

Der Kampf der Kirchen um die Seelen

Soziologische, politische und psychologische Faktoren des Wachstums der Sekten in Lateinamerika

Joachim G. Piepke SVD, Sankt Augustin

Einleitung

Padre Cosme, 30 Jahre alt, an der Pontificia Universidade Católica in Rio de Janeiro ausgebildet, ist ein typischer Vertreter des jungen, nachkonziliären Klerus Brasiliens. Sein Arbeitsfeld der 80er Jahre war der Stadtteil São Jorge an der Peripherie von Duque de Caxias, Rio de Janeiro. Anfangs begeistert beim Aufbau der Basisgemeinden im Geist der Befreiungstheologie, bekennt er Ende der 80er Jahre resignierend: „Wir sind Zeugen einer Krise unserer eigenen Begeisterung, die wir einst besaßen. Es war nicht das Volk, das in den letzten 20 Jahren das Sagen hatte. Wer die ‚Option für die Armen‘ machte, waren nicht die Armen, es waren wir, die Pastoralträger. Je mehr wir anerkennen, daß wir den Diskurs bestimmten, desto ehrlicher sind wir... Das Ziel der Spiritualität der Befreiung sind bisher immer die Führungskräfte, nicht die Massen gewesen. Wir sagen zwar, die Leute müssen daran teilhaben, aber sie nehmen nicht daran teil! Je mehr wir von ‚Teilnahme‘ sprechen, desto mehr entfernen sie sich von uns. Die Pfingstkirchen sind für die katholischen Massen viel attraktiver als unsere eigenen Basisgemeinden“ (Burdick 1993: 222).

Freikirchliche Sekten und Basisgemeinden begannen ihren sozialen Aufstieg in Lateinamerika vor rund 30 Jahren fast parallel. Beide etablierten sich Mitte der 60er Jahre und bildeten in den 70er Jahren die religiösen Bewegungen des Volkes. Während die folgenden 80er Jahre eine gewisse Stagnation der Basisgemeinden verzeichneten, explodierte dagegen die Entwicklung der Sekten, besonders der evangelikalen und pentekostalen Gruppen. Daneben erlebten die afroamerikanischen Sekten einen ähnlichen Aufschwung vor allem unter der schwarzen Bevölkerung.¹

Exakte Zahlenangaben dieses Wachstums sind äußerst schwierig zu erhalten, da einerseits kaum verwertbare Statistiken vorliegen, andererseits durch die betreffenden religiösen Gruppierungen allenfalls Zuwächse der Mitglieder-

1 Ich gehe hier nicht näher auf das Problem der Abgrenzung und Definition von „Sekte“ ein. Das Wort „Sekte“ bezeichnet in Lateinamerika alle religiösen Gruppierungen, die außerhalb der römisch-katholischen Kirche und den traditionellen protestantischen Kirchen (Lutheraner, Methodisten, Presbyterianer) stehen und besitzt nicht unbedingt einen pejorativen Beigeschmack, wie es häufig im Deutschen der Fall ist. So bezeichneten beispielsweise die Mitglieder des afrobrasilianischen Candomblé ihre Kultgemeinschaft mir gegenüber immer als „die Sekte“. Dadurch bestimmten sie selber den Unterschied zur katholischen Kirche und zu den protestantischen Kirchen (anders Palcari 1990: 87).

zahlen angegeben werden, aber nicht die oft ebenso hohen Abgänge. Nach Stoll (1990: 337f.) wuchsen die evangelikalen Sekten zwischen 1960 und 1985 im lateinamerikanischen Durchschnitt um das 4- bis 5fache, Rolim (1985: 31) gibt für den Zeitraum von 1960–1980 eine Zuwachsrate des gesamten Protestantismus in Brasilien von ca. 65% an, und Hortal (1991: 3), der sich auf eine Umfrage des Institutes Gallup von 1990 in Brasilien stützt, schätzt die Anzahl der Katholiken auf noch ca. 60% gegenüber 93% 1960, wobei er die Zuwachsrate der Sekten bei 10% pro Jahr ansetzt. Trotz dieses divergierenden Zahlenmaterials kann man unschwer erkennen, daß das Aufblühen der Sekten in den letzten 30 Jahren ein unübersehbares Phänomen und eine Herausforderung an die Pastoralarbeit der traditionellen Kirchen darstellt. Denn extrapoliert man diese Zuwachsraten auf die nächsten 10 bis 15 Jahre, so kommt man auf einen bis zu 50%igen Anteil der Sekten am Gesamt der Bevölkerung in den einzelnen lateinamerikanischen Ländern (Stoll 1990: 337f.).²

1. Soziologische Faktoren des Wachstums

Die traditionellen Erklärungen des rapiden Wachstums der Sekten greifen auf soziologische Studien zurück. Max Webers Verknüpfung der Wirtschaft mit dem religiösen Überbau bildet den Hintergrund dieser theoretischen Versuche (Rolim 1985: 129–146). Emilio Willems (1967) sieht im zeitlichen Zusammenfallen der großen internen Migration vom Land in die Städte und dem Aufblühen der Pfingstgemeinden einen inneren Zusammenhang. Das Zurücklassen traditionell-kirchlich gebundener Institutionen des Landlebens und die damit erzeugte Verunsicherung des Menschen in der Peripherie der Großstädte lassen die traditionellen sozialen Kontrollen des Menschen zerbrechen. Damit gerät der Mensch in ein soziales Vakuum, das von dem Angebot der Pfingstgemeinden ausgefüllt wird.³ In der Pfingstgemeinde findet der orientierungslose Neuankömmling einen festen sozialen Halt, er wird als ebenbürtiger Mensch und vollwertiger Bürger geachtet, er steigt in der Hierarchie der Gemeinde auf bis hin zum Prediger und Gemeindeführer, sofern er sich voll und ganz in die Gemeinde integriert und für sie eintritt. Die Konversion zum Protestantismus ist nach Willems eine Art neuer Protest gegen eine allgemein katholische Gesellschaft, die ihm den Zugang zur gleichwertigen Bürgerschaft verwehrt.⁴

2 Bastian spricht sogar von einem exponentiellen Wachstum der neueren freikirchlichen Sekten (1993: 39–42).

3 In dieser Linie verlaufen später die Argumente von Muniz Souza (1969), Procópio F. Camargo ((1973) und auch Hortal (1991). Burnett gibt einen ausführlichen Überblick über diesen soziologischen Ansatz (1992: 219–230).

4 Willems 1967 schreibt: „Der Neuankömmling reagiert auf die neue Situation dadurch, daß er – gewöhnlich durch tastende Versuche – eine Gruppe sucht, die seinem emotionalen Empfinden entspricht und seine Person akzeptiert. Unter verschiedenen Angeboten kann er das ihm entsprechendste auswählen, d. h. den Protestantismus. Für diese

Christian Lalive d'Épinay (1968) übernimmt das Motiv der migratorischen Veränderung von Willems, ändert es aber dahingehend ab, daß er nicht im Protest gegen die neue soziale Situation, sondern in der wiedergefundenen sozialen Sicherheit das Hauptmotiv der Konversion zum Protestantismus erblickt. Er sieht in den Pfingstgemeinden die Fortsetzung der traditionellen ruralen Gesellschaft, wobei der pentekostale Pastor die Rolle des traditionellen Gutsbesitzers übernimmt, der seiner ursprünglichen Aufgabe nach der gütige, wohlwollende und beschützende Feudalherr ist. Hier findet der Neuankömmling seine alte Sozialstruktur wieder, die ihm die Garantie für seine soziale Sicherheit bietet. Daher ist der Übertritt zur Sekte gleichzeitig ein Ausdruck des Protestes gegen die Moderne.⁵

Beide Erklärungsversuche verankern die Konversion des Neuankömmlings zum protestantischen Glauben in einem Mechanismus der sozialen Anpassung an das neue Umfeld. Weder wird dabei die spezifische Eigenart und Lebensweise der protestantischen Denomination gesehen, noch wird die parallel dazu entstehende Alternative der katholischen Basisgemeinden in Betracht gezogen, die ebenfalls als Mechanismus der sozialen Anpassung gesehen werden kann. In dieser Sicht verbleibt die Wahl der Religionsgemeinschaft auf der Ebene der sozialen Strukturveränderungen, ohne im mindesten die persönliche Motivation des Konvertiten in Betracht zu ziehen. Eine solche religionssoziologische Interpretation des hier vorliegenden Phänomens entbehrt einer neueren, konkreten Datenerhebung an der Basis und stützt sich mehr auf Theorien der klassischen Religionssoziologie. Diese Erklärungsversuche sind eher theoretischer Natur und von daher in ihrem Aussageinhalt limitiert (vgl. Sepúlveda 1994: 70f.).

These spricht die Tatsache, daß dort, wo der numerische Zuwachs an Neuankömmlingen groß ist, auch der Zuwachs der Mitgliederzahlen der protestantischen Gruppierungen groß ist. Die Akzeptanz des Protestantismus ist eine Reaktion auf die Veränderungen der traditionellen Lebensweise“ (180f.).

- 5 Lalive D'Épinay schreibt: „Die Pfingstgemeinde bietet der Bevölkerung eine alternative Gesellschaft an, die sich dadurch als attraktiv erweist, daß sie sich einerseits an ein bekanntes Modell anlehnt, andererseits es erneuert. Der *Erfolg dieser Sekte*, der gegenüber den wiederholten Mißerfolgen der traditionellen protestantischen Missionsversuche einen wirklichen Durchbruch darstellt, beruht auf dem Verhältnis von ‚Kontinuität und Diskontinuität‘, das die Pfingstler mit der Gesellschaft und der lokalen Kultur verbindet. So erscheint die Pfingstkirche einerseits ganz von der chilenischen Gesellschaft verschieden, andererseits ganz identisch mit ihr. Diese religiöse Gemeinschaft hat es verstanden, eine wirksame und zugängliche Antwort auf die Nöte des Volkes zu geben“ (1970: 88).

Auch Bastian sieht im Wachstum der Sekten eine Strategie der sozialen Anpassung und des sozialen Widerstands (1993: 43–57).

Paerregaard dagegen hat in einer neueren Studie aus Peru gezeigt, daß das Migrationsphänomen differenzierter zu sehen ist. Landflucht in die Stadt und Rückkehr in das Heimatdorf besitzen vielfältige Wechselbeziehungen zu Konversion zur Sekte und Rekonversion zum Katholizismus. Das Phänomen des Sektenwachstums wird dadurch vielschichtiger (1994: 168–184).

Von katholischer Seite wird in dieser religionssoziologischen Linie der Erfolg der freikirchlichen Sekten besonders dort gesehen, wo die Infrastruktur der katholischen Pastoral am schwächsten ist. Einerseits kann der „Durst nach Gott“ (Vergara 1962), der ein Charakteristikum der Volksreligiosität Lateinamerikas ist, aufgrund der fehlenden pastoralen Betreuung wie der mangelhaften Katechese, spärlich gefeierten Liturgie und des allgemeinen Priestermangels nicht durch die katholische Kirche „gelöscht“ werden, so daß sich hier der Protestantismus als „Ersatzkatholizismus“ geradezu anbietet (Hurtado 1941; Meyer 1969), andererseits verlangt der Neuankömmling in den städtischen Ballungsgebieten, die den einzelnen in der Anonymität belassen und menschliche Beziehungen eher durch Institutionen und Dokumente abwickeln, nach einem engeren menschlichen Beziehungsgeflecht, das ihm persönlichen Schutz und Sicherheit bietet. Poblete (1969) hat diesen Aspekt bei seiner Studie über Puertoricanische Pfingstgemeinden in New York herausgearbeitet und zusammen mit Galilea (1984) auf die Pfingstgemeinden unter dem chilenischen Volk angewandt. Hier sind soziologische Veränderungen mit religionspsychologischen Aspekten verknüpft, wobei die Kritik an der mangelhaften Pastoral der katholischen Kirche unüberhörbar ist.

2. Politische Faktoren des Wachstums

Die Amerikanisierung des religiösen Spektrums Lateinamerikas ist ein spezieller Aspekt der allgemeinen kulturellen Invasion nordamerikanischer Lebensweisen. Wirtschaftlich, politisch und militärisch werden die nordamerikanischen Modelle und Strukturen übernommen. Wenn auch einige Intellektuelle dagegen zu Felde ziehen, so stehen die Medien und die breite Masse des Volkes voll auf der Seite dieses Trends. Sie sehen instinktiv die Verheißungen eines besseren Lebens, die sich hinter der Botschaft der Prediger verbergen. Denn, wenn sie, die Nordamerikaner, es mit ihrer neuen Religion geschafft haben, werden auch wir es mit der Hilfe ihrer Bibel und des Heiligen Geistes schaffen – so das oft uneingestandene Wunschenken der lateinamerikanischen Pfingstgemeinden. David Martin (1990) schreibt: „Das Verlangen nach einem besseren Leben, verstanden im weitesten Sinn des Wortes als moralische Tugenden, wirtschaftlicher Aufschwung, Menschenwürde sowie Gesundheit an Leib und Seele, besitzt eine Art Verbindung mit den USA, selbst wenn die Leute gleichzeitig wissen, daß die Vereinigten Staaten sich in einem moralischen Chaos befinden. Einige Berichterstatter gehen in ihrer These der Amerikanisierung sogar soweit, daß sie den Evangelikalen wirklich zutrauen, aus Latinos Anglos machen zu wollen – sowohl was ihre äußere Erscheinung und Kleidung als auch ihre Mentalität angeht. Falls dies auf irgendeine Gruppe zutrifft, dann auf die der Mormonen“ (Martin 1990: 281).

Obwohl die ersten Pfingstgemeinden nordamerikanischen Ursprungs bereits zu Beginn des Jahrhunderts in Lateinamerika gegründet wurden⁶, entwickel-

6 vgl. Piepke: *Assembléias de Deus no Brasil* (LThK 1.1993: 1087–1088) und *Congregação Cristã no Brasil* (LThK 2.1994: 1296).

ten sich die Pfingstkirchen erst seit den 60er Jahren zu einer Massenbewegung in Lateinamerika (vgl. Stoll 1990: 3–23). Der entscheidende Impuls zu dieser Verbreitung kam zweifelsohne durch eine massive Zufuhr nordamerikanischer Missionare, die 1985 die stolze Zahl von 11 196 erreichten (Stoll 1990: 10). Heute, 10 Jahre später, dürfte diese Zahl weit darüber liegen und den Zahlen des katholischen Missionspersonals nahekommen. Die politische, wirtschaftliche und militärische Abhängigkeit der lateinamerikanischen Länder (mit Ausnahme Cubas) von den USA hatte zur Folge, daß zusammen mit der nordamerikanischen Wirtschaft die nordamerikanischen Religionsgemeinschaften zur Eroberung Lateinamerikas aufriefen. Dabei bildete die politische und wirtschaftliche Situation der Verelendung, der Unsicherheit, des Terrorismus und der kriminellen Gewalt die idealen Bedingungen. „Wir müssen die Wirkung dieser Leidenssituation anerkennen“, bekannte ein Missionar. „Wir bitten zwar Gott, daß er uns diese strategische Art und Weise von Kirchenzuwachs ersparen möge, aber wenn sich die dunklen Wolken am Horizont zusammenziehen, müssen wir uns eben in Zeiten des akuten Leidens auf eine reiche Ernte vorbereiten“ (Stoll 1990: 11). Drastischer drückte es ein anderer Missionar im Hinblick auf die Situation Nicaraguas aus: „Wenn man die Kirchen wachsen sehen will, muß man um wirtschaftliche und politische Zerrüttung beten“ (ebd.).

Diese Gruppen arbeiten mit Hilfe einer sogenannten Katastrophen-Mission. Angelockt durch Krieg und Naturkatastrophen, fallen sie in die betroffenen Gebiete ein, verteilen Lebensmittel, stellen medizinische Hilfe zur Verfügung, bauen zerstörte Dörfer wieder auf und bilden einheimische religiöse Führungskräfte heran, die mit der Kirchengründung betraut werden. Diese Art Missionierung fiel zum ersten Mal nach dem großen Erdbeben in Guatemala 1976 ins Auge, als durch den Schock der vielen Toten und zerstörten Landstriche überall evangelikale Prediger aus den USA beim Wiederaufbau Hand anlegten.

Annis (1988) beschrieb eine derartige Szene folgendermaßen: „Der Prediger ist groß und kräftig, überragt fast alle Maya-Männer des Dorfes um gut 25 cm. Er spricht laut und fließend Cakchiquel. Und er besitzt die durchdringenden Augen – vielleicht irren Augen – eines biblischen Propheten. In einem von Erdbeben und Gewalt heimgesuchten Land ist er der Mann der Stunde... Er weiß, wie man zu den Indios von Gott spricht. Zuerst fährt er mit seinem Wagen auf den Marktplatz, springt aus dem Auto, lächelt Bekannten zu und begrüßt warmherzig Freunde. Er schreitet zu einem strategischen Platz – genau den richtigen Platz – vor dem eingestürzten Mauerwerk der katholischen Kirche. Um ihn herum ein Kreis von Menschen, als er in stummem, persönlichem Gebet niederkniet... Langsam, mehr und mehr sichtbar, beginnt der Prophet am ganzen Körper zu zittern. Eine abgenutzte Bibel umklammernd, erhebt er die Hand zum Himmel. Sein Körper liegt im Kampf mit sich selbst... Dann ist er auf den Füßen und beginnt zu predigen. Die Stimme wird lauter, die Bibel wirbelt durch die Luft. ‚Schaut auf dieses Erdbeben, euer Leben, eure Sünden; schaut diese Zerstörung hier an!‘ schreit er. Er dreht und

windet sich, spricht von Christi Liebe und dem Krieg mit dem Satan. Schweißperlen rollen von seiner Stirn. Schließlich beruhigt sich langsam seine rauhe Stimme, und er stimmt im Kreis der Umstehenden Gesänge und Gebete an. Dann macht er sich auf den Weg, um den Wiederaufbau der zwei eingestürzten evangelikalischen Kirchen zu besprechen“ (Stoll 1990: 11–12).

Tatsache ist, daß nach dem Erdbeben in Guatemala die Zuwachsrate der evangelikalischen Sekten auf 14% kletterte – gegenüber den 8% vor dem Erdbeben. Wenn auch durch diese Art Missionierung die „Seelen gekauft zu werden“ scheinen, so darf man nicht dabei übersehen, daß die dadurch herangebildete Bettlermentalität der einheimischen Bevölkerung später den Missionaren ein Dorn im Auge ist und von ihnen bekämpft wird. Viele einheimische Pfingstgemeinden müssen heute ohne finanzielle Hilfe aus dem Ausland auskommen und können sich ganz gut selber finanzieren.

Die direkte Inanspruchnahme religiöser Sekten für geopolitische Ziele durch staatliche bzw. gesellschaftlich engagierte Gruppen der USA ist seit Ende der 60er Jahre bekannt. Der Bericht der Rand-Corporation von Santa Monica in Kalifornien von 1969, der Rockefeller-Bericht aus demselben Jahr oder das sogenannte „Papier von Santa Fé“ von 1980 sahen im Engagement der lateinamerikanischen Katholischen Kirche für die Armen eine Infiltration kommunistisch-marxistischer Ideen, die den geopolitischen Zielen der USA zuwiderlaufen.⁷ Die Empfehlung, konservative religiöse Missionsbewegungen in Lateinamerika zu unterstützen, lag nahe. 1975 brachten Untersuchungen des US-Kongresses ans Tageslicht, daß der amerikanische Geheimdienst (CIA = Central Intelligence Agency) alle Missionare der Overseas Crusades Ministries bei ihrer Heimkehr auf Informationen abgeklopft hatte. Katholisches wie protestantisches Missionspersonal in Lateinamerika diente der CIA, gewollt oder ungewollt, als Informationsquelle.⁸ Systematische Arbeit im Sinne der geopolitischen Interessen der USA leistete erwiesenermaßen die Moon-Sekte, die über Tarngesellschaften den Kampf gegen den Kommunismus in Lateinamerika aktiv unterstützte – bis hin zu Versorgungsflügen für die Contras in Nicaragua.⁹

7 Vgl. dazu Zambrano 1982: 35–56, 284–289 und 353 Anm. 355; Frenz 1982: 141.

8 Stoll schreibt wörtlich: „In Chile erhielt ein belgischer Jesuit namens Roger Vekemans Millionen Dollar von der CIA, die ebenso katholische Rundfunkstationen auf dem Land in Kolumbien unterstützte. 1975 hatten bereits einige evangelikale Missionen Regelungen gegen eine Zusammenarbeit mit Geheimdiensten; andere folgten dem Anliegen. Wie aber die zweimal in der Woche erscheinende evangelikale Zeitschrift *Christianity Today* berichtete, war es weitaus schwieriger, Missionare individuell davon abzuhalten, wenn sie sich verpflichtet fühlten, ihrem Vaterland zu dienen“ (Stoll 1990: 14).

9 Der vollständige Name lautet „Unification Church of Reverend Sun Myung Moon“. Ihr mächtigster politischer Arm ist die „Confederation of Associations for the Unification of American Societies“ (CAUSA). CAUSA's Leiter, David Woellner, ist ein früherer General der U.S. Luftwaffe (s. bei Stoll 1990: 14–15, bes. Anm. *).

Kontrovers bis heute ist die Arbeit der Evangelikalen unter den indianischen Minderheiten, weil sie angeklagt werden, einerseits die angestammte Kultur der Indianerstämme im Namen des Christentums zu zerstören und andererseits ein gegen die nationalen Regierungen oppositionelles Potential aufzubauen, das, wie im Fall der protestantischen Misquitos in Nicaragua, auch mit Hilfe der USA gegen die einheimische Regierung militärisch verwendet werden kann. Die fundamentalistische „New Tribes Mission“ und die mehr flexibleren „Wycliffe Bible Translators“, die unter dem wissenschaftlichen Namen des „Summer Institutes of Linguistics“ operieren, verfolgen im allgemeinen jedoch das Ziel der politischen Unterstützung des je herrschenden Regimes. Im Gegensatz zu den liberalen protestantischen Kirchen und dem Großteil der Katholischen Kirche stellten sich in den 70er Jahren die evangelikalen Sekten in Anlehnung an Röm 13,1 („Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.“) offen auf die Seite der Militärdiktaturen. Stoll bemerkt dazu: „Als sie fürchteten, Revolutionäre könnten die Macht übernehmen, wurden sie zu Verteidigern menschenunwürdiger Politik. Zu einer Zeit, als andere Christen den Kampf gegen Strukturen der Unterdrückung aufnahmen, schienen sie dieselben Strukturen zu stützen“ (1990: 19). Das war oftmals der Preis dafür, daß sie die Erlaubnis dieser Regierungen erhielten, Missionsarbeit dort zu betreiben, wo die anderen Kirchen ausgeschlossen oder behindert waren.

In den 80er Jahren unter der Reagan-Administration gewann der rechte Flügel der Evangelikalen mehr und mehr an Einfluß. 1979 hatten die Sandinisten die Macht in Nicaragua errungen, nicht zuletzt durch die massive Unterstützung der Befreiungstheologie und der katholischen Basiskirche. Aber auch den Evangelikalen in Nicaragua liefen die jungen Leute weg und schlugen sich auf die Seite der Befreiungsbewegung. In Guatemala liefen ganze evangelikale Maya-Gemeinden zu den Guerilleros über, so daß Ray Hundley von der Interamerican Mission dringend warnte: „Kirchen, die einst für ihren evangelikalen Eifer bekannt waren, werden zu Zentren der subversiven Guerilla. Seminare, die einst weltweit wegen ihres bibelzentrierten Studiums berühmt waren, bringen jetzt in Massen marxistische Führungskräfte hervor, die Gottes Wort dazu benutzen, ihre Gemeinden zu gewaltsamen Aufständen anzustacheln“ (Hundley 1983: 9). Von Ronald Reagan stammt der Ausspruch, den er 1984 in einer Fernsehsendung über Mittelamerika machte: „Es brennt ein Feuer an unserer Türschwelle“, und der Schauspieler Dean Jones fuhr im Kommentar fort: „Die Revolution in Lateinamerika ist jetzt nur ein Vorgeschmack dessen, was geschehen wird, wenn die Russen in Afrika fest Fuß gefaßt haben. Wenn sie einmal die Leute und die Militärmaschinerie aufbieten können, werden sie mit voller Stärke in Lateinamerika einfallen und sich auf Mittelamerika konzentrieren... Ihr Vorhaben ist, zuerst Südamerika von Nordamerika abzuschneiden, um dann alle Staaten der südlichen Hemisphäre in die Revolution zu verwickeln. Schließlich werden sie Nordamerika vom Rest der Welt isolieren“ (Stoll 1990: 135).

Eine antikommunistische Hysterie in den USA war die Folge. Die „Seelenjäger“ gelobten, nicht nur Lateinamerika für Christus zu gewinnen, sondern es auch vor der Revolution zu retten (Stoll 1990: 20). Die Konfrontation mit der Befreiungstheologie war damit vorprogrammiert und wurde als Heiliger Krieg geführt. Ein klassisches Beispiel dafür war die Konfrontation in Guatemala unter dem Diktator General Efraín Ríos Montt (1982–1983), der erste evangelikale Prediger Lateinamerikas im Regierungsamt. Jeden Sonntag verbreitete das Fernsehen des Generals Predigten über die Bedeutung der guten Sitten und rechten Staatsbürgerschaft. Zur selben Zeit bekämpfte seine Armee einen kommunistischen Aufstand im Land und schlachtete Tausende von Maya-Indianern ab. Selbst in den USA standen die Evangelikalen zur Verteidigung Ríos Montt's auf, priesen ihn in den höchsten Tönen und sammelten riesige Summen zu seiner Unterstützung. Seine evangelikalen Berater machten es sich zur Aufgabe, einerseits zu leugnen, daß die Armee Guatemalas solche Massaker bei ihren Antiguerrillafeldzügen verübte, andererseits sich um die Überlebenden der Massaker zu kümmern, vor allem um die Evangelikalen, die sie für die Befriedungsabsichten der Armee gewinnen wollten. Bald nach Ríos Montt's Fall eskalierte die Iran-Nicaragua Contra Affäre (1984), die erwiesenermaßen durch die CIA, den National Security Council und Oberstleutnant Oliver North aus dem Weißen Haus organisiert worden war.¹⁰ Viele Evangelikale sahen in dieser Aktion die Erfüllung einer antikommunistischen prophetischen Aufgabe, die nur von den USA als dem von Gott erwählten Volk des Friedens und der Gerechtigkeit wahrgenommen werden konnte.¹¹

Der Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums und seiner gefürchteten Welteroberungspläne hat inzwischen zu einer etwas nüchterneren Beurteilung der politischen Motivation der nordamerikanischen evangelikalen Sekten geführt. Die Sekten in Lateinamerika wachsen weiterhin an, und dies ohne die vom Ausland importierte Angst vor dem Kommunismus und die mit ihrer Hilfe aufgebrachten Dollarmillionen. Man kann Stoll durchaus beipflichten, wenn er schreibt: „Die evangelikale Religiosität in Lateinamerika geht tiefer als das. Bedeutender ist, was auf der Ebene des Volkes sich abspielt“ (1990: 328). Dies ist nun im folgenden aufzuzeigen.

3. Psychologische Faktoren des Wachstums

Die vorausgegangenen Argumente für das Wachstum der Sekten in Lateinamerika könnten für sich genommen bereits schlüssig erscheinen, wenn nicht unter denselben Bedingungen der Landflucht, der ungezügelten Verstädte-

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich Stoll 1990: 324–328.

¹¹ Nicht alle nordamerikanischen Evangelikalen teilten diese politisch-messianische Sicht. Vor allem *Christianity Today* diente als Sprachrohr denen, die gegen eine „Herrschaftstheologie“ zu Felde zogen. Zu ihnen zählte auch der weltweit bekannte Prediger Billy Graham.

rung, der familiären Entwurzelung, der sozialen Verunsicherung, der wirtschaftlichen Verarmung, der politischen Abhängigkeit vom Ausland und der allgemeinen internen Korruption ein katholisches Pendant zu den Sekten bestünde, das zeitgleich mit dem Sektenboom entstand und gerade in den sozialen Brennpunkten Lateinamerikas die neue ekklesiale Form des römisch-katholischen Kircheseins darstellte. Ich spreche von den Basisgemeinden, die mit Beginn der 60er Jahre ihren Anfang nahmen und in den 70er Jahren sich überall in Lateinamerika ausbreiteten.¹² Nun kann man aber feststellen, daß auch in den sozialen und geographischen Regionen, in denen das Hauptkontingent der Basisgemeinden zu finden ist, die evangelikalten, pentekostalen und afro-amerikanischen Gemeinden ihre ungebrochene Verbreitung gefunden haben.¹³

Der „Kampf der Kirchen um die Seelen“ muß somit noch von anderen Faktoren abhängen, die nicht von „außen“ gesteuert sind, sondern im Innenraum der einzelnen religiösen Gemeinschaften angesiedelt sind.

3.1 Die gesellschaftliche Auslese

Die katholische Basiskirche beansprucht für sich die „Option für die Armen“ (s. Piepke 1985: 98–122). Danach findet der Arme jetzt Platz in der Kirche und wird zum eigentlichen Träger der Ekklesialität – so jedenfalls sehen es die kirchlichen Dokumente und die Basisgemeinden vor Ort. Rosana, eine Basisgemeindeführerin in São Jorge, Duque de Caxias/RJ, drückte es auf ihre Weise aus: „Vorher herrschte Ungleichheit. Jetzt sind wir alle gleich, und zwar gleich arm“, oder: „Früher hatten die Geschäftsleute das Sagen in der Kirche. Mit der Option für die Armen haben sie alle die Kirche verlassen. Jetzt sind nur noch die Armen und Unterdrückten in der Kirche. Jetzt sind wir eine Kirche des Volkes“ (Burdick 1993: 69). Schaut man aber genauer in die Realität der Gemeinden hinein, stellt man fest, daß der Terminus „die Armen und Unterdrückten“ sehr relativ zu nehmen ist. Denn die Wirklichkeit entspricht nicht ganz den ideologischen Vorgaben.

Die Leute im Bairro unterscheiden nicht nur zwischen „Arm und Reich“, sondern benützen eine viel subtilere Skala der Unterscheidung, die folgendermaßen lautet: *bom de vida, melhor de vida, razoável, está comendo, miserável*

12 Zur Entstehung und Ausbreitung der Basisgemeinden s. Zambrano 1982: 185–290.

13 Ich stütze mich im folgenden auf empirische Untersuchungen in der Peripherie von Duque de Caxias und São João de Meriti (RJ), die von John Burdick 1985–1988 unter den freikirchlichen Sekten und von mir selber 1991 unter Umbanda/Candomblé-Gemeinden durchgeführt wurden. Die Ergebnisse stimmen in ihren Grundzügen überein. Obwohl diese Untersuchungen sich streng genommen nur auf diesen geographischen Raum beziehen lassen, ist eine Verallgemeinerung der Ergebnisse legitim, da die soziologischen, ökonomischen und religiösen Voraussetzungen durchaus typisch für das brasilianische (und lateinamerikanische) Vorstadtmilieu der großen Metropolen ist, wo die Wachstumsraten der Sekten am größten sind.

(= hat alles, ist besser gestellt, hat sein Auskommen, lebt von der Hand in den Mund, hat nichts). Wenn auch die ersten beiden Stufen der Skala „hat alles“ und „ist besser gestellt“ kaum noch in der Mitgliedschaft der Basiskirche auftauchen, ist es dennoch bezeichnend, daß doppelt soviel Männer in den Basisgemeinden als in den Sekten das Prädikat „hat sein Auskommen“ führen, während zwei Drittel der Männer in den Sekten den beiden untersten Kategorien „lebt von der Hand in den Mund“ und „hat nichts“ angehören. Das zeigt, daß die eigentlich „Armen“ eher ihren Platz in der Gemeinde der Pfingstkirchen finden und nicht in den Basisgemeinden der Katholischen Kirche.

Eine Übersicht über die Beschäftigungskategorien erhärtet diese Feststellung.¹⁴ Vor allem bei den Gemeindeleitern wird deutlich, daß bei den Sekten die Zahl der gelernten und ungelerten Arbeiter sich wie im Bevölkerungsdurchschnitt in etwa die Waage hält, während bei den Basisgemeinden die der gelernten Arbeiter die der ungelerten um das Dreifache übersteigt. Die Pfingstkirchen sind offensichtlich weniger der Gefahr der Elitisierung ausgesetzt und damit offener für die untersten Schichten der Bevölkerung.

Verdeutlichen kann man die Klassenauslese an der Art und Weise, wie die Kleidung ins Spiel gebracht wird. Cinira, die sich zur Kategorie der „Habenichtse“ zählen läßt, wechselte von der Basisgemeinde zur *Assembléia de Deus*. Ihr Kommentar: „In der Basisgemeinde schauten sie mich spöttisch an, wenn ich zweimal im selben Kleid erschien. Ich habe aber nur ein Kleid!... Vor dieser ganzen Aufteilung in Basisgemeinden schaute niemand, was du anhast. Du gingst einfach hin und betetest. Und damit hatte es sich... Jetzt aber sind weniger Leute dort, jeder schaut auf den anderen und kommentiert es und fragt, was sie wohl anhaben. Ich sagte mir, nein, da gehst du nicht mehr hin!“ (Burdick 1993: 72). Ein ähnliches Merkmal der gesellschaftlichen Diskriminierung ist das Haus und seine Einrichtung. Seitdem die Bibelrunden der Basisgemeinden reihum in den Familien abgehalten werden, fühlen sich die Armen als Außenseiter. Sie schämen sich einfach ihres Elends, wenn sie die Mienen der anderen sehen, die in ihr Haus kommen, und distanzieren sich von der Gemeinde.

In der Pfingstkirche dagegen unterscheidet man strikt zwischen der „eitlen Welt draußen“ und der „schlichten Gemeinde vor Gott“. „Brüder, schaut nicht auf euren Nächsten, sondern nur auf Gott!“, predigt der Diakon. Viele Gemeinden verlangen eine Art uniformer Einheitsbekleidung beim Gottesdienst, damit niemand über den sozialen Status des anderen redet. Als Cinira zur *Assembléia* ging, erklärte sie das so: „Nachdem sie die Kirche aufgeteilt hatten, wurden die Frauen hochmütig. Sie schauten auf mich herab... Ich ging

14 Im Bevölkerungsdurchschnitt der Stadt werden 8% als gelernte Arbeiter (*professionais*) geführt, während 9% ungelernete Arbeiter (*serventes* oder *operadores*) sind. Demgegenüber sind in der Basisgemeinde 15% gelernte Arbeiter und nur 5% ungelernete (Burdick 1993: 244 Anm. 5).

dort hin, um ihnen die Hände zu schütteln, aber sie taten es nicht. Zu viel Luxus dort! Und hier ist die Assembléia, hier gibt es nichts davon, keiner schaut auf dich“ (Burdick 1993: 73–74).

Auch das Problem „Krankheit“ fällt unter die Klassenzugehörigkeit. Für die meisten der Armen in der Peripherie der Städte ist der Gang zum Arzt nicht bezahlbar. Nehmen sie die staatliche Krankenversorgung in Anspruch, so müssen sie im Zentrum der Stadt vor dem Gebäude der staatlichen Gesundheitsfürsorge morgens ab 4.00 Uhr in der Schlange stehen, um einen Arzttermin in näherer oder fernerer Zukunft zugewiesen zu erhalten.¹⁵ Der Ruf der staatlich verpflichteten Ärzte ist nicht der beste, denn ein Arzt, der etwas kann, läßt sich privat nieder und fungiert nicht als Kassenarzt. Wohin sollen sich die Armen nun wenden, wenn sie krank sind?

Die Basisgemeinden lehnen im allgemeinen das Gesundbeten ab. Padre Cosme erklärte das sehr einleuchtend: „Wir versuchen, den Glauben an Wunderheilungen abzubauen. Wir möchten das Vertrauen der Leute in die menschlichen Fähigkeiten wie das Geschick und das Können der Ärzte festigen. Nicht einfach die Hände zum Himmel erheben und Gott alles tun lassen!“ (Burdick 1993: 74).

Die Sekten dagegen legen großen Wert auf die sogenannte „Geistheilung“. Sie lehnen im Prinzip die medizinische Betreuung nicht ab, empfehlen sie aber erst als „ultima ratio“. Vorab muß der Glaube in Aktion treten und durch den Heiligen Geist die Krankheit besiegen. Das vorschnelle zum Arzt Laufen wird sogar als Mangel an Glauben ausgelegt. Schließlich geben ihnen die Erfolge des Gesundbetens, sei es durch individuelle „Geistheiler“ oder auch durch das gemeinsame Gebet der Gemeinde, recht. Selbst wenn bei vorsichtigen Schätzungen die Erfolgsquote nur bei 10% liegt, so beweisen diese 10% zweifelsohne die Effektivität der Geistheilung. Die fehlenden 90% werden entweder dem mangelnden Glauben oder der Übermacht Satans angelastet, der allgegenwärtig ist, die Menschen ins Verderben zu stürzen.

Das Problem der Krankheit ist noch ausschlaggebender für den Beitritt in eine der afroamerikanischen Sekten. Alle 25 von mir befragten GemeindeleiterInnen des Candomblé waren wegen akuter Gesundheitsprobleme in die Sekte eingetreten. Sie hatten seit Jahren an verschiedensten Schmerzsymptomen gelitten: rasende Kopfschmerzen, Brustschmerzen mit Atemnot, Magen- und Darmschmerzen mit Erbrechen und Durchfall, Glieder- oder Gelenkschmerzen. Da keine Medizin und kein Krankenhausaufenthalt diesen Leiden Abhilfe bringen konnte, sahen sie ihren letzten Ausweg in der Sekte. Denn hier erfuhren sie, daß ihre Leiden durch Geistwesen hervorgerufen waren, die sie

15 Ich selbst machte diese Erfahrung in São Paulo. Nach fünf Stunden Schlangestehen mit akuten Zahnschmerzen erhielt ich einen Termin beim Zahnarzt in 6 Monaten. Wenn ich bis dahin gewartet und daraufhin nicht selber den Privatarzt bezahlt hätte, wäre ich wahrscheinlich nicht mehr unter den Lebenden gewesen.

auf diese Weise in ihren Dienst zwingen wollten.¹⁶ Gaben sie der Forderung der Geistwesen nach und nahmen die kultischen Vorschriften des Candomblé auf sich, hörten die Krankheitssymptome schlagartig auf. Damit war der Beweis gegeben, daß die Geistwesen real existent sind und im Candomblé ihren angemessenen Kult haben. Als feierlich Initiierte im Kult konnten sie nun die heilende Kraft Gottes mit Hilfe ihres speziellen Geistwesens an die Gemeinde weitergeben.

Als ein weiteres Merkmal der Klassenauslese wird das Analphabetentum empfunden. In den Basisgemeinden hat der, der lesen und schreiben kann, größeres Ansehen und größere Aufstiegsmöglichkeiten als der Ungebildete. Eine Frau berichtet: „Ich war katholisch mein ganzes Leben lang. Mein ganzes Leben. Aber sie fingen an, sehr vornehm zu tun. Ich sah, wie diese jungen Leute aufstanden und die neuen Wörter von den Blättern lasen und sangen, aber niemand hat mich darin unterrichtet... Ich fühlte mich beschämt... In der Sektenkirche machen sie niemand, der nicht lesen kann, so beschämt wie mich. Du kannst aufstehen und Zeugnis ablegen, du mußt überhaupt nichts lesen!“ Ein anderer, der am Bibelkreis der Basisgemeinde teilgenommen hatte, erzählt: „Als sie anfangen, diese Heftchen zu lesen, alle diese seltsamen Dinge, fingen sie an, sich herauszustellen, und sie grüßten mich überhaupt nicht mehr. Eben weil ich das nicht kann. Sie schauten mich nur schräg aus den Augenwinkeln an. Sie denken, sie sind die Kings... Als ich in den Gottesdienst der Assembléia eingeladen wurde, fiel mir als erstes auf, daß sie diesen Unterschied nicht machten. Jedermann ist dort so gut wie der andere auch“ (Burdick 1993: 79).

Bei den afroamerikanischen Sekten werden überhaupt keine geschriebenen Texte benutzt. Die sehr extensiven Gesänge, die eine ganze Nacht ausfüllen können, werden aus dem Gedächtnis bestritten. Dazu kommt, daß ihre Struktur refrainartig nach afrikanischem Muster wieder und wieder dieselben Worte wiederholt. Jeder Analphabet lernt in der Zeit der Initiation diese Gesänge auswendig. Eine „Heilige Schrift“ gibt es nicht.

Dieser subjektive Eindruck der Betroffenen läßt sich auch statistisch belegen. Der Unterschied bei den Frauen ist nicht so bezeichnend, weil die Frauen der hier in Frage kommenden Gesellschaftsschichten in ihrer großen Mehrzahl Analphabeten sind. Bei den Männern dagegen ist der Unterschied signifikanter. 80% der aktiv an den Basisgemeinden teilnehmenden Männer haben mehr als zwei Jahre die Schule besucht, bei den Sekten beläuft sich ihre Zahl nur auf 60%. 30% der Katholiken haben mehr als vier Jahre Schulbildung,

16 Mit „Geistwesen“ gebe ich hier den Terminus *Orixá* wieder, der aus dem westafrikanischen Yoruba stammt (= orisha) und im brasilianischen Sprachraum sich allgemein eingebürgert hat. Jeder Mensch besitzt von Geburt an einen *Orixá de cabeça* (= Hauptgeist), eine Art persönlichen Schutzgeist, der ihn unbemerkt lebenslang begleitet, aber ihn auch zu einer bestimmten Zeit in seinen Dienst nehmen kann. Verweigert der Mensch diesen Ruf, verfolgt ihn der *Orixá* durch Krankheiten, bis er schließlich der Forderung des *Orixá* nachgibt.

während es bei den Pfingstlern nur 20% sind. 10% der Katholiken haben mehr als acht Jahre Schulbildung vorzuweisen, während bei den Pfingstlern kein einziger (0) aus dieser Kategorie zu finden war.¹⁷

Die Pfingstgemeinden geben mehr Status denen, die den Heiligen Geist empfangen. „Der Geist macht lebendig, der Buchstabe tötet“; diese Paulusstelle wird bei ihnen sehr wörtlich genommen. Manuel, ein Geistheiler der Assembléia, dazu: „Wenn der Gläubige sich zu sehr an das geschriebene Wort hält, vergißt er den Geist und schließt sich selber von ihm aus. Die Bibel ist gut, es kann aber jemand mit zuviel Weisheit vollgepfropft sein, so daß er glaubt, eine Menge von der Bibel zu wissen. Dann stirbt der Geist ab“ (Burdick 1993: 78). Die Pfingstkirchen bewerten weit mehr die Treue zur Lehre, den Eifer und die Widmung dem Gebet als die Kunst des Lesens. Der Analphabet fühlt sich daher nicht am Rande der Gemeinde.

Ein weiteres Auslesemerkmal ist die verschiedenartige Behandlung des Problems der Beteiligung an den gemeinschaftlichen Aktivitäten. Die Häufigkeit der Teilnahme am Gottesdienst und den Versammlungen gilt allgemein in der katholischen Kirche als ein Kriterium der aktiven Kircheng Zugehörigkeit. Konnte sich in der alten katholischen Gemeindestruktur eigentlich jeder als „gut katholisch“ bezeichnen, auch wenn er nicht regelmäßig am sonntäglichen Gottesdienst und am Sakramentenempfang teilnahm, so haben sich in der neuen Struktur der Basisgemeinden die Kriterien für „gut katholisch“ erheblich verschärft. Als „katholisch“ gilt nur noch der, der zumindest am Sonntagsgottesdienst teilnimmt, „gut katholisch“ dagegen erfordert auch die Teilnahme an Versammlungen während der Woche. Durch dieses Ausleseverfahren kommt es dazu, daß die Teilnehmer der Basisgemeinden in hohem Prozentsatz Pensionäre und beruflich Selbständige sind, die über viel Zeit in der Woche verfügen bzw. sich ihre Arbeitszeit flexibel einteilen können. Die niedrigeren Arbeiter und Angestellten und alle, die mehr als einen Job haben, was für viele notwendig ist, um überhaupt überleben zu können, sowie die jüngeren Frauen mit Kindern und eventuell einer Arbeitsstelle sind daher am wenigsten in der Basiskirche vertreten.¹⁸

In der Sekte wird zwar auch eine möglichst hohe Beteiligungsfrequenz gefordert, ist aber nicht in dieser rigorosen Weise ein Kriterium für die Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zur Gemeinde. Über die Hälfte der Mitglieder

17 Diese Statistik wurde von Burdick in São Jorge erstellt. Obwohl sich Burdick auf eine relativ kleine Personengruppe bezieht (209 Frauen, 40 katholische Männer und 40 Sektenmänner von insgesamt 350 Männern) und gegenüber einer Verallgemeinerung sehr vorsichtig ist, geben sie dennoch einen Trend an, den man aus meiner Erfahrung heraus durchaus verallgemeinern kann (vgl. Burdick 1993: 79 und Anm. 10).

18 Selbständige Bauhandwerker machten 42% der Männer der Basisgemeinden aus, während ihr Anteil bei der Assembléia nur 28% betrug. Männer unter 50 gab es in mehr als doppelter Zahl in der Assembléia, ebenso hoch die Zahl derer, die Überstunden machten, einen Zweitjob ausübten oder Wochenendschichten fahren mußten (20% der Assembléia, 10% der Basisgemeinde).

fehlt beispielsweise bei den Gottesdiensten während der Woche, ohne daß davon Aufhebens gemacht wird. Ernani, ein Metallarbeiter, kommt jeden Abend um acht Uhr von der Arbeit nach Hause, gerade wenn der Gottesdienst der *Assembléia* beginnt. „Ich möchte ja hingehen“, erklärt er, „aber bis ich geduscht und etwas gegessen habe, ist das Gebet schon fast vorbei. Ich bleibe zu Hause und mache hier meine Bibel auf, und dann bete ich“ (Burdick 1993: 83). Der Gläubige der Sekte ist gehalten, seine Mitgliedschaft zur Kirche an Kriterien der inneren Umkehr, des täglichen Gebets und der aktiven Evangelisierung anderer auszurichten. Die Teilnahme am gemeinsamen Kult und an Versammlungen ist zweitrangig. Der „gute Protestant“ folgt dem Gesetz Gottes und glaubt an Christus. Das allein genügt.

Die Zugehörigkeit zur afroamerikanischen Gemeinde ist durch die Initiation gegeben. Dadurch ist der Gläubige ein Leben lang an diese Kultgemeinde gebunden, weil sein Schutzgeist im Kult dieser Gemeinde zu Hause ist. Die Häufigkeit der Kultteilnahme wird ausschließlich durch den Schutzgeist gesteuert, der dazu mehr oder weniger „drängt“. Daher ist die aktive Partizipation an den Kultveranstaltungen überhaupt kein Kriterium des besseren oder schlechteren „Gläubigseins“. Palmeirinda, meine *Mãe de Santo* in Duque de Caxias, nahm allenfalls zwei- bis dreimal im Jahr an Kulten „ihrer“ Gemeinde teil. Ansonsten ging sie ihren eigenen, vom Schutzgeist ausdrücklich „verlangten“ religiösen Verpflichtungen nach.¹⁹

Zusammenfassend kann man sagen, daß die alten Elitestructuren der katholischen Kirche sich auf einem niedrigeren und etwas breiteren gesellschaftlichen Niveau in der Basiskirche neu etablieren und damit die arme Masse des Volkes wiederum von der aktiven Partizipation ausschließen. Die evangelikalen und pentekostalen Sekten dagegen öffnen gerade dieser Gesellschaftsschicht ihre Pforten, indem sie auf elitäre Leistungskriterien der kirchlichen Zugehörigkeit verzichten und streng zwischen der „bösen Welt draußen“ und der „heilen Welt drinnen“ unterscheiden. Wer seine Welt als „böse“ erfährt, und das ist die große Masse des armen Volkes, wird sich von der angebotenen „heilen“ Welt in der Sektengemeinde angezogen fühlen.

3.2 Die bedrückende Lebenswelt der Frau

Dreimal mehr Frauen sind aktiv in den Pfingstkirchen als in den Basisgemeinden. Die meisten Kunden, die beim Geistheiler oder im afrobrasilianischen „Centro“ erscheinen, sind Frauen der katholischen Gemeinde. Was macht also diese Sekten so anziehend, daß gerade Frauen sich ihnen zuwenden und damit oft gleichzeitig der katholischen Kirche den Rücken kehren?

19 Diese religiösen Verpflichtungen umfassen sogenannte *Despachos* (= Speiseopfer), Beobachtung von Kleidungs- und Speisetabus, Gebete und Heilungsrituale. Vor allem letztere können einen sehr breiten Raum einnehmen, so daß die betreffende Person den Hauptteil ihrer Zeit den Kranken und ihrer Heilung widmen muß. Verweigert sie sich dieser religiösen Pflicht, wird sie von ihrem Schutzgeist durch Krankheit gestraft.

Margarida, Vorbeterin der Pfingstgemeinde, antwortete spontan, ohne zu zögern: „Streit zu Hause, Probleme zu Hause, Ehemänner, die ihre Frauen verlassen wollen, arbeitslose Ehemänner und die Frau immer genervt wegen all dem. Auf diese Weise arbeitet der Teufel: er schickt Streit, die Frau wird krank, immer Kopfschmerzen, dann kommt sie in die Kirche, um Erleichterung zu finden und am Ende akzeptiert sie Jesus“ (Burdick 1993: 88). Das Motiv für den Wechsel zur Pfingstkirche ist immer dasselbe: Streit mit dem Ehemann, weil er kein Geld nach Hause bringt, weil er das Geld versäuft, weil er spielt oder weil er mit anderen Frauen fremdgeht. Dadurch bleibt kein Geld für das tägliche Leben und die Ausbildung der Kinder.

Auf diese Weise werden die Frauen gezwungen, sich irgendeine Arbeit zu suchen, um wenigstens das Notwendigste für den Unterhalt der Familie zu erwirtschaften. Ein Drittel der Frauen lebt bereits unverheiratet in einem ehelichen Verhältnis, weil sie so ihr eigenes Geld und Auskommen haben. Die totale finanzielle Abhängigkeit der Frau in einer Ehe, die sie unter dem Diktat des Mannes ertragen muß, weil sie nicht die Mittel hat auszubrechen oder das Stigma einer Scheidung nicht auf sich nehmen will, läßt sie regelrecht krank werden. Man spricht von einem psychosozialen Krankheitssyndrom, das als somatischen Reflex physische Erschöpfung, Gereiztheit, Kopfschmerzen, Unwohlsein, Ohnmacht und Körperschmerzen hervorbringt. Die Frauen sind mit ihrer Bürde allein gelassen, wenn nicht der Ausweg in die Sekte wäre.

Warum nicht den Weg in die Basisgemeinde nehmen? Die Basisgemeinde gibt sich im allgemeinen nicht mit diesen häuslichen Problemen ab. Wenn solche Probleme zufällig auf den Tisch kommen, werden sie möglichst generalisiert. Ein Bibelheftchen erklärt dies so: „Dona Marta's Mann hat seinen Arbeitsplatz verloren. Er begann, seinen Frust an der Familie auszulassen. Da hörte Marta in der Gruppe, daß das Problem nicht nur ihr Mann war, der ohne Arbeit dastand, sondern daß die Arbeitslosigkeit unter allen armen Arbeitern in ganz Brasilien grassierte. Sie hörte, daß der Mindestlohn in den letzten zwei Jahren um 150% an Kaufkraft verloren hatte. Sie begann, am Leben der Basisgemeinde teilzunehmen, als diese sich aufmachte, Arbeitsplatzsicherung und Lohnerhöhung für alle Arbeiter bei den zuständigen Behörden einzuklagen“ (Burdick 1993: 95). Wer in der rechten Weise *conscientizado*, d.h. problembewußt sein will, muß über seine eigene Familie hinausschauen. „Wenn du nur an deine eigene Familie denkst, bist du kein Christ“, sagte ein Gemeindeführer, „der wahre Christ hilft Menschen außerhalb seines Hauses.“

Diese ideologische Verschiebung der Perspektive läßt die eigentlichen Gründe für das Umgehen der häuslichen Schwierigkeiten ungenannt. Die Basisgemeinden und ihre Untergruppen bestehen meistens aus Nachbarn, die häufig auch miteinander verwandt sind. Da das soziale Netz der Verwandtschaft und Nachbarschaft somit auch in der Gemeinde gegenwärtig ist, hat niemand der Frauen den Mut, vor den Verwandten des Mannes ihre häuslichen Schwierigkeiten auszubreiten. Denn die Gruppe reagiert im allgemeinen mit einer Schuldzuweisung zu Lasten der Frau. Der machistische Freiheitsraum des

Mannes wird selten angetastet. Dem Gerede in der Nachbarschaft ist dadurch Tor und Tür geöffnet, so daß das Leben für die Frau danach nur noch unerträglicher wird. So vermeiden die Frauen es, ihre häusliche „schmutzige Wäsche“ in die Basisgemeinde zu tragen, und ziehen es vor, entweder ihr Schicksal als „unvermeidbares Kreuz“ zu ertragen oder sich einen anderen Platz zu suchen, an dem sie ihr Kreuz abladen können.

Die Rolle des Seelsorgers, konfrontiert mit den häuslichen Problemen, ist ebenfalls sehr zurückhaltend. Er hört sich vielleicht die Lamentationen der zu ihm kommenden Frau an, weiß aber, daß diese Situation in fast allen Familien der Gemeinde in der einen oder anderen Form zu finden ist. Padre Cosme appellierte in diesen Fällen jeweils an die Erweiterung des Problembewußtseins im Hinblick auf die soziale Lage der Arbeiterschaft in Brasilien, damit die betreffende Frau nicht ihre ganze Aufmerksamkeit auf diese häuslichen Alltagsprobleme verschwende. Der Seelsorger hütet sich im allgemeinen davor, sich direkt in den Familienstreit einzumischen oder gar Partei für die Frau gegenüber dem Mann zu ergreifen – obwohl er weiß, daß die Klagen der Frau ihre Berechtigung haben – einfach aus dem Grund, weil der Mann dem Priester nicht abnimmt, daß er im häuslichen Bereich kompetent ist. Kaum ein Priester wird es wagen, einen Ehemann wegen Ehebruchs zur Rede zu stellen, weil er genau weiß, daß der brasilianische Mann das zölibatäre Leben des Priesters nicht ernstnimmt und jeden Priester mit einer Frau liiert vermutet. So gesehen besitzt der Priester in „Männersachen“ wenig Glaubwürdigkeit.

Der sich anbietende Ausweg für die im häuslichen Konfliktstreiß lebende Frau ist der Weg zum pentekostalen Geistheiler, zur Pfingstgemeinde oder zum „Centro“ der Afroamerikaner. Hier findet sie einen sicheren Raum, in dem sie ihre Not abladen kann, ohne Gefahr laufen zu müssen, die Dinge durch Schuldzuweisungen und öffentliches Gerede noch schlimmer zu machen.

Der Raum ist sicher, weil alle Teilnehmerinnen in derselben Situation stehen, daher Verständnis für die Situation der anderen aufbringen und absolut kein Interesse haben, durch Indiskretion der Fehler anderer ihre eigenen Schwierigkeiten an die große Glocke hängen zu lassen. Die Sekten bieten einen schützenden Raum des Verständnisses und der Diskretion an.

Vielleicht noch bedeutender für sie ist die Tatsache, daß hier keinerlei Schuldzuweisung erfolgt. Im Gegenteil, ihr Gewissen wird sogar entlastet, weil die Ursachen der häuslichen Unordnung auf das Wirken des uralten Widersachers des Menschen, des Teufels, zurückgeführt werden. Manuel, der Geistheiler, findet die richtigen Worte: „Der Erzfeind arbeitet schwer, um das Eheleben zu zerstören. Die Uneinigkeit, die bei den Menschen zu Hause entsteht, ist das Werk des Teufels. Er kommt, um zu stehlen, zu töten und zu zerstören. Der Streit zwischen Eheleuten ist immer vom Erzfeind verursacht.“ Und die Frau kann jetzt erleichtert bekennen: „In der katholischen Kirche haben wir uns immer wegen dieser Probleme geschämt. Jetzt wissen wir, daß es die Lasterhaftigkeit des Erzfeindes ist“ (Burdick 1993: 102).

Ähnlich transferieren die afroamerikanischen Kulte die Verantwortung für die Unordnung auf ein transzendentes Geistwesen. Hier sind es die Orixás, die entweder durch Einwirkung anderer, böse gewillter Menschen den Zwist in der Familie provozieren oder sich aufgrund von Unterlassungen bei religiösen Obliegenheiten an den betreffenden Personen rächen. Sind die Geistwesen und ihre Auftraggeber durch das Orakel²⁰ identifiziert, kann man daran gehen, die richtigen Gegenmittel anzuwenden, d. h. magische Rituale, die das Geistwesen beschwichtigen, umstimmen und den bösen Zauber eventuell auf die Verursacher zurückwerfen. Wird die häusliche Situation nicht besser, hat man noch nicht den richtigen Verursacher bzw. nicht das richtige Gegenmittel gefunden.

Obwohl die Frau in den pentekostalen Sekten einer strengen Unterordnung unter die Autorität des Mannes obliegt²¹ – treulich gemäß dem Pauluswort aus dem Epheserbrief „Ihr Frauen ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist“ (Eph 5,22–23) –, akzeptiert sie diese Unterordnung, weil sie göttliches Gebot ist.²² Dennoch besitzt die Frau mehr „spirituelle Macht“ als der Mann, wird also mehr vom Heiligen Geist ergriffen und kann im Heiligen Geist die Widerwärtigkeiten des Lebens besser ertragen. Durch die Geisttaufe übergibt sie ihr Leben Jesus und relativiert damit ihre Abhängigkeit von ihrem Ehemann. Sie erhält den Mut und die Ausdauer, die Lasterhaftigkeit ihres Mannes frontal anzugreifen, ohne sich vor seiner physischen Überlegenheit und seinen sexuellen Forderungen fürchten zu müssen. Der Geist gibt ihr die Kraft, ihren Mann so lange zu bearbeiten, bis er selber sich der Geisttaufe unterwirft. Somit ist die Frau die aktivere Evangelistin, der es gelingt, selbst die härtesten Sünder zur Pfingstkirche zu bekehren.

Nathalias Zeugnis vor der Pfingstgemeinde mag dafür als Beispiel dienen. „Halleluja, Ehre sei Gott!“, rief sie laut und erhob sich. „Der Herr hat Wunder in meinem Leben vollbracht. Ehre sei Gott! Ich habe gelitten, schwer gelitten. Ach, der Herr hatte für mich viele Prüfungen ausgesucht.“ Die ganze Ver-

20 Das Orakel nimmt in den afroamerikanischen Sekten einen breiten Raum ein. Meist verbreitet ist das sogenannte *Edilogum* (in Brasilien auch *Jogo de Búzios* genannt), das durch das Werfen von 16 Kaurischnecken in einer Bastschale aus ihrer jeweiligen Lage die Verursacher des Unheils identifiziert.

21 Anders ist die Stellung der Frau in den afroamerikanischen Sekten. Hier besitzt vorrangig die Frau die beherrschende Position, weil weit mehr Frauen von Geistwesen „besessen“ werden als Männer. Der „Geistbesitz“ verleiht die kultische und soziale Autorität. Bei den 25 von mir untersuchten Kultgemeinden waren 75% von Frauen geleitet. Der Prozentsatz der Frauen als aktive Kultteilnehmer lag bei ca. 90% noch höher. Hier ist die Rolle der Frau als Seelsorgerin, Priesterin und Gnadenvermittlerin sehr deutlich ausgeprägt.

22 „Die Unterordnung der Frau als von den Pfingstkirchen gefordertes göttliches Gebot ist Teil der klassischen Umkehrung der sozialen Kennzeichnung im Christentum, d. h. ihre Verherrlichung, was Turner ‚Positionen der strukturellen Minderwertigkeit‘ genannt hatte“ (Burdick 1993: 110–111).

sammlung brach in „Halleluja“ aus. „Die größte Prüfung war mein Mann“; fuhr sie fort. „Er ließ mich leiden. Schwestern, ich stand jeden Morgen um vier Uhr auf, säuberte mein Haus, richtete das Essen, legte seine Kleider sauber aus, alles war fertig, bevor er zur Arbeit ging. Dann kam er von der Arbeit zurück, warf die Kleider auf den Boden und ging auf die Straße, um zu trinken.“ Sie machte eine Pause. „Ich hatte aber eine große Verantwortung gegenüber Christus.“ Halleluja-Rufe der Gemeinde. „Er sagte zu mir: ‚Ehre deinen Mann, lächle, empfangen ihn, laß dir keinen Fehler in deinem Haushalt unterkommen.‘ Habe ich mich um meine Pflichten gedrückt? Nein! Gott hatte einen Plan mit meinem Leben! Ich war schon viele Jahre verheiratet, als ich Christus als meinen Retter akzeptierte. Ich kam in jener Nacht nach Hause und sagte zu meinem Mann: ‚Ich habe Jesus akzeptiert, ich habe Christus kennengelernt, ich weiß nicht genau, was vor sich geht, das einzige, was mir klar ist, ist, daß ich mit Christus bin.‘ Neuerlicher Ausbruch von „Hallelujas“ und „Ehre sei Gott“. „Er schaute mich an und sagte: ‚Jetzt wirst du eine Frömmelerin (*beata*)? Du wirst wie eine von all den übrigen auch.‘ Und ich sagte: ‚Was immer passiert, mein Leben gehört Jesus.‘ Das erste, was mein Mann tat, als er hörte, daß ich Jesus akzeptiert hatte, war, daß er sich eine andere Frau nahm.“ Rundherum schweres Durchatmen. „Ich sah, daß ich reden konnte, und das tat ich auch. Ich zeigte ihm mein Beispiel, und ich beschämte ihn. Denn Gott bestimmte mein Leben, selbst meine Kleider trugen die Abdrücke seiner Hände. Ich redete, redete, immer freundlich, und er mußte mir zuhören. Ich kam an einen Punkt, an dem ich nicht mehr weiter konnte. Der Herr sagte zu mir: ‚Schau aus nach einer Lösung.‘ So machte ich mich auf, Gerechtigkeit zu finden. Ich stand dort, ohne Anwalt, ohne Zeugen, ohne irgend jemand. Nur ich und Gott. Halleluja. Als ich dort ankam, diese Frau, eine Anwältin, gab mir ihre Visitenkarte. Das erste, was mein Mann machte, war, die Karte zu zerreißen. Es ist aber gut, Gott an seiner Seite zu haben! Es ist gut, den Anwalt der Anwälte zu haben! Als der Tag meiner Verhandlung kam, war dieser Anwalt für mich da! Halleluja. Und dort, mein Mann wurde vor den Richter gerufen und sagte: ‚Sie lügt!‘ Und der Richter sagte: ‚Nein, der Lügner sind Sie!‘“ Der Raum brach in „Ehre sei Gott“ aus. „Ihr, die ihr eure Ehemänner gewinnen wollt,“ schrie jetzt Nathalia, „ihr müßt sie zu Verstand bringen und Licht in euer Haus bringen! Halleluja! Denn ihr wißt, Männer haben fürchterlich harte Herzen. Erst als er ein Problem bekam, das ihn nicht mehr schlafen ließ, begann sein Herz zu erweichen. ‚Wie kannst du schlafen?‘, hatte er mich gefragt. Ich hatte gesagt: ‚Schau, Waldyr, ich habe Jesus.‘ Und eines Tages zeigte er sich, mein Mann war in der Kirche! Dieser Mann, der immer in das Gesicht der Kirche gespuckt hatte! Halleluja!“ Nathalia kam zum Ende ihres Zeugnisses. „So, Schwestern, ich sage euch, es ist nicht leicht. Aber es ist nicht unmöglich. Heute ist meine Ehe glücklich, Brüder und Schwestern. Ich bin durch Schwierigkeiten hindurchgegangen, aber da ist eine Sache, ich sage euch: was der Herr versprochen hat, das hat er in meinem Leben erfüllt. Paßt auf eure Männer auf, achtet Gott, glaubt, kämpft mit aller Kraft eures Herzens und eure Wünsche werden in Erfüllung gehen...“ Der Raum war erschüttert (Burdick 1993: 109–115).

Die Sekten sind Kulte der radikalen Umkehr. Sie bilden einen sicheren Zufluchtsort all jener, die „sich plagen und schwere Lasten zu tragen haben“ (vgl. Mt 11,28). Sie vermitteln besonders den Frauen die Kraft des übernatürlichen Geistes, im christlichen Bereich die des Heiligen Geistes, im afroamerikanischen Kult die der Orixás, mit deren Hilfe sie selbst den hartgesottensten Sünder, ihren Ehemann, besiegen können. Burdick resümiert: „Der Fehler der Basisgemeinde, keine Mittel gegen das Übel bereitzustellen, mit dem sich die Frauen in ihrem häuslichen Bereich herumzuschlagen haben, ist eine der Gründe, warum sie den Kampf um die Seelen in São Jorge verliert. Der progressive Klerus hat ein theoretisches Modell geerbt, bei dem das Netz der gesellschaftlichen Beziehungen zuallererst im auf den Mann zentrierten, öffentlichen Leben gesehen wird. Solange die neue Kirche nicht ihre volle Aufmerksamkeit den wachsenden Problemen der häuslichen Unordnung in der städtischen Peripherie zuwendet, wird sie zweifelsohne ihren eigenen Kampf in wachsender Isolation weiterführen“ (Burdick 1993: 116).

3.3 Die verdrängte Frage der Rasse

Lateinamerika besitzt eine gemeinsame Konstante, was seine Bevölkerungspolitik angeht: das Problem der Rassendiskriminierung wird ideologisch verklärt und damit verdrängt. Offiziell gibt es keine Diskriminierung des Menschen wegen seiner Herkunft und Rasse.²³ Unter Intellektuellen und Politikern wird Harmonie und Toleranz unter den Rassen groß geschrieben. Die dominante Bevölkerungsschicht jedoch ist immer die weiße Rasse, und sie bestimmt die lateinamerikanische Kultur als hispanisch-lusitanische. Die einheimische Bevölkerung, die sogenannten Indios oder Indianer, sind eine Quantité négligeable und gerade gut genug, die Folklore- und Souvenirnachfrage zu erfüllen.²⁴ Ähnlich verhält es sich mit den durch die Sklaverei importierten Afrikanern, die, obwohl sie sich gerade aufgrund der Bevölkerungspolitik der Sklaverei in außerordentlichem Maße vermehrt haben, immer noch gerne übersehen werden. Brasilien und die Karibik sind das beste Beispiel dafür.²⁵

23 Hasenbalg sieht diese Konstante für die meisten Länder Lateinamerikas gegeben (vgl. Hasenbalg 1992: 52 und die angegebene Literatur 58).

24 Als ich 1990 in La Paz versuchte, eine der Aymara-Frauen in ihrer Tracht auf der Straße zu fotografieren, fuhr mich eine weiße bolivianische Passantin mit den Worten an: „¿Por qué Ustedes extranjeros quieren siempre mostrar solamente estas cosas feas en el exterior? ¿Por qué no saca una fotografia de este edificio enfrente?“ (= Warum wollt ihr Ausländer immer nur diese häßlichen Dinge im Ausland zeigen? Warum fotografieren Sie nicht das Gebäude gegenüber?) Und sie zeigte auf die monumentale Glasfassade der Chase Manhattan Bank.

25 Die Zahlen des Bevölkerungszensus in Brasilien sprechen eine deutliche Sprache: 1960 betrug der Anteil der Weißen 61%, der Schwarzen 39%. 1980 betrug der Anteil der Weißen 55%, der Schwarzen 45%. 1995 dürfte der Anteil der Weißen 45%, der Schwarzen 55% betragen (vgl. Heringer 1989: 11). Man spricht vom „Mythos der rassischen Demokratie“ (democracia racial), der die Gleichberechtigung aller Bevölkerungsgruppen und -rassen vor dem Gesetz als reale Gegebenheit preist (vgl. Hasenbalg 1992: 52–53).

Im kirchlichen Bereich ist die Situation nicht viel anders. Die Zahlen des indianisch-afrikanisch stämmigen Klerus sprechen dafür Bände.²⁶ Die „Campanha da Fraternidade“ (= Aktion der Brüderlichkeit) 1988 in Brasilien, die sich dem Thema der Rassendiskriminierung, speziell der Schwarzen widmete, war im ganzen gesehen ein Fehlschlag. Ein großer Teil des Episkopats und des Klerus, besonders des brasilianischen, hielt sich zurück, brachte das offizielle Material nicht unter das Volk oder nahm sogar eine konträre Haltung ein. Die Schwarzen in den Pfarreien mißtrauten dem plötzlichen Entgegenkommen oder wollten überhaupt nichts davon wissen. Weiße sahen es als eine Beleidigung ihres Selbstwertgefühls an: „Die Aktion wühlt Dinge auf, die nicht aufgewühlt werden sollten. Ich halte nicht viel von diesen Dingen, daß gerade der Schwarze besonders zu leiden hat. Das beleidigt doch die Weißen. Leiden wir nicht genauso?“ (Burdick 1993: 158).

Die Teilnehmerzahlen an den religiösen Gemeinschaften sprechen eine ebenso deutliche Sprache. In São Jorge nehmen ca. 20% Schwarze an der katholischen Basisgemeinde teil, wobei es bei den Pastoralträgern weniger als 10% sind. In den Pfingstkirchen beträgt der Anteil an Schwarzen zwischen 30% und 50%, in den afrobrasilianischen Sekten liegt ihr Anteil zwischen 50% und 100%, je nach dem sozialen Milieu, in dem sie angesiedelt sind.²⁷ Der Anteil der Schwarzen an Führungspositionen, d. h. an Presbytern und Diakonen, in den Pfingstkirchen beträgt mehr als 50%, ihr Anteil in den afrobrasilianischen Sekten, den *Pais/Mães de Santo*, *Filhos/Filhas de Santo*, *Ogãs*, liegt bei nahe 100%.

Der Schwarze besitzt im katholischen Milieu wenig Aufstiegschancen. Die alten Vorurteile aus der Sklavenzeit haben sich ohne große Abstriche in die heutige Zeit hinübergerettet. Der Schwarze ist faul, macht schlechte Arbeit, kann nichts, ist *Macumbeiro*²⁸. Dadurch, daß er automatisch in Verbindung mit dem Schadenszauber gebracht wird, ist seine katholische Rechtgläubigkeit zu-

26 „In Brasilien haben nicht nur die kirchlichen Studien die Kultur der Schwarzen ignoriert, sondern selbst die Rekrutierungen des Nachwuchses gingen an den Regionen mit größerem Anteil von Schwarzen vorbei. Der Hauptteil des Nachwuchses holte man aus den Südstaaten, die mehrheitlich von europäischen Einwanderern oder ihren Nachkommen besiedelt sind. Schwarze Priester stellen bis heute die Minderheit dar. Und in einer Kirche, in der zumindest die Hälfte der Gläubigen Schwarze sind, gibt es nicht mehr als ein halbes Dutzend schwarze Bischöfe; und selbst unter diesen sind einige, die ihre Negritude verleugnen“ (Equipe Central 1991: 35).

27 Der *Candomblé* wird weithin ausschließlich von Schwarzen frequentiert. Weiße sind eine krasse Ausnahme und stammen als besondere Ehrengäste aus der Schicht der Intellektuellen (Schriftsteller, Musiker, Mediziner). Die rassische Zusammensetzung der *Umbanda* dagegen hängt von ihrem sozio-geographischen Ort ab. Liegt ihr Centro in der Peripherie der großen Städte, besteht auch sie mehrheitlich aus Schwarzen, liegt es aber in besseren Wohnvierteln, kann der Anteil der weißen Teilnehmer durchaus in der Mehrzahl sein (vgl. Piepke 1993 a: 196–197).

28 Mit *Macumbeiro* bezeichnete man ursprünglich den Teilnehmer an der *Macumba*, einer Spielart der afrobrasilianischen Kulte. Heute wird dieser Terminus allgemein für jeden gebraucht, der irgendwie mit magischem Schadenszauber zu tun hat.

mindest virtuell angezweifelt. Selbst wenn heute viele dieser Vorurteile nur noch im Scherz zum Ausdruck kommen (z. B. „O preto é filho do diabo, o branco filho de Deus“ = „Der Schwarze ist des Teufels Sohn, der Weiße Gottes Sohn“; oder „O negro é como um cachorro na igreja, porque acha sempre a porta aberta“ = „Der Schwarze ist wie ein Hund in der Kirche, er findet immer eine Tür offen“), gehen die Verletzungen nicht weniger tief. Ein Schwarzer, beauftragt von Padre Cosme mit der Krankenkommunion, erzählte: „Komme ich im Haus an, läßt man mich eintreten. Ich ziehe meine Schuhe aus, aber sie stehen da und schauen mich betreten an. Du fühlst immer, du bist hier nicht akzeptiert. Dann lassen sie mich mit dem Kranken allein, oft spreche ich die Gebete ganz alleine, die anderen sind in der Küche, im Wohnzimmer, sie kommen nicht herein. Ich habe das immer als Diskriminierung empfunden. Einmal hat sich sogar eine Dame geweigert, von mir die Kommunion zu empfangen, sie wollte unbedingt Dona Rosana“ (Burdick 1993: 155). Übrigens wählte die Basisgemeinde keinen einzigen Schwarzen in den Gemeinderat, so daß Padre Cosme zwei Schwarze dafür ernennen mußte.

Die Haltung gegenüber den Schwarzen in den Pfingstkirchen ist eher zwiespältig zu nennen. Auf der einen Seite finden sie hier eine größere Akzeptanz ihrer Person und religiösen Betätigung, auf der anderen Seite sind ebenfalls Vorurteile rassistischer Art lebendig. Die fundamentalistische Interpretation des Bruder- und Schwesterseins unter Christen derselben Gemeinde, das auch in der Anrede untereinander zum Ausdruck kommt, trägt dazu bei, frühere Vorurteile gegenüber Schwarzen abzubauen oder zumindest im Bewußtsein zu verdrängen. Die natürliche, religiös-emotionale Veranlagung des Schwarzen läßt ihn dabei in den Augen der Weißen „näher bei Gott“ sein, ihm wird mehr religiöser Eifer zugestanden, er spricht leichter in Zungen, hat eher die Gabe der Prophetie, der Visionen, des Heilens und der Dämonenaustreibung als sein weißer Glaubensbruder. Aber auch das alte Motiv der ursprünglichen Verdammnis des Schwarzen und des Erbarmens Gottes spielt hier noch eine Rolle. So erklärte ein Weißer: „Wenn du hier all die Schwarzen siehst, kannst du wirklich die Gnade Gottes spüren, wie Er sich der Niedrigsten seiner Geschöpfe erbarmt“ (Burdick 1993: 176).

Auf der anderen Seite wird den Schwarzen dennoch eine gewisse Familiarität mit dem Spiritismus unterschoben. „Schwarze widmen sich immer dem Spiritismus, wo sich der Geist manifestiert,“ erklärte ein weißer Presbyter. Ein anderer beargwöhnte die Religiosität der Schwarzen als Heuchelei: „Die Gaben des Geistes zu erhalten, hängt in großem Maße von der Intelligenz ab. Und unglücklicherweise sind Schwarze nicht so intelligent wie Weiße. Der Schwarze braucht etwas, das ihn auf das Niveau des Weißen bringt. Daher fängt er manchmal an zu lügen und behauptet, er habe die Gaben... Wir können die Schwarzen nicht davon abhalten, sich in der Kirche zu erheben, weil sonst die Leute draußen die Kirche als rassistisch verschreien würden. So müssen wir sie zu Wort kommen lassen und eng mit ihnen in der Kirche zusammenleben. Aber sie selber wissen genau, daß sie nicht dasselbe Niveau wie wir haben. Sie haben eben nicht dieselbe Fähigkeit“ (Burdick 1993: 178).

Einer der Hauptgründe für den Boom der afroamerikanischen Sekten der letzten 30 Jahre ist sicherlich in diesem oft unausgesprochenen, aber dennoch unter der Haut verspürten Rassismus zu finden. Im Candomblé oder in der Umbanda ist der Schwarze unter sich in seiner religiösen Nähe zur Transzendenz und in seiner Fähigkeit, die heilende Kraft Gottes seinen Mitmenschen zu vermitteln. Niemand zweifelt hier an seiner Intelligenz, Fähigkeit oder Aufrichtigkeit. Denn die Geister, die er ruft, sind Afrikaner, die als Schutzgeister mit aus der alten Heimat kamen und in den Jahrhunderten der Sklaverei Trost spendeten. Jetzt kann er sie wieder öffentlich verehren, sie herabrufen, sich von ihnen in Besitz nehmen lassen und mit ihrer Hilfe das Unheil aus dieser Welt verbannen. Palmeirinda erklärte mir dies in folgendem Vergleich: „Natürlich gibt es nur einen Gott. Und der ist für die Katholiken und die Afrikaner derselbe. In der Katholischen Kirche gibt es Christus, der herabkommt. Er ist weiß und kommt für die Weißen. Deshalb ist die Katholische Kirche für die Weißen da. Im Candomblé gibt es *Oxalá*, d. h. auch Christus, der herabkommt. Er ist Afrikaner und kommt für die Schwarzen. Deshalb ist der Candomblé die Kirche für die Schwarzen“ (Pers. Aufzeichnungen).

Dazu kommt, daß die afrikanischen Kulte ein viel breiteres und ausdrucksvolleres Spektrum der religiösen Symbolik besitzen als die Katholische Kirche. Die kultischen Opferriten werden lebendig vollzogen, so daß das rituelle Schlachten und Blutvergießen als Akt der Reinigung von Bösem und der Versöhnung mit der Gottheit visuell erfahren wird. Das anschließende gemeinsame Mahl der Kultgemeinde, bei dem das Fleisch der Opfertiere verzehrt wird, unterstreicht die Vereinigung des Menschen mit der Gottheit und die dadurch entstehende Solidargemeinschaft der Gläubigen. Der ohrenbetäubende Rhythmus der Trommeln, die ewig wiederkehrenden Gesänge und das nach strengen Regeln monotone rhythmische Tanzen der Kultdienerinnen provoziert unter ihnen und auch unter den passiven Kultteilnehmern den Zustand der Trance. Dieses ekstatische Moment der afrikanischen Religiosität ist so überwältigend, daß es alle Dimensionen der menschlichen Sensibilität erfaßt und vibrieren läßt. Der rituelle Vollzug wird somit zu einem Ganzheitserlebnis des Menschen, das tiefe Spuren in ihm hinterläßt. Nur so kann man verstehen, warum das Herabsteigen der afrikanischen Orixás das Heilserlebnis für die Schwarzen ist.

In dieser Perspektive kann die Katholische Kirche dem Candomblé kein äquivalentes Ritual entgegensetzen. Im Gegenteil, sie ist durch die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils noch erlebnisärmer geworden. Für den Schwarzen aber bedeutet die erlebte Inbesitznahme durch den Orixá die göttliche Bestätigung seiner menschlichen Werthaftigkeit und Würde, die Bestätigung seiner vollen Fähigkeit, mit Gott zu kommunizieren und Gottes heilende Kraft den Bedürftigen und Marginalisierten vermitteln zu können. Das tiefe menschliche Verlangen nach gesellschaftlicher Gleichstellung und Anerkennung, das als Verlangen nach Freiheit im Schwarzen lebendig ist, erlangt im religiösen Kult seine erste, vorläufige Erfüllung. Davon lebt der schwarze Mensch, und das macht den Kult für ihn so anziehend.

Schlußbemerkungen

Die Pfingstkirchen und afroamerikanischen Kulte bieten dem Menschen einen radikalen Bruch mit seiner gesellschaftlichen Situation an und ermöglichen eine Umkehrung der gesellschaftlichen Werte und persönlichen Stellung innerhalb des religiösen Lebensbereichs. Was von der Befreiungstheologie durch das Wort „Entfremdung“ (*alienación, alienação*) bezeichnet und aktiv bekämpft wird, wird hier positiv aufgewertet und als alternative Gesellschaftsform gepriesen.

Ferner bieten die Sekten Heilung bei Krankheit oder in menschlicher Ausweglosigkeit an, ohne daß hier persönliche Verantwortung oder Schuld ins Spiel gebracht werden. Durch die Umgehung des natürlichen Verursacherprinzips und die Verlagerung der Ursachen in einen transzendenten Machtbereich des Bösen wird dem Gläubigen die Last des schlechten Gewissens abgenommen und die Verantwortung für das Böse der „höheren Gewalt“ angelastet.

Nicht zuletzt bieten die Sekten einen Raum der personalen Selbstbestätigung an, in dem der einfache Mensch aus dem Volk, in der öffentlichen Gesellschaft oftmals verachtet, marginalisiert und entmachtet, zu Positionen des gesellschaftlichen Einflusses und der, wenn auch limitierten Machtausübung gelangen kann. Der Empfang des Heiligen Geistes oder die Inbesitznahme durch den Orixá stellen die göttliche Legitimation dieser menschlichen Qualifikation dar.

Dies sind m. E. die Hauptfaktoren des explosiven Sektenwachstums in Lateinamerika, wobei die soziologischen und politischen Faktoren eher die Rahmenbedingungen liefern, unter denen sich die Option für diese Religionsgemeinschaften vollziehen kann. Es zeigt sich auch hier, daß die Bedeutung des menschlichen Mikrokosmos und die in seinem Innenraum angesiedelte Heilssehnsucht stärker sind als jene Ideale, die auf die Veränderung des Makrokosmos abzielen.

Bibliographie

ANNIS, Sheldon: *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press. 1988

BASTIAN, Jean-Pierre: *The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective*. *Latin American Research Review* 28/2: 33–61. 1993

BURDICK, John: *Looking for God in Brazil*. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena. Berkeley: University of California Press. 1993

BURNETT, Virginia Garrard: *Protestantism in Latin America*. *Latin American Research Review* 27/1: 218–230. 1992

EQUIPE CENTRAL DO 8º ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBs: *Culturas Oprimidas e a Evangelização na América Latina*. Texto-Base. Santa Maria-RS: Editora Pallotti. 1991

- FRENZ, H. U. A.: *El Salvador – Massaker im Namen der Freiheit*. Reinbek: Rowohlt. 1982
- HASENBALG, CARLOS A.: *Notas sobre relações de raça no Brasil e na América Latina*. In: Heloisa Buarque de Hollanda (org.), *¿Y Nosotras Latinoamericanas? Estudios sobre Género e Raça*. São Paulo: Memorial. 1992
- HERINGER, ROSANA *et al.* (coord.): *Negros no Brasil*. Dados da Realidade. Petrópolis: Vozes e IBASE. 1989
- HORTAL, JESUS: *Panorama e estatística do fenômeno religioso no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC (Manuskript). 1991
- HUNDLEY, RAY: *A Primer on Liberation Theology*. Greenwood, Ind.: OMS International. 1983
- HURTADO, ALBERTO: *¿Es Chile un país católico?* Santiago de Chile: Ediciones Esplendor. 1941
- LALIVE D'ÉPINAY, CHRISTIAN: *El refugio de las masas*. Estudio sociológico del protestantismo chileno. México: Casa Unida de Publicaciones. 1968
- MARTIN, DAVID: *Tongues of Fire*. The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell. 1990
- MEYER, JEAN: *Historia de los cristianos en América Latina Siglo XIX y XX*. México, D.F.: Ediciones Vuelta. 1969
- MUNIZ DE SOUZA, BEATRIZ: *A experiência da salvação*. Pentecostais em São Paulo. São Paulo: Editora Duas Cidades. 1969
- PAERREGAARD, KARSTEN: *Conversion, Migration, and Social Identity: The Spread of Protestantism in the Peruvian Andes*. *Ethnos* 59/3–4: 168–186. 1994
- PALEARI, GIORGIO: *Religiões do Povo*. Um estudo sobre a inculturação. São Paulo: AM Edições. 1990
- PIEPKE, JOACHIM G.: *Die Kirche auf dem Weg zum Menschen*. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie in der Kirche Brasiliens. Immensee: NZM. 1985 – *Die afro-brasilianischen Kulte*. Herausforderung des Heilsmonopols der Katholischen Kirche in Lateinamerika. *ThG* 36/3: 196–208. 1993 – *Assembléias de Deus no Brasil*. In: *LThK* 1: 1087–1088. 1993 – *Congregação Cristã no Brasil*. In: *LThK* 2: 1296. 1994
- POBLETE, RENATO: *Sectarismo portorriqueño*. Sondeos (New York: CID) 55. 1969
- POBLETE, RENATO, y SEGUNDO, GALILEA: *Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en Medios Populares*. Santiago de Chile: Centro Bellarmino. 1984
- PROCOPIO FERREIRA DE CAMARGO, CÂNDIDO: *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Editora Vozes. 1973
- ROLIM, FRANCISCO CARTAXO: *Pentecostais no Brasil*. Uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Editora Vozes. 1985
- SEPULVEDA, JUAN: *The Pentecostal Movement in Latin America*. In: Guillermo Cook (ed.), *New Face of the Church in Latin America*. Between Tradition and Change. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 68–74. 1994
- STOLL, DAVID: *Is Latin America Turning Protestant?* The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press. 1990
- VERGARA, IGNACIO: *El protestantismo en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico. 1962
- WILLEMS, EMILIO: *El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile*. In: William D. D'Antonio and Frederick B. Pike (eds.), *Religión, Revolución y Reforma*. Nuevas formas de transformación en Latinoamérica. Barcelona: Editorial Herder. (Religion, Revolution and Reform. New York: Praeger, 1964). 1967
- ZAMBRANO, LUIS: *Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes“ (Iglesia Popular) in Lateinamerika*. Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang. 1982