, die sich an den Grenzen der Lerngemeinschaft orientiert, welche Übertretungen und Fehlverhalten sanktioniert. Wann Regeln übertreten werden und welche Konsequenzen dies haben soll, entscheiden Leitungspersonen oft relativ willkürlich.

### 8.3.1 Die Gemeinde als Erziehungsort

Die pfingstlerische Gemeinde bildet einen komplexen Sozialisationsraum, da sie zugleich Subjekt und Objekt ihres Lehrens und Lernens in dem von ihr initiierten und kontrollierten Erziehungsprozess ist.<sup>9</sup> Diese formt sich durch Interaktionen immer neu und ist im Gemeindeleben allgegenwärtig. Pfingstlerische Pädagogik wird in der Gemeinschaft entwickelt und erlernt, und es werden sich intuitiv verschiedene Formen der Gruppendynamik angewendet.<sup>10</sup> Die Mitglieder bewegen sich in einer Vielzahl von Gruppen, die unterschiedlich gross sind, verschiedene Aufgaben erfüllen und sich nach unterschiedlichen Kriterien wie Alter, Geschlecht, Interesse oder zeitlicher Verfügbarkeit zusammensetzen. Dabei werden sie von jeweils wechselnden Personen geleitet, die zugleich als Vorbilder dienen. Während also aussenstehenden Beobachtern der Sonntagsgottesdienst mit der Versammlung aller Mitglieder in der Hauptkirche als Mittelpunkt des Gemeindelebens erscheint, wird das Mitglied in Wirklichkeit in ganz unterschiedlichen Bereichen sozialisiert. Entscheidend ist das Wechselspiel zwischen kleinen und intimen Gruppen, in denen persönliche Beziehungen bestehen, und der Grossgruppe, in der die Gemeinschaft ihre geballte Präsenz zeigt.

Während formale Erziehung wenig entwickelt ist, existiert ein oral tradiertes 'Curriculum', das die Erziehung in der Gemeinschaft regelt und koordiniert. Gerade in der informellen Erziehung erfährt das Mitglied seine prägende Sozialisation. Zentral ist dabei die Ermächtigung, das *empower-*

---

<sup>9</sup> Ströhmman 1997, 349.

<sup>10</sup> Kliewer 1975, 124.

ment für den 'Dienst', der ganz unterschiedliche Aufgaben umfasst. Dabei lernt das Mitglied, sich in die Gemeinschaft einzugliedern und erlebt als Folge davon Erfolgserlebnisse in der Gesellschaft. Innerhalb der pädagogischen Bereiche, die weder räumlich noch zeitlich definiert sind, werden wesentliche Erziehungs- und Bildungsinhalte eingepreßt, eingeübt und angewendet.

Es besteht kaum ein Bewusstsein davon, welches Verständnis von Pädagogik in der Kirche umgesetzt wird, was im folgenden Zitat veranschaulicht wird. Wenn ein junger Mann sagt, dass man Mitgliedschaft nicht erlernen könne, sondern auf göttliches Wirken vertrauen müsse, stellt sich die Frage, wie dieses göttliche Wirken menschliche Gestalt gewinnt. Widersprüche und Kritik werden wegen eines starken Geborgenheitsgefühls ausgehalten, eigene Interessen werden dem Gemeinschaftswohl aufgrund emotionaler Abhängigkeit und mangelnder Reflexionsfähigkeit untergeordnet. Auch in diesem Zitat klingen in der hohen Gewichtung die das Aufgehen in der Gemeinschaft erfährt, biblische Deutungsmuster an (Joh 15,16).

„Man lernt es nicht [wie man Mitglied wird], man macht es. [...] Ich bin nicht in die Kirche gekommen, weil ich es wollte, sondern weil Gott es wollte. Und wenn man alle Dinge sieht in der Kirche und mir dies nicht gefällt, dann wäre es einfacher, die Kirche zu wechseln. Aber weil ich mich als Teil der Kirche fühle, akzeptiere ich es, wie es ist.“<sup>11</sup>

### 8.3.2 Gott als trinitarischer Erzieher

Gott wird als erster und oberster Erzieher angesehen, der für seinen Bildungsplan menschliche Lehrer verwendet und die ganze Gemeinschaft einbezieht. Das Bild des göttlichen Lehrers wehrt hierarchische Vorgaben der traditionellen Bildung und das klassische Bildungsmonopol ab. Es gelingt der politischen und gesellschaftlichen Elite nicht, ihr Menschenbild und ihre Bildungsziele aufzwingen, sondern die Mitglieder der Unterschicht entwickeln eigene pädagogische Zugänge. Gemäss pfingstlerischem Verständnis will Gott unterweisen, er steht in stetiger charismatischer Kommunikation mit seiner Gemeinde und dem einzelnen Mitglied mittels Visionen und Träumen, Reden in Zungen und vor allem durch die Bibel. Mit Hilfe seiner 'Werkzeuge', den Prophetinnen und Propheten, bestärkt er in seinem Sinne verlaufende Entwicklungen und greift korrigierend oder sanktionierend mit

---

<sup>11</sup> Fabian Cifuentes, 19 Jahre.

Botschaften ein, wenn sich die Gemeinde von seinem Lehr- und Heilsplan entfernt.

In diesem pädagogischen Prozess spielt die göttliche Trinität eine grosse Rolle. Tendenziell wird der Vater als der strenge, aber fürsorgliche Erzieher dargestellt. Er ruft seine Gemeinde zur Ordnung, wenn sie sich von seinem Weg entfernt und spricht Sanktionen aus, wenn sie gegen seinen Willen handelt. Der Sohn wird als der Begleiter auf dem Lernweg empfunden, er gilt als Vorbild, von dem man für das eigene Leben lernen kann. Dem Heiligen Geist wird die Aufgabe des Kraftpendens und Inspirierens für den Lernprozess zugeordnet. Zwischen den drei Personen der Trinität wird nicht immer deutlich getrennt, dennoch ist Pfingstlern eines klar: Gott will erziehen, er begleitet, indem er den Einzelnen und die Gemeinschaft unterweist. In diesem Prozess der Heiligung vereinen sich Orthopathie und Orthopraxis.<sup>12</sup>

Dieses Modell unmittelbarer göttlicher Erziehung erhält im Gemeindealltag eine patriarchale und hierarchische Ausprägung. Gott könnte zwar nach pfingstlerischem Verständnis alle Mitglieder der Gemeinde als Erzieher berufen, in gemischten Gruppen übernehmen aber nur Männer Führungspositionen. Eine neue Bildungshierarchie mit wenigen männlichen Leitern bildet sich heraus, welche die Individuen im Sozialisationsprozess dahingehend beeinflusst, dass sie ihre persönlichen Interessen dem Gemeinwohl unterstellen. Entsprechend warnen, korrigieren und sanktionieren denn auch viele – allerdings nicht alle – Botschaften der 'Werkzeuge' im Sinne der Hierarchie.

Neuere pädagogische Grundregeln, die in den chilenischen Staatsschulen vermehrt umgesetzt werden, werden im pfingstlerischen Lernumfeld missachtet: Lernziele werden weder ausgearbeitet noch überprüft. Methodische Hilfsmittel oder Medien werden vernachlässigt, Sozialformen wechseln kaum, weil Frontalunterricht dominiert und die einzelnen Aktivitäten dauern sehr lange. Modernem pädagogischem Lernen entspricht aber, dass Pfingstler weniger Inhalte als vielmehr Haltungen, Fähigkeiten und Fertigkeiten vermitteln. Häufig findet das eigentliche Lernen an den Rändern der offiziellen Lernformen statt, wenn sich beispielsweise nach dem Gottesdienst Gelegenheit für informelle Gespräche bietet. So sind es oft weniger die offiziellen Anlässe, sondern das 'Davor' und 'Danach', wenn die eigentlichen Lernprozesse in einem informellen Umfeld stattfinden. Diese Prozesse entgehen Beobachtern, die sich auf die offiziellen Anlässe konzentrieren.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Johns, Cheryl 1993, 94.

<sup>13</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

Obwohl also vieles im pfingstlerischen Umfeld gegen einen erfolgreichen Lernprozess spricht, sind die Erfolge aus den folgenden Gründen beeindruckend und nachhaltig: Gott wird in dieser 'sakralisierten Pädagogik' als der oberste Erzieher, als Verkörperung der Moral und der sozialen Verpflichtungen verstanden.<sup>14</sup> Die menschlichen Erzieher in der Gemeinschaft werden durch ihn legitimiert, sie übernehmen stellvertretende Funktion. Dadurch gewinnen die Lerninhalte und die Lernformen hohe Relevanz und Verpflichtungsgrad. Die pfingstlerische Pädagogik ist darum so attraktiv und erfolgreich, weil sie mit grosser Ernsthaftigkeit die Bedeutung und Würde der einzelnen Person lehrt und so dazu motiviert, sich auf Lernprozesse einzulassen. Gleichzeitig verdankt sie ihren Erfolg auch dem eng geführten Sozialisationsprozess, der Druck zum Lernen erzeugt und erfolgreiches Beobachtungslernen ermöglicht.

### 8.3.3 Die informelle Erziehung: das ungeschriebene Curriculum<sup>15</sup>

Ausserhalb der Kirche hat die IEP begonnen, im Rahmen des allgemeinen Schulwesens in die formale Ausbildung zu investieren. Im Moment führt sie zwei Schulen (*colegios*) in Santiago,<sup>16</sup> zwei technisch ausgerichtete Gymnasien sind geplant. Sie alle werden durch die 'Stiftung Willis Collin Hoover' geleitet und verwaltet, und ihre Schüler erzielen insgesamt gute Ergebnisse. Die Schulen werden vom Staat subventioniert, das Lehrpersonal besteht weitgehend aus Mitgliedern der IEP, bei den Schüler macht diese nur einen Fünftel aus. Auch verschiedene weitere Pfingstkirchen führen eigene Schulen, die meist zumindest teilweise vom Staat subventioniert werden.

Die Bereiche der formalen Erziehung sind im Gemeindeleben auf die Sonntagschule und die 'Bilderklassen' (*clases visualizadas*) für die Kinder beschränkt. Aber auch in den Versammlungen der *dorcas* und in den einzelnen Gruppen werden praktische Kenntnisse und Fertigkeiten vermittelt. Dabei wird ethische Lebenskunde immer mit biblischen Inhalten verknüpft, wodurch sie hohe Verbindlichkeit erhält.

Das pfingstlerische Erziehungsmodell und das gemeindepädagogische Curriculum sind schwer fassbar und können nur induktiv erschlossen werden. Das folgende Zitat von Elisabeth Salazar zeigt erst die ungeschriebenen Verhaltensnormen und erklärt dann anhand erzieherischer Massnahmen, wie diese wirken:

---

<sup>14</sup> Morgenthaler 1976, 150.

<sup>15</sup> Hier wird nicht Bezug genommen auf die Curriculumtheorie, die in der Religionspädagogik im Bereich der situationsanalytischen Lernzielforschung rezipiert wurde. Preul 1980, 96-142.

<sup>16</sup> Die beiden Schulen befinden sich in Santiago in den Quartieren Peñalolen und La Cisterna.

„Mein Verdacht ist, dass die Pfingstkirchen ihre eigenen Bildungssysteme haben, die nicht damit zusammenhängen, dass sie Texte auswendig lernen. Denn man sagt, dass die Pfingstler nur auswendig lernen. [...]. Es gibt eine ganze Ethik, ein Verhalten und ein Lebenssystem, die im Vergleich zu anderen protestantischen Traditionen verborgen sind. Deshalb wird ihnen vorgeworfen, dass sie keine Erziehung hätten, dass sie Ignoranten seien.

Was ich in der Pfingstkirche gelernt habe, das habe ich nicht in der Predigt gelernt. [...]. Man sagt zum Beispiel den Eltern: 'Unterweise das Kind in seiner Schullaufbahn!', 'predigt das Wort mit Taten!', 'Schwester, sehen Sie, wenn Sie nicht singen können, spielt das keine Rolle. Das wichtige ist, dass Sie es für den HERRN machen'. Es sind kleine Sätze, welche die Schranken der Ignoranz durchbrechen und die dich dazu bringen, deine eigenen Ressourcen zu gebrauchen, um deinen Glauben zu leben.

Weil meine Mutter keine gute Stimme hatte, brachte sie mir die Texte der Lieder bei. Wenn meine Mutter nicht zu beten wusste, brachte sie mich dazu, Teile der Bibel zu lesen. Das heisst, dass man die Ressourcen sucht, die zur Verfügung stehen. Wenn du mich fragst, wie man es macht, dass ein Kind, das in der Kirche geboren ist, in der Kirche bis zum Erwachsenenalter bleibt, dann kann ich dir nicht sagen, dass dieses Kind in der Sonntagschule erzogen wurde. Die Sonntagschule ist manchmal ein Chaos, von zehn Predigten rettest du zwei, mit viel Anstrengung.

Aber es ist so, dass ein System besteht, das gelebt wird, das auf Erfahrungen beruht, das von den Bedürfnissen der Menschen ausgeht, aber auch die Pflichten der Person einschliesst. Das heisst, dass ich nicht bete, weil ich das Bedürfnis habe, zu beten. Es ist meine Pflicht, immer für meine Brüder zu beten. Es hat die Bedeutung einer Verpflichtung. Und das andere, was ich anfügen würde, ist [was es bedeutet], in der Kirche zu leben.

Wenn du die pfingstlerische Welt kennen lernen willst und in eine Kirche gehst, dann wirst du die feierlichen Momente der Kirche kennen lernen. Aber es sind das Vorher, das Währendessen und das Danach, die wichtig sind. Das ist etwas Entscheidendes. Vergiss es, wenn du denkst, dass du die

pfungstlerische Welt im Gottesdienst kennen lernen wirst. Wie viele Soziologen, die in die Kirchen gegangen sind, um die pfingstlerische Welt zu beschreiben, haben es völlig verkehrt gemacht!”<sup>17</sup>

Wie diese Beschreibung pfingstlerischen Lernens zeigt, stimuliert das Lernumfeld deshalb, weil sich die Angst vor dem Versagen verringert und weil die pfingstlerische Pädagogik ressourcen- und ergebnisorientiert ist. Sie erlaubt Fehler und ermutigt zum Ausprobieren. Das Lernklima innerhalb eines intensiven Beziehungsnetzes stimuliert dazu, neue Herausforderungen in Angriff zu nehmen. Von der Alphabetisierung über die Entwicklung kommunikativer Fähigkeiten aufgrund eines gewachsenen Selbstbewusstseins bis hin zu praktischen Kenntnissen, welche die Lebensqualität erhöhen, werden Lernprozesse ausgelöst und umgesetzt. Schon Kinder werden in ihrem Selbstvertrauen gestärkt und ermutigt. Sie entwickeln Qualitäten, die ihnen im Erwachsenenalter in der Arbeitswelt und in höheren Aus- oder Weiterbildungen von Nutzen sind. Da Erziehung nicht schriftlich fixiert und in Lehrpläne umgesetzt wird, sind Pfingstler/-innen sehr flexibel und fähig, sich rasch an wechselnde Anforderungen anzupassen. Dies ist ein grosser Vorteil, da auch das wirtschaftliche und soziale Umfeld starken Veränderungen unterworfen ist und ein flexibles Verhalten erfordert. Gleichzeitig aber besteht die Gefahr, dass die Erziehung willkürlichen Interventionen ausgesetzt und für die Eigeninteressen der Leitungspersonen ausgenutzt werden, ohne dass dies thematisiert wird.

Die religiöse Ausrichtung der Erziehung bestimmt und legitimiert jeden Lernprozess, entsprechend können alle Entscheide und Handlungen durch religiöse Überhöhung und Legitimierung als magisch anmutende 'rites de passage' verstanden werden.<sup>18</sup> Diese Rituale geben Kraft für Herausforderungen und verleihen Selbstvertrauen, wie das folgende Beispiel zeigt:

„Und an diesem Tag erhielt ich – ohne um die Transzendenz zu wissen, die dies beinhaltete – die Salbung eines Ältesten der Kirche, um mich für die theologische Ausbildung vorzubereiten. Es war ein sehr besonderer Moment, der mich begleitet, seit ich begann, Theologie zu studieren. Ich begann in dem Masse Theologie zu studieren, wie Gott mir Lichter

---

<sup>17</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

<sup>18</sup> Tuner 2005.

auf dem Weg zeigte, damit ich sehen konnte, wohin ich gehen musste.“<sup>19</sup>

Religiöse Ressourcen werden pädagogisch genutzt. Diese Vermischung religiöser und pädagogischer Deutungsebenen erklärt auch, warum das Curriculum der pfingstlerischen Pädagogik schwer fassbar ist:

„So würde ich sagen, dass dieses verborgene Curriculum oder diese verborgene Agenda von allen Mitgliedern erfüllt wird, und [dass sie] nicht müde darin werden, es zu erfüllen. Denn wenn man von Bildung in einer Kirche spricht, dann hat man den Eindruck, dass es einen Moment gebe, in dem diese Bildung einmal fertig sei. Bei uns besteht der Eindruck, dass man in ständiger Erneuerung und Bildung ist. Denn auch das alte Mitglied hört nicht auf zu lernen. Diese Verstärkung ist auch immer neu und bewirkt, dass du immer aufmerksam bist. [...]. Denn die IEP betont die Tatsache, dass du dich irren kannst, die Affekte können dich verwirren, deshalb muss man immer wach und weise sein.“<sup>20</sup>

Der im Zitat erfolgte Hinweis auf die notwendige ständige Erneuerung, die nie zu einem Ende komme, beschreibt den Sozialisationsprozess, der als individuelle Heiligung verstanden wird und einem ungeschriebenen Lehrplan folgt. Spürbar ist dabei der permanente Druck zur persönlichen Verbesserung, die Ungewissheit darüber, wann die Lernziele erreicht sind, sowie die Gefahr von Willkür, die besteht, da klar bezeichnete Lehrpersonen fehlen. Die vorhin erwähnte Stimulierung in einem positiv gestimmten Lernumfeld kann also auch in Angst davor umschlagen, dass man durch unerwünschte Emotionen verwirrt werde oder die hohen Erwartungen nicht erfüllen könne. Ebenso können Unklarheiten über die persönlichen Fortschritte im Lernprozess verunsichern.

Die Kirche versteht sich insgesamt eher als Lerngemeinschaft, denn als Lehrgemeinschaft. Nicht einmal die Leitungspersonen behaupten von sich, dass ihr persönlicher Lernprozess abgeschlossen sei und immer wieder wird betont, dass man Fehler mache und unvollkommen sei. In wie weit dies Lippenbekenntnisse sind, ist schwer nachprüfbar, allerdings hängen auch Leitungspersonen von der Unterstützung der Mitglieder ab. Darin stimmt die

---

<sup>19</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

<sup>20</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

pfungstlerische Lerngemeinschaft mit modernen Entwicklungen in der Erziehung in Chile überein, die auf den Grundlagen des Konstruktivismus auf individuelles Lernen und das Vermitteln von Fähigkeiten und Fertigkeiten ausgerichtet ist.<sup>21</sup> In der Pfingstgemeinschaft müssen zumindest in der Theorie alle lernen, die Lehre geht über das hinaus, was der Pastor vermitteln kann, da sie unter anderem auf der pneumatologischen Auslegung der Heiligen Schrift beruht.

### 8.3.4 Die Steuerung der Lernprozesse, die Grenzen der Lerngemeinschaft

Durch die Sozialisationsprozesse, welche alle Mitglieder durchlaufen, wird die charismatische Gemeinschaft gestärkt. Nach dem biblischen Leitsatz „Prüfet alles, doch das Gute behaltet“ (1Thess 5,21) wird akzeptiert, was die Gemeinschaft stützt und fördert, und es wird sanktioniert oder zensuriert, was sie gefährdet. Die Steuerung der Lernprozesse ist nicht definiert, sondern sie orientiert sich daran, was allgemein akzeptiert ist. Dazu zählen die Mitglieder alles, was die Gemeinde stärkt und aufbaut (*edificar*) und was zusätzlich innovatives Potenzial beinhaltet. Neue Impulse, die vor allem durch gesellschaftliche Veränderungen von aussen an die Gemeinschaft herangetragen werden, werden nicht von ausgewählten und besonders geeigneten Mitgliedern reflektiert, sondern sie werden, wenn sie als gemeinschaftskonform angesehen werden und die Autorität der Leitungspersonen nicht hinterfragen, allenfalls kollektiv angeeignet. In diesem Prozess werden verschiedene, im Folgenden ausgeführte Selektionskriterien angewendet, um zu entscheiden, ob innovative Elemente allenfalls in den Lernprozess aufgenommen werden.

Als oberste Zensurinstanz gilt Gott, auf dessen Willen sich der Pastor und die Kirchenvorsteher berufen. Diese Interpretation lässt fraglos grossen Spielraum für willkürliche Interpretationen und erlaubt göttliche Legitimation für sehr menschliche Interessen. Darin liegt die Gefahr, dass ohne kritischen Diskurs und transparente Meinungsbildung Lernprozesse manipuliert werden können. Allerdings setzen sich Einzelinteressen auf Dauer kaum durch oder haben nicht lange Bestand, da der gemeinschaftliche Sozialisationsprozess auf Konsensbildung angewiesen ist. Die Selektion neuer Impulse

---

<sup>21</sup> Rinke 2007, 181. Dies gilt ungeachtet der Erziehungsreform, die ab etwa 2000 durchgeführt wurde. Sie versucht auf den Grundlagen des Konstruktivismus, das eigenständige Denken und Erfahren zu fördern. Abgesehen von den Privatschulen, die über die nötigen Ressourcen und gut ausgebildete Lehrkräfte verfügen, ist das Bildungssystem in Chile aber weiterhin von den Defiziten geprägt, die während der Militärregierung entstanden sind. Ab 1973 war es während rund zweier Jahrzehnte das oberste Lernziel, unkritische Schüler zu formen, die sich problemlos in den neoliberalen Arbeitsmarkt integrieren liessen.

folgt den drei folgenden grundlegenden Kriterien, die zur Abgrenzung der pfingstlerischen Gemeinde von der Gesellschaft dienen:

Pfingstler/-innen sprechen vom 'Weltlichen' (*lo mundano*), das es zu meiden gelte und wogegen man sich abzugrenzen habe. Alles, was in diese Kategorie fällt und somit als heilsbedürftig oder gar dämonisch angesehen wird und entsprechend Mitleid oder Aggressionen auslöst, wird herausgefiltert. Der Gegensatz zwischen der Gesellschaft und der Gemeinde wird im Bibelvers „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3,6) zusammengefasst. Konkret werden Praktiken zurückgewiesen, die nicht zum ekklesialen Profil der pfingstlerischen Gemeinschaft passen. So wird Fernsehen genauso verboten wie eine ordinäre Sprache. Dezente, uniforme Kleidung wird genauso vorgeschrieben wie der Einsatz zugunsten der Gemeinde (siehe Kapitel 6). Wehren Pfingstler/-innen alles so genannt Weltliche ab, definieren sie sich gerade durch diese Abgrenzung.

Als zweites Selektionskriterium wird die 'Politik' (*la política*), zentrales Feld alles Weltlichen, angesehen. Pfingstler/-innen verweigern sich politischen Prozessen und Entscheiden, da Politik als korrupt und verdorben gilt. Die Pfingstkirchen betätigen sich in Chile zunehmend in sozialen Feldern, da der Staat soziale Aufgaben nur bedingt wahrnimmt oder als wenig vertrauenswürdig angesehen wird.<sup>22</sup>

Während die Pfingstler/-innen sich von der Politik fernhalten, sind soziale Anliegen in den Lebensbereichen der von Armut betroffenen unvermeidlich. Hier setzten sich Pfingstler/-innen gezielt ein, was auch Teil ihrer Missionsstrategie bildet. Soziale Projekte reichen von Suppenküchen bis zur Arbeitsvermittlung (Kapitel 7.2.5). Dass der Verzicht auf den Gebrauch der Bürgerrechte und die Dämonisierung der Politik ebenfalls eine politische

---

<sup>22</sup> Rinke 2007,187f. Ursprünglich bestand in Chile bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts ein starkes politisches Bewusstsein und Engagement (siehe Kapitel 2). Politische Fragen wurden in der Bevölkerung intensiv und kontrovers diskutiert, die Bindung an die Parteien war eng. Dies galt in starkem Masse für Angehörige der Mittelklasse, zur Zeit der Volksregierung in den 70er Jahren auch für Mitglieder der Unterschicht. Entsprechend stockte in dieser Phase das Wachstum der Pfingstkirche, da sich neue Möglichkeiten sozialer und politischer Partizipation eröffneten. Seit den 1930er Jahren setzte sich in der chilenischen Gesellschaft zunehmend eine Militanz durch, welche die Politik polarisierte und in der Diktatur kulminierte. In dem Masse, in dem die politischen Entscheidungsträger die Anliegen der Unterschicht ignorierten, wuchsen die Pfingstkirchen. Ausserdem bildete sich zur Zeit der Militärregierung zwischen autoritär geleiteten Pfingstkirchen und der Militärjunta eine Interessenkoalition, die den Kirchen mehr politische Einflussnahme ermöglichte. Auch nach Ende der Militärregierung ab 1989 sind politische Themen wenig präsent in der chilenischen Öffentlichkeit, politisches Bewusstsein und Beteiligung bewegen sich auf einem sehr tiefen Niveau, da soziale Anliegen als losgelöst von staatlicher Verantwortung wahrgenommen werden.

Dimension beinhalten, ist den Pfingstlern kaum bewusst. Ihr Verhältnis der Pfingstler zum Staat und zu politischen Parteien bleibt durchaus ambivalent, da sie als Wähler umworben werden und staatliche Projekte zur Stärkung der Zivilgesellschaft auch die Pfingstkirchen einbeziehen. Hohe Symbolkraft hat denn auch das jährlich gefeierte *Te Deum* in der Hauptkirche der *Iglesia Metodista Pentecostal*, das immer im Beisein des chilenischen Präsidenten oder der Präsidentin durchgeführt wird.

Das dritte Abgrenzungskriterium ergibt sich durch die Konkurrenz unter den Pfingstkirchen, die um die Bewahrung ihrer Identität und um Mitglieder ringen. Jede Pfingstkirche verteidigt ihre als einzig richtig verstandene Lehre und grenzt sich gegen Kirchen mit ähnlichem Profil ab, die sie als häretisch bezeichnet und entsprechend ignoriert oder gar dämonisiert. Da sich konstant neue Kirchen bilden, die meistens aus Abspaltungen hervorgehen, besteht ein latenter Wettbewerb, der religiös gedeutet wird. Die schneller wachsende Kirche sieht sich als durch Gott gesegnet.<sup>23</sup>

Diese drei Selektionskriterien – die Abgrenzung gegen die Gesellschaft, gegen den Staat und gegenüber anderen Kirchen – zeigen die Selbstabgrenzung der Lerngemeinschaft nach aussen. Diese werden zwar nicht durchgängig gezogen, da Pfingstler/-innen arbeiten, wählen und mit Pfingstler/-innen anderer Kirchen Kontakt pflegen, aber insgesamt schottet sich so die Lerngemeinschaft gegen neue Impulse ab und versagt sich dem kritischen Dialog mit anderen Modellen. Wer sich pausenlos abgrenzt, verliert dadurch die Fähigkeit zur Erneuerung. Wer sich als auserwählte Kirche in der Welt, als heilige Gemeinschaft gegenüber einer verdorbenen Gesellschaft und als Orthodoxie gegenüber Häretikern versteht, hat wenig Erneuerungspotential.<sup>24</sup>

### 8.3.5 Das Verhältnis zur 'weltlichen' Erziehung

Die pfingstlerische Gemeinschaft zeigt ein zwiespältiges Verhältnis zum öffentlichen Erziehungswesen. Die Erziehung in pfingstlerischen Familien

---

<sup>23</sup> Immerhin trafen sich vor wenigen Jahren zum ersten Mal Führungspersonen aus der *Iglesia Evangélica Pentecostal* und der *Iglesia Metodista Pentecostal* – nach rund sechzig Jahren des gegenseitigen Ignorierens und Dämonisierens.

<sup>24</sup> Die IEP geht vorsichtig mit den veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten und mit modernisierenden Tendenzen um. Sie ruft ihre Mitglieder dazu auf, sich von allem 'Weltlichen' zu trennen. Sie hat sich nie politisch engagiert und beteiligt sich auch nicht an kirchlichen Dachorganisationen, innerevangelischen Gesprächen oder gar ökumenischem Dialog. Die Veränderungen in der IEP beschränken sich auf den sozialen Bereich ihrer eigenen Mitglieder und die Erziehung. In diesen Feldern entwickelt die Kirche ihre Projekte, soweit dies mit ihren Strukturen vereinbar ist.

unterscheidet sich stark von anderen Familien, die aus demselben sozioökonomischen Umfeld stammen.<sup>25</sup> Kulturell verankerte Freizeitvergnügen wie das Feiern von Festen mit Alkoholkonsum, fernsehen oder Einkaufsbummel fallen weg und werden ersetzt durch Aktivitäten in der Gemeinschaft und für deren Wohlergehen und Wachstum. Traditionelle Rollenmuster mit verantwortungsvollen Eltern stabilisieren pfingstlerische Familien, sodass die Kinder meist in gefestigten Familienstrukturen aufwachsen. Dabei ist die Frau in ihrer Rolle als Mutter, Gattin und Hausfrau eher für die Gestaltung des privaten, der Mann eher für den öffentlichen Raum zuständig.<sup>26</sup> Gleichzeitig wird der Nachwuchs durch verschiedene Bezugspersonen innerhalb der Gemeinschaft geprägt und zur Imitation von Vorbildern angehalten. Die Konzentration auf das Gemeindeleben und der Verzicht auf Massenmedien verbessern die Rahmenbedingungen für schulisches Lernen, das – wie auch Berufsausbildung und Studium – als Mittel des sozialen Aufstiegs begrüßt und wohlwollend begleitet wird.

Dem Studium der Theologie begegnen Pfingstler allerdings mit grosser Zurückhaltung. Es ist zu vermuten, dass dies mit der Rolle der Pastoren zusammenhängt, die fürchten, von besser gebildeten Mitgliedern bloss gestellt zu werden, oder diese Mitglieder aus der Gemeinschaft zu verlieren. Die Bildungsfeindlichkeit im theologischen Bereich nährt sich also u.a. aus der Angst vor Autoritätsverlust. Kritik an Leitungspersonen – und sei sie noch so konstruktiv gemeint – ist weder vorgesehen noch erlaubt.

„Jede Person, die Theologie studiert, muss die kirchliche Einbettung bewahren, weil es Pastoren gibt, die sagen, dass ein Bruder Theologie studiert und sich dann von der Kirche entfernt habe.“<sup>27</sup>

Diese Skepsis ist insofern nachvollziehbar, als die theologische Ausbildung an den protestantisch geprägten Hochschulen in Chile schwergewichtig auf einem anderen Amtsverständnis beruht. Das Studium zielt eher auf Vermittlung und Beherrschen von Wissen ab, bereitet hauptsächlich auf das Pastorenamt vor und legt wenig Wert auf gemeindepädagogische Aspekte. Die traditionell gelehrte Theologie stellt exegetische und hermeneutische Fragen an die Bibel und bezieht den kritischen Diskurs in die theologische Reflexi-

---

<sup>25</sup> Kapitel 6.3.4 'Die Gemeinschaft als Familie'.

<sup>26</sup> Valdés 1991, 97-103. Bauer 1990, 9-11.

<sup>27</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

on ein, wodurch das Zentrum der voraufklärerischen pfingstlerischen Gemeindepädagogik hinterfragt wird.

Hinzu kommt die heftige auf Willis Hoover zurückgehende Ablehnung theologischer Ausbildung. Bildeten Schulwesen und theologische Ausbildung ursprünglich ein zentrales Anliegen der protestantischen Kirchen in Chile, so wiesen die Pfingstkirchen dies nun radikal zurück. Hoover meinte, dass Satan selbst durch theologische Ausbildung wirke, da sie mehr den Kopf als das Herz bilde und die Prediger dabei hochmütig würden. Er empfahl weltliche Bildung, in der Theologie aber sollte der Geist wirken und die Kraft Gottes nicht gehindert werden.<sup>28</sup> Diese für einen studierten Theologen ungewöhnliche Haltung lässt sich ebenfalls durch persönliche Verletzungen in der Auseinandersetzung mit methodistischen Amtskollegen erklären und dadurch, dass Hoovers Autorität keine Kritik duldete. Seine Gegnerschaft zur katholischen Kirche, die er als elitär und schriftzentriert empfand, mag ebenfalls mitgespielt haben. Dagegen proklamierte er, dass die Gaben des Geistes allen, auch Analphabeten, zugänglich seien.

Dieser historische Grundsatz ist bis heute prägend geblieben und auch die Superintendenten in der Nachfolge Hoovers vertraten ähnliche Positionen. Sie verfügten über keine höhere Schulbildung und förderten die Abgrenzung von der 'Welt'. Heute gilt es allerdings als Markenzeichen der Pfingstkirchen, dass eine ganze Anzahl der Mitglieder dank besserer Ausbildung zu den *profesionales* (ausgebildete Facharbeiter) oder Akademikern gezählt werden.<sup>29</sup> Dies hat auch den Nebeneffekt, dass sie mit dem Zehnten mehr zahlen und dadurch die finanziellen Ressourcen der Kirche steigen. Da die Sakralisierung alle Lebensbereiche umfasst, wird sozialer Erfolg als göttliches Wirken verstanden. Entsprechend wird dieser Erfolg benutzt, um zu missionieren.

#### **8.4 Die pfingstlerische Lerngemeinschaft in gemeindepädagogischer Perspektive**

Der Sozialisationsprozess in der pfingstlerischen Gemeinschaft lässt sich entlang der drei Abschnitte der Konversion aufzeigen. Die zeitliche Strukturierung der Konversionserzählung umfasst drei Teile: Die Vergangenheit vor der Bekehrung wird abgewertet, das Konversionsmoment wird herausgestellt und die Zeit danach bis zur Gegenwart wird aufgewertet. Grundlegende

---

<sup>28</sup> So Hoover in „Die Schlaueit der alten Schlange“, Hoover 2002, 127-132. Bei seiner Begründung schwingt der bereits erwähnte Bibelvers 2 Kor 3,6 mit der Gegenüberstellung von Geist und Wort mit.

<sup>29</sup> Graf 2009, 390

Veränderungen im Leben folgen auf die Bekehrung, die als einzigartige und punktuelle religiöse Erfahrung geschildert wird. Gleich der Primärsozialisation in der Familie löst sie einen intensiven Sozialisationsschub aus und führt anschliessend in eine meist dauerhafte und stabile religiöse Orientierung, die das Leben des Konvertiten in all seinen Aspekten durchdringt und prägt.<sup>30</sup> Der dreiteilige Konversionsprozess führt zu einem dualistischen Gemeindeverständnis:

Gemeinde ist die Schar der Auserwählten, die den 'späten Regen' der Geisttaufe erfährt und die umgeben ist von einer 'Wolke der Zeugen' (Hebr 12,1), in deren Tradition sie steht. Sie ist prämillenaristisch und eschatologisch ausgerichtet und grenzt sich von der verdorbenen und verlorenen Aussenwelt ab. Diese wird aber als Evangelisationsfeld wahrgenommen und als Adressat ernst genommen, da der Missionsauftrag Jesu zum Proselytismus motiviert.

Die Parusieerwartung weckt einen grossen Anreiz zu ethischem und schriftgemäsem Verhalten, womit die pfingstlerische Gemeinde in einer Traditionslinie mit der Täuferbewegung, dem Pietismus und Methodismus und der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts steht. „Der Weg zur Lebenswende und der Prozess der Heiligung wurden zwar von keiner dieser 'Heiligungsgemeinschaften' pädagogisch formalisiert, aber es lassen sich durchaus Gemeinsamkeiten ausmachen, die dem Bemühen dienen, schriftgemässe Heiligung über das Land zu verbreiten. [Diese] Gemeindepädagogik hat stets die Gemeinschaft im Auge und damit die Seligkeit des Mitmenschen.“<sup>31</sup> Pädagogik dient dazu, das Leben in der Gemeinde zu erlernen und zu unterweisen. Sie erzieht hin zur Gemeinschaft, hin zur Teilhabe. In dieser Erziehung ist die Imitation von Vorbildern wichtig, die als Nachfolge auf dem Weg verstanden wird, den Jesus Christus gegangen ist.

#### **8.4.1 Die pädagogische Bedeutung der Vorbilder**

Pfingstlerische Pädagogik ist geprägt durch die Imitation von Vorbildern, die unmittelbar erziehen und stets präsent sind. Das neue Mitglied lernt durch Nachahmung konkreter Beispiele, die ihm in der Gemeinde geboten werden.<sup>32</sup> Vorbilder werden zwar in ihrer Bedeutung und ihrem Handeln religiös überhöht, sie bleiben aber Teil der Gemeinschaft. In allen Untergruppen der Gemeinschaft wirken andauernd Vorbilder, die Lernprozesse auslösen und steuern. Da diese Personen je nach Gruppe wechseln, ergibt sich eine Viel-

---

<sup>30</sup> Ulmer 1990, 289.

<sup>31</sup> Ströhmann 1997, 102. 119. Das Zitat stammt von John Wesley.

<sup>32</sup> Kliewer 1975, 124.

zahl von Möglichkeiten, die eigene Identität zu formen und zu verändern. In diesem Prozess der Identitätsbildung sind das umfassend strukturierte Gemeinschaftsleben und der intensive Gemeindealltag entscheidend. Dies lässt sich besonders gut anhand der Pastoren nachweisen, gilt aber als Modell für alle Mitglieder:

„Ich glaube, dass die Bildung der Pastoren etwas ist, das in der Gemeinschaft geschieht. Die Pastoren bilden sich als Laien, sie wachsen an Führungsqualitäten, [schauen dabei aber immer], dass sie in die Gemeinschaft der Kirche passen. Es gibt Pastoren, die ziemlich despotisch sind, und andere, die sehr liebevoll sind. Das ist interessant, weil jeder Pastor seine Eigenarten hat. Es gibt kein Modell für das Pastorenamt. [...]. Im Falle meiner Kirche wechseln die Pastoren. So hast du es eines Tages mit einem sehr liebenswürdigen Pastor, und dann mit einem zu tun, der ungeschickt ist. Und das hilft dir wahrzunehmen, dass sie unterschiedlich sind. Es gibt Kirchen, die einen Pastor für immer haben, und sie sind an den Pastor gewöhnt und haben die Tendenz, sein Beispiel zu wiederholen. Und wenn der Pastor schlecht ist, dann kommen alle schlecht heraus. Aber wenn diese Dynamik in der Kirche besteht, dann entstehen mehr Vorbilder, die man imitieren kann, es gibt stärkere und liebevollere Führer. Dann erreichst du deine eigene Bildung. [...].

Damit du Pastor einer dieser grossen Kirchen [der IEP] wirst, musst du fünf oder drei Jahre [als Pastor] auf Probe verbracht haben, nachdem du Vollmitglied geworden bist. Um Vollmitglied zu werden und um ein Amt zu besetzen [braucht man etwa] drei Jahre. Um Kirchenvorsteher (*official*) zu werden, musst du zehn Jahre als Prediger gearbeitet haben. Somit sprechen wir von mehr als 15 Jahren als Kirchenvorsteher.

Ein Gruppenleiter muss fünf Jahre sein Amt ausgeübt haben. Um in meiner Kirche Prediger zu sein, musst du in ihr acht Jahre als Leiter gewirkt haben. Um Pastor auf Probe (*pastor probando*) zu werden, musst du wenigstens zehn Jahre Erfahrung haben. Insgesamt sind es beinahe zwanzig Jahre in der Kirche. Um Diakon zu werden, ist es ähnlich. Wer bereitet sich so viele Jahre darauf vor, um ein Amt auszuüben? [...] Die Pastoren kennen die Gebete bereits auswendig, es

sind Jahre und Jahre. Aber das heisst, dass du nach so vielen Jahren in der Kirche Texte und Texte und Texte lernst. Das ist keine Ausbildung, das ist keine Sache, die dir aufgezungen wird, sondern das eignest du dir an. Zum Beispiel wie man einen Kranken salbt. Mir hat niemand gesagt, wie man einen Kranken salbt. Ich habe zugehört, ich habe es wahrgenommen, ich wurde selber gesalbt. Und als ich Kranke salben musste, wusste ich, wie man dies machte. Das geschieht ganz natürlich. Und da es sich um wandernde Pastoren [Pastoren, die versetzt werden] handelt, und sie nach einer gewissen Zeit wechseln, auch die Gruppenleiter, die Lehrer, so hast du immer unterschiedliche Vorbilder. Und so erwirbst du dein eigenes Vorbild und nimmst von da und von dort und dort.“<sup>33</sup>

Das Pastorenamt ist der Höhepunkt der Laufbahn eines Mannes in der Kirche. Er muss dabei aber von seiner Gattin unterstützt werden. Die Prophetin vertritt die maximale Macht, die eine Frau in der pfingstlerischen Kirche erreichen kann. Im Allgemeinen strukturiert der Pastor oder ein männlicher Vertreter seines Vertrauens den Gottesdienst und die Gemeinde, während die Prophetin diese Ordnung durchbricht und Veränderungen ermöglicht. Zwischen diesen Polen übernimmt die Pastorin als Gattin des Pastors eine Mittlerfunktion, da sie direkten Einfluss ihren Mann ausübt und als Verantwortliche in den Frauengruppen zu den Prophetinnen eine direkte Beziehung und Kontrolle hat. Ehe und Familie des Pastors haben ebenfalls Modellfunktion innerhalb der Gemeinde, sowohl was Rollenteilung als auch was Einsatz und Hingabe für die Kirche angeht.

Nach unten ist der Pastor von der Unterstützung der Kirchenvorsteher und der Gruppenleiter abhängig, diese wiederum brauchen die Bestätigung ihrer Gruppenmitglieder. Nach oben muss der Pastor dem zuständigen Pastor Presbyter als Beauftragtem der Region, der Pastorenkonferenz und dem Superintendenten Rechenschaft ablegen. Es resultiert daraus eine starke Dynamik, gleichzeitig eine ausgeprägte Kontrolle in diesem Lernprozess, und eine hohe Motivation, mehr zu lernen. Diese Dynamik gilt auch für alle anderen Leitungspersonen, da alle unter dem ständigen Druck stehen, sich weiter zu entwickeln und von neuen Vorbildern zu lernen. Wer sich die nötigen Kenntnisse und Fähigkeiten erwirbt, die alle eine religiöse Überhöhung erfahren, wird entsprechend hohe Bestätigung erfahren und dazu stimuliert

---

<sup>33</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

werden, in diesem Lernprozess weiterzufahren. Wem dies nicht gelingt, wird Sanktionen erleiden und seine Vorbildrolle verlieren.

Erziehung geschieht immer durch Menschen, deren Verhalten und Wirken als vorbildlich verstanden wird. In diesem Sinne ist jeder Mensch ein 'Vorbildsucher' und kann gleichzeitig als Vorbild dienen.<sup>34</sup> Im Bereich der pfingstlerischen Gemeindepädagogik wird das Imitationslernen am Modell zur zentralen Erziehungsform, da keine formulierten Lehrpläne, keine definierten Lehrziele bestehen und da alles Handeln religiös legitimiert wird. Weltliche Vorbilder taugen in diesem Kontext nicht und biblische Figuren, die als Modelle bemüht werden, lassen sich nicht direkt in den ganz anderen Kontext umsetzen. Allerdings geniessen biblische Geschichten hohe Wertschätzung. Wie sich in vielen Gesprächen mit Pfingstler/-innen gezeigt hat, beziehen sie vorbildliches Handeln auf biblische Ereignisse oder Personen, wobei diese dem jeweiligen Kontext und den Erfordernissen der Situation angepasst werden. Die Bibel in ihrer dreifachen Funktion als *story*, Kompass und Sprachkode (siehe Kapitel 5.2) erlaubt eine konstante Aktualisierung der Texte, die als vorbildlich angesehen werden. Biblische Vorbilder werden zu realen Personen aus der pfingstlerischen Gemeinschaft, die hohes Ansehen erworben haben. Diese Wertschätzung ist Zeichen dafür, dass sie innerhalb der Gemeinschaft erfolgreich waren und Garant, dass sie es bleiben werden.

Wer lernfähig und –willig ist, wer bereit ist, sich gemäss gemeinschaftlicher Vorgaben zu sozialisieren, kann somit zum Vorbild werden. Dies gilt insbesondere für die Gründungspersonen, deren Bedeutung bereits daran sichtbar wird, dass die von ihnen gegründete Gemeinschaft sich erhalten und entwickelt hat. Diese Modelle beziehen ihre Autorität aus gelebtem Gehorsam gegenüber der Gemeinschaft und der Fähigkeit, die Lernziele biografisch abzudecken und umzusetzen. Sie müssen authentisch wirken und dürfen durchaus auch Schwächen zeigen. Als besonders nachahmenswert und vorbildlich werden die Gemeindegründer empfunden, deren Verehrung an die Ahnenverehrung der indigenen Religiosität erinnert. In allen Pfingstkirchen werden Geschichten aus der Phase der Gründung der Gemeinschaft mit einer Aura besonderer charismatischer Präsenz umgeben, wobei Gründungsmythen die Anfangszeit und die Pioniere überhöhen.

Die Gemeinschaft bietet ganz unterschiedliche Vorbilder in verschiedenen Gruppen, zusätzlich sorgt die Struktur der Institution dafür, dass es zu einem Wechsel der Vorbilder kommt. Es bietet sich also dem einzelnen Mitglied die Gelegenheit, in unterschiedlichen Bereichen und Gruppen des kirchlichen Lebens verschiedene Modelle zu erleben und zu imitieren.

---

<sup>34</sup> Printz 1996, 141.

Es handelt sich beim Imitationslernen nicht einfach um einen unbeabsichtigten Sozialisierungsfaktor, sondern um eine gewollte und gesuchte Form der Erziehung. Die Nachfolge Christi als religiöses Gebot findet so seine Umsetzung in der Nachfolge der Personen, die als pneumatologisch legitimiert angesehen werden. So wird die Christusprägung 'auf den Wegen des HERRN wandeln' (*andar en los caminos del Señor*, vgl. Dtn 5,33) und 'ein Diener Gottes sein' (*ser un siervo de Dios*) als Kriterium für die Auswahl zum Vorbild verstanden. Authentisches Auftreten und Sichtbarkeit ermöglichen eine gute Beziehung zum Vorbild.<sup>35</sup>

#### 8.4.2 Das Imitationslernen in der Nachfolge

Die Nähe zum Kirchengründer verleiht seinen Nachfolgern Autorität und Legitimation. Die Sukzessionskette ergibt sich einerseits aus der Beziehung zur Gründerfigur, andererseits spiegelt sie das Vertrauen und die Unterstützung durch den Vorgänger (siehe Kapitel 6.3.2). Langjährige Begleitung führt dazu, dass sich der Nachfolger in Wertvorstellungen und im Verhalten seinem Vorgänger angleicht und somit das Modell erhalten bleibt. Alle Kirchenleiter, seien es Bischöfe oder Superintendenten, haben eine langjährige erfolgreiche Laufbahn in der Kirche hinter sich und gelangen erst in fortgeschrittenem Alter in Führungspositionen. Sie sind also dauerhaft durch einen Sozialisationsprozess geprägt, der ihnen klare Werte und Haltungen vermittelt.

Dieses Sukzessionsmodell wiederholt sich auf der nächsttieferen Stufe, wenn es in der Gemeinde darum geht, einen kranken oder verstorbenen Pastor zu ersetzen. In den kleinen, geografisch definierten Teilgemeinden der *locales*, welche die Woche über als unabhängige Gruppen funktionieren, kann ein möglicher zukünftiger Pastor in einer zahlenmässig begrenzten Gruppe Fähigkeiten und Erfahrungen entwickeln, die er benötigt, um die Gemeinde aufzubauen, ihr Wachstum voranzutreiben und den Gemeindealltag zu organisieren. Meistens wird der Pastor auf einen solchen 'Bruder' aufmerksam, begleitet ihn und ermöglicht ihm, dass er von ihm die nötigen Fähigkeiten erwirbt, um einmal sein Nachfolger zu werden. Der Weg vom Pastor auf Probe (*pastor probando*), zum Pastor Diakon (*pastor diácono*) bis zum Pastor Presbyter (*pastor presbítero*) bildet Stufen, deren Erfüllung jeweils durch die Pastorenkonferenz bestätigt wird. So wird das Führungsmodell tradiert, das in seinen Anfängen auf die Kirchengründer zurückgeht. Da diese Wechsel von einer Hierarchiestufe zur nächsten stets

---

<sup>35</sup> Printz 1996, 141-158.

charismatisch begründet werden, werden die autoritären Strukturen nicht hinterfragt. Das Verhältnis zwischen dem Pastor und seinem Nachfolger wird als Adoption (Kapitel 6.4.2.3) bezeichnet, wobei gemäss pfingstlerischer Vorstellung der väterliche Lehrer seinen sogenannten Sohn in das Amt einführt und ihn legitimiert.

Als Fazit kann folgendes festgehalten werden: Der Nachfolger beobachtet und imitiert sein Vorbild so lange, bis er eine erfolgreiche Sozialisation durchlaufen hat und diesem gleicht. Der Aufstieg innerhalb der Hierarchie wird charismatisch legitimiert und durch biblische Modelle idealisiert. In der Gemeindepraxis ermöglicht die intensive Teilnahme mit ständigen Ermutigungen und Korrekturen einen erfolgreichen Lernprozess.

### 8.4.3 Ermahnung und Kirchenzucht

Ermahnung und Kirchenzucht beinhalten die Möglichkeiten zur Korrektur und Disziplinierung, wenn Mitglieder gegen Regeln verstossen oder sich von der Gemeinschaft entfernen. Die Ermahnung korrigiert leichtere Vergehen, Kirchenzucht meint das Verhalten der Gemeinschaft gegenüber einem Mitglied, das als sündig angesehen wird. Sie wird als Abwehr der Sünde und Bewahrung der Heiligkeit in der Gemeinde gedeutet.<sup>36</sup> Es liegt auf der Hand, dass diese dualistisch angelegte Form der Gemeindepädagogik mit ihrem hohen Anpassungsdruck auch Konflikte produziert. Diese werden ebenfalls religiös als Versuchungen des Teufels begründet und entsprechend verarbeitet.

Die Vorstellung, dass Satan (*satanás*) stets versucht, das 'Werk' in seiner Ausbreitung zu behindern, die Mitglieder zu verwirren und vom rechten Weg abzubringen, ist bei Pfingstler/-innen tief verankert. Im Neopentekostalismus tritt der Kampf gegen den Teufel und seine Dämonen mit Hilfe von Austreibungen, Beschwörungen und Heilungen gar an die erste Stelle des Gemeindelebens. Die neopentekostale Gemeindepädagogik lehrt mittels magischer Praktiken den Umgang mit dem Teufel und seinen Dämonen, wobei ein charismatischer Führer als legitimierter Widersacher des Satans auftritt.

Die pfingstlerische Gemeinschaft ist gezwungen, im Gemeindealltag Abwehrmechanismen auszubilden, die ein Auseinanderfallen verhindern und die Gemeinschaft erneuern. Die (in Kapitel 7.2.1) bereits dargestellten Mechanismen zur Bewahrung des Gleichgewichts zwischen Charisma und Hierarchie erhalten im Kontext der Gemeindepädagogik neue Bedeutung. Da

---

<sup>36</sup> Printz 1996, 217.

Konflikte religiös erklärt werden, gehen sie meistens einher mit starken Emotionen, teils auch mit grossen Ängsten. Ziel der Konfliktlösung ist die Stärkung und Wiederherstellung der Gemeinschaft, individuelle Interessen werden folglich übergangen und unterdrückt.

Ermahnung weist auf die Bedeutung der Gemeinde für die persönliche Rettung hin und ruft dazu auf, in die Gemeinde zurückzukehren. Biblische Umkehrgeschichten, auf die sich der Pastor in der Predigt beruft, und eine ganze Reihe von Paränesen und Paraklesen beinhalten Ermutigungshilfen.<sup>37</sup> Es wird sorgsam darauf geachtet, dass Konflikte nicht zu sehr das Gemeindeleben beeinträchtigen. Daher werden zunächst subtile Massnahmen angewendet:

Wer den Gottesdiensten fernbleibt, muss zwar keine unmittelbaren Sanktionen befürchten, tatsächlich ist es aber so, dass die Einschätzung und das Prestige eines Mitgliedes stark von dessen Beteiligung abhängt und dass der Zutritt zu Ämtern oder Gruppen daran gekoppelt ist. Die folgenden Beispiele aus der Gemeindepraxis zeigen, dass es sich um ein sorgfältig aufgebautes System der Ermahnung handelt, das kontrolliert, motiviert und allenfalls auch sanktioniert: Wenn ein Mitglied zu einer Gruppe gehört und sich damit zur Teilnahme an deren Aktivitäten verpflichtet, wird es in eine Mitgliederliste aufgenommen. Für Jugendliche, Mädchen oder jungen Frauen (*señoritas*) zieht die Nichtteilnahme keine weiteren Sanktionen nach sich. Bei mehrmaligem Fehlen wird aber die Leitungsperson das persönliche Gespräch suchen, um die Gründe zu besprechen. Wer aber im Chor nicht regelmässig an den Proben teilnimmt und seine Abwesenheit nicht mit einem Entschuldigungsbrief begründet, wird für das folgende Jahr ausgeschlossen. In der Gruppe der Freiwilligen (*voluntarios*), die über ein strenges Reglement verfügt, bedeutet fehlende Assistenz den Ausschluss, wenn keine triftigen Gründe angegeben werden. In der Sonntagsschule (*escuela dominical*) werden wiederholte Absenzen zum Anlass genommen, den Namen des oder der Betroffenen nach einem ermahnenenden Gespräch von der Liste zu streichen.

Bewirken diese Sanktionen keine Einsicht, Reue und Verhaltensänderung, bestehen keine weiteren Möglichkeiten zur Konfliktlösung. Häufig scheidet dann das Mitglied – allenfalls zusammen mit weiteren Familienangehörigen – aus der Gemeinschaft aus oder es wird ausgeschlossen. Meist kommt das Mitglied der Demütigung eines öffentlichen Ausschlusses zuvor, indem es die Gemeinschaft aus eigenem Antrieb verlässt. Oftmals wenden sich die Ausgeschlossenen anderen Gemeinden zu oder gründen gar eine

---

<sup>37</sup> Printz 1996, 186-201.

neue Kirche, die sich klar als Konkurrenz zur bestehenden Kirche definiert und mit dieser in einem Konkurrenzkampf steht (siehe Kapitel 8.3.4). Von vielen Pfingstkirchen haben sich auf diese Weise Gruppen abgespalten und sich anschliessend als neue Kirchen konstituiert.<sup>38</sup> Wer die Spaltung der Gemeinde oder den Austritt von Gruppen oder Familien bewirkt, wird als Dissident (*disidente*) beschimpft, da diese Trennung von der Gemeinschaft heftige emotionale Reaktionen auslöst, die wiederum religiös gedeutet werden. Wer die Gemeinschaft verlässt, verliert nach pfingstlerischem Verständnis auch den Zugang zum Heil und begibt sich zurück in die 'Welt'.

„Die gebildeten [offeneren oder toleranteren] Mitglieder werden sie weiter grüssen, aber der Schaden, den sie anrichten, wird nie behoben und bewirkt ihnen gegenüber Wut und Ablehnung.“<sup>39</sup>

Die Distanzierung von der Gemeinschaft geschieht auf unterschiedliche Formen und in verschiedenen Graden. Wenn ein Mitglied in eine andere Kirche wechselt, bleibt doch immerhin die Gewissheit, dass es sein Leben nach christlichen Grundsätzen gestaltet. Beteiligt sich das ehemalige Mitglied in keiner Kirche mehr, suchen Mitglieder den Kontakt, um das verlorene Gemeindeglied dazu zu bewegen, in die Gemeinschaft zurückzukehren. Solange die Hoffnung besteht, das abtrünnige Mitglied zurückzugewinnen, wird in der Gemeinde darum gebetet, dass Gott in ihm den Wunsch zur 'Heimkehr' wecken möge. Mitglieder, welche die Kirche aus unterschiedlichen Gründen verlassen, leiden oftmals unter der Trennung und empfinden sie als emotionales Abgeschnittensein. Entsprechend sind sie oftmals bereit, nach einer Zeit der Distanzierung wieder in die Gemeinde zurückzukehren.

Ein Regelverstoss ist umso ernster, wenn es einen Pastoren oder Finanzverwalter betrifft, der das Vertrauen der Mitglieder missbraucht hat. Fälle von Ehebruch oder Korruption erschüttern die Gemeinde und können sogar dazu führen, dass die eigene Errettung angezweifelt wird. Die Fehlbaren werden aus der Gemeinde ausgestossen, die Erinnerung an sie wird möglichst unterdrückt.

Disziplinierende Korrekturen und Interventionen werden dann akzeptiert, wenn sie als göttlich legitimiert verstanden werden. Deshalb wird Gott die Verantwortung für Sanktionen übergeben, was zwar Konflikte entschärfen kann, gleichzeitig aber eine konstruktive Konfliktlösung erschwert.

---

<sup>38</sup> Siehe Kapitel 3.2.1.

<sup>39</sup> Eric Araya, 23 Jahre.

Nach pfingstlerischem Verständnis sprechen nicht der Pastor oder die Kommission Strafen aus, sondern Gott selber will, dass der Fehlbare in seinem sündigen Tun umkehre. Dies gilt auch und besonders für die Leiter der Gemeinschaft:

„Das Disziplinarreglement [besteht] für die Pastoren [...]. Für die Mitglieder ist es so, dass eine Reihe von Massnahmen bestehen, wenn sich irgendein unangemessenes Verhalten zeigt. Ich würde sagen, dass das Unterwerfen der Kirche unter die Autorität des Geistes entscheidend dafür ist, dass man Regeln oder Disziplinierungsmassnahmen akzeptiert, weil man sagt: Gut, ich diene Gott und nicht der Kirche.“<sup>40</sup>

Kirchenzucht hat vordergründig immer die Versöhnung zum Ziel, da Konflikte die Gemeinschaft stark belasten. Der Fluss positiver Emotionen, der von zentraler Bedeutung für das Gemeindeleben ist, wird durch Konflikte und Spannungen unterbrochen. Verhindern die Leiter aufgrund ihres Machtstrebens oder aufgrund der Angst vor Kontrollverlust eine Aussöhnung, laufen sie Gefahr, dass die betroffenen Mitglieder ausscheiden. Somit besteht tatsächlich nur die Alternative, dass Auseinandersetzungen durch ein Schuldbekenntnis oder eine Versöhnung gelöst werden, welche inszeniert und gefeiert werden. Ob es sich dabei in Wirklichkeit um die Unterwerfung unter die Autoritäten handelt, ist im Einzelfall schwer festzustellen, tatsächlich aber erzählten Apostaten, dass ihre Versuche, zu konstruktiven Lösungen zu gelangen oder ihre Gesprächsangebote zurückgewiesen wurden.

Verlässt ein Mitglied die Kirche, verliert es seine Vollmitgliedschaft (*miembro en plena comunión*). Wenn es aus disziplinarischen Gründen austritt oder ausgeschlossen wird, wird die Gemeinde öffentlich über diesen Schritt informiert, wobei vorher die Person von den Kirchenvorstehern oder dem Pastor angehört wird. Liegen Anschuldigungen wie Missbrauch von Finanzen, Korruption, Ehebruch oder Anwendung von häuslicher Gewalt vor, wird eine Kommission gebildet, die je nach Fall verschiedene Mitglieder als Zeugen anhört. Bei ernsten Vergehen wird auch der für die Region verantwortliche Pastor informiert (*jefe de zona*). Dieses Vorgehen kann auch den Pastor selber treffen, der dann von den Kirchenvorstehern (*oficiales*) befragt wird. Treffen die Sanktionen einen Pastor, sind die Konsequenzen entsprechend härter.

---

<sup>40</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

„In letzter Zeit hat beinahe jedes Jahr ein Pastor die IEP aus disziplinarischen Gründen oder weil er zu einer anderen Kirche gewechselt hat, verlassen [oder aus beiden Gründen gleichzeitig]. In der Geschichte der IEP ist die Wiederaufnahme von Pastoren nur dann erlaubt worden, wenn sie sich aufgrund von Missverständnissen zurückgezogen hatten, niemals wegen disziplinarischen Vergehen.“<sup>41</sup>

Kehrt das Mitglied zurück, kann es weiter als Hörer an den Gottesdiensten teilnehmen und so darauf hoffen, dass es bei Einsicht und Reue wieder aufgenommen wird und allenfalls seine Ämter zurückerhält. Diese Möglichkeit wird aber nur von wenigen genutzt.

Wenn eine langsame Entfremdung von der Gemeinde oder von einzelnen Gruppen stattfindet, ohne dass ein konkretes Vergehen vorgefallen ist, bleibt ein Wiedereintritt später möglich, falls dies der Kirchenvorstand und der Pastor bewilligen. In diesem Falle wird das ehemalige Mitglied von Angehörigen der zuständigen Kommission besucht und dazu ermuntert, wieder in die Gemeinde zurückzukehren. Man nennt diese Personen 'aufgehalten' (*detenidas*), 'spirituell krank' (*enfermos espiritualmente*) oder 'entgleist' (*descarriados*).

„Im Allgemeinen werden sie dazu ermuntert, wieder zur Herde zurückzukehren. [...]. Man hofft, dass Gott von neuem ihr Leben berühre und sie bekehre.“<sup>42</sup>

Oftmals kehren die ehemaligen Mitglieder dann wieder zurück, wenn ihnen bewusst wird, dass man sich um sie kümmert und ihre Bedürfnisse ernst nimmt. Diese Besuchstätigkeit kann bis zu einem Jahr dauern.<sup>43</sup> Wenn Probleme mit dem Pastor bestehen, kehren die Personen oft zurück, wenn der Pastor wechselt, oder er oder sie sucht sich eine andere Kirche der IEP, die in der Nähe liegt. Das wird nicht gerne gesehen, wird aber akzeptiert und manchmal sogar von den Pastoren empfohlen. Es gilt als verständlich, dass ein Pastor nicht allen Bedürfnissen gerecht werden kann.

---

<sup>41</sup> Eric Araya, 23 Jahre.

<sup>42</sup> Eric Araya, 23 Jahre.

<sup>43</sup> Gooren 2007, 68.

„Ich kenne einen Bruder, der ein bekannter Filmschauspieler ist. Er wechselte zu einer anderen Kirche der IEP, weil sein Pastor seinen Beruf nicht akzeptierte.“<sup>44</sup>

Gerade junge Mitglieder, denen das Gemeindeleben zu eng wird (*les quedó chica la iglesia*, die Kirche wurde ihnen zu klein), distanzieren sich in dieser Lebensphase von der Gemeinschaft. Ihre Prägung durch die pfingstlerische Gemeindepädagogik ist aber so stark, dass viele von ihnen in einer Krisensituation wieder den Anschluss an die Gemeinschaft suchen.<sup>45</sup>

Neben ehemaligen Mitgliedern, die positive Erinnerungen an ihre Kirche bewahren, gibt es aber auch scharfe Kritiker, die mit tiefen Verletzungen von der Gemeinschaft geschieden sind. Wenn dieser Weggang aufgrund von Konflikten erfolgte und als Wirkung dämonischer Kräfte gedeutet wird, können psychische Verletzungen bleiben, die traumatisch wirken. Daher rührt der Vorwurf von IEP Kritikern, dass die IEP hermetisch geschlossen und sektiererisch sei. Die soziale Kontrolle kann je nach Gemeinde sehr autoritär ausgeübt und willkürlich angewandt werden. Man kann dann gar von der Diktatur des Kollektivs auf Kosten des Individuums sprechen. Diese Ambivalenzen des Modells werden noch vertieft dargestellt (Kapitel 10.2).

## 8.5 Zusammenfassung

Die pfingstlerische Erziehung ist in allen Bereichen stark geregelt. Wer neu in die Gemeinschaft eintritt und das Schwellenritual der Konversion durchlaufen hat, muss erzogen werden, damit er oder sie die kollektiven Erwartungen kennenlernen und übernehmen kann. Grundsätzlich haben alle Mitglieder in diesem Erziehungsprozess mitzuwirken und pädagogische Verantwortung zu übernehmen. Alle sollen ein neues Mitglied ermutigen und bestärken, wer aber Fehlverhalten bemerkt, soll rasch korrigierend eingreifen. Nicht alle Mitglieder haben dieselbe Autorität als Erziehende, da in der Gemeinschaft eine ungeschriebene pädagogische Rangordnung besteht. Wer in der Hierarchie aufgestiegen ist oder über besondere charismatische Fähigkeiten verfügt, wird zum Vorbild für andere, das imitiert werden soll. Zum Vorbild wird, wer den Erwartungen und Ansprüche der Gemeinschaft so gut

---

<sup>44</sup> Elizabeth Salazar, 42 Jahre.

<sup>45</sup> Verschiedene Mitglieder der IEP haben zu anderen Kirchen gewechselt und nehmen dort führende Positionen ein. Sie haben eine enge gefühlsmässige Beziehung zur IEP bewahrt, die sie sozusagen als 'Mutterkirche' (*iglesia madre*) betrachten. „*La amo por lo bueno que recibí*“ (Ich liebe sie für all das Gute, das ich erhalten habe), ist im Zusammenhang mit der IEP ein oft gehörter Ausspruch.

entspricht und diese so zufrieden stellend umsetzt, dass die Imitation den übrigen Mitgliedern erlaubt, in ihrem Sozialisationsprozess positiv bestärkt zu werden und Konflikte zu vermeiden.

Vorbilder sind dann nachahmenswert, wenn sie allgemein akzeptiert und religiös legitimiert werden. In allen Gruppen und in unterschiedlichen Beziehungen müssen sich unterschiedliche Vorbilder bewähren, wobei der hohe zeitliche und energetische Einsatz ein wichtiges Kriterium bildet. Neben den persönlich anwesenden Vorbildern kommt den verstorbenen ehemaligen Leitungspersonen besondere Bedeutung zu. Sie eignen sich besonders als Projektionsfiguren für kollektiv gefordertes Verhalten.

Jedem Mitglied ist somit klar, welches Verhalten es zu lernen hat. Meist sozialisiert sich das Mitglied in der Gemeinschaft ohne bewusste Reflexion des Prozesses, da eine kritische Auseinandersetzung mit dem erwünschten Verhalten fehlt. Der hohe Erwartungsdruck prägt die Erziehung und führt dazu, dass Sanktionen möglichst vermieden werden. Ermahnungen können sehr subtil sein, umfassen aber auch einschneidende Massnahmen, die bis zum Ausschluss führen. Die männlichen Leiter disziplinieren häufig durch harte Entscheide, ohne dass diese Sanktionen einsichtig begründet werden. Religiös legitimierte Konsequenzen für Fehlverhalten lassen keinen Raum für Gespräche zur Konfliktlösung.

## **9 Die pfingstlerische Gemeindepädagogik im Vergleich mit anderen Konzepten**

Durch die mehr oder minder bewusste Abgrenzung gegenüber anderen gemeindepädagogischen Konzepten definieren, entwickeln und stärken die Pfingstler die eigene Identität. Die katholische Kirche lehnen die Pfingstler als religiöses Gegenmodell scharf ab. Diese wiederum geht aggressiv gegen die als Sekten definierten Pfingstkirchen vor, auch wenn die katholische Kirche selbst durchaus charismatische Praktiken zulässt (Kapitel 9.2.2.1).

Unter anderem als Folge dieser Polarisierung verweigern sich die Pfingstkirchen dem ökumenischen Dialog, was ihnen den Austausch mit Befreiungstheologen und Befreiungspädagogen verunmöglicht, die sich ebenfalls der Anliegen der Armen angenommen haben. Die Gemeindepädagogik protestantischer Kirchen weist die grössten Gemeinsamkeiten zum pfingstlerischen Modell auf. Allerdings bewahren die Pfingstgemeinden zu den protestantischen Kirchen Distanz, weil ihre Mitglieder sozial meist tiefer stehen und weil protestantisches Gemeindeleben oft durch kulturell fremde Einflüsse geprägt ist. Die folgende Darstellung vergleicht die pfingstlerische

Gemeindepädagogik mit den genannten Konzepten. Dadurch soll das Profil deutlicher und verständlicher werden.

## 9.1 Pfingstkirchen und Volkskatholizismus<sup>46</sup>

In der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus der iberischen Eroberer entstand seit dem 16. Jahrhundert ein doppelgesichtiger Katholizismus, der bis heute Auswirkungen zeigt.<sup>47</sup> Zum einen war er als Religion der Herren ein Instrument zur Unterdrückung und zur sozialen Kontrolle, zum anderen bot die Volksreligion als Religion der Unterschicht Freiräume, die als soziale und emotionale Ventile dienten. Der Volkskatholizismus blieb das prägende religiöse Modell, auch nachdem sich die lateinamerikanischen Nationen im 19. Jahrhundert von den iberischen Kolonialmächten befreit hatten. Der Katholizismus bildete somit – in abgeschwächter Form bis in die Gegenwart hinein – zwei unterschiedliche Gemeindemodelle heraus.

Bereits zur Zeit der Eroberung des Kontinents erhoben katholische Theologen, die meist Mitglieder eines Ordens waren, ihre Stimme zugunsten der unterdrückten und versklavten Eingeborenen. Diese kritische innerkatholische Gegenbewegung umfasste später universitäre Theologen ebenso wie Laienbewegungen. Befreiungstheologen und Basisgemeinden stehen in dieser Tradition.<sup>48</sup> Gleichzeitig bestehen in der indigenen Bevölkerung weiterhin parallele religiöse Strukturen, die neben katholischen Praktiken auch Elemente überlieferter indigener Frömmigkeit aufnehmen. Dies gilt insbesondere in Ländern Lateinamerikas, die über einen hohen Anteil an indigener Bevölkerung verfügen, wie zum Beispiel Bolivien. Unter der Bezeichnung 'Andine Theologie' werden jene Entwürfe zusammengefasst, die sich bemühen, beide Traditionen in einen fruchtbaren Dialog zu bringen.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> In Kapitel 4.5 wird der Volkskatholizismus dargestellt.

<sup>47</sup> Kultur und Religiosität des einfachen Volkes in Lateinamerika entstanden ab dem 16. Jahrhundert in Übernahme und Abwehr des aggressiven Katholizismus der iberischen Eroberer. Offener Widerstand war unmöglich, das Monopol der Obrigkeitskirche war absolut. Ein Überleben war für die Angehörigen der Unterschicht nur möglich, indem sie sich teilweise unterwarfen und gleichzeitig ihre eigenen religiösen Vorstellungen und Praktiken so umdeuteten, dass sie für die Obrigkeit akzeptabel waren. Schutz vor der Unterdrückung bot einzig die Gemeinschaft, starke Führungspersonen konnten sich im Widerstand gegen die Oberschicht nicht profilieren.

<sup>48</sup> Siehe Kapitel 9.2.

<sup>49</sup> Cleary; Steigenga 2004. Im Bereich der 'Andinen Theologie' wird beispielsweise an der evangelischen Hochschule ISEAT in La Paz, Bolivien geforscht. Publikationen und Überblick siehe

### 9.1.1 Die volkskatholische Prägung der Unterdrückten versus Gemeindepädagogik gegen die Unterdrückung

Die volkskatholische Gemeindepädagogik verfolgte bis ins 20. Jahrhundert hinein und in abgeschwächter Form bis heute zwei Ziele: Offiziell diente sie dazu, die Untertanen in das Unrechtssystem zu integrieren. Die Unterweisung des Katechismus durch den Priester legitimierte die Herrschaft der Eroberer und später der kreolischen Oligarchie als gottgewollt. Die Bedürfnisse der Unterschicht waren irrelevant, weil neben der katholischen Kirche keine weiteren religiösen Modelle bestanden.<sup>50</sup> Der Priester besaß das Bildungsmonopol, war nach katholischem Verständnis das Zentrum der Gemeinschaft und trat als Vermittler zwischen den Gläubigen und Gott auf. Er vermittelte in der Katechetik das nötige religiöse Wissen. Nur durch seine Rituale konnte Gott beeinflusst und besänftigt werden. Die Frömmigkeit baute auf dem Empfang der Sakramente auf, die wiederum nur der Priester spenden konnte. Seine Machtposition konnte einzig durch die Verehrung weiterer Mittlerfiguren – eines ganzen Spektrums von Heiligen und der Jungfrau Maria in unterschiedlichen Manifestationen – umgangen werden. So entwickelten die Mitglieder der Unterschicht abseits offizieller Vorschriften und Dogmen und ausserhalb der Kontrolle der katholischen Kirche ihre eigene Volksfrömmigkeit.

Lateinamerikanische Katholiken üben eine Vielzahl religiöser Praktiken aus: Gelübde werden abgelegt und durch Wallfahren eingelöst, Amuletten und Kreuzen werden heilende Kräfte zugeschrieben, Patronatsfeste für Heilige werden das ganze Jahr über gefeiert. Der exzessive Genuss von Alkohol, ekstatische Tänze oder vorkatholische Bräuche werden im Rahmen religiöser Feste vom Klerus toleriert. Festlich begangen werden auch Taufe, Erste Kommunion, Heirat oder Bestattung als 'rites de passage'. In Chile sind die am Wegesrand stehenden, häufig anzutreffenden *animitas* besonders augenfällig. Dort stehen Heiligenfiguren oder Marienbilder geschützt in einem gemauerten Gehäuse und sollen den Passanten Segen spenden.

---

URL:

[http://www.iseatbolivia.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=55&Itemid=68](http://www.iseatbolivia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=68)  
(10.4.2011).

<sup>50</sup> Chesnut 2007, 77 erklärt die Konsequenzen religiöser Monopole ausgehend von Mikroökonomischen Theorien: „The absence of competition in a state-secured religious market provides no incentive for the monopolist to produce high quality goods that meet consumer demand. Consumer tastes and preferences are largely irrelevant in a regulated religious economy.” 79: „In short, monopolistic economies are characterized by large numbers of nominal believers, questionable religious products, and varying levels of state coercion.”

Die Volksreligiosität knüpft an indigene Religiosität an und vermittelt tradiertes Wissen und Praktiken. So wirken bis heute Heilerinnen und Heiler, die über wirksame medizinische Fähigkeiten verfügen (siehe Kapitel 4.5 und 6.4.3.6). Insgesamt zeigte sich im Volkskatholizismus verdeckter Widerstand – allerdings mehr auf einer symbolischen Ebene – gegen die herrschende Oberschicht in Allianz mit dem Klerus, indem die offizielle Religiosität umgedeutet wurde. Den Mitgliedern der Unterschicht wurde vermittelt, welche religiösen Freiräume sie nutzen und ausfüllen können.

Die Pfingstbewegung entstand zu einer Zeit, als das Monopol der katholischen Kirche zu schwinden begann und sich erste Freiräume für neue religiöse Praktiken öffneten. Nur dank der Vorarbeit protestantischer Kirchen war es möglich, dass sich eine grundlegend antikatholische Gemeindepädagogik entwickeln konnte. Pfingstlern wird in ihren Kirchen weiterhin beigebracht, dass Katholiken keine Christen seien und sie bauen ihre Kirchen als architektonische Gegenmodelle zu katholischen Kirchengebäuden, die Innenausstattung ist streng und nüchtern, um sie von katholischem Kirchenschmuck abzuheben.<sup>51</sup> Die katholische Kirche nimmt diese aggressive Grundhaltung auf und tritt den Pfingstkirchen entsprechend mit schroffer Ablehnung entgegen.

Die pfingstlerische Gemeindepädagogik lehrt in jedem Aspekt des Sozialisationsprozesses neues Selbstbewusstsein. Die durch die Konversion gewonnene Sicherheit drückt sich unter anderem in aggressivem Auftreten in der Öffentlichkeit aus, wobei die Militanz der Predigten im Freien, der Umzüge und Versammlungen als Teil eines spirituellen Feldzugs verstanden werden. Anfänglich stand die katholische Kirche dieser Militanz recht hilflos gegenüber, da ihre volkscatholisch geprägten Mitglieder in Scharen zu den Pfingstlern abwanderten. Die katholischen Gemeinden konnten die Intensität des pfingstlerischen Gemeindelebens nicht kopieren, da ihnen dazu die eschatologische Ausrichtung und das dualistische Weltverständnis fehlten. Sobald sich aber die offizielle katholische Kirche für charismatische Praktiken öffnete (siehe Kapitel 9.2.2.1), trug sie einem weit verbreiteten Bedürfnis ihrer Mitglieder Rechnung. Seitdem bleiben ihr junge und aktive Mitglieder erhalten, ohne dass sie die Pfingstler als Dialogpartner erst nehmen muss.

---

<sup>51</sup> Siehe dazu Kapitel 6.3.4 über das Verhältnis zwischen Architektur und Liturgie in der Pfingstgemeinschaft.

### 9.1.2 Religiös-magische Hierarchie versus kollektive Mystagogik

Die entscheidende religiöse Innovation der Pfingstler ist ihr unmittelbarer transzendenter Zugang zu Gott. Dieser wird möglich dank der religiösen Deutung aller Lebensbereiche und dank charismatischer Gaben, die nach pfingstlerischem Verständnis allen Mitgliedern zugänglich sind und Mittlerfiguren wie den Priester überflüssig machen. Die Pfingstler sehen sich als 'heilige Gemeinschaft', die auf dem Weg der Heiligung jedes Mitglieds und der ganzen Gemeinschaft unterwegs ist.

Dem Volkskatholizismus und Pfingstglauben ist gemeinsam, dass profane und sakrale Lebensbereiche ineinander übergehen. Beide pflegen eine magische Weltsicht, gehen davon aus, dass sie mittels bestimmter Praktiken Gott beeinflussen oder sich ihm annähern können. Die katholische Volksfrömmigkeit geht dabei von einem Tauschhandel aus, der intensiven Einsatz erfordert. Gelübde und Wallfahrten, das regelmässige Bekreuzigen vor einer Kirche, das Abbrennen von Kerzen: All dies verfolgt den Zweck, Gott günstig zu stimmen. Der Zugang zu Gott ist nicht unmittelbar möglich, sondern bedarf der Fürsprache und Vermittlung besonders befähigter Personen, vor allem des Priesters, der von Sünden freisprechen kann, die Sakramente spendet und die Kasualien durchführt. Im Neopentekostalismus tauchen vergleichbare Praktiken auf: Ein charismatischer Führer verlangt materielle Gegenleistungen, um göttliches Handeln zu beeinflussen. Der Pfingstprediger gebraucht für diesen Zweck allerlei Praktiken, Amulette und geheimnisvolle Heilungs- und Exorzismusrituale. Der Neopentekostalismus leitet in diesem Aspekt eine 'Rekatholisierung' des Pentekostalismus ein.

Die Pfingstler haben die Abhängigkeit vom Priester in einer fundamentalen Kehrtwende umgedreht, da nun die Mittlerpersonen wegfallen oder wechseln können. Statt Vermittlern laden nun Vorbilder (Kapitel 8.4.2) zur Imitation ein und eröffnen jedem einzelnen transzendente Zugänge (Kapitel 6.4.7). Deshalb besteht die erzieherische Aufgabe der Gemeinde darin, die Mitglieder mit den nötigen Fähigkeiten auszustatten, damit sie mit dem Göttlichen direkt in Kontakt treten können. Als Praktiken, welche die Sensibilität und Emotionalität erhöhen, dienen die Einübung in das Gebet, das Erlernen der Traumdeutung und die Fähigkeit, lange in einem meditativen Zustand zu verharren. Die Gläubigen lernen im Sozialisationsprozess, ihren Körper so zu gebrauchen, dass Emotionen empfunden und ausgedrückt werden können. Sie lernen, sich vertrauensvoll fallen zu lassen, wenn sie in ekstatische Zustände geraten, in der Gewissheit, dass sie sowohl emotional wie auch körperlich aufgefangen werden. Sie lernen weiter, offen zu sein für die Möglichkeit, dass sie von körperlichen oder seelischen Gebrechen geheilt

werden und dass sie allenfalls andere heilen können. Sie lernen, in Zungen zu reden und diese Sprache zu interpretieren. All dies sind Fähigkeiten, die sie innerhalb der Gemeinschaft von anderen Mitgliedern erwerben, indem sie diese als ihre Vorbilder im Sozialisationsprozess imitieren. Die Pfingstler schöpfen folglich ebenfalls aus der Volksfrömmigkeit, aber sie haben den Zugang zum Göttlichen für alle Mitglieder der Gemeinschaft möglich gemacht. So bilden sie eine kollektive mystagogische Gemeinschaft.

## 9.2 Pfingstkirchen und kirchliche Basisgemeinden (CEB)

Neben der Volksfrömmigkeit entstand innerhalb der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Befreiungstheologie als Reformbewegung, welche auf unterschiedlichen Ebenen die Anliegen der Armen und Unterdrückten vertrat. Nachdem sich der Priester Alberto Hurtado in Chile bereits in den 1940er Jahren vehement für die Armen eingesetzt hatte, entwickelten ab den 1970er Jahren Befreiungstheologinnen und -theologen neue Zugänge und veränderten theoretische Ansätze.

Während Befreiungstheologie und Befreiungspädagogik die Basisgemeinden (*Comunidades Eclesiales de Base, CEB*) prägen und mit diesen im Dialog stehen, besteht eine theoretische Reflexion innerhalb der Pfingstkirchen erst in Ansätzen. Zahlenmässig übertreffen die Pfingstkirchen allerdings die Basisgemeinden bei weitem, so dass ein geflügeltes Wort des Befreiungstheologen Julio de Santa Anas besagt,<sup>52</sup> dass sich die Befreiungstheologen für die Armen entschieden, diese aber die Pfingstkirchen gewählt hätten. Allerdings lässt sich eine vergleichbare Verlagerung innerhalb des Pentekostalismus feststellen, da zunehmend Mitglieder des klassischen Pentekostalismus zu neopentekostale *ministerios* wechseln, bei denen weniger die Solidarität der Gemeinschaft als die Verheissung auf materiellen Wohlstand mittels charismatischer Glaubenspraktiken im Zentrum steht.

Die Leitfragen in diesem Kapitel zielen darauf ab, Spannungen zwischen befreiungspädagogischen und pfingstlerischen Konzepten zu erklären. Nach einer Darstellung der Entwicklung der Befreiungstheologie und der Befreiungspädagogik werden deren Theorien und Methoden in Beziehung gesetzt zu der pfingstlerischen Gemeindepädagogik. Drei Versuche einer Synthese zwischen Befreiungstheologie und Pfingstkirchen werden dargestellt anhand charismatischer Strömungen in der katholischen und in protestantischen Kirchen, anhand des 'Prophetischen Pentekostalismus' und anhand

---

<sup>52</sup> Prien 1981, 21.

der Deutung der Pfingstbewegung als befreiungstheologische Bewusstwerdungsbewegung.

Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie entstanden ab 1960, als sich in Brasilien Angehörige der Unterschicht und Intellektuelle, die zur Mittelklasse gehörten, in katholischen Basisgemeinden organisierten. Diese *Comunidades Eclesiales de Base* liessen sich in ihrem Kampf gegen Unterdrückung durch eine radikal neue Interpretation biblischer Aussagen inspirieren. 1968 nahm sich die katholische Bischofskonferenz in Medellín der Situation der Armen in Lateinamerika an,<sup>53</sup> 1971 erschien das Buch 'Theologie der Befreiung' (*Teología de la Liberación*) des katholischen Theologen Gustavo Gutiérrez.<sup>54</sup> Dieser Titel gab der theologischen Bewegung den Namen, die sich als 'Stimme der Armen' versteht und zur Befreiung aus Ausbeutung und Unterdrückung beitragen will.<sup>55</sup> Biblische Texte, besonders die Exodusgeschichte, wurden kontextuell auf ihr Befreiungspotenzial hin gelesen. Manche Befreiungstheologen lehnten die Volksfrömmigkeit als antiaufklärerisch ab und stellten sich auch gegen die Pfingstbewegung, in der sie Einflüsse des US-Imperialismus zur Kontrolle der Unterschicht zu erkennen glaubten.<sup>56</sup> Die akademische Ausbildung vieler Befreiungstheologen, die mehrheitlich aus der Mittelklasse stammten, entfremdete sie in einigen Fällen von den Problemen ihrer Basis, die sich aus Angehörigen der Unterschicht zusammensetzte.

---

<sup>53</sup> Weber, B. 1999, 104. Gutiérrez nahm als Experte an der Bischofskonferenz teil, was sich in einigen Formulierungen des Abschlussdokumentes niederschlug. 174. Bereits an der Bischofskonferenz von Puebla in Mexiko im Jahre 1979 durfte aufgrund der innerkirchlichen Ausgrenzung kein einziger Befreiungstheologe offiziell teilnehmen. Prien 1981, 75-80. German 1999, 87-93.

<sup>54</sup> Weber, B. 1999, 102–126, bietet einen Überblick über Person und Werk von Gustavo Gutiérrez.

González 2005, 5: „The 'perspective of the poor' [...] shapes the liberation theology. [...] We are dealing here with probably one of the greatest graces that the Spirit has granted to the churches in the second half of the twentieth century.” Weber, B. 1999, 17-48, stellt Einheit und Vielfalt der lateinamerikanischen Befreiungstheologie dar. 19: „In allen Formen lateinamerikanischer Befreiungstheologie war und ist der hermeneutische Schlüssel die Option für die Armen, sofern mit 'Armut' soziale, ökonomische, ideologische und kulturelle Marginalisierungsfaktoren ausgedrückt werden.” 33: „Die Bekehrung zu den Armen, den Ethnien und den Frauen haben sich aus der befreiungstheologischen Grundoption einer besonderen Sensibilität für sozial leidende Menschen heraus entwickelt.” Biancucchi 1987, 13: „Bücher sind nicht das Ziel der Theologie der Befreiung: Sie sind vielmehr so etwas wie längere Briefe zwischen den leidenden und kämpfenden Gemeinden.”

<sup>56</sup> Frieling 1984, 162: „Einige lateinamerikanische Befreiungstheologen haben deshalb dafür plädiert, die Volksreligiosität sterben zu lassen, um die Menschen für ihre 'liberación' zu befähigen.”

Die katholischen Basisgemeinden (*CEB*) gelten als paradigmatischer Kontext für die Umsetzung befreiungstheologischer Thesen und die Anwendung befreiungspädagogischer Methoden. Allerdings besteht keine klare Definition der *CEB*.<sup>57</sup> Die Verknüpfung kirchlichen Lebens mit politischen Anliegen soll von der Predigt zu sozialem Engagement führen, sie kann aber auch bewirken, dass Gottesdienste zu politischen Diskussionen verkommen, wie es offenbar in Basisgemeinden immer wieder geschehen ist.<sup>58</sup> Zurzeit öffnen sich viele Basisgemeinden charismatischen Einflüssen, da sie trotz grossen Einsatzes keine Verbesserung ihrer sozialen und wirtschaftlichen Lebensumstände erlebt haben. Sie stehen dadurch in scharfer Konkurrenz zu den Pfringstkirchen, die sie als bildungsfeindlich und patriarchal ablehnen.<sup>59</sup> Obwohl in verschiedenen Ländern Lateinamerikas wie Nicaragua, Brasilien oder Paraguay Befreiungstheologen Einfluss auf die Politik genommen haben und beispielsweise den Sieg der Arbeiterpartei unter Lula da Silva mitbewirkt haben, hat sich die Situation der von Armut Betroffenen nicht nachhaltig verbessert.<sup>60</sup>

Heute nimmt die Diskussion im Rahmen der Befreiungstheologie neue Herausforderungen auf. So gilt es in einer globalisierten Welt, Probleme gemeinsam anzugehen, lokale Lösungen zu finden, sowie neben der wirtschaftlichen Unterdrückung auch Rassismus, Sexismus und Nationalismus zu bekämpfen. Als zentral gilt, dass politisches Handeln nicht von der Quelle biblischer und mystischer Spiritualität abgeschnitten werden darf.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Mariz 1994a, 17. Zulehner 1989, 34, nennt den Gemeinschaftsgeist und die gegenseitige Unterstützung als konstituierende Elemente der Basisgemeinden. Frieling 1984, 156-161.

<sup>58</sup> Weber, B. 1999, 64.

<sup>59</sup> Mariz 1994a, 15. Die Zahl der *CEB* ist schwer zu schätzen, „actually, only a small minority of Catholics are engaged in these groups in Brazil. Yet, despite their minority status *CEBs* have inspired a great deal of literature and debate among theologians, social scientists, the media, and the public because of their political intentions. Through *CEBs*, the progressive church proposes a radical democratisation within the Catholic church and advocates such democratisation for the broad society.“ Chesnut 2007, 81-87 weist darauf hin, dass Mitte der 1990er Jahre die *Renovación Carismática Católica* in Brasilien bereits doppelt so viele Mitglieder zählte wie die *Comunidades Eclesiales de Base* und schätzt, dass dieses Verhältnis heute etwa eins zu vier stehe.

<sup>60</sup> Weber, B. 1999, 128: „Dieses Konzept [der Befreiungstheologie] ist in die Krise geraten, sobald die angestrebte gesellschaftliche Totalerneuerung stagnierte und nicht die umfassende Befreiung, sondern Elend und Gewalt zunahmen.“ In Paraguay ist Präsident Fernando Armino Lugo Méndez, der 2008 gewählt wurde, ein ehemaliger Bischof, der sich mit den Anliegen der Befreiungstheologie identifiziert.

<sup>61</sup> Self 2000, 68.

Die Befreiungstheologie ist eng verbunden mit der Befreiungspädagogik, da beide im selben Kontext entstanden sind.<sup>62</sup> Paolo Freire (1921–1997) hat seine frühen Hauptwerke 'Pädagogik der Unterdrückten' (*Pedagogia de los Oprimidos*) und 'Erziehung als Praxis der Freiheit' (1967) in der Situation der gesellschaftlichen Umbrüche in Lateinamerika in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts verfasst. Ab 1964 bis 1969 befand er sich im chilenischen Exil, wo er als UNESCO Bildungsexperte tätig war,<sup>63</sup> ab 1970 arbeitete er während 10 Jahren als Bildungsberater für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf. Seine Praxiserfahrung auf verschiedenen Stufen des brasilianischen und chilenischen Bildungswesens bildete die Grundlage für seine Arbeiten. Erst 1980 kehrte Freire nach Brasilien zurück, wo er sich bildungspolitisch engagierte.

Die Gründe für die breite Rezeption Freires in Lateinamerika sind vielfältig. Er lenkte den Blick auf die Lebenswelt der Kinder und hob hervor, dass Bildung auch und gerade ausserhalb der traditionellen Bildungsstätten stattfindet. Die Lebenssituation der Schüler galt ihm als Ausgangspunkt für Bewusstseinsbildungsprozesse, die von den Lehrpersonen angestossen und begleitet werden. Der Dialog ist gemäss Freire die geeignete Form für den Ablauf partizipativer Bildungsprozesse. Dieser sei umso wichtiger, als ungerechte Herrschaftsverhältnisse verändert werden sollten. Freire kritisierte die Ideologie des Neoliberalismus und der Globalisierung, die seiner Meinung nach menschliche Beziehungen auf Markgesetze reduzieren wolle und keine moralischen Leitlinien mehr entwickeln könne.<sup>64</sup> Das Ziel der Befreiungspädagogik ist, vergleichbar mit der Ausrichtung der Befreiungstheologie, die Transformation der Gesellschaft hin zu Gleichheit und Gerechtigkeit.

Die auf Paolo Freire zurückgehende Befreiungspädagogik will erst das Bewusstsein dafür wecken, dass Unterdrückung zur Sicherung von Privilegien geschaffen wurde. In der 'Kultur des Schweigens' würden die Unterdrückten in Unwissen gehalten und als Objekte der Erziehung missbraucht, um sie als gut funktionierende aber unkritische Arbeitskräfte auszubilden. Die Befreiungspädagogik will die Menschen dazu befähigen, Herrschaftssysteme zu überwinden, um so gesellschaftliche Veränderungen hin zu mehr

---

<sup>62</sup> Schipiani 2002.

<sup>63</sup> Valdivia 2003, 25–40. 51–62, bietet einen Überblick über Freires Wirken in Chile. Er widmete sich unter anderem der Ausbildung von Koordinatoren, die seine Methode verbreiteten. Durch die Zäsur der Militärdiktatur sind von seinem Wirken in Chile kaum Spuren geblieben.

<sup>64</sup> Freire 2007, 103f: „Mit dem neoliberalen Diskurs und mit der erzieherischen Praxis in Brasilien hängt die systematische Zurückweisung von Traum und Utopie zusammen, eine Haltung, der notwendigerweise die Hoffnung zum Opfer fällt.“ Schipiani 2002, 89–103.

Gerechtigkeit zu bewirken. Befreiungspädagogische Anliegen werden von der *Educación Popular* aufgenommen, worunter „die Gesamtheit der erzieherischen Praktiken, die durch und mit den populären Sektoren innerhalb einer politischen Perspektive des sozialen Wechsels stattfinden,“ verstanden wird.<sup>65</sup>

### 9.2.1 *Ver – Juzgar – Actuar (Sehen – Urteilen – Handeln) versus Ver – Experimentar/ Sentir – Actuar (Sehen – Erfahren/Fühlen – Handeln)*

Hinter dem Dreischritt, den Freire mit 'Sehen, Urteilen, Handeln' propagiert, steht die Vorstellung, dass in einem ersten Schritt die Realität mit Hilfe des Bewusstseins möglichst umfassend erkannt werden müsse. So könnten in einem zweiten Schritt aufgrund selbst erarbeiteter Kriterien verschiedene Optionen für die Veränderung dieser Realität entwickelt werden. Diese verlangen dann letztlich nach einer 'Praxis', welche Aktion und Reflexion dialektisch verstehe und Veränderungen umsetze.<sup>66</sup> Dieser Prozess setzt ein emanzipatorisches Denkvermögen voraus, da der Reflexionsprozess eine Metaebene erfordert.<sup>67</sup>

Kritik an Freire entzündet sich an diesem Modell der Wahrnehmung und Veränderung der Realität. Erkennbar sei dahinter ein nicht deklariertes Stufenmodell von mehr oder minder bewussten kognitiven und ontologischen Realitäten, das dem Unterdrückten die Fähigkeit abspreche, seine eigene Umgebung adäquat wahrzunehmen.<sup>68</sup> Der Unterdrückte benötige fremde Hilfe, damit er die Stufe des vorbewussten Zustandes überwinden könne. Ebenfalls kritisiert wurde Freires Bezug in der Theoriebildung auf Piagets Stufenmodell, sein Hang zum Rationalismus und seine Tendenz zu einem marxistisch beeinflussten Dogmatismus.<sup>69</sup> Allerdings zeigen gerade die beeindruckenden Erfolge der von Freire initiierten Alphabetisierungskampagnen, dass die Umsetzungen seiner Konzepte durchaus nachhaltige Bewusstwerdungsprozesse anstossen, die zu politischen Veränderungen führen können.

---

<sup>65</sup> Preiswerk 1994, 31. Valdivia 2003, 18-20. Martinic 1991, 155-171. Das Ziel der *Educación Popular* ist ein Bildungsprojekt, welches dem Volk als Instrument für die Mitbeteiligung an sozialen und strukturellen Veränderungen dient.

<sup>66</sup> Johns, C. 1993, 20.

<sup>67</sup> Schipiani 1984, 25f.

<sup>68</sup> Berger 1976, 121-144. Peter Berger setzt sich in 'Pyramids of Sacrifice' kritisch mit unterschiedlichen Modellen gesellschaftlicher Konstruktionen auseinander. Er geht von der Frage der politischen Ethik im sozialen Wandel, insbesondere in den Ländern der Dritten Welt aus. In diesem Rahmen untersucht er auch Freires Befreiungspädagogik.

<sup>69</sup> Schipani 2002, 27-30.

Pfingstlerische Verhaltensänderung gelingt auf andere Weise: Pfingstler sind ebenfalls in der Lage, ihre Situation wahrzunehmen und zumindest punktuell zu verändern. Allerdings ist der Moment des punktuellen Umbruchs keine kognitive Erkenntnis oder Einsicht, sondern eine emotionale Bekehrungserfahrung, die für die kommenden Aufgaben mit Selbstvertrauen und Fähigkeiten ausrüstet. Zugespitzt ausgedrückt heisst dies, dass Freire einen kognitiven Prozess vorzeichnet, der zu gesellschaftlichen Veränderungen führen soll. Die Pfingstler hingegen wollen nicht die Transformation der Gesellschaft. Sie ziehen sich im Gegenteil in ihre Gemeinschaft zurück, in der kognitive Prozesse der Bewusstseinsbildung unterdrückt werden (siehe Kapitel 6.4.7.5). Nicht die kognitive Einsicht in die Ursachen der Unterdrückung, sondern die emotionale Erfahrung des eigenen Wertes führt die Armen aus der Situation der Ausgrenzung in die radikale Weltabwendung. Dadurch verändert sich auch die Einstellung zur Gesellschaft, der man sich nicht mehr schutzlos ausgeliefert fühlt und in die man selbstbewusst zurückkehrt, wenn dies zum Proselytenmachen und um zu arbeiten erforderlich ist. Problematisch bleiben dabei die mangelnde Reflexion des dialektischen Prozesses, der Pfingstler antreibt (Kapitel 7) und die fehlenden Kriterien für gesellschaftliche Veränderung (Kapitel 8.3.4). Die Stärken des pfingstlerischen Ansatzes gegenüber Freires Befreiungspädagogik liegen meines Erachtens darin, dass individuelle Verhaltensänderungen ausgelöst werden, die unmittelbare Erfolge bewirken. Die Konversion verändert in hohem Mass das Alltagsleben durch neues Selbstverständnis und Selbstbewusstsein.

### **9.2.2 *Concientización* (Bewusstwerdung) versus *Sacralización* (Heiligung): Versuche einer Synthese zwischen Pfingstbewegung und Befreiungstheologie**

*Concientización* (Bewusstwerdung) ist der zentrale Begriff im Werk Freires.<sup>70</sup> Er spricht von der Wahl zwischen domestizierender und befreiender Praxis, wobei Erstere die Unterdrückten manipuliere und die Machthaber durch ihre Ideologie legitimiere. Die 'kulturelle Invasión' zwingt den (politischen) Analphabeten die Werte einer bürgerlichen Gesellschaft auf. Die befreiende Praxis könne nur gelingen durch die *conscientização* als „fortwährende Entschlüsselung dessen, was im Menschen verborgen liegt, der ohne kritische Reflexion in der Welt handelt.“<sup>71</sup> Dieser Bewusstwerdungs-

---

<sup>70</sup> Preiswerk 1994, 43.

<sup>71</sup> Schreiner; Mette 2007, 41f. zitiert Freire.

prozess werde vor allem durch das Lesen angestoßen und im Dialog mit der Lehrperson entwickelt.

Auch wenn Freies Alphabetisierungskampagnen sehr erfolgreich waren und sich in unterschiedlichen Kontexten bewährt haben, so geht es dabei nicht primär darum, Analphabeten das Lesen beizubringen. Die Fähigkeit zu politischer Urteilsbildung und politische Aktion sind das eigentliche Ziel. „'Consciousness rising' is the method by which any oppressed group is taught to understand its condition and (in a unity of theory and praxis) to be activated politically for the revolutionary transformation of this condition.“<sup>72</sup>

Freies Bildungsanliegen hat auch in der Religionspädagogik Chiles Veränderungen bewirkt. So setzt sich die katholische Katechetik seit den 1980er Jahren aus kirchlich offiziell geförderten Lerninhalten und befreiungspädagogischen Anliegen zusammen. Die sechs katholischen Universitäten in Chile, wie die *Universidad Católica* oder die *Universidad Alberto Hurtado*, garantieren ein hohes akademisches Niveau auch im religionspädagogischen Bereich.<sup>73</sup> Dies zeigt sich am modernen Lernmaterial für den Religionsunterricht und der qualifizierten Ausbildung der Religionslehrer/-innen.

Der Prozess der Bewusstwerdung (*concientización*) geht von Prämissen aus, die eine unausgesprochene Hierarchie voraussetzen, bei der die Richtung der Bewusstwerdung bereits vorgegeben scheint und der Dialog entsprechend nicht zwischen gleichberechtigten Partnern stattfindet. Dies kritisiert Berger und verlangt 'cognitive respect', der versuche, die Realität des anderen zu

---

<sup>72</sup> Berger 1976, 123f. kritisiert: „Thus a crucial assumption of the concept is that lower-class people do not understand their own situation, that they are in need to enlightenment on the matter, and that this service can be provided by selected higher-class individuals.“ Salazar 1991, 15 stellt folgende Stereotype fest: „The misery of the *bajo pueblo* contains an impulse toward self-liberation. Nevertheless, the *bajo pueblo* are not culturally prepared to achieve their liberation and transform reality, which are complex objectives. A highly scientific and political revolutionary culture, which masses need to learn, is required. This revolutionary culture also forms part of the universal cultural tradition of the West.“

<sup>73</sup> In Chile gibt es 25 anerkannte Hochschulen, sechs davon sind katholisch. Drei davon stehen unter kirchlicher Aufsicht, müssen aber die staatlichen Lehrpläne erfüllen. Die *Pontificia Universidad Católica de Chile* (PUC) mit verschiedenen Standorten in Chile, gehört zu den führenden Universitäten Lateinamerikas. Die *Universidad Alberto Hurtado* in Santiago de Chile ist eine jesuitische Universität, die sich auch für soziale Anliegen einsetzt. Diese beiden Universitäten zeigen die Spannweite der akademischen Ausbildung, die an katholischen Bildungsstätten gepflegt wird. Während die PUC konservativ ausgerichtet und mit der katholischen Hierarchie verbunden ist, besteht an der *Universidad Alberto Hurtado* eine Nähe zur Befreiungstheologie. Der Name der Universität verweist auf das soziale Engagement für die Armen.

verstehen, ohne deswegen auf einer neutralen, wertfreien Position zu verharren. Statt 'concientización' schlägt Berger vor, von Konversion zu sprechen und von Missionaren, die versuchen, das Bewusstsein anderer Personen zu heben.<sup>74</sup> Diese Kritik an Freires Methode vernachlässigt meines Erachtens den Kontext der Unterdrückung in Lateinamerika, die nach unmittelbaren praxisorientierten Antworten verlangt. Allerdings schlägt der Begriff der Konversion, der in diesem Zusammenhang neben kognitiven auch emotionale Aspekte einbezieht, eine Brücke zu pfingstlerischem Denken (siehe Kapitel 9.2.2.3).

Die Pfingstbewegung und die *Comunidades Eclesiales de Base* sind christliche Antworten auf die Situation der Unterdrückung und Ausbeutung grosser Teile der lateinamerikanischen Bevölkerung. Während die Pfingstbewegung sich ausserhalb bestehender Kirchen und ihrer religiösen Strukturen entwickelt hat, verbleiben die Basisgemeinden mehrheitlich innerhalb der katholischen Kirche. Beide Gemeinschaften streben danach, ihren Mitgliedern bessere Lebensbedingungen zu ermöglichen, die Grundlagen und Methoden dafür gehen aber so grundlegend auseinander, dass sie auch als Antipoden bezeichnet werden.<sup>75</sup> González formuliert es folgendermassen: „Present day Pentecostal churches constitute what the Christian base communities sought to be three de-cades ago: a true 'church of the poor'. [...]. The fundamental equality of all believers is practiced much more radically in the Pentecostal Churches than in the base communities.“<sup>76</sup> Nach Martin und Burdock liegt der Grund für den im Vergleich zu den Pfingstgemeinden

---

<sup>74</sup> Berger 1976, 128. Bergers Deutung einer Konversion im Bewusstwerdungsprozess findet sich auch in Cheryl Bridges Johns Versuch, die Pfingstbewegung als Bewusstwerdungsbewegung zu deuten (siehe Kapitel 9.2.2.3). Weber, B. 1999, 44-47. Kritik wird auch gegenüber einzelnen Befreiungstheologen laut. So wirft J.L. Segundo ihnen vor, dass sie ihre kritische Distanz zu sozialen Bewegungen aufgeben und damit einen 'Realitätsverlust' erleiden, das 'Volk' idealisieren und damit überfordern. Er weist ebenfalls auf den methodischen Widerspruch zwischen einem angeblich reinen Lernen und einem faktisch doch beibehaltenen Belehren der Armen hin. Spannungen unter den Befreiungstheologen führen zu Ausgrenzungen. 58: „Die 'Option für die Armen' wird meist von eloquenten, radikalen Mittelklasse-Intellektuellen formuliert, deren Sprache der wirklich armen, illiteraten Bevölkerung fremd bleibt. Selbst Basisgemeinden bestehen häufig aus einer gebildeten, fi-nanziell weitgehend etablierten, überwiegend aus 'Weissen' zusammengesetzten und von Männern dominierten Gruppe, so dass ihnen ironischerweise ein Hang zu Elitisierung und Exklusion gerade gegenüber den Menschen eigen ist, für die sie programmatisch optieren.“

<sup>75</sup> Bergunder 2000, 17.

<sup>76</sup> González 2005, 96. Mariz 1994a, 80: „Die katholische Kirche optiert für die Armen, weil sie keine Kirche der Armen ist. Pfingstkirchen optieren nicht für die Armen, weil sie bereits eine Arme-Leute-Kirche sind. Und das ist der Grund, warum arme Leute sich für sie entscheiden.“

geringeren Erfolg der Basisgemeinden darin, dass sie einen 'cult of continuity' darstellen. „Sie wollen die Welt zwar verändern und die moralische Instanz dafür sein, jedoch im Gegensatz zum Pentekostalismus nicht mit ihr brechen. Daher ist der Pentekostalismus als 'cult of discontinuity' zu beschreiben.“<sup>77</sup> Allerdings muss aufgrund der Ergebnisse in Teil II festgehalten werden, dass die scheinbare Gleichheit aller Mitglieder in der pfingstlerischen Gemeinschaft letztlich einer oberflächlichen Deutung egalitärer Praktiken entspricht. Patriarchale Strukturen und das Imitieren von Vorbildern zeugen nicht von gleichen Chancen für alle Mitglieder (siehe Kapitel 8.4.3). Der Bruch mit gesellschaftlichen Werten und Normen ist in der pfingstlerischen Gemeinschaft nicht so grundlegend, wie es bei oberflächlicher Betrachtung scheint.

Es liegt nahe, den Versuch einer Synthese zwischen den beiden unterschiedlichen pädagogischen Modellen zu unternehmen, da beide Lösungen für die Situation der von Armut betroffenen Menschen Lateinamerikas suchen. Allerdings bestehen gegenseitige Vorurteile, die nur schwer zu überbrücken sind. Während Pfingstler aus befreiungspädagogischer Sicht häufig mangelndes Bewusstsein der eigenen Situation vorgeworfen wird,<sup>78</sup> gelten Befreiungstheologen vielen Pfingstlern als Kommunisten, die ihrer Meinung nach keine wirkliche religiöse Botschaft haben.

Die folgenden drei Beispiele stellen Versuche dar, Basisgemeinden und Pfingstkirchen aufeinander zu beziehen: Dies geschieht durch die Aufnahme charismatischer Praktiken in der katholischen Kirche, die Entwicklung einer prophetischen Richtung innerhalb des Pentekostalismus und die Umorientierung des Pentekostalismus als Bewusstwerdungsbewegung.

### **9.2.2.1 Charismatische Strömungen in der katholischen und in den traditionellen protestantischen Kirchen**

Während der 1970er und 1980er Jahre entwickelte sich in der katholischen Kirche eine charismatische Strömung.<sup>79</sup> Diese entstand 1967 unter dem Namen *Catholic Charismatic Renewal* an katholischen Universitäten der USA, breitete sich aber bald in einer Vielzahl katholischer Pfarreien aus. Sie wurden in Lateinamerika unter der Bezeichnung *Renovación Carismática Católica* (RCC) bekannt.

---

<sup>77</sup> Weber, B. 1999, 58.

<sup>78</sup> Johns, C. 2000, 111. So z.B. Freire selber zur Pfingsttheologin Cheryl Bridges Johns mit dem Vorwurf: „Ach, ihr Pfingstler, ihr schreibt keine Geschichte!“

<sup>79</sup> Cleary 2007, 158: „With claims of a hundred million participants worldwide, the CCR [Carismatic Catholic Renovation] has achieved an important place in the Catholic Church.“

1972 wurde die katholische charismatische Bewegung durch Maryknoll und Holy Cross Missionare aus den USA in Chile eingeführt.<sup>80</sup> Vor allem in Santiago und in der südlichen Provinz Aisén, in der Mapucheregion Cholchol und der Provinz Atacama fasste die Bewegung Fuss. 1976 empfing der Bischof von Aisén die Geisttaufe und unterstützte charismatische Strömungen innerhalb der katholischen Kirche. Die Charismatische Erneuerung übernahm Elemente des Pentekostalismus wie die Geisttaufe oder die Geistgaben innerhalb der liturgischen und sakramentalen Strukturen der katholischen Kirche.<sup>81</sup> Dadurch wurden viele Katholiken dazu ermutigt, sich in ihren Gemeinden wieder aktiv zu betätigen.<sup>82</sup> Die Mitglieder dieser Bewegung zeichnen sich durch ein vertieftes spirituelles Leben und eine engere Bindung an die Kirche aus. Elektronisch gespielte Musik ist charakteristisch für die RCC.<sup>83</sup> Innerhalb der katholischen Kirche entsteht eine klare und attraktive Alternative zu den befreiungstheologisch inspirierten Basisgemeinden. Zwischen beiden Bewegungen bestehen Spannungen, da von Befreiungstheologen wie Leonardo Boff die unpolitische Einstellung der RCC kritisiert wird. Die RCC hat die CEB zahlenmässig inzwischen eingeholt oder gar überholt,<sup>84</sup> da charismatisch ausgerichtete katholische Gemeinden grossen Zulauf haben, wodurch gleichzeitig verhindert wird, dass Katholiken zu den Pfingstkirchen abwandern.

Charismatische Bewegungen innerhalb der katholischen und innerhalb traditioneller protestantischer Kirchen sind statistisch kaum erfasst. Das fehlende Zahlenmaterial erklärt sich dadurch, dass von Seiten der Kirchenleitungen wenig Interesse besteht, diese Strömung durch Bekanntgabe ihres Wachstums zu stärken. Skeptisch ist die Kirchenleitung wegen des enthusiastischen Frömmigkeitsstils, der an pfingstlerisches Glaubensleben erinnert und wegen der 'demokratisierenden' Wirkung des Zungenredens, das den hierarchisch Unterlegenen in gewissem Sinne eine eigene Sprache verleiht. Trotzdem sind charismatische Praktiken mit Billigung der Priester in viele katholische Gemeinden gelangt, wobei genauso wie im Neopentekostalismus die Musik zur Erzeugung von Emotionen eine entscheidende Rolle spielt. Gerade unter jugendlichen Katholiken sind Grossveranstaltungen, Wallfahrten, Einkehrtage mit charismatischen Elementen beliebt, welche die traditio-

---

<sup>80</sup> Chordas 1980, 164: „Catholic Pentecostalism is in large part the result of an initiative from the United States, and is likely to be introduced where there is an active North American missionary presence.“ Cleary 2007, 161.

<sup>81</sup> Chordas 1980, 143.

<sup>82</sup> Gooren 2007, 65.

<sup>83</sup> Cleary 2007, 153.

<sup>84</sup> Cleary 2007, 153-165.

nelle Volksfrömmigkeit beleben und die kirchliche Hierarchie ebenso wenig wie diese in Frage stellen. Durch die intensive Marienverehrung und ihre Loyalität zu katholischen Dogmen grenzen sich charismatische Katholiken deutlich von den Pfingstlern ab.

Die dualistische Abgrenzung von der Aussenwelt ist für sie unnötig, da sie zur religiösen Mehrheit gehören und tendenziell eher unter den jungen Mitgliedern der Mittelklasse zu finden sind. Ähnlich den emotionalen Praktiken innerhalb des Volkskatholizismus toleriert darum die Hierarchie die charismatischen Strömungen als emotionale Ventile, versucht diese aber durch die Präsenz von Klerikern zu kontrollieren, weshalb auch das Zungenreden abgelehnt wird. Allerdings bietet die Aufnahme charismatischer Praktiken für die katholische Kirche auch Gefahren und könnte sich für sie sozusagen als 'Trojanisches Pferd' erweisen, da die katholische charismatische Bewegung im Widerspruch zur institutionellen Verfasstheit des Katholizismus steht und Frauen in der RCC wichtige Stellungen einnehmen.<sup>85</sup>

Die protestantischen Kirchen in Chile suchen je nach Kirche oder Gemeinde unterschiedliche Lösungen auf die Herausforderungen durch charismatische Bewegungen. So halten beispielsweise anglikanische Gemeinden am Sonntag bis zu drei Gottesdienste nacheinander ab, wobei zuerst für die traditionellen Mitglieder auf Englisch, danach für die Familien und eher konservativen Mitglieder auf Spanisch und zum Schluss für die jungen Mitglieder in charismatischem Stil gefeiert wird.<sup>86</sup> Die Methodistenkirche erlaubt jeder Gemeinde, je nach sozialer und altersmässiger Zusammensetzung ein unterschiedliches Profil zu entwickeln, das auch charismatisch ausgerichtet sein kann. Die Baptisten sind sehr offen für charismatische Praktiken und nehmen diese in ihre Gottesdienstfeiern auf. Schwieriger ist die Situation für Kirchen, die international eng verflochten und entsprechend an liturgische Vorgaben gebunden sind. So sind beispielsweise die Lutheraner auch aufgrund ihrer starken Wort-Orientierung, ihrer Bekenntnisbindung und ihrer internationalen Kontakte zurückhaltend gegenüber charismatischen Praktiken.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Bastian 1999, 449-451. Dies gilt vor allem auf organisatorischer Ebene und in Bezug auf charismatische Praktiken. Die Leitungspositionen bleiben in der Hand der Männer, zuoberst stehen immer Kleriker.

<sup>86</sup> So z.B. in Concepción, in der 8. Region in Chile, in der Kirche St. John in Pedro de Valdivia.

<sup>87</sup> IELCH (*Iglesia Evangélica Luterana en Chile*), ILCH (*Iglesia Luterana en Chile*). Zu den Unterschieden und der Entstehungsgeschichte der beiden lutherischen Kirchen Chiles siehe Kapitel 2.3. Die ablehnende Haltung gegenüber charismatischen Einflüssen zeigte sich beispielsweise daran, dass Pastor Sven Haupt, der aus Deutschland stammt, 2007 in Valdivia aus

### 9.2.2.2 *Der prophetische Pentekostalismus*

Der 'prophetische Pentekostalismus' gilt als befreiungstheologische Antwort aus pfingstlerischer Sicht auf die Frage nach einem christlich inspirierten Umgang mit Armut und Unterdrückung. Der 'prophetische Pentekostalismus' erfüllt die Kriterien, die Paolo Freire an die 'prophetische Kirche' stellt, die er von der 'traditionalistischen' oder 'konservativen' und der 'modernisierenden' Kirche unterscheidet. Dabei knüpft er an Analysekriterien an, nach denen die Kirche dann ihrer Aufgabe untreu wird, wenn sie ein magisches, sprich konformistisches, oder naives, sprich reformistisches Bewusstsein vermittelt. Die traditionelle katholische Kirche gilt ihm als magisch ausgerichtet, die protestantischen Kirchen bezeichnet er als modernisierend. Beide verändern seiner Meinung nach die Realität der Unterdrückten nicht. Einzig die prophetische Kirche, die sich auf die Seite der Armen stelle und diese in ihrem Bewusstwerdungs- und Befreiungskampf unterstütze, werde ihrer eigentlichen Aufgabe gerecht. Dazu gehörten seiner Ansicht nach allen voran die befreiungstheologisch ausgerichteten Basisgemeinden.<sup>88</sup>

Innerhalb des chilenischen Pentekostalismus bezeichnen sich diejenigen Kirchen als 'prophetisch' oder 'befreiend', die sich aktiv für politische und soziale Veränderungen in der Gesellschaft als Ganzes einsetzen.<sup>89</sup> So organisierte sich nach dem Militärputsch eine Anzahl protestantischer und pfingstlerischer Kirchen im 'Christlichen Rat der Kirchen' (CCI), der *Confraternidad Cristiana de Iglesias*, die wiederum eingebunden wurde in den CLAI, *Consejo Latinoamericano de Iglesias*, der ökumenisch ausgerichteten Dachorganisation evangelischer Kirchen in Lateinamerika.<sup>90</sup>

Laut Kamsteegs Analyse des 'prophetischen Pentekostalismus' in Chile ist es bisher nicht gelungen, ökumenisches und entwicklungspolitisches Engagement mit pfingstlerischer Religiosität zu vereinbaren. Entsprechend „are discourses of social participation and community not very likely to gain adherence among people in the neighbourhoods, and neither are they attractive to Pentecostals“.<sup>91</sup> Skeptisch stimmt in Bezug auf eine Synthese

---

der ILCH ausgeschlossen wurde, weil er in seine lutherische Gemeinde charismatische Praktiken einführen wollte.

<sup>88</sup> Schipani 2002, 62-67.

<sup>89</sup> Castillo 1988, 35-49. Die Bezeichnung geht auf Freire zurück. In Chile ist Juan Sepúlveda ein wichtiger Vertreter dieser Richtung.

<sup>90</sup> Siehe Kapitel 3.3.2. Sepúlveda 1999b, 142-149.

<sup>91</sup> Kamsteeg 1998b, 235. 236: „It would be very useful to continue to discuss – for example with people like Sepúlveda – the question of how many Pentecostals really have adopted the essentials of liberation theology.“ 237: „The reconciliation of the highly individual religious

von Pfingstbewegung und Befreiungstheologie sowohl die explizit antiökumenische und proselytistische Ausrichtung der ersteren, als auch die gegenwärtige konservative Ausrichtung der katholischen Hierarchie, die sich sowohl gegen die Befreiungstheologie, viel stärker aber noch gegen die Pfingstkirchen richtet.

Der Pentekostalismus scheint seine Attraktivität zu verlieren, wenn er seine spezifische dualistische und eschatologische Weltsicht aufgibt zugunsten eines prozesshaft ausgerichteten Verständnisses der Transformation der Gesellschaft, und wenn diese Veränderungen politisch begründet werden.<sup>92</sup> Wie kann ein Pfingstler 'in die Welt gehen' um diese sozial und politisch zu verändern, wenn diese doch verdorben und verloren ist? Wozu soll die Konversion aus der Welt heraus sinnvoll sein, wenn der Heilige Geist zu einem Engagement der Kirche in der Welt und für die Welt drängt? Insofern scheint fraglich, ob der Pentekostalismus sein Veränderungspotential (siehe Kapitel 7) gemäss den Kriterien der Befreiungstheologie entfalten kann.

### **9.2.2.3 Pfingstbewegung als befreiungstheologische Bewusstwerdungsbewegung**

Cheryl Bridges Johns bezeichnet die Pfingstbewegung als ein 'Movement of Conscientization' und versucht aufzuzeigen, dass Pfingstbewegung und Befreiungstheologie sich ergänzen und nicht widersprechen.<sup>93</sup> Ihre Darstellung der Pfingstbewegung als Befreiungsbewegung der Massen gründet auf der Annahme, dass es dynamische Faktoren gebe, welche die Pfingstler zur Bewusstwerdung drängten. „These dynamics are a culturally relevant liturgy, a high degree of participation of everyone in both worship and mission, a radical equalizing of the barriers of social status, and an emphasis upon the ongoing transforming power of the Holy Spirit.“ Sie sieht innerhalb der Pfingstbewegung trotz der Betonung persönlicher Glaubenserfahrungen über soziales Engagement grosses Veränderungspotential. Dieses gründe auf „justice, peace, dialogue and authentic selfgiving love and in which there is no oppressed-oppressor distinction.“ So fasst sie die Konversionserfahrung der Pfingstler aufgrund einer Krisenerfahrung parallel zur Krise, die nach Freies Bewusstwerdungsprozess durch den Entscheid der Unterdrückten für ihre eigene Befreiung nötig werde (Kapitel 9.2.1). Hinter beiden Konversionserfahrungen stehe das Wirken des Heiligen Geistes, welcher durch die Geist-

---

experience and mode of conduct with which traditional Pentecostals were equipped, and an ecumenical and socio-political committed practice proved extremely difficult.”

<sup>92</sup> Siehe Kapitel 10.3 über Entwicklungen, die den klassischen Pentekostalismus bedrohen.

<sup>93</sup> Ebenso Self 2000, 79, der zwischen CEB und pfingstlerischen Gemeinschaften viele geistliche und politische Gemeinsamkeiten sieht.

taufe zur Entwicklung kritischen Bewusstseins dränge, das zu sozialem Engagement führe.<sup>94</sup> So gelangten Pfingstler und Katholiken „zur gleichen Wahrheit von gegensätzlichen kirchlichen, biografischen und sozialen Kontexten her.“<sup>95</sup>

Gemeinsam ist beiden Bewegungen, dass die von Armut Betroffenen als Subjekte wahrgenommen werden, die ihre eigene Realität und Geschichte gestalten können und sollen. Daraus entsteht individuelles Selbstbewusstsein, das zu kollektivem Handeln befähigt. In den unteren Gesellschaftsschichten in Lateinamerika sind die Grenzen zwischen Rasse und Geschlecht sehr markant gezogen, der Anpassungsdruck ist sehr hoch. Die Armutsbetroffenen und vor allem auch Frauen lernen so, diese Grenzen zu durchbrechen. Allerdings wollen die Pfingstler die Gesellschaft nicht wie die Mitglieder der Basisgemeinden ändern, sondern Einzelne aus der Gesellschaft retten.

Die Diskussion über die Gemeinsamkeiten zwischen Pfingstbewegung und Befreiungstheologie mutet meines Erachtens manchmal anachronistisch an, wenn man die sich rasch verändernde religiöse Landschaft Lateinamerikas betrachtet. Die *Comunidades Eclesiales de Base* verlieren an Wirkung und Einfluss, die ökumenische Bewegung befindet sich in einer Krise, charismatische Strömungen gewinnen auch innerhalb der katholischen Kirche an Anhängern.<sup>96</sup> Johns scheint in ihren Ausführungen den zentralen Unterschied zwischen der Pfingstbewegung und der Befreiungstheologie einzuebnen. Während der kognitive Prozess der Bewusstwerdung durch die Einsicht der eigenen Unterdrückung angestoßen wird, sich in einem hohen Reflexionsgrad entwickelt und dann zu sozialem und politischem Engagement führt, wechselt die pfingstlerische Perspektive grundlegend durch die Konversion. Wird die Bekehrung aus der 'Welt' heraus durch die Hinwendung zur Welt ersetzt, entfällt meiner Meinung nach die Existenzgrundlage der Pfingstgemeinschaft. Die 'raison d'être' der Pfingstgemeinschaft ist die Rettung der 'Welt' aus ihrem sündigen Zustand der Verlorenheit, nicht deren langsame soziale oder politische Transformation.

---

<sup>94</sup> Johns, C. 1993, 77-101.

<sup>95</sup> Hollenweger 1997, 235.

<sup>96</sup> Bastian 1999, 449f. Für Brasilien lassen Schätzungen vermuten, dass die kirchlichen Basisgemeinden in starkem Niedergang begriffen sind und nur noch etwa 2% der Bevölkerung erreichen. Die 'Katholische Charismatische Erneuerung', die sich stark ausdehnt, umfasst etwa 4% der Bevölkerung. Zu den Pfingstlern zählen sich etwa 15%. „Eine im Jahr 1993 in allen Priesterseminaren Brasiliens durchgeführte Untersuchung zeigt, dass die Seminaristen heute der charismatischen näher stehen als der Befreiungstheologie.“

Auch wenn zwischen Befreiungstheologie und Pfingstbewegung gemeinsame Grundlagen bestehen wie etwa die Gemeinschaftserfahrung als Ausgangspunkt für Spiritualität, der mehr oder minder bewusste Kampf gegen den Machismus oder das soziale Handeln bestehen,<sup>97</sup> so scheinen doch die Ausgangslagen sehr unterschiedlich. Ich gehe mit Sepúlveda einig, der demgegenüber ein Nebeneinander der beiden Bewegungen aus den gemeinsamen Wurzeln in der Armut entwirft und betont, dass der Dialog nur vereinzelt möglich sei und dass viele wechselseitige Vorurteile beständen.<sup>98</sup>

### 9.3 Pfingstkirchen und traditionelle protestantische Kirchen

Protestantische Erziehung in Chile unterscheidet sich nicht grundlegend von kirchlicher Unterweisung, wie sie in Europa oder den USA gepflegt wird. Die im Kapitel 2.3 beschriebenen Siedlerkirchen und die Missionskirchen deutscher und englischsprachiger Einwanderer behielten neben dem ekklesiologischen Modell auch die gewohnten Formen des kirchlichen Unterrichtes bei. Üblich sind noch immer die Sonntagschule für die Kinder, Religionsunterricht für Jugendliche und eine Vorbereitung auf die vollwertige Teilnahme in der Gemeinde. In den lutherischen Kirchen wird nach deutschem Modell der Konfirmandenunterricht gepflegt. Daneben findet Erwachsenenbildung statt, die je nach Gemeinde auf den Sonntag vor den Gottesdienst gelegt wird oder unter der Woche abends stattfinden. Das Lehrmaterial stammt häufig aus einem anderen nationalen und kulturellen Kontext und ist nur sprachlich und nicht kontextuell übersetzt worden.

Die protestantischen Kirchen unterscheiden sich durch ihre gemeindepädagogische Ausrichtung. Dabei zeigt der Vergleich mit dem pfingstlerischen Modell eine Wiederholung der Anfänge der Pfingstbewegung in Chile (siehe Kapitel 3.2.1). Auch damals zeigten sich die Baptisten flexibel und übernahmen in ihren Gottesdiensten charismatische Praktiken, während Methodisten oder Presbyterianer charismatische Einflüsse abwehrten. Am weitesten entfernt von den Pfingstlern sind die Lutheraner, die erst in den 1960er Jahren begonnen haben, sich aus ihrem sprachlichen und kulturellen Ghetto zu befreien. Ihre Pastoren kamen und kommen teilweise immer noch

---

<sup>97</sup> Self 2000, 80f.

<sup>98</sup> Sepúlveda 2000, 82-94. Er betont, dass die akademisch gebildeten, aus Lateinamerika stammenden Pfingstler ihre Ausbildung in der Regel in einem ökumenischen – oft befreiungstheologisch geprägten – Umfeld erhielten. Sowohl ISEDET URL: <http://www.isedet.edu.ar> (5.4.2011) in Buenos Aires, als auch UBL in Costa Rica URL: <http://www.ubila.net> (5.4.2011) bekennen sich zur Befreiungstheologie. Entsprechend schwierig sei es, von einer pfingstlerischen Theologie in Lateinamerika zu sprechen.

aus Deutschland oder der Schweiz, und ihre internationale Vernetzung ist durch die Zugehörigkeit zum lutherischen (IELCH)<sup>99</sup> und reformierten (ILCH) Weltbund gegeben. Obwohl man nicht von einer einheitlichen Ausrichtung der protestantischen Kirchen ausgehen kann, scheint ein Vergleich mit der pfingstlerischen Gemeindepädagogik lohnenswert.

### 9.3.1 *Formar (Bilden) versus Educar (Erziehen)*

Im 19. Jahrhundert gründeten Presbyterianer und Methodisten Schulen, die hauptsächlich von Kindern aus der Mittelklasse besucht wurden, um in einem zweiten Schritt Proselyten zu machen (Kapitel 2.3). Dieser Einsatz im chilenischen Schulwesen war somit Teil ihrer Missionsstrategie. Bis heute messen die meisten protestantischen Kirchen in Chile der Ausbildung (*formación*) ihrer Mitglieder hohe Bedeutung bei. Dass in der chilenischen Gesellschaft seit dem friedlichen Übergang zur Demokratie allgemein schulisches Lernen gefördert wird, wertet auch kirchliche Bildung auf. Protestantische Kirchen werden in staatliche Projekte zur Stärkung der Zivilgesellschaft einbezogen, da sie durch ihre ökumenische Grundhaltung und durch ihre teilweise internationale Vernetzung nahe liegende Partner für gesellschaftliche Veränderungen sind. Viele Kirchen unterhalten diakonische Projekte, die teilweise aus dem Ausland oder mit staatlichen Geldern unterstützt werden. Da Privatschulen staatlich subventioniert werden, wenn sie sich an den vorgegebenen Lehrplan halten, haben verschiedene protestantische Kirchen eigene Schulen gegründet.<sup>100</sup>

Das starke Wachstum der Pfingstkirchen fordert die protestantischen Kirchen sehr heraus, weil sie selber eher Mitglieder verlieren und finanziell oft von ausländischen, meist europäischen oder US-amerikanischen Partnerkirchen abhängig sind.<sup>101</sup> Die Gemeindebindung ist in vielen protestantischen Kirchen loser als in den Pfingstkirchen, weil der Druck zur Abgrenzung von der Gesellschaft viel schwächer ist oder sogar ganz wegfällt. Die folgenden Ausführungen eines lutherischen Pastors beziehen sich auf die

---

<sup>99</sup> URL: <http://www.ielch.cl> (5.4.11). In Kapitel 3.3.2 werden die Gründe für die Spaltung von IELCH und ILCH erläutert. Da die ILCH den Kontakt mit der EKD abbrach, gelangten einige reformierte Schweizer Pfarrer nach Chile.

<sup>100</sup> URL: <http://www.lareconciliacion.cl> (5.4.2011) bietet als Beispiel auf Deutsch einen Überblick der schulischen und diakonischen Projekte der lutherischen Versöhnungsgemeinde in Santiago.

<sup>101</sup> Mariz 1994a, 94: „Historical Protestant churches use vertical networks for material aid. But these churches have relatively few members among the poor and are composed mainly of middle-class people.”

Situation der lutherischen Kirchen in Chile, die den europäischen protestantischen Kirchen am nächsten stehen.

„Wenn ein Mitglied umzieht, suchen nur wenige eine andere lutherische Gemeinde. Dies hat damit zu tun, wie die Mitglieder aufgenommen werden. Dabei ist die Fürsorge des Pastors von besonderer Bedeutung. Viele verlassen die Kirche, weil sie keinen Pastor finden, der sie begleitet oder der sie herzlich behandelt. Das gilt besonders für die Personen, die dauernd motiviert werden müssen. Der lutherische Pastor müsste dem grosse Beachtung schenken, weil die Gottesdienste nicht dieselbe Emotionalität bieten wie die Gottesdienste der Pfingstkirchen. Viele verlassen die Kirche auch, weil sie die Spiritualität und den Lebenssinn nicht finden. Wenn jemand die lutherische Gemeinde verlässt, wird wenig unternommen, um das verlorene Schaf zurückzugewinnen. Andere Kirchen betonen stärker, dass es ausserhalb der Kirche kein Heil gebe.“<sup>102</sup>

Das lutherische Gemeindeleben ist bei weitem nicht so intensiv wie das der Pfingstler. Der Pastor oder die Pastorin erhält den Lohn nur zu einem kleinen Teil von den Mitgliedern, hauptsächlich werden sie von der Zentralkirche bezahlt, die wiederum ihre Finanzen zu einem beachtlichen Teil mit der Unterstützung der deutschen und US-amerikanischen Partnerkirchen deckt. Aus diesem Zitat lässt sich gleichzeitig ableiten, wie die Pfingstgemeinden aus protestantischer Sicht verstanden werden. Einerseits wird betont, wie intensiv man sich dort um die Mitglieder kümmert und ihnen die Emotionalität bietet, die offensichtlich gewünscht wird. Andererseits ist davon die Rede, dass die Mitglieder mit Drohungen und Manipulationen in der Gemeinschaft gehalten werden.

### 9.3.1.1 *Spracharmut versus Sprachüberschuss*

Der Unterschied zwischen protestantischen Kirchen und Pfingstkirchen zeigt sich neben dem Amtsverständnis vor allem im Umgang mit religiöser Sprache. Während der protestantische Pastor als ausgebildeter Spezialist für religiöse Handlungen und Sprache gilt, übernimmt die pfingstlerische Gemeinschaft als Ganzes diese Aufgaben. Am Beispiel der Konfirmation lässt sich

---

<sup>102</sup> Carlos Caamaño, lutherischer Pastor der IELCH in Hualpén, Concepción.

die Schwierigkeit in protestantischen Kirchen im Umgang mit religiöser Sprache besonders deutlich zeigen. Die Konfirmation hat in der lutherischen Kirche Chiles die Aufgabe, als 'rite de passage' den Übergang in die Gemeinschaft der Erwachsenen zu gestalten. Dieser Ritus besteht in der Theorie aus einer kognitiven Überprüfung von Wissensinhalten und einem affirmativen Akt der Zustimmung von Seiten des Probanden wie auch der Gemeinschaft. Es handelt sich also um einen wechselseitigen Akt der Zustimmung und Akzeptanz. Die Bedeutung der Konfirmation hat sich tendenziell in den Familienbereich oder den Bereich der Gruppe gleichaltriger Jugendlichen verschoben und gerade anlässlich dieses 'rite de passage' wird oftmals eine Armut an sprachlicher Ausdrucksfähigkeit hörbar, welche die Bekenntnisscheu illustriert.<sup>103</sup> Dieser Verlust an religiöser Sprache ist aber auch im Gottesdienst spürbar, wo freie Gebete oder gar individuelle Glaubensberichte wenig Platz haben. Die Spracharmut rührt von mangelndem Umgang mit religiöser Sprache her, was wiederum daher stammt, dass Kirche tendenziell eher soziale als religiöse Funktionen übernimmt.

Das Ablegen des Zeugnisses ist dagegen für die Pfingstler zentral. Die Konversion wird zum Bekenntnisanlass und erhält den Charakter einer hochritualisierten, emotional aufgeladenen *story*. Der emotionalen Intensität der Bekehrungserfahrung entspricht das Bedürfnis, diese Erfahrung verbal und nonverbal auszudrücken. Geradezu charakteristisch für die pfingstlerische Identität ist der Drang, die Sprache zu instrumentalisieren, um dadurch Selbstbewusstsein und sowohl individuelle wie auch kollektive Identität zu schaffen. Die Sprache als soziales Machtinstrument wird genutzt, um die eigene Errettungserfahrung und die daraus folgende Haltung der Überlegenheit wirkmächtig darzustellen. Die soziale Unterschicht wird in der Selbstdarstellung zur religiösen Oberschicht. Ihr Sprachüberschuss führt bis hin zum Gebrauch einer exklusiven eigenen Sprache, der Glossolalie, mit der sie sich von der Sprache politisch Mächtigen abgrenzen (siehe Kapitel 4.4). Die Ermächtigung im Kollektiv befähigt die Mitglieder dazu, Sprache eloquent zu gebrauchen und die Scheu davor abzulegen, sich vor und in der Gruppe zu äussern. Die Kommunikation ist ebenso verbal wie emotional, die Grenze zwischen beiden Formen ist fließend.

---

<sup>103</sup> [http://URL: http://www.ielch.cl/Documentos/Doc\\_Estudio/Hablemos\\_educ.pdf](http://www.ielch.cl/Documentos/Doc_Estudio/Hablemos_educ.pdf) (5.4.11). Izani Bruch beschreibt darin die historische Entwicklung des Konfirmandenunterrichtes in der lutherischen Kirche in Chile. Die Verbindung mit der Deutschen Schule (*Colegio Alemán*) war so eng, dass dort auch die Konfirmation stattfand. Insgesamt wurde der Kirche die Funktion zugewiesen, die religiösen Aspekte der deutschen Kultur abzudecken. Die änderte sich erst in den 1970er Jahren.

## 9.4 Zusammenfassung

Die pfingstlerische Gemeindepädagogik ist mit anderen pädagogischen Konzepten verglichen worden, die in Chile praktiziert werden. Vergleiche mit volkskatholischer Prägung, befreiungstheologischen Impulsen und protestantischem Bildungsverständnis schärften das Profil der pfingstlerischen Gemeindepädagogik, die sich in der Auseinandersetzung mit den genannten Modellen entwickelt hat. Die Pfingstler teilen mit dem Volkskatholizismus dasselbe Repertoire mestizischer Kultur und Religiosität, gleichzeitig lehnen sie die katholische Kirche und ihre Glaubenspraktiken scharf ab. Diese betrachtet umgekehrt die Pfingstkirchen als Sekten und beobachtet deren zahlenmässiges Wachstum in Lateinamerika mit grosser Besorgnis. Die pfingstlerische Gemeindepädagogik grenzt sich aber auch ab von ökumenischen Modellen, die sich unter den Bezeichnungen Befreiungstheologie und Befreiungspädagogik entwickelt haben. Die Vertreter der Befreiungspädagogik ergriffen und ergreifen Partei für wirtschaftlich Arme und politisch Unterdrückte; die klassischen Pfingstkirchen mit ihrer speziellen Gemeindepädagogik wurden zur Option der von Armut Betroffenen, werden aber ihrerseits herausgefordert durch neopentekostale *ministerios*, zu denen die klassischen Pfingstler zunehmend abwandern.

Der ökumenische Dialog wird von den Pfingstlern fast durchwegs abgelehnt. Er findet ausschliesslich zwischen der katholischen Kirche und traditionellen protestantischen Kirchen statt, wobei sich fundamentalistische protestantische Kirchen dem Dialog ebenfalls verweigern.<sup>104</sup> Im Ökumenischen Rat der Kirchen sind nur drei chilenische Pfingstkirchen vertreten. Hinsichtlich ihrer Mitgliederzahl ist davon einzig die *Iglesia Pentecostal de Chile* von Bedeutung, die *Misión Iglesia Pentecostal* ist durch ihren Entwicklungsdienst SEPADE sozial engagiert.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Die Bereitschaft zum ökumenischen Dialog weist ebenso auf die theologische Ausrichtung der Kirchen hin wie die Einstellung zur Frauenordination. So bestehen beispielsweise in Chile vier verschiedene presbyterianische Kirchen. Während die *Iglesia Evangélica Presbiteriana* dialogbereit ist, auch Frauen ordiniert und zusammen mit der *Iglesia Presbiteriana de Chile* (Ihre Homepage URL: <http://www.ipch.cl> (5.4.2011)) verweist auch auf das Theologische Seminar URL: <http://www.seminarioipch.cl>) Mitglied im Reformierten Weltbund ist, verweigern sich die *Iglesia Prebiteriana Nacional* oder die *Iglesia Cristiana Presbiteriana* vollständig. Die unterschiedliche Haltung wird teilweise durch finanzielle oder personelle Einflüsse aus dem Ausland geprägt. So ist zum Beispiel die *Iglesia Presbiteriana Cristiana* von Korea aus gegründet worden und wird von dort unterstützt.

<sup>105</sup> Zum *Servicio Evangélico para el Desarrollo*, SEPADE siehe URL: <http://www.sepade.cl> (10.4.2011).

Die protestantische Gemeindepädagogik vor allem des Methodismus diente in den Anfängen der Pfingstbewegung als Vorlage; sie ist bis heute das Modell mit den grössten Gemeinsamkeiten geblieben. Mit der europäischen Gemeindepädagogik am engsten verwandt sind die lutherischen Kirchen, die von Deutschland und den USA aus unterstützt und beeinflusst werden. Die Linien zwischen den einzelnen protestantischen Kirchen verlaufen allerdings in Chile unklar, da es wie auch bei den Pfingstkirchen zu zahlreichen Spaltungen gekommen ist und weiterhin starke Ausseneinflüsse und Abhängigkeiten bestehen.

Eine Gemeinschaft, die sich als auserwählt empfindet, erneuert sich durch den Zugang von Mitgliedern, was als Bestätigung des richtigen Handelns und Glaubens gedeutet wird. Jede Bekehrung bewährt sich im intensiven Gemeindeleben, wo auch Verhaltensweisen in unterschiedlichen Gruppen und Formen erlernt werden. Das ausgeprägte Bedürfnis der Pfingstler, über ihre Glaubenserfahrungen zu sprechen und davon Zeugnis abzulegen, gründet in der Erfahrung der Konversion und führt zu einem gestärkten Selbstbewusstsein. Intensive Erziehungsprozesse führen in die Gemeinschaft hinein und festigen den Zusammenhalt. Das Mitglied lernt dadurch, Pfingstler zu werden und zu bleiben, gleichzeitig lehrt es andere und fördert sie in ihrem Sozialisationsprozess.

## **10 Zusammenfassung und Ausblick**

Die Arbeit ging von der Ausgangsthese aus, dass Bestand und Funktionieren der pfingstlerischen Gemeinschaft von der Fähigkeit des einzelnen Mitglieds abhängen, sich der Gemeinschaft einzuordnen. Vielfältige pädagogische Massnahmen unterschiedlicher Mitglieder prägen die/den Einzelne/-n, wobei ein komplexer Prozess der Sozialisation die Entwicklung des Individuums im Verhältnis zwischen Eigeninteressen und Gemeinwohl regelt. Dieser Sozialisationsprozess innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft entwickelt sich entlang des Konversionsprozesses in seinen drei Etappen.

In Teil I lag das Schwergewicht auf der Darstellung des historischen, politischen, soziokulturellen und religiösen Umfelds in Chile als Teil des lateinamerikanischen Kontinents (Kapitel 2), wobei besonders wurde die Entstehung und Entwicklung der chilenischen Pfingstbewegung dokumentiert wurden (Kapitel 3). Religionsoziologische Modelle boten mögliche Erklärungen für das sprunghafte Wachstum der Pfingstkirchen ab den 1930er Jahre (Kapitel 4). Deren theologisches Profil zeigte die weltweite

Vernetzung innerhalb der Heiligungsbewegung und Einflüsse der methodistischen Tradition (Kapitel 5).

Das Selbstverständnis der Pfingstkirchen wurde dann in Teil II in einer breiten Untersuchung herausgearbeitet, wobei die *Iglesia Evangélica Pentecostal* ins Zentrum der Forschung rückte. Diese Kirche zeigt eine ungebrochene, auf die methodistisch geprägte Heiligungsbewegung zurückgehende Tradition und steht als Beispiel für den klassischen Pentekostalismus. Die jahrelange teilnehmende Beobachtung in der Kirche und die ausführlichen Interviews des Autors mit unterschiedlichen Mitgliedern ergaben das Bild einer charismatischen Gemeinschaft, die ein sehr motivierendes Umfeld für die Aneignung pfingstlerischer Verhaltensweisen bietet. Die Darstellung ekklesialer Profile zeigte die Bedeutung der Konversion als Eintrittserfahrung und deren Verstärkung und Erneuerung innerhalb der Gemeinschaft (Kapitel 6).

Teil III entwickelte die Gemeindepädagogik der chilenischen Pfingstkirchen. Die Darstellung pfingstlerischen Gemeindeverständnisses und unterschiedlicher Aspekte pfingstlerischer Pädagogik erlaubten es, dieses Modell mit anderen Konzepten zu vergleichen und dadurch das Profil zu schärfen.

## **10.1 Zusammenfassung der Ergebnisse**

Die Ergebnisse der Arbeit werden nun entsprechend der in der Einleitung aufgeführten Ausgangsfragen zusammengefasst.

### **10.1.1 Umfeld und Wachstum der Pfingstkirchen**

Der geschichtliche Überblick zeigt, wie sich die katholische Volksreligiosität herausgebildet hat. Sie ist das Ergebnis der iberischen Eroberung des Kontinents im 16. Jahrhundert. Dadurch ist in Chile eine mestizische Bevölkerungsmehrheit entstanden, die neben dem gewaltsam eingeführten katholischen Glauben auch Vorstellungen ursprünglicher indigener Religiosität bewahrt hat (Kapitel 2.1 und 2.2). Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein hielt die katholische Kirche in einer Allianz mit der Oligarchie in ganz Lateinamerika ihr religiöses Monopol aufrecht. Erst durch das von liberalen Kräften begünstigte Eindringen protestantischer Kirchen differenzierte sich das religiöse Panorama. Mitglieder der chilenischen Mittel- und Oberklasse ergriffen die Möglichkeiten, welche die protestantischen Kirchen durch ihre Bildungsinitiative boten, allerdings gelang es den Protestanten nur in Ansätzen, in der chilenischen Gesellschaft Fuss zu fassen, auch wenn ihr politi-

sches und schulisches Engagement von liberalen Kreisen durchaus geschätzt wurde (Kapitel 2.3).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts veränderte sich die religiöse Landschaft in Lateinamerika grundlegend. Zuerst in Chile, dann in allen anderen Ländern des Kontinents, bildeten sich Pfingstbewegungen (Kapitel 3). Eine erste pfingstlerische Gemeinschaft spaltete sich 1909 als Folge einer Erweckung in Valparaíso von der Methodistenkirche ab. In der darauf folgenden Entstehungsphase grenzte sich die Pfingstbewegung nach aussen ab und entwickelte und festigte unter der Führung des Methodistenpastors Willis Hoover ihre eigene charismatische Identität. Bis in die 1930er Jahre stellte sie ein religiöses Randphänomen dar, sie wuchs aber stark, als die Landflucht zur Bildung eines städtischen Proletariats führte und die Mitglieder der Unterschicht von der politischen und wirtschaftlichen Oligarchie ignoriert wurden, da diese sich ausschliesslich um die Sicherung ihrer Machtinteressen kümmerte. Die katholische Hierarchie vernachlässigte die Bedürfnisse der von Armut Betroffenen ebenfalls und erkannte erst spät, dass ihnen ihre Basis wegzubrechen drohte. Mitte der 1940er Jahre spaltete sich von der *Iglesia Metodista Pentecostal* erst die *Iglesia Evangélica Pentecostal* ab, später teilten sich beide Kirchen unzählige Male, sodass die Pfingstbewegung in Chile heute mehrere tausend Kirchen umfasst (Kapitel 3.2.2). Während der Militärregierung von 1973-1989 richtete Chile seine Wirtschaft neoliberal aus, wodurch aufgrund der daraus resultierenden Globalisierung verstärkt missionarische Pfingstkirchen und neopentekostale Strömungen nach Chile gelangten. Die wichtigsten Unterschiede zwischen dem klassischen Pentekostalismus, mit dem sich diese Untersuchung auseinandersetzte, und dem Neopentekostalismus liegen in der starken Gemeinschaftsbildung des klassischen Pentekostalismus und der Ausrichtung des Neopentekostalismus auf charismatische Führerfiguren, die Exorzismen und Heilungen durchführen (Kapitel 3.2.3).

Das starke Wachstum der Pfingstbewegung zog das Interesse europäischer und US-amerikanischer Soziologen auf sich, die in ihrer Forschung die gängigen Modelle entwickelten, welche die Pfingstbewegung entweder als rückwärtsgewandte Erneuerung des agrarischen Haziendamodells oder als vorwärtsgewandte Modernisierungsbewegung erklärten. Später wurden die Eigenleistung und das kreative Potential der Armen wahrgenommen und ihre Bildung eigener Religiosität untersucht (Kapitel 4).

Das durch die Heiligungsbewegung geprägte methodistische Erbe formte die pfingstlerische Theologie. Richtiges Empfinden, die Orthopathie, verlangt nach richtigem Handeln, der Orthopraxis, und führt zu einem ethisch anspruchsvollen Gemeindeleben. Bereits in ihren Anfängen wurde die

chilenische Pfingstbewegung durch globale Erweckungen und Vernetzungen charismatisch ausgerichteter Missionare und Bewegungen beeinflusst (Kapitel 5).

### 10.1.2 Sozialisation und Konversionsprozess

Ein wesentlicher Punkt der vorliegenden Untersuchung beschreibt die pfingstlerische Frömmigkeit, die sich innerhalb des letzten Jahrhunderts in der chilenischen Unterschicht herausgebildet hat. Diese Glaubensform führt, so meine These, zu unverwechselbaren Gemeinschaften, die sich von der Aussenwelt abgrenzen (Kapitel 6). Folgendes hat die vorliegende Arbeit in diesem Zusammenhang herausgearbeitet:

1. Das dualistische Weltbild der untersuchten Pfingstkirche wird durch die eschatologische Grundhaltung geschärft, der Blick auf die Gesellschaft ist geprägt durch das Ziel, Proselyten aus der nach pfingstlerischer Sicht verlorenen 'Welt' zu retten.
2. Dies führt dazu, dass die Bekehrungserfahrung im Sozialisationsprozess zentrale Bedeutung gewinnt. Pfingstler sehen die Zeit vor der Bekehrung als sündig an, diese Phase der Präkonversion steht für eine fehlgeleitete Sozialisation. Die Konversion bildet das zentrale Schwellenritual von der Gesellschaft in die Gemeinschaft und markiert den Beginn des Prozesses, durch den das Mitglied im neuen sozialen Umfeld erzogen und geformt wird.
3. Auf die Konversion folgt eine emotional intensive Phase, die der kindlichen Primärsozialisation in der Familie gleicht. Da die neu eingetretenen Mitglieder oft unter ungünstigen Umständen aufgewachsen sind, erleben sie im emotionalen Umfeld der Gemeinschaft eine neuerliche Erziehung, welche die erste korrigiert. Dabei führt die strikte Handlungsorientierung das Mitglied in die pfingstlerische Gemeinschaft ein, wobei das emotionale und therapeutische Umfeld gleichsam das Aufwachsen in der neuen 'Familie' ermöglicht.
4. In dieser Phase der Postkonversion wird das soziale Zusammenleben geregelt, indem das Mitglied lernt, wie die komplexen und intensiven Beziehungsstrukturen innerhalb der Gemeinschaft geknüpft und gelebt werden. Gleichzeitig orientieren sich alle Handlungen daran, dass die soziale Identität in Abgrenzung zur Aussenwelt geformt wird. Dass diese Prozesse in einem religiös geprägten Umfeld stattfinden, verleiht ihnen göttliche Legitimation und verdichtet die Beziehungsstruktur.
5. Die pfingstlerische Gemeinschaft sorgt in allen Aspekten des Gemeindelebens dafür, dass der Erziehungsprozess religiös gedeutet wird und dass

sich dadurch jedes Mitglied als Teil eines göttlichen Plans verstehen kann, gemäss dessen allein die Auserwählten gerettet werden sollen. Alle unterstützen folglich aktiv die eigene Heiligung, die durch göttliches Erbarmen in der Bekehrung ermöglicht wird. Die Gemeinschaft formt den individuellen Erziehungsprozess, der weit über das Erlernen und Einüben religiösen Verhaltens hinausreicht und gleichsam eine lebenspraktische Erziehung bietet.

6. Wer seine Konversion erfahren hat, kann diese auf zwei Arten aktivieren und aktualisieren: Durch das häufige Erzählen, das Ablegen des Bekehrungszeugnisses, wird die Erfahrung einerseits neu belebt und gleichzeitig den kollektiv geforderten und erlernten Konversionserzählungen angepasst. Andererseits wird die eigene Konversionserfahrung aktiviert, wenn neue Mitglieder sich bekehren und im Beobachten die eigene emotionale Erfahrung nachempfunden wird (Kapitel 6.4.1.4). Durch Konversionserzählungen werden Neuankömmlinge im Sinne der Gemeinschaft erzogen, gleichzeitig werden sie nachhaltig sozialisiert.

### 10.1.3 Sozialisations- und Erziehungsprozesse innerhalb der Pfingstgemeinschaft

Durch das Hineinwachsen in die Gemeinschaft, also durch Sozialisationsprozesse, die in Kapitel 6 untersucht wurden, internalisiert das einzelne Mitglied offensichtlich geltende Werte und Haltungen. Diese Prozesse beginnen bereits in der Phase der Präkonversion, die an die pfingstlerische Gemeinschaft heranführt. Aus der Aussenperspektive beobachtet das spätere Mitglied gemeinschaftliche Verhaltensregeln und Normen, die das Zusammenleben organisieren. Höhepunkt des individuellen Prozesses ist die Konversion als Schwellenritual, die anschliessend im Glaubens- und Lebenszeugnis in der Gemeinschaft umgesetzt wird. Durch dieses Zeugnis wird erzogen und gelernt. Gemeint ist damit das *learning by doing*,<sup>106</sup> oder das Lernen durch das Imitieren des Vorbildes. Das lässt sich exemplarisch anhand des Lernprozesses aufzeigen, den die Pastoren durchlaufen (Kapitel 6.4.7).<sup>107</sup>

In allen Bereichen der pfingstlerischen Gemeinschaft zeigte sich die Wechselwirkung zwischen Eigenaktivität und Fremdbestimmung des Individuums durch die Gemeinschaft. Dieser Austausch zwischen individuellen

<sup>106</sup> Kliewer 1975, 128 nennt dies „training by the street“.

<sup>107</sup> Stoll 1990, 126: „Instead of investing in seminaries, they [some pentecostal denominations] put potential pastors through lengthy apprenticeships by promoting them through a series of levels – street preaching, Sunday school teaching, and so forth – in a way that built up their religious skills without professionalizing them.“

Bedürfnissen und kollektiven Erwartungen im sozialen Zusammenleben prägt das Handeln und verhilft zur Orientierung im neuen Kontext der charismatischen Gemeinschaft. Die Werte und Werturteile werden verinnerlicht, Sozialisation findet in einem Umfeld statt, in dem Beziehungsstrukturen entscheidend sind. Die Anpassung an Normen und Wertvorstellungen geschieht teilweise durch geplante erzieherische Massnahmen, daneben prägt aber vor allem die nicht reflektierte, informelle Erziehung die Mitglieder.

Einerseits konnte dargestellt werden, dass Erfahrungen, Fertigkeiten und Wissen in der Gemeinschaft ausgetauscht und pädagogisch genutzt werden. Dank ihrer Kenntnisse und Fähigkeiten, erworben im intensiven pfingstlerischen Erziehungs- und Bildungsprozess, und dank ihres dadurch gesteigerten Selbstbewusstseins steigen Pfingstler zumindest teilweise in die Mittelschicht auf. Dazu tragen neben der Ablehnung kulturell verankerter Praktiken wie dem Konsum von Alkohol auch veränderte Werthaltungen und ein neuer Lebenswandel der pfingstlerischen Familie bei, die vor allem durch Wertschätzung von Bildung und Erziehung soziale Verhältnisse verbessern.<sup>108</sup>

Andererseits konnte auch gezeigt werden, dass die starke Binnenidentität der Gemeinschaft hohen Anpassungsdruck bewirkt. Dieser Druck schränkt individuelle Interessen und Entwicklungen ein und behindert Lernprozesse. Falls individuelle Bedürfnisse und Interessen zu stark eingengt werden, wird Lernen aufgrund fehlender Motivation oder wegen Lernblockaden verunmöglicht. Da pädagogische Massnahmen kaum reflektiert werden, bleibt dann wenig Spielraum für Veränderungen.

#### **10.1.4 Pädagogische Funktions- und Steuermechanismen**

Die Analyse der Konversionserfahrung und des damit zusammenhängenden Sozialisationsprozesses lässt den Schluss zu, dass die zentrale pädagogische Funktion der pfingstlerischen Gemeinschaft darin besteht, sich zu erneuern und zu bestärken. Es gilt offenbar, neue Mitglieder zu gewinnen und die hohe emotionale Bindung und den Einsatz für die Gemeinschaft zu bewahren. Stockt dieser Funktionsmechanismus, bedrohen weit greifende Konsequenzen die Gemeinschaft. Die richtige Verwendung der Emotionen und das gemäss den Regeln der Gemeinschaft richtige Handeln erhöhen im Erziehungsprozess das Selbstwertgefühl der Mitglieder, die sich in der familiären Gemeinschaft aufgehoben wissen. In diesem familiären Umfeld einer Gruppierung, die sich als göttlich gestiftet versteht, kann geheilt und therapiert

---

<sup>108</sup> Graf 2009, 390 hebt dies ebenfalls als eine wichtige Errungenschaft der Pfingstbewegung hervor.

werden. So werden Mitglieder bekehrt und Gemeinden gegründet, weil alle Mitglieder auf der Suche sind nach einer Intensivierung des Glaubens und einer Vermehrung der Neueintritte. In der Interaktion der Gemeinschaft können ihre Teilnehmer an unterschiedlichen Orten und Zeiten Objekt und Subjekt von Lernen und Lehre werden.<sup>109</sup>

Gleichzeitig steuert die Abgrenzung von der Aussenwelt den Erziehungs- und Sozialisationsprozess (Kapitel 8.3.4), wobei religiös begründet wird, was die Interaktion der Gemeinschaft nach aussen hemmt. Wird die Grenzziehung nach aussen durchlässig, schwindet auch der Druck zur Abgrenzung und das dynamische Gemeindeleben erlahmt. Deshalb werden externe Impulse nur dann aufgenommen, wenn sie das Gemeindeleben nicht bedrohen. Dieser Selektionsprozess wird vor allem durch die männlichen Leiter gesteuert.

Wie in der Einzelbefragung deutlich wurde, lernt jedes Mitglied diese Steuerungsmechanismen mit seinem Eintritt kennen. Es wird ihm deutlich vorgelebt, welches Verhalten erwünscht ist und gelernt werden soll, und gleichzeitig wird unter anderem in der Predigt gelehrt, was unerwünscht ist. Der individuelle Erziehungsprozess wird so gesteuert, dass mit der Zeit keine distanzierte Reflexion mehr möglich ist, weil das Verhalten so stark internalisiert ist. Wer den Steuerungsmechanismen ausweichen will, hat aber verschiedene Möglichkeiten. Da viele Mitglieder Schulen besuchen oder arbeiten, wird es toleriert, wenn nur die zentralen Gemeindeaktivitäten wie den Sonntagsgottesdienst besucht werden (Kapitel 6.3.3). Damit nimmt auch der erzieherische Einfluss der Gemeinschaft stark ab.

Die Befragung und teilnehmende Beobachtung des Autors hat gezeigt, dass Mitglieder, welche die Autorität der Kirchenleitung in Frage stellten, die ganze Härte der Kirchengenossenschaft zu spüren bekommen (Kapitel 8.4.3). Wer gemäss den Richtlinien fehlt und strauchelt, erhält zwar die Chance zur Vergebung. Wer jedoch diese Mahnung nicht ernst nimmt oder nicht fähig ist, sie zu nutzen, wird aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Fällt die tatkräftige Bekundung der Reue zu wenig glaubhaft aus, so wird der Austritt dämonisiert. Das dualisierte Weltbild der Pfingstler lässt offensichtlich keine andere Lösung zu, als jemanden zu verteufeln, der oder die vorher als heilig und auserwählt angesehen wurde.

---

<sup>109</sup> Morgenthaler 1976, 145.

### 10.1.5 Pfingstlerische Gemeindepädagogik

Der Begriff der 'Gemeindepädagogik' wurde in diese Untersuchung eingeführt, weil in diesem Forschungsgebiet die Fähigkeiten untersucht werden, die es ermöglichen, Gemeinschaft zu bilden, zu erhalten und zu tradieren, wozu alle erzieherischen und sozialisierenden Massnahmen gezählt werden. Es zeigte sich aus dieser Perspektive, dass die pfingstlerische Gemeindepädagogik in der Unterschicht entstanden ist und mit dem Volkskatholizismus dasselbe Repertoire mestizischer Volksreligiosität teilt. Sie lehnt diese aber genauso ab wie die kirchlichen Basisgemeinden, die durch befreiungstheologische und befreiungspädagogische Impulse geprägt sind. Die Abgrenzung von neopentekostalen Einflüssen fällt schwerer, weil dort zentrale Elemente pfingstlerischen Gemeindelebens wie die Emotionalität oder Heilungspraktiken aufgenommen und charismatisch verstärkt werden. Die protestantische, insbesondere die methodistische Gemeindepädagogik ist für die Pfingstkirchen das Modell mit den meisten Ähnlichkeiten geblieben.

Es wurde deutlich, dass intensive Sozialisationsprozesse in die Gemeinschaft hineinführen und deren Zusammenhalt festigen. Das Mitglied lernt, Pfingstler zu werden und zu bleiben, gleichzeitig lehrt es schon früh andere und fördert sie in ihrem individuellen Erziehungsprozess. Gruppendynamisch gestaltete Prozesse in den verschiedenen Bereichen der Gemeinschaft erziehen die Mitglieder zu selbstbewussten, aber zugleich autoritätsgläubigen Personen. Pfingstler/innen bereiten sich dabei auch auf die Herausforderungen einer Gesellschaft vor, an der sie bislang ausserhalb des Arbeitsmarktes nur marginal partizipiert haben.

Dabei erzieht die pfingstlerische Gemeinschaft ihre Mitglieder nicht durch einen schriftlich fixierten Lehrbestand, unterrichtet wird vielmehr mittels Verkündigung und narrativer Wiedergabe von Glaubensinhalten sowie Erwartungen und deren Erfüllung im Alltag. Die teilnehmende Beobachtung und die Befragungen haben gezeigt, dass für die Gemeindeglieder die Orthopraxis viel bedeutsamer ist als die Orthodoxie. So wird moralische Unterweisung durch das Auswendiglernen zentraler Bibelverse begründet und gefestigt. Der Pentekostalismus lehrt zu glauben und zu leben, nicht analytisch zu reflektieren oder einen kritischen Diskurs zu führen. Dadurch erhält der Gläubige ein ganzes Arsenal von Anweisungen, Geboten und Verboten, die ihm den Inhalt des christlichen Lebens vorschreiben und ihm Grenzen aufzeigen.<sup>110</sup> Eine grosse Bedeutung spielt dabei das nachahmende

---

<sup>110</sup> Lalive d'Épinay 1969, 87 betont, dass nach pfingstlerischer Vorstellung „der Christ ein Wesen ist, das ab-gesondert ist, ein Auserwählter, der zu erkennen ist in der Art, wie er lebt. Er trinkt und raucht nicht, er besucht keine öffentlichen Anlässe und Restaurants. Er flucht

Lernen, denn der Neuankömmling lernt durch Nachahmung konkreter Beispiele der Vorbilder der Gemeinde.<sup>111</sup> Es handelt sich folglich nicht um eine Erziehung der Ideen, sondern um eine Erziehung des Lebens, die auf dem beispielhaften Charakter von Vorbildern und biblischen Geschichten beruht.<sup>112</sup>

Die pfingstlerische Gemeindepädagogik ist durch ausgeprägte pädagogische Fähigkeiten, Gemeinschaft zu bilden und zu erhalten, gekennzeichnet. Diese erwirbt das Mitglied, indem es in allen Bereichen des Gemeindelebens konstant erzogen wird, da erwünschtes Verhalten überall eingefordert wird und alle lernen müssen, sich zu den Regeln und Anweisungen konform zu verhalten. Durch pfingstlerische Erziehung werden die Mitglieder für die Gemeinschaft sozialisiert, es handelt sich um eine ausgesprochen gemeinschaftsorientierte Pädagogik. Die Sozialisation ist durch einen hohen Druck zur Internalisierung erwünschten Verhaltens gekennzeichnet. Dabei sollen Erwartungen, die von unterschiedlichen Mitgliedern geäußert oder gezeigt werden, nicht reflektiert, sondern durch ständige Wiederholung und intensive Erziehung aller Mitglieder internalisiert werden. Die Prozesse laufen entsprechend nachhaltig ab, da die Fremderwartungen im Erziehungsprozess klar formuliert werden und Fehlverhalten unverzüglich sanktioniert wird.

## 10.2 Spannungen und Ambivalenzen des Modells

Die eng umrissene pfingstlerische Gemeinschaft bringt traditionelle und moderne Strukturen und Elemente zusammen, die gleichzeitig lokal und global verwurzelt sind. Da gegenläufige Elemente miteinander verbunden werden, entsteht eine Spannung, die zum Handeln zugunsten der Gemeinschaft antreibt. Die Interpretation der Gespräche und der teilnehmenden Beobachtung legen die Deutung nahe, dass das, was in der ersten Betrachtung paradox oder ambivalent wirkt, den dialektischen Charakter der pfingstlerischen Gemeinschaft zeigt. Diese Disposition vereint gegenläufige Elemente und wird nach pfingstlerischem Verständnis durch das souveräne Wirken des Heiligen Geistes religiös legitimiert. Die lokale Umsetzung globaler Prozesse zeigt sich im Wort *glokal*, welches zum Ausdruck bringt,

---

nicht. Er geht zu den Gottesdiensten, zahlt seinen Zehnten und gibt seine Zeit der Kirche, respektiert seinen Ehepartner, erzieht seine Kinder ehrlich, hält sein Haus sauber und zahlt seine Schulden. Er unterwirft sich den Autoritäten und zeigt Hingabe bei seiner Arbeit.”

<sup>111</sup> Kliewer 1975, 124: „Diese immerwährende Übung der Begriffe und Normen in der Gemeinde sorgt für eine wirksame Internalisierung.”

<sup>112</sup> Lalive d’Epinay 1969, 37f.

dass sich diese Tendenzen ergänzen und nicht ausschliessen oder widersprechen. Die pfingstlerischen Spannungsfelder zeigen sich auf verschiedenen Ebenen (Kapitel 7.2):

1. Spannungen ergeben sich beispielsweise auf dem Gebiet der Institution, die sich zwischen Charisma und Hierarchie bewegt, aus der Rolle des Pastors und der Frauen und schliesslich aus dem Verhältnis zur Gesellschaft. Zentral bleibt, dass der Pentekostalismus die innovative Fähigkeit bewahrt, seine Identität aus unterschiedlichen, scheinbar widersprüchlichen Elementen zu konstruieren. Die Analyse der Interviews hat ergeben, dass, wenn diese Befähigung zur Kombination unterschiedlicher Elemente verloren geht, die pfingstlerische Gemeinschaft in ihrer Existenz bedroht wird. Dann treten fragwürdige Tendenzen auf, die aufzeigen, wie stark eine enge religiöse Gemeinschaft ihre Mitglieder auch verletzen oder traumatisieren kann.
2. Innen- und Aussenperspektive unterscheiden sich in Bezug auf die Pfingstkirchen diametral. Gelten sie Aussenstehenden als religiöse Fanatiker, die aus der Unterschicht stammen, so sehen sie sich selber als auserwählte Gemeinde, die auszieht, um Proselyten zu gewinnen. Wer aus der Gemeinschaft ausscheidet, entsprechend also beide Perspektiven kennt, leidet meist nachhaltig unter dem Ausschluss. Wenn Pfingstler dermassen irritierend wirken, wenn sie so sehr verletzen können, dann stellt sich die Frage nach den Auswirkungen des Modells auf die Mitglieder. Der Preis für die Bewahrung einer Gemeinschaft von Auserwählten erscheint sehr hoch. Einige fragwürdige oder ambivalente Tendenzen sollen aufzeigen, dass die pfingstlerische Gemeinschaft individuelle Bedürfnisse unterdrücken kann, dass Frauen in Abhängigkeit gehalten werden können oder dass das Verhältnis zur Gesellschaft durch Abwehr geprägt sein kann.
3. Es besteht eine starke Spannung zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Interessen, die nicht immer aufgelöst werden kann. Mehrfach wurde erwähnt, dass das einzelne Mitglied lernen muss, sich der Gemeinschaft unterzuordnen. Dabei werden oft persönliche Interessen oder familiäre Bedürfnisse zurückgestellt oder unterdrückt. Wer zu diesem Verzicht nicht bereit ist, wird unter dem hohen Gruppendruck leiden. Die zunehmende Individualisierung in Lateinamerika, die durch ein sich langsam veränderndes Schulsystem begünstigt wird, stärkt das Bedürfnis auch der Pfingstler/-innen, individuellen Neigungen und Interessen nachzugehen. Der Wunsch

nach freier Meinungsäußerung steigt und damit die Kritik an der Unfreiheit im Denken, die gegenüber dem Diktat des Kirchenkonsenses verlangt wird. Konflikte mit eher traditionell ausgerichteten Mitgliedern und vor allem mit dem Pastor sind dann teilweise unvermeidlich.

4. Frauen stehen zwischen konträren Erwartungen (Kapitel 7.2.3). Trotz des innovativen Potentials innerhalb ihrer Gemeinschaft wirken pfingstlerische Frauen in ihrem Verhalten doch oft sehr eingengt und fremdbestimmt. Von anderen Frauen der Unterschicht heben sie sich durch ihr Selbstbewusstsein, ihr intaktes Familienleben und oft durch eine funktionierende Ehe vorteilhaft ab, aus der Perspektive von Frauen aus der Mittelschicht erscheinen sie jedoch als sehr traditionell und patriarchal dominiert und kontrolliert. Dank verbesserter sozialer Rahmenbedingungen können sie vermehrt Berufe erlernen und ausser Haus arbeiten, auch beruflicher und sozialer Aufstieg liegt in ihrer Reichweite. Dies bedingt im Studium oder am Arbeitsplatz selbstbewussteres Auftreten und zumindest eine teilweise Anpassung an gesellschaftlich erwünschte Normen, was in der Gemeinschaft weder geschätzt noch gefördert wird. Wenn bereits ein Haarschnitt zum Ausschluss aus dem Kirchenchor führen kann (siehe Beispiel Kapitel 8.4.3), dann wird selbstbewusstes und kritisches Denken noch viel stärker zu Konflikten führen. Das Frauenbild in der pfingstlerischen Gemeinschaft spiegelt eine traditionell geprägte Rollenverteilung und der Spielraum für Veränderungen ist je nach Gemeinschaft recht klein. Dies zwingt Frauen manchmal zu einem schwierigen Rollenwechsel zwischen Kirche und Gesellschaft.

Die Spannungsfelder der pfingstlerischen Gemeinschaft können dann zugunsten kollektiver Tendenzen kippen, wenn gemeindepädagogische Massnahmen individuelle Interessen und Bedürfnisse zu stark unterdrücken. Dann dominieren meist Partikularinteressen der männlichen Leiter, die versuchen, die Mitglieder so zu erziehen, dass sich das Gemeindeleben einseitig auf Leitungspersonen ausrichtet. Als Folge davon spaltet sich wohl die Gemeinde oder aktive Mitglieder, deren Interessen unterdrückt werden, scheiden aus (Kapitel 3.2.2, 7.2).

### **10.3 Gefährdung des Modells**

Die Untersuchung hat ergeben, dass das Modell der pfingstlerischen Gemeinschaft dann durch unterschiedliche Entwicklungen bedroht wird, wenn

gemeindepädagogische Massnahmen gestört werden, die das Mitglied nachhaltig in die Gemeinschaft einbinden und zum Bleiben motivieren. Die pfingstlerische Gemeinschaft hat sich allerdings bislang als erstaunlich resistent erwiesen und die Fähigkeit gezeigt, sich gegenüber neuen Entwicklungen abzugrenzen oder sie selektiv aufzunehmen. Die grosse Herausforderung der Pfingstkirchen wäre es, die Spannungen, welche die Dynamik ihrer Gemeinschaft prägen, in ein umfassenderes Theoriekonzept überzuführen. Der Antiintellektualismus der Pfingstler scheint dies allerdings zu verunmöglichen und einen Dialog mit anderen Konzepten zu verhindern. Entwicklungen, die das pfingstlerische Gemeinschaftsmodell bedrohen, werden im Folgenden aufgeführt.

### **10.3.1 Verlust der Spannung aufgrund der Unfähigkeit, auf den Rollenwandel in der Gesellschaft angemessen zu reagieren**

Gesellschaftliche Veränderungen betreffen auch die Pfingstkirchen, da dadurch neue Möglichkeiten sozialen Aufstiegs entstehen. Traditionell vorgegebene Rollenbilder ändern sich und zwingen die Pfingstler zu neuem Verhalten, da der Pentekostalismus sonst seine innovative Dynamik verliert und die Spannungen zwischen komplementären Anliegen verloren geht. Dann entstehen je nach Ausrichtung Gemeinschaften, die sich zu reaktionären und fundamentalistischen Gruppen einer traditionellen Gesellschaft verengen, die sich zu sozial und politisch engagierten modernen kirchlichen Organisationen weiten, oder die sich als charismatisch belebte Gruppen von einem charismatischen Führer autoritär leiten lassen. In diesen Fällen geht entweder der innovative Charakter der Bewegung verloren, ihre emotionale, ekstatische und charismatische Kraft verschwindet oder die Bindekraft des Kollektivs lässt nach. Alle drei Aspekte bilden aber das Fundament des Pentekostalismus.

Die genannte Gefahr einer Verengung zeigt sich anhand der in allen Gesprächen genannten dualistischen Einstellung der 'Welt' gegenüber. Diese Beziehung ist apokalyptisch aufgeladen und treibt die Mitglieder der Pfingstkirche dazu, die Aussenwelt auf ein Evangelisationsfeld zu reduzieren. Einzig zur 'Rettung der Seelen' treten die Pfingstler gezielt in der 'Welt' auf, nur zu diesem Zweck finden punktuelle Berührungen statt. Gleichzeitig aber tauschen sich Pfingstler mit der Gesellschaft aus und die Mitglieder eignen sich oftmals sehr gut Mechanismen für den sozialen Aufstieg an, die ihnen ihr Umfeld in Ausbildung und Arbeit bietet. Verweigert sich die Pfingstkirche dem Austausch mit der Aussenwelt, so läuft sie Gefahr, sich zu isolieren und sektiererische Glaubenspraktiken zu entwickeln. Der Führer

der Gruppe mutiert dann zum Alleinherrscher und es findet tatsächlich ein Sozialstreik statt, eine Verweigerung, mit der Gesellschaft in Kontakt zu treten. Dann bilden sich autoritäre Strukturen, welche den Caudillismus der Haziendas oder den Kazikismus indigener Völker widerspiegeln.<sup>113</sup> Je weniger sich die Mitglieder der Unterschicht sozial und politisch beteiligen können, desto eher verstärkt sich dieses Modell des Rückzugs auf traditionelle Strukturen mit ihrer Betonung der Passivität, des pastoralen Paternalismus und des Totalitarismus.<sup>114</sup> Diese Tendenzen sind in Lateinamerika latent vorhanden, da der aus der Kolonialzeit stammende Autoritarismus erhalten geblieben ist. Es handelt sich dabei um eine Konsequenz der unbeweglichen Sozialstrukturen und des latent vorhandenen Rassismus, die seit Jahrhunderten bestehen.<sup>115</sup>

Für eine Pfingstkirche hingegen, die sich einzig auf die Anforderungen der Moderne einlässt, wird die Gesellschaft zum Dialogpartner und gesellschaftliche Veränderungen werden zur diakonischen Aufgabe der Kirche. Der so genannte Prophetische Pentekostalismus (Kapitel 9.2.2.2) verliert seine dualistische Anziehungskraft, er gleicht einer ökumenisch ausgerichteten protestantischen Kirche. Die Untersuchung Kamsteegs in Santiago de Chile zeigt, dass dabei zwar soziales Engagement entsteht, gleichzeitig aber das intensive Gemeindeleben verloren geht.<sup>116</sup> Der Leiter dieser Kirche ist demokratisch legitimiert und kann auch wieder abgewählt werden, seine charismatische Kompetenz wird abgelöst durch organisatorische Fähigkeiten. Diese Kirche tritt konsequenterweise in einen ökumenischen Dialog ein und engagiert sich in internationalen Gremien. Kontakt zu staatlichen Organisationen und politischer Einsatz stiften ihre Identität, oftmals geht die Fähigkeit zur Selbstfinanzierung verloren, und die Bindung der Mitglieder an die Kirche wird lose. Es entsteht ein 'kultureller Pentekostalismus'.

Die Veränderungen in Folge der neoliberalen Globalisierung fordern die klassischen Pfingstkirchen am stärksten heraus. Der Pentekostalismus enthält sogenannt postmoderne Elemente oder begünstigt diese in seiner Grundstruktur. Zunehmende internationale Vernetzungen, kulturelle und ethische Anpassungsfähigkeit, hohe Emotionalität, eine leicht kommunizierbare nonverbale Symbolsprache und Flexibilität für Rollenwechsel sind einige der Merkmale, die Affinitäten zwischen dem Pentekostalismus und globalen religiösen Entwicklungen herstellen. Neopentekostale Glaubens-

---

<sup>113</sup> Bastian 1994, 259; Rouquié 1987, 272.

<sup>114</sup> Lalive d'Épinay 1983b, 93. 104.

<sup>115</sup> Bastian 1994, 258.

<sup>116</sup> Kamsteeg 1998b.

elemente werden weltweit ähnlich praktiziert. So werden beispielsweise Gottesdienste in Stadien gefeiert, in denen charismatische Evangelisten aus anderen Ländern die Massen emotional stimulieren. Die Dynamik des klassischen Pentekostalismus wird bedroht, wenn sich globale Einflüsse zu stark bemerkbar machen und die erwähnten Abwehrmechanismen fehlen (Kapitel 8.3.4). Gemeindestruktur und Gemeindebindungen gehen verloren, ein neues Führungsprinzip bildet sich heraus. Mitglieder sind nicht mehr nachhaltig sozialisiert, weil das intensive, auf Dauerhaftigkeit fokussierte Gemeindeleben zugunsten punktueller ekstatischer Erfahrungen unter der Leitung eines charismatischen Führers schwindet. Die nachhaltige Verstärkung der Konversionserfahrung fällt weg.

Aufgrund der genannten Tendenzen ist schwer absehbar, wie die weitere Entwicklung des klassischen Pentekostalismus in Chile verlaufen wird. So begünstigt die neoliberale, globalisierte Ausrichtung der chilenischen Wirtschaft und Gesellschaft das Wachstum des Neopentekostalismus und wirkt sich auf den klassischen Pentekostalismus nachteilig aus. Die Tendenz zu einem legalistisch-literalistischen Fundamentalismus verstärkt sich in Chile durch das verstärkte Eindringen missionarischer Pfingstkirchen, die oft finanzielle Unterstützung US-amerikanischer Kirchen und Bewegungen erhalten, die sie gleichzeitig ideologisch beeinflussen. Dabei mischen sich charismatische Praktiken mit legalistischer Ideologie, wodurch die Innovationskraft des Pentekostalismus eingeschränkt wird.<sup>117</sup>

Die Spannung gegensätzlicher Elemente geht in der Pfingstgemeinde dann verloren, wenn sie unfähig ist, auf den Rollenwandel in der Gesellschaft angemessen zu reagieren. Dies zeigt sich beispielsweise am Verhältnis von Hierarchie und Charisma und an den Genderrollen. Gerade in diesen Bereichen fanden und finden starke gesellschaftliche Veränderungen statt, wie die 2006 erfolgte Wahl von Michelle Bachelet zur ersten weiblichen Präsidentin Chiles zeigte.<sup>118</sup>

Die Pfingstkirchen sind weiterhin sehr traditionell strukturiert. Der Pastor steht zuoberst in der männlich geprägten Hierarchie, die Frauen sind tendenziell Trägerinnen des Charismas. Ihre religiöse Sozialisation ermöglicht ihnen höhere Sensibilität für den Ausdruck charismatischer Manifestationen. So sind es oft Frauen, die als Prophetinnen oder 'Werkzeuge' (*in-*

---

<sup>117</sup> Riesebrodt 2000, 97.109.

<sup>118</sup> Cleary, E. 1988. Bauer 1990. Francescht, Susan 2005.

*strumentos*) auftreten.<sup>119</sup> Die Unterscheidung der Genderrollen in der Geschichte des Pentekostalismus zeigt, dass 'weltliche' Aufgaben eher von Männern übernommen werden, während Frauen eher für die Gaben des Geistes wie Prophezeien oder Heilen zuständig sind und das Gefühlsleben der Gemeinschaft prägen (Kapitel 6.4.3).<sup>120</sup>

Gegenwärtig hat der Einfluss der Prophetinnen als Konsequenz der Institutionalisierung nachgelassen. Starke weibliche Führungsfiguren stützen eher die männerzentrierte Hierarchie, als dass sie diese herausfordern und erneuern. Eine breitere Verteilung charismatischer Gaben zeichnet sich in dem Sinne ab, dass die prophetische Rolle beiden Geschlechtern und unterschiedlichen Altersgruppen offen steht und dass geisterfüllte Manifestationen nicht zwangsläufig zum Gottesdienst gehören, ja, dass sie teilweise lange Zeit gar nicht auftreten. Somit hat die Unterteilung der Rollen heutzutage eher idealtypische Funktion. Bleiben aber charismatische Manifestationen oder Erweckungen über längere Zeit aus, werden auch keine neuen Mitglieder eintreten, weil für diese dann die Rahmenbedingungen für eine erfolgreiche Konversion und Sozialisation entfallen.

Die Institutionalisierung stärkt die männlich besetzte Hierarchie. Entfernen sich die Pastoren in Lebensstil und Verhalten von den Mitgliedern, verlieren sie ihre Vorbildfunktion, was wiederum die Negativspirale einer fortschreitenden Institutionalisierung verstärkt. Innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft bestehen einige Kontrollmechanismen, die das institutionelle Erstarren verhindern. Die lange Lernzeit der Leitungspersonen garantiert normalerweise einen erfolgreichen und nachhaltigen Sozialisationsprozess. Patriarchales Bestreben – verbunden mit dem Bedürfnis nach Prestige – ist aber in der chilenischen Gesellschaft latent vorhanden. So neigen auch Pastoren oft dazu, ihre Gemeinde autoritär zu leiten. Durch das 'Wanderpastorat' (*pastorado itinerante*), das in der IEP übliche, periodische Versetzen der Pastoren, werden hierarchische Ambitionen der Pastoren kontrolliert und können charismatische Erneuerungen stimuliert werden.

Wenn die Pfingstkirchen nicht in der Lage sind, auf gesellschaftliche Veränderungen angemessen zu reagieren, ist ihre Existenz nicht mehr gewährleistet. Sowohl traditionelle wie moderne Elemente sind weiterhin nötig, falls aber die Spannung zwischen beiden zu gross wird, könnte der Fall

---

<sup>119</sup> Allerdings konnte ich als teilnehmender Beobachter feststellen, dass auch Männer als Propheten auftreten und dass es keinerlei Schranken in Bezug auf Alter oder Dauer der Mitgliedschaft in der Gemeinde gibt. Bestimmt sind aber ältere Mitglieder glaubwürdiger, die sich schon längere Zeit in der Gemeinde engagiert haben.

<sup>120</sup> Martin 2002, 104.

eintreten, dass der klassische Pentekostalismus seine Bedeutung zugunsten einer der drei erwähnten Tendenzen der Pfingstbewegung verliert.

### **10.3.2 Verlust von Attraktivität für die Armen durch gesellschaftlichen Wandel**

Der zögerliche Wandel der chilenischen Gesellschaft stimmt skeptisch im Hinblick auf eine Verbesserung der Situation der von Armut und Ausgrenzung Betroffenen. Gelingt es aber nachhaltig, die Mitglieder der Unterschicht in politische Veränderungen und soziale Verbesserungen einzubeziehen, öffnen sich neue Chancen auch gerade für die Pfingstler, da diese mehrheitlich der unteren gesellschaftlichen Schicht angehören. Diese neuen Möglichkeiten für Einzelne können sich aber gleichzeitig negativ auf das Modell des klassischen Pentekostalismus auswirken. Bereits während der Regierungen der Präsidenten Frei und Allende (1964 - 1973) stockte der Mitgliederzuwachs der Pfingstler, weil sich den Mitgliedern neue Möglichkeiten gesellschaftlicher und politischer Partizipation boten (Kapitel 3.2.2). Dieser Bedeutungsverlust der pfingstlerischen Gemeinschaft kann sich wiederholen, wenn den Armen neue Partizipationsmöglichkeiten in einer sozialen und demokratischen Gesellschaft geboten werden. Je mehr sich die chilenische Zivilgesellschaft entwickelt und je eher soziale Mobilität möglich wird, desto weniger kann die Gesellschaft zur feindlichen Aussenwelt abgewertet oder als Ort der Verdammnis dämonisiert werden.

Der genannte gesellschaftliche Wandel ist durch neoliberale Wirtschaftsreformen beeinflusst worden, die teilweise Verbesserungen der Lebensbedingungen in Chile bewirkt haben. Die absolute Armut ist tendenziell zurückgegangen, die soziale Durchlässigkeit hat sich verbessert. Mit wirtschaftlichen Verbesserungen geht aber ein Orientierungsverlust einher, da traditionelle Werte zerstört, Familienstrukturen aufgelöst und der Konsum importierter Güter unkritisch gefördert werden (Kapitel 2.4). Diese Verunsicherungen bewirken psychische Probleme und tiefe existenzielle Krisen, was wiederum den Eintritt in die pfingstlerische Gemeinschaft begünstigt, da diese Halt und Lebenssinn bietet. Der Sozialisationsprozess verläuft erfolgreich, weil die Krise in der Etappe der Präkonversion weniger aus sozialen, sondern eher aus psychischen Gründen intensiv erlebt wird

Ausserdem hat sich gezeigt, dass chilenische Migranten der IEP ihr religiöses Modell in anderen Kontexten reproduzieren (Kapitel 6.4.5). Verläuft der Sozialisationsprozess innerhalb der Gemeinschaft erfolgreich, ist die Prägung nachhaltig, da die emotionale Wärme und Empathie der Gemeinschaft gerade von Kindern positiv wahrgenommen wird, was Erwach-

sene in verschiedenen Gesprächen als ihre prägende Lebenserfahrung erzählen. Die Innovationskraft des klassischen Pentekostalismus wird sich allerdings in Zukunft unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beweisen müssen.

#### **10.4 Impulse der pfingstlerischen Gemeindepädagogik**

Die Untersuchung zeigte, dass der Pentekostalismus ein implizites gemeindepädagogisches Konzept vertritt. Pfingstler lehren und erziehen in der Gemeinschaft unter dem Kriterium der Glaubensbewährung, wobei Personen unterschiedlichen Alters und Geschlechts als Vorbilder des Glaubens hohe Glaubwürdigkeit zukommt. Sie beziehen ihre Autorität aus gelebtem Gehorsam, den sie letztlich aus der Erfahrung von Gottes rettendem Handeln begründen.

Das Mitglied wird zu Entscheidungen geführt und zu Handlungen motiviert, die es innerhalb der Gemeinschaft erziehen. Gesteuert werden die pädagogischen Prozesse, indem disziplinierende Massnahmen als hilfreiche Korrekturen auf dem Weg der Heiligung dargestellt und legitimiert werden. Nur der Ausschluss oder Austritt aus der Gemeinde beendet pädagogisches Wirken, sonst greifen Steuerungsmechanismen, die Konflikte pädagogisch zum Wohl der Gemeinschaft lösen. Die Gruppenkonformität wird durch vielfältige gemeinsame Aktivitäten gefördert, dem Gemeinschaftsinteresse hat sich das Mitglied bedingungslos unterzuordnen.

Die Frage ist, was man von der pfingstlerischen Gemeindepädagogik lernen kann und was kritisch dagegen bedacht werden muss. Diese Frage hängt stark vom Kontext der jeweiligen Kirchen ab. Protestanten in Chile gewichten anders als europäische Volkskirchen oder US-amerikanische Freikirchen. Die folgenden Gesichtspunkte sind bewusst offen formuliert und richten sich nicht an einen bestimmten Adressaten. Sie beziehen sich auf gemeindepädagogische Handlungsfelder, die alle religiösen Gemeinschaften prägen. Insofern können diese Impulse auch in unterschiedlichem Kontext hilfreiche Reflexionen bewirken.<sup>121</sup>

##### **10.4.1 Verstärkung der Konversionserfahrung**

Die pfingstlerische Konversion führt als Schwellenritual in die Gemeinschaft hinein, beziehungsweise vertieft die Zugehörigkeit entscheidend. Alle religiösen Gemeinschaften kennen Aufnahme-rituale, bestehen kann die Gemein-

---

<sup>121</sup> Diese Handlungsfelder zeigen sich ebenfalls in der europäischen Gemeindepädagogik. Siehe: Printz 1996, 284-293.

schaft aber dauerhaft nur dann, wenn diese Rituale wirksam und nachhaltig sind. Dazu müssen sie erneuert und verstärkt werden, was Pfingstlern ausserordentlich gut gelingt. Das Wesen ihrer Gemeinschaft, Art und Weise, wie sie sich erneuert, zeigen sich in allen Bereichen ihrer ekklesialen Profile (Kapitel 6). Pfingstler lernen, in ihren Worten Zeugnis von Gottes rettendem und heilem Handeln abzulegen, wozu sie eine religiöse Sprachform erlernen und emotionale Ausdrucksmöglichkeiten entwickeln. All dies erlaubt es ihnen, ihre eigene Konversionserfahrung zu erneuern und zu verstärken. Das Zungenreden ist eine besondere Form religiöser Sprache, die einen kreativen Umgang sowohl mit der Transzendenz als auch mit der gesellschaftlich geforderten Sprachform.

Das Bekehrungszeugnis wird in vielfältiger Weise fruchtbar gemacht (Kapitel 6.4.2). Das individuelle Zeugnis erlaubt eine emotional aufgeladene Verstärkung des eigenen Bekehrungserlebnisses. Dieses wird in der Gemeinschaft gehört und erlaubt allen Mitgliedern, entweder die eigene Schwellenerfahrung zu reaktivieren oder emotionale und sprachliche Mittel für die eigene Bekehrung zu entwickeln. Die Gemeinschaft eignet sich kollektiv das individuelle Zeugnis an (Kapitel 6.4.2.4). Die Bekehrung bewährt sich in der nachfolgenden Etappe, wenn sich in der Postkonversion Gelegenheiten und Räume bieten, um in unterschiedlichen Gruppen das Zeugnis in entsprechende Gefühle und erwünschtes Handeln umzusetzen. In dieser postliminalen Phase erfolgt die eigentliche pädagogische Umsetzung der Konversionserfahrung. Erfahrene Mitglieder erziehen durch ihr Vorbild sowie durch unterschiedliche Motivationsformen und Korrekturmassnahmen, wodurch das neue Mitglied wirksam sozialisiert wird.

Erfolgreiche und nachhaltige Verstärkungen der Eintrittserfahrung erfordern ein dichtes Netz emotional geprägter Beziehungen. Räume und Anlässe für die Erfahrung göttlicher Präsenz und Wirkung müssen konstant geschaffen werden. Und schliesslich braucht es Aufgaben, damit sich das Bekehrungserlebnis bewähren und verstärken kann.

#### **10.4.2 Intensives Gemeindeleben**

Die in der Untersuchung analysierten Sozialisationsprozesse pfingstlerischer Kirchen sind nur möglich dank des sehr intensiven Gemeindelebens. Charakteristisch ist für die Pfingstler ihr hoher zeitlicher und energetischer Einsatz zugunsten der Gemeinschaft, wodurch sie Identität gewinnen und sich derer versichern. Die Intensität entsteht durch das emotional dichte, familiär geprägte Beziehungsgeflecht. Das Gemeindeleben findet unter der Woche in den unterschiedlichen Gruppen in lokalen Kleingemeinden statt, wobei die

Zusammensetzung der Gruppen konstant wechselt und die Gruppenbildung je nach Wohnort, aber auch nach Alter und Geschlecht, nach Interessen und Aufgaben und schliesslich auch nach hierarchischer Position geschieht.

Die intensiven Erfahrungen in der Kleingruppe werden durch die sonntägliche Dynamik der Gesamtgemeinschaft ergänzt. In diesen wechselnden Gruppen finden Erziehungsprozesse statt, die zur Imitation von Vorbildern anleiten und dadurch erziehen. Die Dynamik des Gemeindelebens entsteht durch die religiöse Motivation zur Expansion und durch nachhaltige Glaubenserfahrungen. Um all dies möglich zu machen, muss die Motivation zur Beteiligung hoch gehalten werden. Wer sich für seine Mitwirkung göttlich legitimiert fühlt und gleichzeitig in der Gemeinschaft bestätigt wird, beteiligt sich mit hohem persönlichem Gewinn. Wer empathische Beziehungen in Kleingruppen erfährt, familiäre Anteilnahme und Nähe spürt, der ist bereit, sich mit allen persönlichen Ressourcen einzubringen. Da die Mitglieder zu aktiver Beteiligung erzogen werden, besteht gleichzeitig ein unausgesprochener Druck zur Teilnahme.

#### **10.4.3 Zugang zu kirchlichen Ämtern**

Wie sich gezeigt hat, ist der Zugang in den Pfingstkirchen zu Ämtern und Funktionen offensichtlich nicht demokratisch geregelt (Kapitel 9.3.1.3). Ausbildungen werden nicht verlangt, Wahlverfahren sind unbekannt. Ein Amt wird nicht erlernt oder erworben, zu einem Amt wird man berufen. Auch wenn aber diese Berufung als Erwählung durch den Heiligen Geist gedeutet wird, so steht dahinter doch die Akzeptanz oder die stille Wahl der Mitglieder. Gegen den Willen der Gemeinschaft werden keine Ämter besetzt, sonst führt dies zu Konflikten. Dass jemand konsensfähig ist, muss er oder sie erst in jahrelangem Einsatz beweisen. Nur wer sich in unterschiedlichen Gruppen und Aufgaben bewährt hat, wird eine Berufung erleben. Das pfingstlerische Verständnis verlangt auch, dass der Kandidat oder die Kandidatin sich oft mehrfach gegen die Übernahme eines Amtes sträubt. Dadurch kann überprüft werden, wie intensiv die Person sich um eine Funktion bemüht und dafür gewünscht wird. Durch verschiedene Instanzen wird die Eignung überprüft und wer schliesslich zu einem Amt gelangt, wird sich voraussichtlich darin bewähren. Scheitern ist aufgrund der langen Vorbereitungs- und Probezeit unwahrscheinlich, muss zudem möglichst vermieden werden, weil dies die Gemeinschaft stark belastet.

Die neu eingesetzte Leitungsperson kann mit der Akzeptanz und Unterstützung der Mitglieder rechnen, was zu grossem Einsatz und allenfalls auch zu innovativer Offenheit motiviert. Wer sich getragen fühlt, wird sich

auch eher trauen, Änderungen vorzuschlagen und einzuführen. Wer nicht im Sinne der Gemeinschaft handelt, muss mit geistlich legitimierten Konsequenzen rechnen. Pastoren können in eine andere Gemeinde versetzt werden, andere Mitglieder werden keine weiteren Ämter erhalten, falls sie sich nicht bewähren.

Jeder Mann kann Pastor werden, jede Frau Prophetin. Dass diese Aufgaben trotz aller Anforderungen gewünscht und gesucht werden, steht ausser Frage, denn dahinter steht immerhin die Vorstellung, dass der Heilige Geist selber beruft und auserwählt. Wer aber ein Amt ausübt, macht dies im Bewusstsein, dass auch der 'Bruder' oder die 'Schwester' diese Funktion erlangen könnte und nutzt entsprechend vorsichtig allfällige Machtbefugnisse.

#### **10.4.4 Steuerung und Kontrolle von Veränderungen im Gemeindeleben**

Das System, in den Pfingstler ihre Gemeinschaft leben, scheint weitgehend geschlossen zu sein. Pfingstler/-innen gelten in weiten Teilen als kritikresistent und lernunfähig, was sich dadurch erklären lässt, dass diese offenbar davon ausgehen, dass die Aussenwelt sie ablehnt und sie dies als Zeichen ihrer Auserwähltheit deuten. Ihnen ist allerdings nicht gleichgültig, wie sie von aussen wahrgenommen und beurteilt werden, denn sie brauchen einerseits die positive Reaktion der Proselyten, andererseits die negative Reaktion der Aussenstehenden, damit die Grundspannung der Gemeinschaft erhalten bleibt. Die Wirkung möglicher Veränderungen wird aus der Innenperspektive gewichtet und gewertet. Die in der Untersuchung erwähnten Steuerung von Lernprozessen (Kapitel 8.3.4) hemmt aber anscheinend vorschnelle Veränderungen, da der Sozialisationsprozess nicht gestört werden darf und die Gruppensolidarität gewahrt bleiben muss. Diese Steuerung lässt die pfingstlerische Lerngemeinschaft von aussen als reaktionär und patriarchal erscheinen, dennoch wird bei aller Kritik an der pfingstlerischen Lerngemeinschaft häufig übersehen, dass die Gemeinschaft dynamisch ist und sich flexibel ändern und anpassen kann, solange die Grundlagen charismatischer Religiosität nicht bedroht sind. Die Innovationskraft des Pentekostalismus (Kapitel 7.1) ermöglicht Veränderungen, wenn sie kollektiv abgestützt sind und die Autorität der Leitungspersonen nicht in Frage stellen.

Je klarer das Gemeinschaftsprofil den eigenen Mitgliedern vermittelt wird, desto eher lassen sich Veränderungen begründen und umsetzen. Da Sozialisationsprozesse komplex und zeitlich und energetisch aufwändig sind, dauern auch Veränderungen lange, wirken dafür aber nachhaltig und werden in die weitere Sozialisation aufgenommen. Nicht kognitive Kompetenzen entscheiden über die Zulassung von Veränderungen, sondern das solidarisch

geteilte Glaubenszeugnis. Dadurch erklärt sich auch, warum viele gebildete Mitglieder in der Gemeinschaft bleiben, obwohl diese weder ihre politischen noch ihre sozialen Ansichten vertritt.

Kriterien für Veränderungen brauchen religiöse Legitimation, die im pfingstlerischen Kontext einzig durch das Evangelium und dessen Praxis in der Gemeinschaft geschaffen werden kann. Veränderungen müssen den Mitgliedern plausibel erscheinen, und der Sozialisationsprozess darf dadurch nicht gefährdet werden. Gleichzeitig müssen Veränderungen möglich sein, damit sich die Gemeinschaft auf wechselnde Kontexte einstellen kann. Die ständige Suche nach Gleichgewicht zwischen Bewahrung und Innovation prägt pfingstlerische Gemeindepädagogik.

#### **10.4.5 Informelle Erziehung**

Wie sich gezeigt hat, legen Protestantische Kirchen oder Befreiungspädagogen grossen Wert auf formale Erziehung. Kognitives Lernen aufgrund der Fähigkeit, selber zu denken, zu lesen und zu schreiben sollen das kritische Bewusstsein bilden und zu einer Befreiungspraxis führen (Kapitel 9.2 und 9.3). Pfingstlerische Erziehung geschieht dagegen weitgehend informell, wie das Beispiel der nicht intendierten Alphabetisierung (Kapitel 6.4.7.1) gezeigt hat. Die Fähigkeiten eines Mitglieds zum Überleben in der Gesellschaft oder zum sozialen Aufstieg werden innerhalb der Gemeinschaft auf informelle Weise vermittelt, wodurch profaner Nutzen aus religiösem Lernen entsteht.

Das Mitglied deutet die Ergebnisse dieser Erziehung als Wunder und Geschenk Gottes und verstärkt entsprechend seine Bindung zur und seinen Einsatz für die Gemeinschaft. Wenn ein Pfingstler oder eine Pfingstlerin ein Studium abschliesst oder einen Beruf erlernen kann, wenn die Kinder in der Schule erfolgreich sind, wenn man ein Haus oder ein Auto kaufen oder sich Ferien leisten kann, dann wird als Erfolgsorientierung immer göttliches Wirken verstanden. Auch profane Erfolge werden also religiös gedeutet. Das Mitglied spürt, dass die Haltungen und Fähigkeiten, die in der pfingstlerischen Lerngemeinschaft gelernt und sozialisiert wurden, auch für die Erfolge in der Gesellschaft und der Arbeit vorbereiten.

Das Religiöse greift somit auch in die profansten Bereiche ein, wodurch theologische und kulturelle Barrieren zwischen Religiösem und Profanem abgebaut werden. Diese Verbindung zwischen dem Transzendentalen und dem Alltäglichen im Pentekostalismus hat die unmittelbare Konsequenz, dass die feindliche Welt, in welcher die von Armut Betroffenen leben, für

diese plausibel wird, da kein Bereich göttlichem Wirken entzogen ist.<sup>122</sup> Für eine religiöse Gemeinschaft ist zentral, dass die Relevanz ihres Glaubens den eigenen Mitgliedern einleuchtet. Nur wenn diesen plausibel ist, dass göttliche Interventionen möglich sind und Gott die Menschen erziehen will (Kapitel 8.3) besteht auch die Bereitschaft, sich auf eine nachhaltige religiöse Sozialisation einzulassen.

#### **10.4.6 Stärkung gemeinschaftlicher Familien- und Patenbeziehungen**

Wie wir gesehen haben, legen Pfingstler grossen Wert auf intakte Familienverhältnisse. Ihr dualistisches Weltverständnis motiviert sie dazu, ihre nächsten Angehörigen in die Gemeinschaft hineinzuführen. Das Lebenszeugnis nach erfolgter Bekehrung (Kapitel 6.4.1.5) erfordert konkrete Veränderungen im häuslichen Zusammenleben, da die Familie zum Abbild der Gemeinschaft (Kapitel 6.4.2) wird und sich den Bedürfnissen der Gemeinschaft unterstellt. Bei aller Fragwürdigkeit eröffnet diese Neuausrichtung hoffnungsvolle Perspektiven, da die Erziehung in der Familie parallel zum Erziehungsprozess der Gemeinschaft läuft. Dadurch werden Rollen und Werte vermittelt, die ein gesundes Zusammenleben begünstigen. Grundsätzlich steht mehr Zeit zur Pflege des Familienlebens zur Verfügung und diese Zeit wird qualitativ anders genutzt. Die Beziehungspflege schliesst religiöse Praktiken wie Gebet oder Familienandachten ein, dazu gehören ebenso eine veränderte Gesprächskultur und der Einsatz für schulische oder berufliche Unterstützung. So zeigt der Erziehungsprozess der pfingstlerischen Gemeinschaft und Familie Parallelen zu staatlich geförderter und sozial erwünschter Bildung.

Kleingruppen der Gemeinschaft dienen als Familienersatz oder –ergänzung. Zerrüttete Familien, die oft ohne Vater auskommen müssen, finden ihre Kompensation im Zusammenleben der Gemeinschaft. Diese wird als perfekte, 'himmlische' Familie verstanden, entsprechend finden sich auch Ersatzväter oder Ersatzeltern, die Erziehungsaufgaben übernehmen. Das Zusammenleben in diesen Kleingruppen kann eine hohe Intensität annehmen (Kapitel 6.4.3 und 6.4.4).

Pfingstler halten ihre Häuser und Wohnungen für Besucher offen und sind ausgesprochen gastfreundlich. Als Vorbild gilt wiederum das Haus des Pastors, das jederzeit betreten werden kann. Dieser übernimmt zusammen mit seiner Frau vielfältige Unterstützungsaufgaben für die Mitglieder seiner Gemeinde. Der Besuchsdienst gilt als wichtige Aufgabe, gegenseitige

---

<sup>122</sup> César 2001, 27.

Besuche gehören zum Gemeindealltag. Kinder dürfen bei Freunden aus der Kirche übernachten, Freizeit wird gemeinsam gestaltet, soweit dies das kirchliche Leben zulässt. Wie in der typischen chilenischen Grossfamilie wird bei finanziellen Schwierigkeiten ausgeholfen, Autos oder Werkzeuge werden geteilt. Die gemeinschaftlichen Familienbeziehungen entstehen aus dem Bewusstsein, zu einer himmlischen Grossfamilie zu gehören.

Besonders interessant sind die Paten-Beziehungen, da die ganze Gemeinschaft in der Taufe für das Kind die Patenschaft übernimmt. Dies bringt Rechte und zieht Pflichten nach sich. Alle Mitglieder sind zuständig und berechtigt, in der Erziehung des Kindes Verantwortung zu übernehmen oder zu intervenieren. Die Patenschaft schafft eine Grossfamilie, bei der jede Rolle mehrfach besetzt ist. Damit können auch Vorbilder nach unterschiedlichen Bedürfnissen oder Neigungen gewählt werden. In den unterschiedlichen Gruppen finden sich Bezugspersonen, denen man sich anvertrauen und um Hilfe bitten kann. Kinder werden von allen Mitgliedern Sohn (*hijo*) oder Tochter (*hija*) genannt und nennen umgekehrt alle Erwachsenen Onkel (*tío*) und Tante (*tía*). Auch Leitungspersonen sprechen davon, dass sie ihre Nachfolger adoptieren und ihnen in einer Sukzessionslinie ihr Amt übergeben.

## 10.5 Erbrachte Leistungen und Ausblick

Ausgehend von der vorliegenden Studie sollen weitere Forschungsdesiderate formuliert werden.

1. Im Bereich der Pentekostalismusforschung in Lateinamerika und speziell in Chile ist aus historischer Sicht die Gründungszeit interessant. Die These, dass die Pfingstbewegung aus einer weltweiten Vernetzung charismatisch bewegter Personen und Bewegungen entstanden sei, hat sich anhand der chilenischen Pfingstbewegung eindrücklich bestätigt. Da genügend Quellenmaterial verfügbar ist, wären hier anschliessende Studien sinnvoll. Vor allem wäre spannend, die Vernetzungen zwischen Chile und der Pfingstbewegung in den USA zu untersuchen, die sich bereits früh in gegenseitigen Besuchen und Missionsreisen niederschlugen. Die Trennlinie zwischen klassischem Pentekostalismus und missionarischem Pentekostalismus oder Neopentekostalismus ist schwer zu ziehen, da unklar ist, wie weit sich diese Tendenzen überschneiden oder gar ausschliessen. Hier bedarf es weiterer Untersuchungen.
2. Ungeklärt ist auch das Verhältnis der Pfingstler zur Gesellschaft. Die chilenische Zivilgesellschaft wird durch die Mitte-Links Regierungen mittels verschiedener Projekte und Initiativen bewusst gefördert. Pluralistische Tendenzen werden stärker, das religiöse und weltanschauliche

Panorama weitet sich, soziale Aufstiegsmöglichkeiten mittels besserer Bildung werden realistischer, da Stipendien bezahlt und begabte Schüler gefördert werden. Können die Pfingstkirchen angesichts dieser Chancen in ihrer ablehnenden Haltung verharren? Wird sich ihre mangelnde Liberalität als Falle erweisen? Ist in einer pluralen, demokratischen Gesellschaft weiterhin eine Gemeinschaft auserwählter Heiliger nötig und sinnvoll? Wenn der dualistisch aufgeladene gesellschaftliche Druck nachlässt, scheint das ganze Modell der Abgrenzung und Verteufelung der Aussenwelt seinen Sinn zu verlieren. Die Gemeinde der IEP in Melbourne zeigt klar solche Tendenzen zur Anpassung an ein soziales Umfeld, das es ermöglicht, sich zu integrieren und aufzusteigen (Kapitel 6.2).

3. Religionssoziologische Modelle arbeiten oft mit Gegensatzpaaren. Der Deutungsversuch, der in dieser Arbeit unternommen wurde, erklärt Unterschiede der Konzepte, indem spannungsvolle Strukturen geradezu als das Proprium des Pentekostalismus und Voraussetzung für dessen Innovationspotential benannt wurden. Damit werden zwar aktuelle Forschungen aufgenommen,<sup>123</sup> allerdings fehlen systematischere Darstellungen. Ebenso wurde darauf verzichtet, Theorien aufzunehmen, die eine Verbindung zwischen Postmodernität und Pentekostalismus herstellen. Was postmodern im Blick auf Lateinamerika bedeutet, bedarf genauerer Analysen und Beschreibungen. Es stellt sich die Frage, wie mit diesen Verbindungen umgegangen werden soll. So haben auch Neoliberalismus und Neopentekostalismus ähnliche Wurzeln, wieweit sie aber zusammen gehören, ist fraglich. Dieser gesamte Themenkomplex ist nicht abschliessend erforscht.
4. Ein Desiderat bleibt auch eine vertiefte Theoriebildung der Gemeindepädagogik. Dieser sehr weit gefasste Begriff umfasst – soweit ich dies überblicken kann – zwei Hauptrichtungen, die sich theoretisch nur schwer einbinden lassen. Ein religionspädagogischer Blick auf die Gemeinde und deren Erziehungsräume steht einem offenen Zugang gegenüber, der die Gemeinde als komplexen und ganzheitlichen Lernort definiert. Während erster protestantischer Ekklesiologie folgt, bietet letzterer den Zugang zu unterschiedlichen Gemeindemodellen. Der praxistheoretische Zugang entspricht der Ausrichtung dieser Arbeit und könnte für weitere Forschungen im Bereich einer Gemeindepädagogik in unterschiedlichen Zeiten und Kulturen genutzt werden.

---

<sup>123</sup> Z.B. Droogers 2004. Martin 2002.

Die gemeindepädagogische Perspektive auf die chilenischen Pfingstkirchen lädt auch dazu ein, denselben Blick auf ähnliche oder ganz anders gebildete Gemeinden zu richten. Die Untersuchung der Verbindung zwischen Pfingstlern und protestantischen Kirchen über die gemeinsame Brücke des Methodismus und Pietismus könnte einen fruchtbaren Dialog auslösen. Vermutlich liessen sich Parallelen im Erziehungsprozess pietistischer Bewegungen und der Pfingstler erkennen. So genannte evangelische Freikirchen weisen in vielerlei Hinsicht ein ähnliches Profil auf wie die Pfingstkirchen. Die leicht erkennbaren Übereinstimmungen verleiten allerdings dazu, vorschnell Gemeinsamkeiten in den Vordergrund zu stellen und die grundlegenden Unterschiede beispielsweise in Bezug auf das soziale oder religiöse Umfeld zu übergehen.

Eine weitere Brücke zwischen charismatischen Kirchen der südlichen Hemisphäre und protestantischen Kirchen bilden evangelische Migrationsgemeinden, die sich in steigender Zahl in Europa und den USA bilden. Migranten finden sich zusammen, um ihren Glauben in einem kulturell fremden Umfeld zu leben. Sie stehen den protestantischen Kirchen meist unvoreingenommen gegenüber und sind durchaus interessiert an Austausch und Zusammenarbeit. Diese wird zunehmend auch von protestantischen Kirchen gesucht und geschätzt. Gefragt und gefordert sind Brückenbauer auf unterschiedlichen Gebieten. Falls es mir gelungen ist, dazu einen Beitrag zu leisten, ist das Ziel dieser Arbeit erreicht.

## Zeittafel Chile von 1536 bis 2011

- 1536 Diego de Almagros gelangt bei seiner Expedition durch Bolivien in den Norden Chiles.
- 1537 In einer Bulle hält Papst Paul III fest, dass die *indios* richtige Menschen seien und fähig, das Evangelium zu hören und zu verstehen. Von daher dürften sie weder versklavt noch ihrer Besitztümer beraubt werden.
- 1541 Pedro de Valdivia gründet die heutige Hauptstadt Santiago. Chile wird an das Vizekönigreich Peru angegliedert.
- 1547 Gründung der ersten christlichen Gemeinde in Chile (Santiago).
- 1553 Der Anführer der Widerstand leistenden Mapuche, Caupolicán, wird von spanischen Soldaten gefangen genommen und getötet.
- 1582 Drittes Konzil von Lima. Die verabschiedeten Beschlüsse sind fundamental für die Evangelisation der *indígena* (Katechismus) und für die Organisation der römisch-katholischen Kirche in Peru und Chile
- 1593 Die Jesuiten kommen nach Chile und beginnen mit dem Aufbau eigener Schulen.
- 1598 Ein Mapuche Aufstand erschüttert die spanische Kolonie in Chile.
- 1671 Bei einem Treffen kommen die Oberen der in Chile ansässigen Orden zum Schluss, dass es erlaubt sei, *indígenas* über zehn Jahren, die im Krieg gefangen würden, zu versklaven.
- 1767 König Karl III. ordnet die Ausweisung der Jesuiten aus Chile an. Die Franziskaner übernehmen die Arbeit der Jesuiten.
- 1794 Zum ersten Mal werden Mapuche zu Priestern der römisch-katholischen Kirche geweiht.

### 1810/1818      **Republik Chile**

- 1810    18.9.    Unabhängigkeitserklärung *La Vieja Patria*.
- 1814-1817    Die Rückeroberung. Wiederherstellung der Macht des spanischen Königs in Chile (und ganz Lateinamerika).
- 1818    5.4.      Schlacht von Maipú; Spanien ergebene Truppen werden unter Führung von Bernardo O'Higgins und José de San Martín geschlagen.
- 1818    Feb.      Unabhängigkeit *La Nueva Patria*.
- 1818-1823    Präsidentschaft von O'Higgins (*Director Supremo*); nach Reformen Rücktritt aufgrund mangelnder Unterstützung.

- 1819 O'Higgins gesteht den dissidenten Ausländern einen eigenen Friedhof in Valparaíso und in Santiago zu.
- 1821 Baptistenprediger Diego (James) Thompson kommt im Mai nach Chile. Er soll nach dem Lancastersystem das Schulwesen aufbauen. Thompson ist gleichzeitig Vertreter der Britischen Bibelgesellschaft.
- 1827 Erste (in Privathäusern) gefeierte anglikanische Gottesdienste in Valparaíso.
- 1833 25.5. Erste Verfassung. Der Katholizismus wird zur Staatsreligion erklärt und jede andere Religion verboten.
- 1838 Der englische Kapitän Allan F. Gardiner beginnt mit seiner Missionsarbeit unter den Mapuche im Süden Chiles.
- 1845 David Trumbull, Pastor der Kongregationalistischen Kirche der USA kommt nach Valparaíso, um dort die englisch-sprechenden Nicht-Anglikaner zu betreuen.
- 1846 Trumbull gründet in Valparaíso eine interdenominationale Unionskirche.
- 1852 Die ersten offiziellen deutschen Kolonisten (unter ihnen viele Lutheraner) gelangen in den Süden Chiles.
- 1865 Der chilenische Kongress beschliesst das *Ley Interpretativa*, einen Zusatz zur Verfassung, welcher den Dissidenten private Gottesdienste und die Gründung von Schulen erlaubt.
- 1878 Die erste methodistische Mission wird von William Taylor initiiert.
- 1879-1884 'Salpeterkrieg' gegen Peru und Bolivien; Eroberung des Gebietes von Tacna – Arica durch die chilenische Armee.
- 1884 Neue Zivilgesetzgebung in Chile. Die Führung der Zivilregister (Standesämter) wird als Aufgabe des Staates und nicht mehr der Kirche angesehen.
- 1891 Revolution; Einführung des parlamentarischen Systems.
- 1892 Willis Hoover beginnt im Auftrage Taylors mit einer spanisch-sprechenden Mission im Norden Chiles. Ein Jahr später wird er zum Pastor der chilenischen methodistischen Gemeinde in Iquique ernannt.
- 1906 Ein gewaltiges Erdbeben an der Küste der Zentralzone zerstört einen grossen Teil von Valparaíso, darunter auch einen Grossteil der evangelischen Kirchen der Stadt. Die Zahl der Toten wird auf über 10'000 geschätzt.
- 1909 Sept. Höhepunkt der Erweckungsbewegung in der methodistischen Episkopalkirche zunächst in Valparaíso, später in

- Santiago und in anderen Gemeinden. Wichtig ist die Rolle des methodistischen Pfarrehepaars Hoover in Valparaíso.
- 1910 Juni Weltmissionskonferenz in Edinburgh. Lateinamerika wird von den Missionsbemühungen der protestantischen Kirchen zum Befremden der nordamerikanischen Kirchen und Missionsgesellschaften ausgenommen.
- 1913 März Nordamerikanische Kirchen und Missionsgesellschaften gründen das Komitee für Zusammenarbeit in Lateinamerika (CCLA).
- 1925 18.9. Neue Verfassung (bis 1973 gültig) tritt in Kraft. Danach werden Kirche und Staat getrennt. Die Pfingstkirchen in Chile dürfen mit staatlicher Erlaubnis auf öffentlichen Plätzen und in Gefängnissen predigen.
- 1927-1931 Diktatur unter General Carlos Ibañez del Campo.
- 1929 Sept. Die *Iglesias Metodistas Pentecostales de Chile* werden als privatrechtlicher Verein vom Staat anerkannt.
- 1932 4.6. Sozialistische Republik der 100 Tage.
- 1932-1938 Präsidentschaft von Arturo Alessandri Palma.
- 1933 Die Jahreskonferenz der *Iglesia Metodista Pentecostal* schliesst Willis Hoover aus der Kirche aus. Die Kirche spaltet sich. Hoover gründet mit wenigen Pfarrern und Gemeinden die *Iglesia Evangélica Pentecostal*.
- 1938-1941 Präsidentschaft von Pedro Aguirre Cerda.
- 1940 *Iglesia Evangélica Pentecostal* wird vom Staat als Verein anerkannt.
- 1941 Die *Asambleas de Dios*, eine nordamerikanische Pfingstkirche, entsendet Missionare nach Chile, die innert kürzester Zeit erste Gemeinden gründen.
- 1942-1946 Präsidentschaft von Juan Antonio Ríos Morales.
- 1946-1952 Präsidentschaft von Gabriel González Videla.
- 1947 In Curicó entsteht die *Iglesia Pentecostal de Chile* durch Trennung von der *Iglesia Metodista Pentecostal*.
- 1952-1958 Erneute Präsidentschaft von Carlos Ibañez del Campo.
- 1958-1964 Präsidentschaft von Jorge Alessandri Rodríguez, Sohn von Arturo Alessandri.
- 1964-1970 Präsidentschaft von Eduardo Frei Ruiz-Tagle vom *Partido Demócrata Cristiana* (PDC).
- 1970 Salvador Allende, marxistischer Kandidat der *Unidad Popular* (UP), gewinnt Präsidentschaftswahlen; 4.11. Amtsantritt.
- 1971 11.7. Verstaatlichung der Kupferbergwerke.

**1973 – 1989      Militärregierung**

- 1973    11.9.    Blutiger Militärputsch und Tod Allendes; Junta unter General Augusto Pinochet.  
           13.9.    Auflösung des Parlaments.  
 1974    Dez.     Pinochet übernimmt die Präsidentschaft.  
 1980    11.9.    Umstrittenes Verfassungsreferendum (67 Prozent Ja-Stimmen).  
 1981    11.3.    Neue Verfassung tritt (partiell) in Kraft: Pinochet bleibt Präsident bis 1989.  
 1982            Konstituierende Versammlung der *Confraternidad Cristiana de Iglesias* (CCI) in Santiago, Chile.  
 1983    Juli     Gründung der oppositionellen *Alianza Democrática*.  
 1984    Okt.     Einigung mit Argentinien im Konflikt um Beagle-Kanal.  
 1988    Jan.     17 Parteien formieren sich zum *Comando por el No* gegen die Präsidentschaftskandidatur Pinochets.  
           24.8.    Endgültige Aufhebung des Ausnahmezustands.  
           5.10.    Plebiszit über zweite Amtszeit Pinochets (54,6 Prozent Nein-Stimmen).

**ab 1989            Übergang zur Demokratie**

- 1989    14.12.    Präsidentschafts- und Parlamentswahlen; Sieger ist Patricio Aylwin Azócar vom *Partido Demócrata Cristiano* (PDC), Kandidat der *Concertación de Partidos por la Democracia* (CPD). Der Amtsantritt erfolgt am 11.3.1990.  
 1991    8.2.     *Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación* legt Bericht über Menschenrechtsverletzungen während der Diktatur vor.  
 1993    11.12.    Eduardo Frei Ruiz-Tagle, Kandidat der CPD, gewinnt Präsidentschaftswahlen mit 58,0 Prozent; bei Parlamentswahlen verfehlt CPD Zweidrittelmehrheit.  
 2000    16.1.    Ricardo Lagos Escobar (*Partido Por la Democracia*, PPD), CPD-Kandidat, gewinnt die Stichwahl um die Präsidentschaft knapp gegen Joaquín Lavín Infante. (*Unión Demócrata Independiente*, UDI) vom rechten Bündnis *Pacto Unión por Chile* (PUC).  
 1999    Juli     Das *Ley de Culto* wird vom chilenischen Kongress angenommen. Die evangelischen und die katholische Kirche sind nun vor dem Gesetz gleich.

- 2006 15.1. Als erste Frau in der Geschichte Chiles siegt Michelle Bachelet vom *Partido Socialista* (PS), CPD-Kandidatin, bei der Präsidentschaftsstichwahl mit 53 Prozent gegen Sebastián Piñera von der *Renovación Nacional* (RN).
- 11.3. Amtsantritt von Präsidentin Bachelet; dem Kabinett gehören erstmals zu gleichen Teilen Frauen und Männer an.
- 10.12. Tod Pinochets im Alter von 91 Jahren; es kommt zu Trauerbekundungen und Freudenfeiern mit teilweise gewalttätigen Auseinandersetzungen; Pinochet bekommt kein Staatsbeigrahnis, wird aber mit militärischen Ehren beigesetzt.
- 2008 Der chilenische Senat erklärt den 30. Oktober zum nationalen Feiertag zum Gedenken an die Leistungen der evangelischen Kirchen.
- 2010 27.2. Ein massives Erdbeben der Stärke 8.8 erschüttert den Süden Chiles und zerstört zusammen mit dem nachfolgenden Tsunami grosse Teile der Infrastruktur. Das Epizentrum liegt in der Nähe von Concepción. Der Wiederaufbau geht nur schleppend voran.
- 2010 11.3. Sebastián Piñera die Stichwahl gegen Eduardo Frei. Mit seinem Amtsantritt kommt die politische Rechte zum ersten Mal seit 20 Jahren an die Macht.

## Landkarten Chiles





Die Großregionen Chiles

## Abkürzungsverzeichnis

Die bibliografischen Abkürzungen richten sich nach Siegfried M. Schwertner: 1992<sup>2</sup>. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

AF	The Apostolic Faith (September 1906-Mai 1908)
AIECH	Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile
CCI	Confraternidad Cristiana de Iglesias
CCLA	Comité de Cooperación para América Latina
CEB	Comunidades Eclesiales de Base = KBG
CEC	Consilio Evangélico de Chile
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano (Lateinamerikanischer Bischofsrat)
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesia (Protestantischer Kirchenrat)
CMI	Consejo Mundial de Iglesias
CONELA	Consulta Evangélica Latinoamericana
CTE	Comunidad Teológica Evangélica de Chile
FASIC	Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas
FET	Facultad Evangélica de Teología en Chile
IELCH	Iglesia Evangélica Luterana en Chile
ILCH	Iglesia Luterana en Chile
ISEAT	Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (La Paz, Bolivien)
ISEDET	Instituto Superior Evangélico de Teología (Buenos Aires, Argentinien)
IEP	Iglesia Evangélica Pentecostal
IMP	Iglesia Metodista Pentecostal
KBG	Katholische Basisgemeinden = CEB
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf
PUC	Pontificia Universidad Católica (Päpstlich Katholische Universität)
SEPAPE	Servicio Evangélico para el Desarrollo
UBL	Universidad Bíblica Latinoamericana
WCC	World Council of Churches

## Bildernachweis

Seite	Titel	Literaturverzeichnis
182	Superintendenten der IEP 1909 – 2004	<i>Fuego de Pentecostés</i> 2004 [900], 18f.
185	Pastor Willis Hoover und Pastor H.L. Williams in der Nähe von Iquique, 1898.	Hoover 2002, 174d.
186	Mary und Willis Hoover mit Familie, 1913.	Hoover 2002, 206a.
205	Einweihung der Hauptkirche in Cerrollos de Doñihue am 20. März 1999	<i>Fuego de Pentecostés</i> 2001 [858], 20.
273	Pastoren und Mitglieder, die 1998 am Bau der zweiten Kirche in Mexiko mitwirkten	<i>Fuego de Pentecostés</i> 1998 [831], 19.
274	Neu eingeweihte Kirchen	<i>Fuego de Pentecostés</i> 2006 [924], 20.
278	Internationales Bibelstudium der Pastoren 2002 in New York	<i>Fuego de Pentecostés</i> 2000 [854], 2.
293	Mitglieder der Gemeinde in Coquimbo, welche die Pastoren während ihres Bibelstudiums 2004 versorgten	<i>Fuego de Pentecostés</i> 2004 [901], 19.
407/408	Landkarten Chiles	Rinke 2007.

## Literaturverzeichnis

### **Adam, Gottfried; Lachmann, Rainer:**

1987. (Hg.) Gemeindepädagogisches Kompendium. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

### **Aguilar, Mario I.:**

2004. The First Period of the Pinochet Government 1973-1980 [A Social History of the Catholic Church in Chile 1]. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

2006. The Pinochet Government and Cardinal Silva Henríquez [A Social History of the Catholic Church in Chile 2]. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

2006. The Second Period of the Pinochet Government 1980-1990 [A Social History of the Catholic Church in Chile 3]. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

### **Ahrens, Theodor:**

1995. Fundamentalismus und Enthusiasmus. In: Weltmission heute 19. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland. 66-90.

### **Alvarez, Miguel:**

2000. Distinctives of Pentecostal Education. In: Asian Journal of Pentecostal Studies 3/2. Baguio City, Philippinen: Asia Pacific Theological Seminary Press. 281-293.

### **Aman, Kenneth; Parker, Cristián (Hg.):**

1991. Popular Culture in Chile: Resistance and Survival. Boulder, Colorado: Westview Press.

### **Anderson, Allen:**

2004. An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity. Cambridge: University Press.

2007. Spreading Fires. The Missionary Nature of Early Pentecostalism. London: SCM Press.

### **Appl, Karl F.:**

1996a. Bosquejo de la Historia de las Iglesias en Chile. Santiago de Chile: Imprenta Caran.

- 1996b. ¿Con quién marchamos? Dos Modelos del Actuar Político de las Iglesias Protestantes de Chile en los '30. In: Gutiérrez, Tomas (Hg.): Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Lima, Perú: CEHILA.
2006. Die Geschichte der evangelischen Kirchen in Chile. Neudettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene.

**Arancibia de, Natalia:**

1910. Mi testimonio. In: Chile Pentecostal 3. Concepción, Chile: Revista Evangélica. 1f.

**Archer, Kenneth J.:**

2001. Early Pentecostal Biblical Interpretation. In: JPT 18. Leiden, Niederlande: Brill. 32-70.

**Arms, Goodsil F.:**

1921. History of the William Taylor Self-Supporting Missions in South America. New York: Methodist Book Concern.
1923. El Origen del Metodismo y su Implantación en la Costa Occidental de Sur-América. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

**Araya, Eugenio:**

1988. Los Evangélicos, la Política y el Mundo. Santiago de Chile: Facultad Evangélica de Teología.
1999. La Posible Imposibilidad. Crónicas Históricas de Iglesias Evangélicas en Chile. Santiago de Chile: Facultad Evangélica de Teología.

**Ayarzón, Arturo:**

1921. Reminiscencias Históricas de la Obra Evangélica en Chile. Valdivia, Chile: Imprenta Alianza.

**Aylwin, Mariana u.a.:**

- 1998<sup>8</sup>. Chile en el Siglo XX. Santiago de Chile: Editorial Planeta Chilena, SA.

**Bahmann, Manfred K.:**

2003. Der Vorzug der Armen. Dreissig Jahre Befreiungstheologie. Eine geschichtliche Untersuchung. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck.

**Baker, Robert O.:**

1995. Pentecostal Bible Reading: Toward a Model of Reading for the Formation of Christian Affections. In: JPT 7. Leiden, Niederlande: Brill. 34-48.

**Barth, Ferdinand:**

1989. (Hg.) Gemeindepädagogik im Widerstreit der Meinungen. Darmstadt: Evangelische Fach-hochschule.

1995. (Hg.) Unvollendete Reformation. Wege zur Gemeindepädagogik. Darmstadt: Bogen Verlag.

**Bartleman, Frank:**

1982. Azusa Street. New Kensington, Pennsylvania: Whitaker House.

**Bastian, Jean-Pierre:**

1990. Historia del Protestantismo en América Latina. México: Casa de Publicaciones.

1992. Les Protestantismes Latino-Américains: Un Objet à Interroger et à Construire. In: Social Compass. Revue Internationale de sociologie de la religion 39/3. Louvain la Neuve, Belgique: Sage Publications. 327-354.

1993. The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups. A Socio-historical Perspective. In: Latin American Research Review 28/2. Austin, Texas: 33-61.

1994. Protestantismos y Modernidad Latinoamericana. Historia de unas Minorías Religiosas Activas en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica.

1995 (span. 1990). Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika. Luzern: Genossenschaft Edition Exodus.

1997. La Mutación Religiosa de América Latina. Para una Sociología del Cambio Social en la Modernidad Periférica. México: FCE.

1999. Nach dem Jahrtausende: Pfingstbewegung und soziale Veränderung Lateinamerikas. In: Evangelische Theologie 59/6. Bern: Evang.-theol. Fakultät der Universität Bern. 444-457.

2000. La meditation du Corps dans le Pentecôtisme. In: Revista Filosófica de Coimbra 17. 151-156.

2001a. Pentecostalism, Market Logic and Religious Transnationalisation in Costa Rica. In: Corten, André; Marshall-Fratani, Ruth (Hg.): Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. London: Hurst. 163-180.

- 2001b. (Hg.) *Entre Declin et Reveil: le Religieux Recomposé*. In: Bulletin du Centre Protestant d'Etudes. 53/7. Genève: Centre Protestant d'Etudes.
2004. (Hg.) *La Modernidad Religiosa: Europa Latina y América Latina en Perspectiva Comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Bauer, Silke:**

1990. *Frauen in der Politik in Chile und Argentinien. Ihre Partizipation in Parteien, Parlamenten, Gewerkschaften, Wahlen und Regimewechselprozessen* [Heidelberger Dritte-Welt-Studien 28]. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt.

**Becker, Dieter:**

2004. *Bekehrung verstehen. Einseitige Anmerkungen in missionswissenschaftlicher Perspektive*. In: Zeitschrift für Mission 30/4. Basel: Basileia Verlag. 303-316.

**Beintker, Michael:**

1999. Art. *Ekklesiologie*. In: RGG<sup>4</sup> 2. Sp. 1183.

**Berger, Peter, L.:**

1976. *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*. New York: Anchor Press.

**Bergunder, Michael:**

1998. *Religion und Moderne. Das Wachstum der Pfingstbewegung als Anfrage an die Säkularisierungsthese*. In: Hempelmann, Reinhard (Hg.): *Missionsprofile und Kirchenbilder* [EZW-Texte 144]. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. 6-18.
1999. *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung* [Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 113]. Frankfurt: Lang.
2000. (Hg.) *Pfingstbewegung und Basisgemeinde in Lateinamerika*. In: EMW Studienheft 39. Breklum: Manfred Siegel KG.
- 2003a. *Mission und Pfingstbewegung*. In: Dahling-Sander, Christoph u.a. (Hg.): *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. Güthersloh: Ch.Kaiser/Güthersloher Verlagshaus. 200-219.
- 2003b. Art. *Pfingstbewegung/Pfingstkirchen III. Asien, Afrika, Lateinamerika*. In: RGG<sup>4</sup> 6. Sp. 1237-1242.

- 2005a. Constructing Indian Pentecostalism: On issues of methodology and representation.  
In: Asian Journal of Pentecostal Studies 3. Baguio City, Philippinen: Asia Pacific Theological Seminary Press. 177-213.
- 2005b. Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration. Einige vorläufige Überlegungen. In: Zeitschrift für Mission 31/1-2. Basel: Basileia Verlag. 79-91.

**Bergunder, Michael; Haustein, Jürg (Hg.):**

2006. Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland. In: Beiheft der Zeitschrift für Mission 8. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck.

**Biancucci, Duilio:**

1987. Einführung in die Theologie der Befreiung. München: Kösel.

**Birman, Patricia:**

1996. Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens. In: Religião e Sociedade 17. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião (I-SER). 90-109.
2007. Conversion from Afro-Brazilian Religions to Neo-Pentecostalism. Opening New Horizons of the Possible. In: Steingenga, Timothy J.; Cleary, Edward, L. (Hg.): Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America. New Brunswick: Rutgers University Press. 115-132.

**Bischofberger, Otto:**

1998. Art. Bekehrung/Konversion I. Religionswissenschaftlich. In: RGG<sup>4</sup> 1. Sp. 1228f.

**Bizama, Héctor:**

1999. Cambios en las Percepciones Actuales dentro del Movimiento Religioso Pentecostal, en algunas Comunas de la Provincia de Concepción. Concepción, Chile: Universidad de Concepción.

**Blasberg-Kuhnke, Martina:**

1992. Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenslernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen. St. Ottilien, Deutschland: EOS Verlag.

**Bleistein, Roman; Lubkoll, Hans-Georg; Pfützner, Robert (Hg.):**  
1977. Türen nach innen. Wege zur Meditation. München: Verlag für Gemeindepädagogik Robert Pfützner GmbH.

**Blühm, Reimund u.a.:**

1993. Kirchliche Handlungsfelder: Gemeindepädagogik, Pastoralpsychologie, Liturgik, Kirchenmusik, Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart [Grundkurs Theologie 9 / Urban Taschenbücher 419]. Stuttgart: Kohlhammer.

**Bobadilla, Salomón:**

2000. Evangelio y Comunicación: Estudio sobre la Percepción y Credibilidad de las Radios Evangélicas Armonía y Hebrón. Concepción, Chile: Universidad de Concepción.

**Bochinger, Christoph:**

2004. Art. Sozialisation I. Religionswissenschaftlich. In: RGG<sup>4</sup> 7. 1489f.

**Bohnsack, Ralf:**

2007<sup>6</sup>. Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. Opladen: Verlag Barbara Budrich.

**Bonilla Cerquera, Yattenciy; Guerrero Fariño, Freddy:**

2005. Nuevas formas de poder. Movimientos apostólicos y Mesianismos evangélicos. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

**Bonino, José Miguez:**

1997<sup>7</sup>(span. 1993). Faces of Latin American Protestantism. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

**Boone, Jerome R.:**

1996. Community and Worship: The Key Components of Pentecostal Christian Formation. In: JPT 8. 129-142.

**Bossung-Winkler, Monika:**

2002. Gottes Geist im Armenviertel: protestantische Pfingstbewegung und katholische charismatische Erneuerung in Ecuador [Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie Bd. 747]. Frankfurt am Main: Lang.

**Bothner, Matthew S.:**

1994. El Soplo del Espíritu. Perspectivas sobre el Movimiento Pentecostal en Chile [Estudios Públicos 55]. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

**Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans H. (Hg.):**

1991. Algo más que Opio: Una Lectura Antropológica del Pentecostalismo Latinoamericano y Caribeño. San José, Costa Rica: Departamento Ecu-ménico de Investigaciones.

1998. More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis [Studies in Evangelicalism 14]. Lan-ham, Maryland: Scarecrow Press.

**Bourdieu, Pierre et al.:**

1994. Das Elend der Welt. Konstanz: UVK.

**Boyer, Véronique:**

2005. Approches Sociologiques et Anthropologiques du Pentecôtisme: Le Cas Brésilien. Online gestellt am 14.2.2005. URL: <http://nuevomundo.revues.org/document603.html>. (6.10. 2009)

**Bromley, David G.:**

1979: Just a few Years seem like a Lifetime. In: Louis Kriesberg (Hg.): (ohne Titel) [Research in Social Movements, Conflicts and Change 2]. Am-sterdam: JAI. 159-185.

**Brusco, Elizabeth:**

2008. Gender and Power in Pentecostal/Charismatic Movements. Vortrag an der 'Global Pentecostal Conference', 27. 1. 2008. Heidelberg. (Unpublis-hed)

**Bundy, David Dale:**

2002a. Art. Chile. In: The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements<sup>2</sup> (1988). 55-58.

2002b. Art. Hoover, Willis Collins. In: The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements<sup>2</sup> (1988). 770-771.

**Burgess, Stanley M.; Van der Maas, Eduard M. (Hg.):**

2002. The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements<sup>2</sup> (1988). Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

**Campos M., Bernardo:**

1989. From Experience to Pentecostal Theology. Encuentro Pentecostal Latinoamericano. Buenos Aires. (Unpublished).
1995. En la Fuerza del Espíritu. Los Pentecostales en América Latina: Un Desafío a las Iglesias Históricas. . Drexel Hill, Pensylvania: Skipjack Press. 57-72.
1996. In the Power of the Spirit. Pentecostalism, Theology and Social Ethics. In: Gutiérrez (Hg.): Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Lima, Perú: CEHILA. 41-50.
1997. De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia. Debate sobre el Pentecostalismo en América Latina. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
2002. Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

**Canales Guervara, Hermes:**

2000. Firms y Adelantes. El largo proceso legislativo hasta obtener la promulgación de la ley de igualdad jurídica de las iglesias. Santiago de Chile: Barlovento Impresores.

**Canales Manuel et al.:**

1988. En Tierra Extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno. Santiago de Chile: SEPADE- AMERINDA.

**Canales, Manuel; Palma, Samuel; Villela, Hugo:**

1991. En Tierra Extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante. Santiago de Chile: SEPADE- AMERINDA.

**Canclini, Nestor:**

2005. Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity. Minnesota: University of Minnesota Press.

**Cartledge, Mark J.:**

1994. Charismatic Prophecy: A Definition and Description. In: JPT 5. 79-120.
1998. Interpreting Charismatic Experience: Hypnosis, Altered States of Consciousness and the Holy Spirit. In: JPT 13. 117-132.
2002. Practical Theology and Charismatic Spirituality: Dialectics in the Spirit. In: JPT 10/2. 93-109.

**Castillo, Cecilia:**

2003. Liturgia Pentecostal: Características y Desafíos del Culto Pentecostal Chileno. In: Chiquete, Daniel; Orellana, Luis (Hg.): Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Concepción, Chile: Impresora Trama Talcahuano. 175-195.

**Castillo, Fernando:**

1979. Thesen zum Verhältnis 'Kirche und Volk'. In: Rahner, Karl (Hg.): Volksreligion – Religion des Volkes [Urban-Taschenbücher T-Reihe 643]. Stuttgart: Kohlhammer.

1988. Das Evangelium gestattet keine Resignation. Erfahrungen, Reflexionen und Anstösse aus der Basiskirche in Chile. Freiburg, Schweiz: Edition Exodus.

**César, Waldo:**

2001. From Babel to Pentecost: A Social-Historical-Theological Study of the Growth of Pentecostalism. In: Corten, André; Marshall-Fratani, Ruth (Hg.): Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. London: Hurst. 22-40.

**Chesnut, Andrew:**

1997. Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty New Jersey: Rutgers University Press.

2000. Born Again in Brazil: Spiritual Ecstasy and Mutual Aid. In: Garrard-Burnett, Virginia (Hg.): On Earth as It Is on Heaven. Religion in Modern Latin America [Jaguar Books on Latin America 18]. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc.

2007. Specialised Spirits: Conversion and the Products of Pneumacentric Religion in Latin America's Free Market of Faith. In: Steingenga, Timothy J.; Cleary, Edward L. (Hg.): Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press. 72-92.

**Chiquete, Daniel:**

2002. Latin American Pentecostalism and Western Postmodernism. Reflections on a complex relationship. In: International Review of Mission 364. Geneva: World Council of Churches. 29-39.

2003. El espacio Litúrgico en el Pentecostalismo Mexicano: Acercamiento Teológico a la Arquitectura Pentecostal. In: Chiquete, Daniel; Orellana,

Luis (Hg.): Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia. Concepción, Chile: Impresora Trama Talcahuano.

2005. Raum und Liturgie im mexikanischen Pentekostalismus. Eine theologische Interpretation der Pfingstarchitektur. Hamburg: Missionsakademie an der Universität Hamburg.

**Chordas, Thomas J.:**

1980. Catholic Pentecostalism: A New Word in a New World. In: Glazier, Stephen D. (Hg.): Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America. New York: University Press of America.

**Cleary, Eda:**

1988. Frauen in der Politik Chiles: zur Emanzipierung chilenischer Frauen während der Militärdiktatur Pinochets [Aachener Studien Sozialwissenschaften 5]. Aachen: Alano-Verlag.

**Cleary, Edward, L.:**

2007. The Catholic Charismatic Renewal: Revitalization Movements and Conversion. In: Steingenga, Timothy J.; Cleary, Edward L. (Hg.): Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America. New Brunswick: Rutgers University Press. 153-173.

**Cleary, Edward L.; Sepúlveda, Juan:**

1997. Chilean Pentecostalism. Coming of Age. In: Cleary, Edward; Stewart-Gambino, Hannah W. (Hg.): Power, Politics and Pentecostals in Latin America. Boulder, Colorado: Westview Press. 97-121.

**Cleary, Edward L.; Steigenga, Timothy J. (Hg.):**

2004. Resurgent voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change. New Brunswick: Rutgers University Press.

**Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah W. (Hg.):**

1997. Power, Politics and Pentecostals in Latin America. Boulder, Colorado: Westview Press.

**Codoceo, Fernando:**

2007. Demokratische Transition in Chile. Kontinuität oder Neubeginn? Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.

**Collier, Simon:**

2003. Chile, the Making of a Republic, 1830-1865: Politics and Ideas [Cambridge Latin American Studies 89]. Cambridge: University Press.

**Collier, Simon; Slater, William F.:**

1996. A History of Chile, 1808-1994 [Cambridge Latinamerican Studies 82]. Cambridge: University Press.

**Concha, Jorge, OFM:**

2002. El Pentecostalismo Latinoamericano y su Relación con la Cultura Religiosa Popular. In: Cuadernos Franciscanos 140. Santiago de Chile: Centro de Estudios Franciscanos y Pastorais para América Latina.

**Cook, Guillermo (Hg.):**

1994. New Face of the Church in Latin America: Between Tradition and Change [American Society of Missiology Series 18]. Maryknoll, New York: Orbis Books.

**Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal (Hg.):**

1977. Historia del Avivamiento, Origen y Desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Santiago de Chile: Imprenta Eben- Ezer.

1997. Himmario de la Iglesia Evangélica Pentecostal (HIEP). Letra. Santiago de Chile: Imprenta Eben- Ezer.

**Corten, André:**

2001. Transnationalised Religious Needs and Political Delegitimation in Latin America. In: Corten, André; Marshall-Fratani, Ruth (Hg.): Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. London: Hurst. 106-123.

**Corten, André; Marshall-Fratani, Ruth (Hg.):**

2001. Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. London: Hurst.

**Corten, André; Mary, André (Hg.):**

2000. Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique - Amérique Latine. Paris: Éditions Karthala.

**Cox, Harvey:**

1996. *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century.* London: Cassell.

**Csordas, Thomas J.:**

1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing.* Berkley, California: University of California Press.

**Dayton, Donald W.:**

1987. *Theological Roots of Pentecostalism.* Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

1991. *Raíces Teológicas del Pentecostalismo.* Buenos Aires, Argentina: Nueva Cración.

**Deiros, Pablo Alberto:**

1992. *Historia del Cristianismo en América Latina.* Buenos Aires, Argentina: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

**Delgado, Mariano (Hg.):**

1995. *Historische und ethnographische Schriften.* [Werkauswahl / Bartolomé de Las Casas 2]. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

**Del Colle, Ralph:**

2000. *Postmodernism and the Pentecostal-Charismatic Experience.* In: *JPT* 17. 97-116.

**Delgado, Mariano; Noti, Odilo; Venetz, Hermann-Josef (Hg.):**

2000. *Blutende Hoffnung.* Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern: Edition Exodus.

**Dempster, Murray W.:**

1993. *Christian Social Concern in Pentecostal Perspective: Reformulating pentecostal eschatology.* In: *JPT* 2. 51-64.

**Droogers, André:**

1991. *Visiones Paradójicas sobre una Religión Paradójica. Modelos Explicativos del Crecimiento del Pentecostalismo en Brasil y Chile.* In: Boude-wijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans H. (Hg.): *Algo Más que Opio: Una Lectura Antropológica del Pentecostalismo Latinoameri-*

cano y Caribeño. San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de In­vestigaciones. 17-42.

1994. The Normalisation of Religious Experience: Healing, Prophecy, Dreams and Visions. In: Poewe, Karla (Hg.): Christianity as a Global Culture [Studies in Comparative Religion]. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.
1998. Bibliography on Pentecostalism in Latin America and the Caribbean (including Charismatic Movement). In: Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans H. (Hg.): More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis. [Studies in Evangelicalism 14]. Lanham, Maryland: Scarecrow Press. 249-312.
2001. Globalisation and pentecostal success. In: Corten, André; Marshall-Fratani, Ruth (Hg.): Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. London: Hurst. 41-61.
2004. Pentecostalism. In: Hansen, Guillermo (Hg.): El silbo ecuménico del Espíritu. Buenos Aires, Argentina: Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos. 21-32.

**Duffield, Guy P.; Van Cleave, Nathaniel M.:**

2003. (eng. 1983) Grundlagen pfingstlicher Theologie. Solingen, Deutschland: Verlag Gottfried Bernard.

**Dussel, Enrique:**

1988. Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
1994. (Hg.) Historia General de la Iglesia en América Latina 9. Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

**Edelmayer Friedrich:**

- 2005: Lateinamerika 1492-1850/70 [Edition Weltreligionen 12]. Wien: Pro­media.

**Egloff, Sarah:**

2006. Sozialisation in vereinnahmenden religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen. Diplomarbeit. Zürich: Fachhochschule Zürich Hochschule für Soziale Arbeit.

**Ellington, Scott A.:**

1996. Pentecostalism and the Authority of Scripture. In: JPT 9. 16-38.  
 2000. The costly Loss of Testimony. In: JPT 16. 48-59.

**Faundez, Julio:**

2007. Democratization, Development, and Legality: Chile, 1831-1973. New York: Palgrave Macmillan.

**Fediakova, Evguenia:**

2001. Protestantismo Endógeno y Protestantismo Misionero: Nuevas tendencias Religiosas en Chile entre 1970 y 2000. In: Revista Ciencias Religiosas IX/1-2. Santiago de Chile: Universidad Católica. 73-91.  
 2004. Somos Parte de esta Sociedad. Evangélicos y Política en el Chile Post Autoritario. In: Política 43. Santiago de Chile: Universidad de Chile. 253-284.

**Fernández Gonzáles, Víctor Eduardo:**

2001. Vidas Marcadas (O la Constitución de la Subjetividad Pentecostal en Iglesias de la Octava Región). Memoria para optar al Título Profesional de Sociólogo. Concepción, Chile: Universidad de Concepción.

**Fleet, Michael; Smith, Brian H.:**

1997. The Catholic Church and Democracy in Twentieth-Century Chile and Peru. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

**Flick, Uwe:**

- 2002<sup>6</sup>. Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Hamburg: Rowohlt Verlag.

**Flick, Uwe; von Kardoff, Ernst; Steinke, Ines (Hg.):**

2007. Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt Verlag.

**Flora, Cornelia B.:**

1980. Pentecostalism and Development: The Colombian Case. In: Glazier, Stephen D. (Hg.): Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America. Washington: University Press of America.

**Foerster, Rolf:**

1995. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

**Foitzik, Karl:**

1992. *Gemeindepädagogik: Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

2000. Art. *Gemeindepädagoge/Gemeindepädagogin*. In: RGG<sup>4</sup> 3. Sp. 628.

2001. (Hg.) *Gemeindepädagogik. Prämissen und Perspektiven*. Beiträge zum Fünften Gemeindepädagogischen Symposium. Hannover 2001. Darmstadt: Bogen Verlag.

2002. *Gemeindepädagogik – ein „Container-Begriff“*. In: Ders. (Hg.): *Gemeindepädagogik. Prämissen und Perspektiven*. Beiträge zum Fünften Gemeindepädagogischen Symposium Hannover 2001. Darmstadt: Bogen Verlag.

**Foitzik, Karl; Grossmann, Else:**

1995. *Gemeinde 2000 – Wenn Vielfalt Gestalt gewinnt: Prozesse, Provokationen, Prioritäten* [Gemeindepädagogik 9]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

**Fornet-Betancourt, Raúl:**

1997. (Hg.) *Befreiungstheologie: kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

**Fraas, Hans-Jürgen:**

1978<sup>3</sup>. *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

1983. *Glaube und Identität: Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

1990. *Die Religiosität des Menschen: ein Grundriss der Religionspsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

**Franceschet, Susan:**

2005. *Women and Politics in Chile*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.

**Frei, Daniel:**

2004. Die evangelischen Kirchen in Chile und ihre theologische Ausbildung. Feuerzungen vom Himmel gegen akademische Elfenbeintürme. In: Epting, Karl Christoph (Hg.): Die evangelische Diaspora [Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 73]. Leipzig: Verlag des Gustav-Adolf-Werks. 30-50.

**Frey, Christopher:**

2000. Art. Gemeinschaft und Individuum. VI. Soziologisch, Ethisch. In: RGG<sup>4</sup> 3. Sp. 643f.

**Freire, Paulo:**

1977. Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Hamburg: Rowohlt Verlag.

1998. Pedagogy of Freedom. Ethics, Democracy and Civic Courage. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

2004. Pedagogy of indignation. Boulder, Colorado: Paradigm Publishers.

2007. Bildung und Hoffnung. Münster: Waxmann.

**Frenschkowski, Marco:**

2003. Art. Pfingstbewegung/Pfingstkirchen I. Kirchengeschichtlich. In: RGG<sup>4</sup> 6. Sp. 1232-1235.

**Frenz, Helmut:**

2006. Mi Vida Chilena. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

**Frieling, Reinhard:**

1984. Befreiungstheologien: Studien zur Theologie in Lateinamerika. [Bensheimer Hefte 63]. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

**Frigerio, Alejandro:**

2007. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. In: Steingenga, Timothy J. u.a. (Hg.): Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America. London: Rutgers University Press. 33-51.

**Fürstenberg, Friedrich:**

1999. Die Zukunft der Sozialreligion [Passagen und Transzendenzen 9].  
Konstanz: UVK.

**Galeano, Eduardo:**

1992<sup>15</sup>. Die offenen Venen Lateinamerikas: die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Wuppertal: Hammer.

**Garrard-Burnett, Virginia:**

2000. On Earth as It Is on Heaven. Religion in Modern Latin America. Jaguar Books on Latin America, No. 18. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc.

2007. Stop Suffering? The Iglesia Universal del Reino de Dios in the United States. In: Steingenga, Timothy J. u.a. (Hg.): Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America. London: Rutgers University Press. 218-238.

**Garrido Espinoza, Marco (Hg.):**

Iglesia Evangélica Luterana en Chile. Pensamiento y praxis de una iglesia joven. Hablemos de educación. Santiago de Chile: IELCH Editores.

URL:

[http://www.ielch.cl/Documentos/Doc\\_Estudio/Hablemos\\_educ.pdf](http://www.ielch.cl/Documentos/Doc_Estudio/Hablemos_educ.pdf).

**Gerloff, Roswith:**

2003. Art. Pfingstbewegung/Pfingstkirchen III. Asien, Afrika, Lateinamerika. In: RGG<sup>4</sup> 6. Sp. 1237-1241.

**German, Cristiano:**

1999. Politik und Kirche in Lateinamerika. Zur Rolle der Bischofskonferenzen im Demokratisierungsprozess Brasiliens und Chiles. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag.

**Geulen, Dieter:**

1977. Das vergesellschaftete Subjekt. Zur Grundlegung der Sozialisations-  
theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

**Glazier, Stephen D. (Hg.):**

1980. Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America. New York: University Press of America.

**Godoy Arcaya, Oscar:**

2002. Ciencias y Prácticas Religiosas en Chile. Un Caso de Inconsistencia [Estudios Públicos 85]. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

**Goff, James R.:**

1993. Charles Parham and the Problem of History in the Pentecostal Movement: A Response to Cecil M. Robeck. In: Hunter, Harold D.; Hocken, Peter D. (Hg.): All Together in one Place: Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelisation. Journal of Pentecostal Theology Supplement Series. Sheffield, England: Sheffield Academic Press. 186-191.

**González, Antonio:**

2005. The Gospel of faith and justice. Maryknoll, New York: Obis Books.

**Gooren, Henri:**

2007. Conversion Careers in Latin America: Entering and Leaving Church among Pentecostals, Catholics and Mormons. In: Steingenga, Timothy J.; Cleary, Edward, L. (Hg.): Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press. 52-71.

**Graf, Friedrich, Wilhelm:**

2009. Vorherbestimmt zu Freiheitsaktivismus. Transformation des globalen Calvinismus. In: Reiss, Ansgar; Witt, Sabine (Hg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa: Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin und der Johannes-a-Lasco Bibliothek Emden. Berlin: Deutsches Historisches Museum. 384-391.

**Grethlein, Christian:**

1994. Gemeindepädagogik. Berlin: de Gryuter.

**Grözinger, Albrecht:**

1990. Ästhetisches Engagement und ästhetische Distanzierung beim Aufbau lebensgeschichtlicher Erfahrung. In: Sparn, Walter (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte. Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 155-161.

**Grundmann, Matthias:**

2006. Sozialisation. Skizze einer allgemeinen Theorie [UTB 2783]. Konstanz: UVK.

**Guenther, Titus F.:**

1995. Pentecostalism in Chile: A Movement for Radical Change. In: Mission Focus 3. 77-95.

**Guerra Rojas, Christian:**

2009. La Música en el Movimiento Pentecostal de Chile (1909-1936): El Aporte de Willis Collins Hoover y de Genaro Ríos Campos. Santiago de Chile: Sendas Corporación.

**Guerrero Jiménez, Bernardo:**

1994. Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina. In: Cuaderno de Investigación Social 35. Iquique, Chile: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.

**Gunstad, N.O.:**

1911. El Ministerio de la Mujer. In: Chile Pentecostal 8. Santiago de Chile: Revista Evangélica.

**Gutiérrez, Bejamín F. (Hg.):**

1995. En la Fuerza del Espíritu. Los Pentecostales en América Latina: Un Desafío a las Iglesias Históricas. Drexel Hill, Pensylvenia: Skipjack Press.

**Gutiérrez, Gustavo; Müller, Gerhard Ludwig:**

2004. An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg: St. Ulrich Verlag.

**Gutiérrez, Tomás (Hg.):**

1994. Protestantismo y Cultura en América Latina. Aportes y Proyecciones. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

1996. Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe. Lima, Perú: CEHILA.

**Hackethal, Eberhard:**

1976. Kreuzweg Chile. Christen, Kirche und Klassenkampf vor und nach dem Militärputsch. Berlin: Union Verlag.

**Hansen, Guillermo (Hg.):**

2004. El silbo ecuménico del Espíritu. Buenos Aires, Argentina: Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.

**Hartmann, Peter Claus:**

1994. Der Jesuitenstaat in Südamerika, 1609-1768: eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus. Weissenhorn: Anton H. Konrad Verlag.

**Hefner, Robert W.:**

1993. Conversion to Christianity. Oxford: University of California Press.

**Heieck, Stephan:**

1990. Die modernisierte Hacienda: Zum Vergesellschaftungsprozess Chiles im 20. Jahrhundert. München: Eberhard.

**Helfferrich, Cornerlia:**

2005<sup>2</sup>. Die Qualität qualitativer Daten. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

**Hernández, Graciela:**

2002. Religión e Identidad. La Identidad Evangélica Pentecostal en un Contexto Migratorio de Origen Indígena y Rural de la Patagonia Argentina y de Chile, en la Ciudad de Bahía Blanca. Online gestellt am 26.6.2007.

URL:

[http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/graciela\\_hernandez.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/graciela_hernandez.htm)  
(5.4.2011)

**Herrera Farfán, Manuel:**

2001. El Avivamiento de 1909. Estudio Histórico a Partir de Noticias y Publicaciones de la Época. Santiago de Chile: Imprenta Eben-Ezer.

**Heussi, Karl:**

1988<sup>17</sup>. Kompendium der Kirchengeschichte. Tübingen: Mohr Siebeck.

**Hoffnagel, Judith:**

1980. Pentecostalism: A Revolutionary or Conservative Movement. In: Glazier, Stephen D. (Hg.): Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America. New York: University Press of America.

**Hollenweger, Walter J.:**

1969. Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Wuppertal: Brockhaus.

1971. (Hg.) Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare [Die Kirchen der Welt 7]. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

1997. Charismatisch-Pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

**Hoover, Willis C.:**

1977. Libro Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile escrito por el Reverendo William C. Hoover. In: Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal (Hg.): Historia del Avivamiento, Origen y Desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Santiago de Chile: Imprenta Eben-Ezer. 25-102.

**Hoover, Willis C.; Hoover, Mario G.:**

2002 (1977). El Movimiento Pentecostal en Chile del Siglo XX. Santiago de Chile: Imprenta Eben-Ezer.

**Hurrelmann, Klaus:**

2006<sup>9</sup>. Einführung in die Sozialisationsstheorie. Basel: Beltz Verlag.

**Jacobsen, Douglas:**

2003. Thinking in the Spirit. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

**James, William:**

1901-1902: The Variety of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Random House.

**Johns, Cheryl Bridges:**

1993. Pentecostal Formation. A Pedagogy Among the Oppressed. In: JPT Supplement Series 2. Sheffield: Sheffield Academic Press.

2000. Pfingstler und die Praxis der Befreiung: Vorschlag für eine subversive theologische Ausbildung. In: Weltmission heute 39. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland. 111-125.

**Johns, Jackie David:**

1995. Pentecostalism and the Postmodern Worldview. In: JPT 7. 73-96.

**Josuttis, Manfred:**

1996. Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

1997. Unsere Volkskirche und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

2000<sup>3</sup>. Ein Weg in das Leben: eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

2002. Religion als Handwerk: Zur Handlungslogik spiritueller Methoden. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

2004. Heiligung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

2006. Verführung zum Leben: Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

**Kamsteeg, Frans:**

1991. Pastor y Discípulo. El Rol de Líderes y Laicos en el Crecimiento de las Iglesias Pentecostales en Arquipa, Perú. In: Boudewijnse, Barbara u.a.(Hg.). Algo más que Opio: Una Lectura Antropológica del Pentecostalismo Latinoamericano y Caribeño. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones. 95-114.

1998a. Pastors, Lay People, and the Growth of Pentecostalism. In: Boudewijnse, Barbara; u.a. (Hg.): More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis [Studies in Evangelicalism 14]. Lanham, Maryland: Scarecrow Press. 74-96.

1998b. Prophetic Pentecostalism in Chile. A Case Study on Religion and Development Policy [Studies in Evangelicalism 15]. Lanham, Maryland: Scarecrow Press.

**Karkkainen, Veli-Matti:**

1998. Pentecostal Hermeneutics in the Making: On the Way from Fundamentalism to Postmodernism. In: The Journal of The European Pentecostal Theological Association 18. 76-115.

**Kellner, Roger Y.:**

1993. Christian Gods and Mapuche Witches: The Retention of Indigenous Concepts of Evil among Mapuche Pentecostals. In: Rostas, Susanne; Droogers, André (Hg.): The Popular Use of Popular Religion in Latin America [Latin American studies 70]. Amsterdam, Netherlands: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.

**Kessler, Jean Baptist August:**

1967. A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile with special Reference to the Problems of Division, Nationalism and Native Ministry. Goes: Oosterbaan und Le Cointre.

**Kliwer, Gerd, U.:**

1975. Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika [Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 3]. Frankfurt am Main: Lang.

**Knauth, Torsten; Schroeder, Joachim (Hg.):**

1998. Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. Münster: Waxmann.

**Knoblauch, Hubert:**

2003. Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

**Koppmann, Enrique:**

1910a. (Hg.) Nuestros Propósitos. In: Chile Pentecostal 1. Concepción, Chile: Revista Evangélica. 3.

1910b. (Hg.) La Interpretación de Lenguas. El Espíritu Santo Obrando Maravillas en Valparaíso y Santiago. In: Chile Pentecostal 3. Concepción, Chile: Revista Evangélica. 1.

1911a. (Hg.) Crónica. In: Chile Pentecostal 5. Concepción, Chile: Revista Evangélica. 5-7.

- 1911b. (Hg.) Crónica. In: Chile Pentecostal 6. Concepción, Chile: Revista Evangélica. 7.
- 1911c. (Hg.) Pentecostés en Chile. In: Chile Pentecostal 7. Concepción, Chile: Revista Evangélica. 1-3.
- 1911d. (Hg.) Crónica. In: Chile Pentecostal 7. Concepción, Chile: Revista Evangélica. 7f.
- 1911e. (Hg.) Noticias de la Obra. In: Chile Pentecostal 9. Santiago de Chile: Revista Evangélica. 8-10.
- 1911f. (Hg.) Crónica. In: Chile Pentecostal 11. Santiago de Chile: Revista Evangélica. 13-15.
- 1911g. (Hg.) La Venida del Señor. In: Chile Pentecostal 12. Santiago de Chile: Revista Evangélica. 4f.

**Koschorke, Klaus; Ludwig, Frieder; Delgado, Mariano (Hg.):**

2004. Aussereuropäische Christentumsgeschichte: Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990 [Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6]. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

**Kreider, Alan:**

1999. The Change of Conversion and the Origin of Christendom. Harrisburg, USA: Trinity Press International.

**Lagos Schuffeneger, Huberto:**

1988. Crisis de la Esperanza: Religión y Autoritarismo en Chile. Santiago de Chile: Presor.

**Lagos Schuffeneger, Huberto; Chacón Herrera, Arturo:**

1987. Los Evangélicos en Chile: Una Lectura Sociológica. Serie Religión y Sociedad. Concepción, Chile: Presor.

**Lalive d'Epinay, Christian:**

1968. El Refugio de las Masas. Santiago de Chile: Ed. Del Pacífico.
1971. Chile. In: Walter J. Hollenweger (Hg.): Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 96-114.
1975. Religion dynamique sociale et dépendence. Paris: Mouton.
- 1983a. Politisches Regime und Chiliasmus in einer Dependenzgesellschaft. In: Concilium 19. Mainz: Matthias Grünewald. 46-57.

1983b. Reflexiones a Propósito del Pentecostalismo Chileno. In: Concilium 19. Mainz: Matthias Grünewald. 87-105.

**Langerak, Ana:**

1998. Zeugnis und Einfluss der Pfingstbewegungen in Lateinamerika und ihre ökumenischen Auswirkungen. In: Ökumenische Rundschau 47. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck. 315-327.

**Lamb, Christopher; Bryant, M. Darrol (Hg.)**

1999. Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies. London: Cassell.

**Land, Steven J.:**

2001. Pentecostal Spirituality. A Passion for the Kingdom. Sheffield: Sheffield Academic Press.

**Lederle, Henry I.:**

1988. Treasures Old and New: Interpretations of „Spirit-Baptism" in the Charismatic Renewal Movement. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers.

**Lehmann, Carla:**

2002. ¿Cuán Religiosos somos los Chilenos? [Estudios Públicos 85]. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

**Lewis, Oscar:**

1970. Anthropological Essays. New York: Random House.

**Lienemann-Perrin, Christine:**

1978. Die Bedeutung eschatologischer Argumente für die Handlungsorientierung im Kimbanguismus. In: Liedke, Gerhard (Hg.): Eschatologie und Frieden. Eschatologie und Frieden in gegenwärtigen kirchlichen Diskussionen. [Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A/1]. Heidelberg: Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft.

2007. Success and Failure in Conversión Narratives. In: International Review of Mission 96. Geneva: World Council of Churches. 322-342.

**Ligia Sánchez, Ana; Ponce, Osmundo:**

1995. La Mujer en la Iglesia Pentecostal: Un Acercamiento inicial a la Práctica Religiosa. In: Gutiérrez, Benjamín F. (Hg.): En la Fuerza del Espíritu. Drexel Hill, Pennsylvania: Skipjack Press. 221-236.

**Lindhardt, Martin:**

2004. Power in Powerlessness. A Study of Pentecostal Life Worlds and Symbolic Resistance in Urban Chile. Aarhus, Denmark: Institut for Et-nografic and Social Antropology.

**Lindner, Herbert:**

2000. Art. Gemeinde. VII. Praktisch-theologisch. In: RGG<sup>4</sup> 3. Sp. 615f.

**Lindner, Rolf; Musner, Lutz (Hg.):**

2008. Unterschicht. Kulturwissenschaftliche Erkundungen der "Armen" in der Geschichte und Gegenwart. Berlin: Rombach Verlag.

**Lofland, John; Skonovd, Norman:**

1981. Conversion Motifs. In: Journal for the Scientific Study of Religion 20/4. Malden, Mass: Blackwell. 373-385.

**Long, Theodore E.; Hadden, Jeffrey K.:**

1983. Religious Conversion and the Concept of Socialisation: Integrating the Brainwashing and Drifts Models. In: Journal for the Scientific Study of Religion 22/1. Malden, Mass: Blackwell. Provo UT: Brigham Young University.

**Lowden, Pamela:**

1996. Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90. New York: St. Martin.

**Macaulay, Fiona:**

2006. Gender Politics in Brazil and Chile. The Role of Parties in National and Local Policymaking. New York: Macmillan.

**Macchia, Frank D.:**

1998. Discerning the Truth of Tongues Speech: A Response to Amos Young. In: JPT 12. 67-71.

**Mafra, Clara:**

2000. Relatos compartilhados: Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses. In: *Mana* 6/1. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 57-85.

**Malony, H. Newton; Southard, Samuel (Hg.):**

1992. *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

**Maradones Almendra, Francisco:**

2005. La Historia de un Lápiz y un Escritor. In: *Fuego de Pentecostés* 915. Santiago de Chile: Iglesia Evangélica Pentecostal. 14f.

**Margolies, Luise:**

1980. The Paradoxical Growth of Pentecostalism. In: Glazier, Stephen D. (Hg.): *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America*. New York: University Press of America.

**Mariz, Cecília Loreto:**

- 1994a. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.
- 1994b. Religion and Poverty in Brasil. In: Cook, Guillermo (Hg.): *New face of the Church in Latin America: Between Tradition and Change* [American Society of Missiology Series 18]. Maryknoll, New York: Orbis Books. 68-74.
1995. El Pentecostalismo y Enfrentamiento a la Pobreza en Brasil. In: Gutiérrez, Benjamín F. (Hg.): *En la fuerza del Espíritu*. AIPRAL, CELEP. Drexel Hill, Pennsylvania: Skipjack Press. 199-220.

**Martin, David:**

1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
1992. *A Different Gospel*. Michigan: Hendrickson Pub.
1993. The Evangelical Expansion South of the American Border. In: Barker, Eileen; Beckford, James A.; Dobbelaere, Karel (Hg.): *Secularization and Sectarianism. Essays in Honour of Bryan Wilson*. Oxford: Clarendon Press. 101-124.
1994. Evangelical and Charismatic Christianity in Latin America. In: Poewe, Karla (Hg.): *Charismatic Christianity as a Global Culture* [Studies in

Comparative Religion]. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press. 73-86.

2002. Pentecostalism: The World their Parish [Religion and Modernity]. Oxford: Blackwell Publishers.

**Martinic, Segio:**

1991. Popular Education: The Viewpoint of the Participants. In: Aman, Kenneth; Parker, Cristián (Hg.): Popular culture in Chile: Resistance and Survival. Boulder, Colorado: Westview Press.

**Maurer, Andreas:**

1999. In Search of a new Life: Conversion Motives of Christians and Muslims. Dissertation in Theologie. Pretoria, South Africa: University of South Africa.

**McDonnell, Kilian:**

1968. The Ideology of Pentecostal Conversion. In: Journal for Ecumenical Studies 5/1. Philadelphia USA: Temple University. 105-126.

**McGee, Gary Blair:**

2002. Art. Missions, Overseas (North American Pentecostal). In: The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements<sup>2</sup> (1988). 885-901.

**Metzger, Ludwig; Piroth, Nicole (Hg.):**

2000: Forum Gemeindepädagogik: Gemeindepädagogik im Wandel - Erfahrungen und Perspektiven. Darmstadt: Evangelische Fachhochschule.

**Miller, Albert G.:**

1996. Pentecostalism as a Social Movement: Beyond the Theory of Deprivation. In: JPT 9. 97-114.

**Mires, Fernando:**

1989. Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: Theologische und politische Diskussionen. Brig: Genossenschaft Edition Exodus.

1991. Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika. Luzern: Genossenschaft Edition Exodus.

**Morgenthaler, Christoph:**

1976. Sozialisation und Religion. Sozialwissenschaftliche Materialien zur religionspädagogischen Theoriebildung. Dissertation Universität Bern. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

**Muñoz, Humberto:**

1974. Nuestros Hermanos Evangélicos [Ediciones Nueva Universidad]. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

**Mybes, Fritz:**

1993. Die Geschichte der aus der deutschen Einwanderung entstandenen lutherischen Kirchen in Chile. Düsseldorf: Müller.

**Nipkow, Karl Ernst:**

2003. Art. Pädagogik. I. Zum Begriff. In: RGG<sup>4</sup> 6. Sp. 775-776.

2005. Bildungsverständnis im Umbruch. Religionspädagogik im Lebenslauf. Elementarisierung [Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert 1]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

**Orellana, Luis:**

2006. El Fuego y la Nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932. Hualpén, Chile: Trama Impresores.

**Ossa, Manuel:**

1990. Espiritualidad Popular y Acción Política. El Pastor Víctor Mora y la Misión Wesleyana Nacional. 40 años de Historia Religiosa y Social (1928-1969) [Ediciones Rehue]. Santiago de Chile: Gráfica Andes.

1991. Lo Ajeno y lo Propio. Identidad Pentecostal y Trabajo [Ediciones Rehue]. Santiago de Chile: Centro Ecuménico Diego de Medellín.

1999. Iglesias Evangélicas y Derechos Humanos en Tiempos de Dictadura. La Confraternidad Cristiana de Iglesias 1981-1989. Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer.

**Palma, Irma**

1988. (Hg.) En Tierra Extraña I. Itinerario del Pueblo Pentecostal Chileno. Santiago de Chile: Editorial Amerinda.

**Palma, Samuel:**

1996. Chilean Pentostalism from the Perspective of its Specific Organisational and Experiential Features: A Study of the Group Process among the Poor. London: University of London.

**Palma, Samuel; Villela, Hugo:**

1990. Die Pfingstbewegung als Volksreligion des lateinamerikanischen Protestantismus. Einige Elemente zum Verständnis der Dynamik der Pfingstkirchen in Lateinamerika. In: Zeitschrift für Mission 16. Basel: Basileia Verlag. 24-33.

1991. El Pentecostalismo, la Religión Popular del Protestantismo Latinoamericano. In: Tierra Nueva 109. Mexiko: ASEL.

1997. Salir del Mundo...Salir de la Mina. Identidad Minera e Identidad Evangélica de la Zona del Carbón. Santiago de Chile: Servicio Evangélico para el Desarrollo.

**Parker, Cristián:**

1991. Christianity and Popular Movements in the Twentieth Century. In: Aman, Kenneth; Parker, Cristián (Hg.): Popular Culture in Chile: Resistance and Survival. Boulder Colorado: Westview Press.

1992. Animitas, Machis y Santiguadoras. Creencias Religiosas y Cultura Popular en el Bío Bío. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.

1996a, Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic. Maryknoll, New York: Orbis.

1996b. Religión y Postmodernidad. Lima, Perú: Centre d'Estudis Polítics I Socials.

**Paul, Irvén:**

1995. (eng. 1973). Un Reformador Yanqui en Chile. Inicios del Protestantismo en Chile. Vida y Obra de David Trumbull. Santiago de Chile: Iglesia Presbiteriana en Chile Ediciones.

**Petersen, Douglas:**

1996. Not by Might nor by Power. A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America. Carlisle, England: Regnum Books.

**Petrella, Ivan:**

2004. The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing.

**Piedra, Arturo:**

2000. Evangelización Protestante en América Latina. Análisis de las Razones que Justificaron y Promovieron la Expansión Protestante 1830-1960. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
2002. Evangelización Protestante en América Latina. Análisis de las Razones que Justificaron y Promovieron la Expansión Protestante 1830-1960. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

**Pino Saavedra, Yolanda:**

2003. Cuentos Mapuches de Chile [Libros de Chile 2]. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

**Piroth, Nicole:**

2004. Gemeindepädagogische Möglichkeitsräume biografischen Lernens. Eine empirische Studie zur Rolle der Gemeindepädagogik im Lebenslauf [Schriften aus dem Comenius-Institut 11]. Münster: Lit Verlag.

**Poewe, Karla:**

1994. (Hg.) Charismatic Christianity as a Global Culture [Studies in Comparative Religion]. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.

**Preiswerk, Matthias:**

1994. Educación Popular y Teología de la Liberación. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

**Preul, Reiner:**

1980. Religion, Bildung, Sozialisation: Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

**Prien, Hans-Jürgen:**

1978. Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
1981. (Hg.) Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche Theologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
1985. La Historia del Cristianismo en América Latina [El Peso de los Días 21]. Salamanca: Sígueme.

2007. Das Christentum in Lateinamerika [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 4/6]. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

**Printz, Markus:**

1996. Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik: Pädagogische und praktisch-theologische Überlegungen. Wuppertal: Brockhaus.

**Rambo, Lewis R.:**

1992. The Psychology of Conversion. In: Malony, H. Newton; Southard, Samuel (Hg.): Handbook of Religious Conversion. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

1993. Understanding Religious Conversion. London: Yale University Press.

**Rauchfleisch, Stefanie; Weibel Rüt, Franziska:**

2001. Kindheit in religiösen Gruppierungen – Zwischen Abgrenzung und Ausgrenzung. Eine qualitative Studie. Bern: Edition Soziothek.

**Richard, Pablo:**

1991. Die kirchlichen Basisgemeinden. Die Zukunft der Kirche in Mittelamerika. In: Evangelische Theologie 51. München: Christian Kaiser. 532-543.

**Riesebrodt, Martin:**

2000. Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München: Beck.

2007. Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München: Beck.

**Rinke, Stefan:**

2004. Begegnungen mit dem Yankee. Nordamerikanisierung und soziokultureller Wandel in Chile (1898-1990) [Lateinamerikanische Forschungen 32]. Köln: Böhlau.

2007. Kleine Geschichte Chiles. München: Beck.

**Rinke, Stefan; Fischer, Georg; Schulze, Frederik (Hg.):**

2009. Geschichte Lateinamerikas vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. Quellenband. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

**Robeck, Cecil M.:**

1993. Pentecostal Origins From a Global Perspective. In: Hunter, Harold D.; Hocken, Peter D. (Hg.): All Together in one Place: Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelisation [Journal of Pentecostal Theology Supplement Series]. Sheffield, England: Sheffield Academic Press. 166-180.

**Robert, Dana L.:**

1998. American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice [The Modern Mission Era 1792-1992]. Macon, Georgia: Mercer University Press.

**Robins, Roger G.:**

2003. Art. Pfingstbewegung/Pfingstkirchen II. Pfingstbewegung/Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen in Nordamerika. In: RGG<sup>4</sup> 6. Sp. 1235-1237.

**Roelofs, Gerard:**

1994. Charismatic Christian Thought: Experience, Metonymy, and Routinization. In: Poewe, Karla (Hg.): Charismatic Christianity as a Global Culture [Studies in Comparative Religion]. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press. 217-233.

**Rolf, Sybille:**

2003. Vom Sinn zum Trost. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie [Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 6]. Münster: Lit Verlag.

**Rolim, Francisco Cartaxo:**

1979. Pentecostisme et Société au Brasil. In: Social Compass 26. London: Sage Publications. 345-372.

1985. Pentecostais no Brasil. Uma Interpretao Socio-Religiosa. Petrópolis, Brasil: Vozes.

1991. Popular Religion and Pentecostalism. In: Nieuwenhove, Jacques van; Goldewijk, Berma Klein (Hg.): Popular Religion, Liberation and Contextual Theology [Kerk en theologie in Context 8]. Kampen: Kok. 126-137.

**Rostas, Susanna u.a.(Hg.):**

1993. The Popular use of Popular Religion in Latin America [Latin America studies 70]. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericana.

**Roosen, Rudolf:**

2000. Art. Gemeinschaft und Individuum. VII. Praktisch-theologisch. In: RGG<sup>4</sup> 3. Sp. 644.

**Rouquié, Alai:**

1987. Amérique Latine, Introduction. Extrême-Occident. Paris: Seuil.

**Saavedra, Juan L.:**

1933. (Hg.) Aclaración. In: Fuego de Pentecostés 56. Santiago de Chile: Iglesia Evangélica Pentecostal. 1-3.

**Sallandt, Ulrike:**

2007. Der Geist Gottes im Süden Perus. Risiken und Chancen charismatisch-pfingstlicher Verkündigung am Beispiel der Asambleas de Dios [Kirchen in der Weltgesellschaft 2]. Berlin: Lit Verlag.

**Salazar Sanzana, Elizabeth del Carmen:**

1989. Aspectos Ideológicos en las Controversias Teológicas de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Santiago de Chile: Comunidad Teológica Evangélica.

1995. Todas íbamos a ser Reinas. Historia del Pentecostalismo en Chile 1909-1935. Lectura desde la Perspectiva de la Mujer. Sao Paulo, Brasil: Universidad Metodista de Sao Paulo.

2000. Experiencias Religiosas de Mulheres Pentecostais Chilenas: Memoria e Socialização. Sao Paulo, Brasil: Universidad Metodista de São Paulo.

**Salazar, Gabriel:**

1985. Labradores, Peones y Proletarios. Santiago de Chile: Ediciones Sur.

1990. Violencia Política Popular en las Grandes Alamedas. Santiago de Chile: Sur.

1991. The History of Popular Culture in Chile: Different Paths. In: Aman, Kenneth; Parker, Cristián (Hg.): Popular Culture in Chile: Resistance and Survival. Boulder, Colorado: Westview Press.

**Salazar, Gabriel; Pinto Julio:**

1999. Estado, Legitimidad, Ciudadanía [Historia Contemporánea de Chile 1]. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
2002. Niñez y Juventud. [Historia Contemporánea de Chile 5]. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

**Salinas, Maximiliano:**

1985. Canto a lo Divino y Religión Popular en Chile hacia 1900. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.
1987. Historia del Pueblo de Dios en Chile. La Evolución del Cristianismo desde la Perspectiva de los Pobres. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.
- 1994a. La Evangélicación en Chile. [Historia General de la Iglesia en América Latina 9]. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 42-63.
- 1994b. La Vida Cotidiana en Chile. [Historia General de la Iglesia en América Latina 9]. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 168-203.
- 1994c. La Iglesia ante la Emancipación en Chile. [Historia General de la Iglesia en América Latina 9]. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 255-270.
- 1994d. La Iglesia Chilena ante el Surgimiento del Orden Neocolonial. [Historia General de la Iglesia en América Latina 9]. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 302-325.
- 1994e. La Iglesia Chilena y la Madurez del Orden Neocolonial. [Historia General de la Iglesia en América Latina 9]. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 393-420.
- 1994f. La Iglesia Chilena ante la Crisis del Orden Neocolonial. [Historia General de la Iglesia en América Latina 9]. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 495-516.
- 1994g. La Iglesia en Chile: Del Vaticano II a la Opresión Militar. [Historia General de la Iglesia en América Latina 9]. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 562-580.

**Sánchez Walsh, Arlene M.:**

2003. Latino Pentecostal Identity. New York: Columbia University Press.

**Saracco, Norberto:**

1977. The Type of Ministry Adopted by the Pentecostal Churches in Latin America. In: International Review of Mission 66. Geneva: World Council of Churches. 64-74.

**Schäfer, Heinrich:**

1999. El Pentecostalismo y el Neopentecostalismo en el Marco de la Globalización y Nuestra Fe en el Espíritu Santo. In: Quintero, Manuel (Hg.): Jubileo. La Fiesta del Espíritu. Identidad y Misión del Pentecostalismo Latinoamericano. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias. 13-23.

**Schäfer, Klaus:**

1995. Pfingstkirchen und neo-pfingstlerische Bewegungen als Herausforderung für die Kirchen der Dritten Welt. In: [Weltmission heute 19]. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland. 91-107.

**Schipani, Daniel S.:**

2002. Paulo Freire: Educador Cristiano. Gran Rapids, Michigan: Libros Desafío.

**Schmidt, João Carlos:**

2005. Wohlstand, Gesundheit und Glück im Reich Gottes. Eine Studie zur Deutung der brasilianischen neupfingstlerischen Kirche Igreja Universal do Reino de Deus [Kirchen in der Weltgesellschaft 1]. Berlin: Lit Verlag.

**Schreiner, Peter u.a. (Hg.):**

2007a. Bildung und Hoffnung. Münster: Waxmann.

2007b. Unterdrückung und Befreiung. Münster: Waxmann. 2008. Pädagogik der Autonomie. Münster: Waxmann.

**Schröer, Henning:**

2000. Art. Gemeindepädagogik. In: RGG<sup>4</sup> 3. Sp. 628-630.

**Schüssler Fiorenza, Elisabeth:**

2004. Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze [Theologische Frauenforschung in Europa 15]. Münster: Lit Verlag.

**Self, Charles E.:**

2000. Bewusstseinsbildung, Bekehrung und Konvergenz. Überlegungen zu Basisgemeinden und zur aufkommenden Pfingstbewegung in Lateinamerika. In: Weltmission heute 39. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland. 67-81.

**Schuler, Roberto José:**

2004. Pfingstbewegung in Brasilien: Sozio-politische Implikationen der neuen Pluralität. São Leopoldo, Brasil: Sinodal.

**Schweitzer, Friedrich:**

1990. Bekehrung und religiöse Entwicklung. Religionspsychologische Lebenslaufforschung zwischen autobiographischer und sozialwissenschaftlicher Konstruktion. In: Sparr, Walter (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte. Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

**Sepúlveda, Juan:**

1989. Pentecostalism as Popular Religiosity. In: *International Review of Mission* 78. Geneva: World Council of Churches. 80-88.

1992. Relections on the Pentecostal Contribution to the Mission of the Church in Latin America. In: *JPT* 1. 93-108.

1994a. The Pentecostal Movement in Latin America. In: Cook, Guillermo (Hg.): *New Face of the Church in Latin America. Between Tradition and Change* [American Society of Missiology Series 18]. Maryknoll, New York: Orbis Books. 68-74.

1994b. The Perspective of Chilean Pentecostalism. In: *JPT* 4. 41-49.

1995. Características Teológicas de un Pentecostalismo Autóctono. El Caso Chileno. In: Gutiérrez, Benjamín F. (Hg.): *En la Fuerza del Espíritu*. AIPRAL, CELEP. Drexel Hill, Pensylvania: Skipjack Press. 73-87.

1996a. Theological Characteristics of an Indigenous Pentecostalism. The Case of Chile. In: Gutiérrez, Benjamín F. (Hg.): *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America*. Louisville, Kentucky: Worldwide Ministries Division. 51-61.

1996b. Reinterpreting Chilean Pentecostalism. In: *Social Compass* 43/3. London: Sage Publications. 299-318.

1996c. Lectura Pentecostal de la Biblia en Chile. In: *Alternativas, Revista de Análisis y Reflexión Teológica* 5/11-12. Managua, Nicaragua: Editorial Lascasiana. 1-7.

1997. To Overcome the Fear of Syncretism: A Latin American Perspective. In: Price, Lynn; Sepúlveda, Juan; Smith, Graeme (Hg.): *Mission Matters* [Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 103]. Frankfurt am Main: Lang. 157-168.

- 1998a. Una Aproximación Teológica a la Experiencia Pentecostal Latinoamericana. In: *Teología Pastoral para América Latina* 24/95. Bogotá. 435-448.
- 1998b. Future Perspectives for Latin American Pentecostalism. In: *International Review of Mission* 87. Geneva: World Council of Churches. 189-203.
- 1999a. Indigenous Pentecostalism and the Chilean Experience. In: Anderson, Allan H.; Hollenweger, Walter J. (Hg.): *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition* [Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 15]. Sheffield: Sheffield Academic Press. 111-134.
- 1999b. *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del Cristianismo Evangélico en Chile*. Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer.
- 1999c. Reflexiones sobre las Dificultades y Oportunidades para la Participación Pentecostal en el Movimiento Ecuménico. In: Quintero, Manuel (Hg.): *Jubileo. La Fiesta del Espíritu. Identidad y Misión del Pentecostalismo Latinoamericano*. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias. 114-122.
2005. (Hg.). *SEPADE Memoria 30 años*. Hualpén, Chile: Trama Impresores S.A.

### **Seymour, William J.:**

1999. *The Words that Changed the World. Azusa Street Sermons* [The complete Azusa Street Library 5]. Joplin, Missouri: Christian Life Books.
2000. *The Doctrines and Discipline of the Azusa Street of Los Angeles, California* [The complete Azusa Street Library 7]. Joplin, Missouri: Christian Life Books.

### **Shaul, Richard; César, Waldo:**

2000. *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches. Promises, Limitations, Challenges*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing.

### **Slootweg, Hanneke:**

1991. *Mujeres Pentecostales Chilenas. Un Caso en Iquique*. In: Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans H. (Hg.): *Algo Más que Opio: Una Lectura Antropológica del Pentecostalismo Latinoamericano y Caribeño*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones. 77-94.

**Smilde, David:**

2007. Relational Analysis of Religious Conversion and Social Change. Networks and Publics in Latin American Evangelicalism. In: Steingenga, Timothy J.; Cleary, Edward, L. (Hg.): *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. London: Rutgers University Press. 93-114.

**Snow B., Florrie (Hg.):**

1992. *Patrocinia Carmona Godoy* [Testimonio de Fe y Vida]. Santiago de Chile: Printext.

1994. *Reginaldo Octavio Belmar* [Testimonio de Fe y Vida]. Santiago de Chile: Printext.

1996. *Antología de la Mujer Metodista en Chile*. Santiago de Chile: Centro Documentación Histórica Iglesia Metodista de Chile.

1999. *Historiografía Iglesia Metodista de Chile. 1878-1918*. Santiago de Chile: Centro Documentación Histórica Iglesia Metodista de Chile.

**Speelman, Gé:**

2006. Continuity and Discontinuity in Conversion Stories. In: *Journal of Missiological and Ecumenical Research* 35/3. Leiden, Netherlands: Brill.

**Steingenga, Timothy J.:**

2007a. (Hg.) *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. London: Rutgers University Press.

2007b. The Politics of Pentecostalized Religion. Conversion as Pentecostalization in Guatemala. In: Steingenga, Timothy J.; Cleary, Edward, L. (Hg.): *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. London: Rutgers University Press. 256-279.

2007c. Understanding Conversion in the Americas. In: Steingenga, Timothy J.; Cleary, Edward, L. (Hg.): *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. London: Rutgers University Press. 3-32.

**Steininger, Thomas R.:**

1993. *Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne* [Kirche und Konfession 33]. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

**Stoll, David:**

1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkley, California: University of California Press.

**Streck, Danilo R.; Wachs, Manfredo C.:**

1998. *Educacão Cristana*. In: Schneider-Harpprecht, Cristoph (Hg.): *Teologia Pratica no Contexto da América Latina*. São Leopoldo, Brasil: Sino-dal.

**Ströhmman, Gerd:**

1999. *Erziehungsrituale der Hutterischen Täufergemeinschaft. Gemeindepädagogik im Kontext verschiedener Zeiten und Kulturen [Historisch-vergleichende Studien zum internationalen Bildungsdialog 2]*. Münster: Lit Verlag.

**Studer, Erich:**

1988. *Die Pfingstbewegung in Chile. Ihre Entstehung und Theologie in der Auseinandersetzung mit ihrer Zeit*. Basel: Freie Evangelisch-Theologische Akademie.

**Suarsana, Yan:**

2010. *Christentum 2.0? - Pfingstbewegung und Globalisierung*. Zell am Main / Würzburg: Religion & Kultur- Verl.

**Sundermeier, Theo; Klaes, Norbert:**

1993. (Hg.) *Theologiegeschichte der Dritten Welt*. Gütersloh: Kaiser.

**Synan, Vinson:**

1997<sup>2</sup>. *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

**Tapia, Orlando:**

1998. *Biografía de nuestra Hermana Misionera Rita Marta Sánchez Araya*. In: *Fuego de Pentecostés* 830, Oktober. Santiago de Chile: Imprenta Eben-Ezer. 6f.

**Tennekes, Hans:**

1985. *El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena*. Iquique, Chile: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.

**Theron, Jacques P.J.:**

1999. Towards a Practical Theological Theory for the Healing Ministry in Pentecostal Churches. In: JPT 14. 49-64.

**Thomas, John Christopher:**

1994. Women in the Church. An Experiment in Pentecostal Hermeneutics. In: JPT 5. 41-56.

**Turner, Victor:**

2005. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. New York: Campus Verlag.

**Ulmer, Bernd:**

1990. Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen. In: Sparr, Walter (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte. Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 280-295.

**Valdés, Juan J.:**

2008 (1995). Pinochet's Economists. The Chicago School in Chile [Historical perspectives on modern economics]. Cambridge: Cambridge University Press.

**Valdés, Teresa:**

1991. Being Female and Poor. A Double Oppression. In: Aman, Kenneth; Parker, Cristián (Hg.): Popular Culture in Chile. Resistance and Survival. Boulder, Colorado: Westview Press.

**Valdivia Zárate, Andrea:**

2003. Paulo Freire in Chile. Sein Einfluss auf die Volksbildung. Eine sozialpädagogische Reflexion [Pädagogische Reihe 11]. Oldenburg: Verlag Dialogische Erziehung.

**Valdiviesco, Patricio:**

1998. Ein Weg zur Sozialreform in Lateinamerika. Die Rezeption der katholischen Soziallehre Europas in Chile [Historamericana 7]. 1880–1920. Stuttgart: Heinz Verlag.

**Valenzuela Arms, Raimundo:**

2000. Breve Historia de la Iglesia Metodista en Chile, 1878-1968. Santiago de Chile: Ediciones Metodistas.

**Vaskovics, Laszlo A.:**

1970. Familie und religiöse Sozialisation. Wien: Notring.

**Vergara, Ignacio:**

1962. El Protestantismo en Chile. Santiago de Chile: Ediciones Pacífico.

**Villafañe, Eldin:**

1993. The Liberating Spirit. Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Co.

**Villalobos, Sergio:**

1983<sup>2</sup>. Historia del Pueblo Chileno. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Humanísticos.

1996. A short history of Chile. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

**Ward, William Reginald:**

2003. Art. John Wesley. In: TRE 35. 656-662.

**Weber, Burkhard:**

1999. Ijob in Lateinamerika. Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

**Weber, Max:**

1968. On Charisma and Institution Building. Selected Papers, Edited and with an Introduction by S.N. Eisenstadt [The Heritage of Sociology]. London: The University of Chicago Press.

2000<sup>5</sup> (1922). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr Siebeck.

**Wedenoja, William:**

1980. Modernization and the Pentecostal Movement in Jamaica. In: Glazier, Stephen D. (Hg.): Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America. New York: University Press of America.

**Weeks, Gregory:**

2003. *The Military and Politics in Postauthoritarian Chile*. London: The University of Alabama Press.

**Weinstein, José; García-Huidobro, Juan Eduardo:**

1991. *Men of the Street, Women of the Household: Youth in Popular Sectors*. In: Aman, Kenneth; Parker, Cristián (Hg.): *Popular Culture in Chile. Resistance and Survival*. Boulder, Colorado: Westview Press.

**Weiss, H. L.:**

1909. Ohne Titel. In: *Chile Evangélico* 10. Dezember. Concepción, Chile: *Revista Evangélica*.

**Wenk, Matthias:**

2000. *Conversion and Initiation: A pentecostal View of Biblical and Patristic Perspectives*. In: *JPT*, 17. 56-80.

**Wernet, Andreas:**

2006<sup>2</sup>. *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik [Qualitative Sozialforschung 11]*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

**Westmeier, Karl-Wilhelm:**

1986. *Reconciling Heaven and Earth. The Transcendental Enthusiasm and Growth of an Urban Protestant Community, Bogota, Colombia [Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 41]*. Frankfurt am Main: Lang.

1999. *Protestant Pentecostalism in Latin America. A Study in the Dynamics of Missions*. Cranbury, New Jersey: Associated University Press.

**Willems, Emilio:**

1967. *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.

**Wilson, Everett A.:**

1991. *Passion and Power: A Profile of Emergent Latin American Pentecostalism*. In: Dempster, Murray; Klaus, Byron; Petersen, Douglas (Hg.):

Called & Empowered. Global Mission in Pentecostal Perspective. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

2002. Art. Latin America. In: The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements<sup>2</sup> (1988). 157-167.

**Young, Amos:**

1998. Tongues of Fire in the Pentecostal Imagination: The Truth of Glossolalia in Light of R.C. Neville's Theory of Religious Symbolism. In: JPT 12. 39-65.

**Zimmerling, Peter:**

2002<sup>2</sup>. Die charismatischen Bewegungen. Theologie Spiritualität - Anstöße zum Gespräch [Kirche – Konfession – Religion 42]. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

**Zulehner, Paul M.:**

1989. Pastoraltheologie. Düsseldorf: Patmos Verlag.

## Internetchweise

Die folgenden Homepages bieten eine Auswahl der Kirchen in Chile, die zu den traditionellen protestantischen Kirchen (Lutheraner, Anglikaner), den klassischen Pfingstkirchen (*Iglesia Metodista Pentecostal*), den pfingstlerischen Missionskirchen (*Asamblea de Dios*) oder den neopentekostalen *ministerios* (*Presencia de Dios, Aguas Vivas*) gezählt werden.

Homepage der *Iglesia Evangélica Luterana en Chile* (IELCH) mit Informationen zu den einzelnen Gemeinden und Links zu weiteren ökumenischen und lutherischen Webseiten.

URL: <http://www.ielch.cl> (5.4.2011)

Homepage der *Iglesia Luterana en Chile* (ILCH).

URL: <http://www.iglesialuterana.cl> (5.4.2011)

Homepage der Anglikanischen Kirche in Chile (IACH)

URL: <http://www.iach.cl> (5.4.2011)

Homepage der *Iglesia Metodista Pentecostal* (IMP), die nach der *Catedral Evangélica*, der Hauptkirche in Santiago, benannt ist. Auf dieser Seite wird die lange Geschichte und Tradition der Kirche betont.

URL: <http://www.jotabeche.cl> (5.4.2011)

Offizielle Homepage der *Asambleas de Dios* (Assemblies of God) in Chile mit einem Link zu <http://www.noticiacristiana.com/>

URL: <http://www.lasasambleasdedios.cl/> (5.4.2011)

Modern und aufwändig gestaltete Homepage einer neopentekostalen Kirche in Santiago.

URL: <http://www.presenciadedios.cl> (5.4.2011)

*Aguas Vivas*. Un Sitio para todo Cristiano. Dreisprachige Homepage for 'all christians' (spanisch, englisch, portugiesisch) mit link zu [www.livingwaters.cl](http://www.livingwaters.cl).

URL: <http://www.aguasvivas.cl> (5.4.2011)