

HISTORISCHER PROTESTANTISMUS UND PFINGSTBEWEGUNG IN BRASILIEN: ANNÄHERUNGEN UND KONFLIKTE¹

von Leonildo Silveira Campos²

Einführung

Ohne viel Aufhebens begann die Pfingstbewegung³ ab 1910, schon kurz nach ihrer Entstehung in den USA, in Lateinamerika Fuß zu fassen. Zunächst bedienten sich ihre Missionare des bereits bestehenden Netzes protestantischer Gemeinden, um ihre ersten AnhängerInnen zu gewinnen. Zu diesem Zeitpunkt erlebte der Protestantismus presbyterianischer, methodistischer, baptistischer und anderer Prägung, die in Brasilien seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts heimisch geworden waren, eine Phase des Wachstums – trotz des starken Drucks der vorherrschenden Religion.⁴

Während langer Zeit war die Haltung der verschiedenen Denominationen von Gleichgültigkeit geprägt, mit etwas Hoffnung auf eine geistliche Erweckung gewürzt. Erst viel später wurde die neue Version des Christentums als Bedrohung für die Institutionen des traditionellen Protestantismus erkannt. Den wenigen Gemeinden, die die Prediger der neuen Bewegung aufnahmen, wurde eine Spaltung beschert, wodurch Menschen frei wurden für die Entstehung von etwas Neuem, das die religiöse Landschaft Brasiliens tief und nachhaltig verändern sollte. Der brasilianische Protestantismus würde nie wieder derselbe sein.

Zu Beginn bestand die Taktik des historischen Protestantismus darin, die Pfingstbewegung zu ignorieren oder zu verachten. Später ging man dazu über, sie zu bekämpfen,

¹ Beitrag in: BENJAMIN F. GUTIERREZ/LEONILDO SILVEIRA CAMPOS, *Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América-Latina: um desafio às igrejas históricas*, São Paulo 1996, 77–120 (Der Titel bedeutet: In der Kraft des Geistes. Die Pfingstler in Lateinamerika: eine Herausforderung für die historischen Kirchen. Vgl. auch die englische Version: BENJAMIN F. GUTIERREZ/DENNIS A. SMITH, *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America*, Drexel Hill, Pennsylvania/USA 1996, 65–94.)

² Leonildo Silveira Campos ist seit 1973 Pfarrer der Unabhängigen Presbyterianischen Kirche Brasiliens (Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, IPI). Er ist heute Professor für Religionssoziologie am theol. Seminar der IPI in São Paulo und an der Methodistischen Hochschule (Instituto Metodista de Ensino Superior) in São Bernardo do Campo (Bundesland São Paulo). Am dortigen ökumenischen Postgraduierten-Institut beschließt er zur Zeit gerade seine Doktorarbeit zum Thema: »Marketing der Universalen Kirche des Reiches Gottes« (Marketing da Igreja Universal do Reino de Deus), Anm. d. Ü.

³ Um das im Deutschen unschöne Wort »Pentekostalismus« zu vermeiden, übersetze ich das portugiesische »Pentecostalismo« mit »Pfingstbewegung«, wo es um das Phänomen als solches geht, bzw. »Pfingstkirchen«, wo Institutionen gemeint sind, Anm. d. Ü.

⁴ Gemeint ist die römisch-katholische Kirche, Anm. d. Ü.

als ob es sich um einen schrecklichen Feind handelte, bis man schließlich – seit kurzem erst – einzusehen begann, dass die vermeintliche eigene Allmacht angesichts des Wachstums der Pfingstler⁵ und dem Eindringen pfingstlerischer Mentalität und Praktiken in die eigenen Kirchen zerbröckelte. Die ProtestantInnen der historischen Kirchen wurden von einem ungunen Gefühl beschlichen: Leere Kirchen und eine wilde Flucht ihrer Gläubigen, die – »voll des Heiligen Geistes« – den neuen Führern nachrannten. Die sich einstellende Perplexität wird in der Frage eines gleichsam überrumpelten alten Pfarrers deutlich: »Warum wachsen die Pfingstler, und wir verschwinden allmählich?«

Es bedarf keiner profunden Analyse, um der Bedeutung des Einflusses der Pfingstbewegung auf die protestantischen Institutionen unseres Kontinents gewahr zu werden. Der vorliegende Beitrag versucht immerhin, auf folgende Fragen eine Antwort zu geben: Was ist die Pfingstbewegung, welchen Platz nimmt sie ein und welche Herausforderungen stellt sie für die ProtestantInnen der historischen Kirchen Brasiliens, insbesondere die PresbyterianerInnen dar? Welche Lehren können aus dem Erfolg dieser Bewegungen gezogen werden? Können diese Lehren helfen, den Zeitpunkt zu bestimmen, zu dem der Presbyterianismus den »Zug der Geschichte« verpasst hat? Auf diese Nachfragen innerhalb des Protestantismus zu antworten, ist ein äußerst schwieriges Unterfangen. Schließlich stehen dem Jahrzehnte erbitterten Kampfes, gegenseitiger Ablehnung, apologetischer Diskurse und Debatten entgegen, in denen mit völlig falschen Annahmen über das Thema diskutiert wurde.

Andererseits halten wir es für ungenügend, unser Thema nur aus einer kirchengeschichtlichen oder theologischen Perspektive zu betrachten. Im ersten Teil werden wir die Pfingstbewegung als religiöse Bewegung mit tiefen Wurzeln in der Geschichte, Kultur, Wirtschaft und in den Veränderungen, denen die westliche Gesellschaft in den letzten Jahrhunderten unterworfen war, behandeln. Aus diesem Grund reicht es nicht aus, eine Untersuchung der Pfingstbewegung mit ihrem explosionsartigen Auftauchen in Topeka (1901) oder Los Angeles (1906) beginnen zu lassen. Die Pfingstbewegung muss in ihrem Gesamtkontext betrachtet werden, unter Berücksichtigung der Vorbedingungen der lateinamerikanischen Kultur, der Volksreligiosität und des Protestantismus pietistischer Prägung, die die Aufnahme der neuen Botschaft ermöglicht haben. An dieser Stelle kann uns die Religionssoziologie helfen, die religiösen Bewegungen als von historischen Personen gegründete, aufrecht erhaltene und wieder aufgegebene Größen zu sehen, die, wie Zeitreisende, in der Gegenwart die Spuren der Vergangenheit und die Möglichkeiten der Zukunft in sich tragen. Diese Reise wird durch die Nachfrage – befriedigt oder nicht

⁵ Die Verwendung inklusiver Sprache stellt nach wie vor Anforderungen, die sich noch nicht befriedigend lösen lassen. Auch meine hier verwendete Lösung ist gewiss unbefriedigend. Ich habe mich jedoch entschlossen, nur dort beide Geschlechter explizit zu erwähnen (meist durch »-Innen«), wo die Menschen selbst gemeint sind und man davon ausgehen kann, dass Frauen einen signifikanten Anteil an der bezeichneten Gruppe haben. »Pfingstler« steht hier z.B. ohne -Innen, weil es nur Ersatz für das Abstraktum »Pfingstbewegung/-kirchen« ist. Im nächsten Satz ist allerdings von einem menschlichen Gefühl die Rede, daher »ProtestantInnen«. »Pastoren« wird fast immer in männlicher Form verwendet werden, weil die überwältigende Mehrheit der Denominationen keine Frauenordination kennt, usw., Anm. d. Ü.

– nach Führungspersönlichkeiten gekennzeichnet, die die PilgerInnen mit Nahrung zu versorgen⁶ und ihnen Utopien aufzuzeigen vermögen, die innerhalb der Geschichte zu verwirklichen sind.

In einem zweiten Schritt besteht unser Interesse darin, auf die Dynamik, die Widersprüche und die Kraft der Pfingstbewegung aufmerksam zu machen, insofern sie ein wichtiges Element der religiösen Landschaft Brasiliens ausmacht. In diesem Teil werden wir den Gedanken verfolgen, wonach die Pfingstbewegung eine Bewegung und eine Mentalität darstellt, die Institutionen geschaffen haben, die sich in einem Prozess der Etablierung und der Veränderungen befinden.

Der dritte und letzte Teil wird die Interaktionen zwischen dem historischen Protestantismus und der Pfingstbewegung untersuchen. Wir werden uns um Antworten auf folgende Fragen bemühen: Welche Zukunft kann, ausgehend von solch ambivalenten und dialektischen Beziehungen, in die sich Hass und Liebe, Abstoßung und Anziehung, Verachtung und Bewunderung mischen, gebaut werden? Wird es dem Presbyterianismus möglich sein, sich einige der pfingstlerischen Praktiken und Mentalitäten anzueignen, um selbst wieder wachsen zu können, ohne dass dabei die reformierte Identität und Gestalt geopfert werden muss?

Die folgenden Seiten versuchen, die Flamme der Hoffnung zu erhalten, auch wenn anerkannt werden muss, dass der Protestantismus an der Schwelle zum nächsten Jahrhundert die Strömung gegen sich hat und gegen die Gezeiten ansteuern muss. Wir werden uns Einsichten der Religionssoziologie zunutze machen; letztlich jedoch ist die uns vorliegende Frage eine theologische, ekklesiologische und pastorale.

Die Pfingstbewegung in Brasilien: Eine historische Betrachtung

Religiöse Bewegungen entstehen nicht über Nacht, und viele von ihnen können nur schwer exakt auf ihr Entstehungsdatum bestimmt werden. Um sie besser verstehen zu können, müssen wir nach den Ursprüngen, Wurzeln und Hintergründen ihres Erscheinens in der Geschichte fragen, wie auch nach den Ursachen ihrer Erfolge und Misserfolge. Dies gilt genauso für die Pfingstbewegung. Wir müssen hinter die symbolischen Anfangspunkte zurückgehen, die man aus didaktischen Gründen bezeichnet hat – Topeka oder Los Angeles. Es gibt weiter zurückliegende Ursachen, eingebettet in die Geschichte der christlichen Kirche und in die sozialen Bewegungen, die im westlichen Christentum ihre Spuren hinterlassen haben; Ereignisse, die, von den GeschichtsforscherInnen oft ignoriert, die Entstehung der Pfingstbewegung gefördert oder behindert haben.

Auf der anderen Seite hat die Pfingstbewegung erbitterte Leidenschaften hervorgerufen, die sich hinderlich oder förderlich auswirken konnten. Sie hat sich mit den Kämpfen und Konflikten im Umfeld der religiösen Kontrolle über die Laien und der Verteilung der

⁶ Das portugiesische »alimentar« kann sich auf materielle oder »geistliche« Nahrung beziehen; vermutlich ist hier beides gemeint, Anm. d. Ü.

religiösen Güter identifiziert. Sie erwarb sich den Ruf einer Bewegung, die den »Status quo« in Frage stellt, eine Gefahr für die religiösen Institutionen bedeutet und die ein »wildes Heiliges« in sich trägt, entgegen dem »gezähmten Heiligen« der Kirchen.⁷

Zu Beginn dieses Jahrhunderts sehnten sich Teile des Weltprotestantismus nach einer geistlichen Erweckung großen Ausmaßes. Sie stellten der »modernen Kirche« (die man als bürokratische, gefühllose, kalte Organisation sah, die mehr mit ihren politischen und sozialen Privilegien als mit dem Handeln des Heiligen Geistes beschäftigt sei) eine abstrakte »primitive Kirche« gegenüber, die man als ideales Modell, dynamisch, voll der großen Wunder und übervoll mit charismatischen Gaben verstand, und die wiederherzustellen sei.

Die moderne Pfingstbewegung glaubt, eine Brücke zwischen diesen beiden Idealtypen geschlagen zu haben und dabei 1850 Jahre Geschichte und ein ganzes Netz von kirchlichen Institutionen, die um das christliche Heilige herum errichtet worden waren, hinter sich lassen zu können. Zu diesem Zweck erarbeiteten sie neue hermeneutische Achsen: Die intensive emotionale Erfahrung, die innere Erleuchtung, die innere Wahrnehmung des Heiligen. Indes sucht auch die religiöse Erfahrung, weit davon entfernt, unmittelbar zu sein, nach Mittlern. Die Pfingstbewegung schuf darum neue Vermittlungen, indem sie charismatische Führer auswählte, die zum Referenzpunkt der neuen Vermittlungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen wurden. Im Lichte dieser Option entwickelte sich allmählich eine neue Ekklesiologie, und das Heilige wurde einer neuen Hierarchie übertragen, die »an den Heiligen Geist gebunden« ist.

1. Vorläufer der Pfingstbewegung in Brasilien

Die brasilianische Pfingstbewegung hat ihren Ursprung weder in São Paulo (1910) noch in Belém (1911), Los Angeles (1906) oder in Topeka (1901), denn wir wissen von charismatischen Erfahrungen in christlichen Gemeinden bereits aus dem 1. und 2. Jahrhundert (Montanismus). In der Geschichte sind zudem viele ekstatische und mystische Erfahrungen im Verlauf des Mittelalters zu vermerken, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Klöster. Im übrigen sind viele Phänomene, die die Pfingstbewegung für sich als Charakteristika in Anspruch nimmt, nicht ausschließlich christliche Phänomene, sondern der universellen Religiosität an sich eigen.

Dennoch ist das Aufkommen des Protestantismus und der modernen Pfingstbewegung in Lateinamerika nicht verständlich, wenn wir sie isoliert von der religiösen Geschichte der englischen Kolonien und der USA betrachten. Die Besetzung des Territoriums, die Öffnung für Pioniere, der Konflikt mit den Indianern, die ständige und zahlreiche Einwanderung aus Europa und die internen Migrationen der Bevölkerungen brachten eine

⁷ Diese Ausdrücke verwendet der französische Soziologe ROGER BASTIDE, der in seiner Untersuchung der brasilianischen Besessenheitsreligionen bemerkte: »Das gegenwärtige Heilige verlangt nach einem wilden Heiligen, im Gegensatz zum gezähmten Heiligen der Kirchen.« *Le Sacré Sauvage et autres essais*, Paris: Payot 1975, 227.

große Anzahl nicht angepasster, vereinzelter und über ein großes Territorium verstreuter SiedlerInnen hervor. Die religiösen Denominationen, unfähig, allen eine angemessene geistliche Unterstützung zu geben, blieben am Rande eines großen Akklimatisationsprozesses, durch den der Protestantismus gehen musste, als er mit den Immigranten in jenem Territorium ankam. Auf diese Weise wurde die Religion zu einem wichtigen Faktor für die Integration dieser neuen BewohnerInnen, indem sie dem Leben in einer unwirtlichen Umgebung einen symbolischen Sinn gab.⁸

In diesem Kontext erlebten die Nordamerikaner noch in der Pionierzeit eine geistliche Erweckung, die 1726 von den Reformierten holländischer Herkunft initiiert wurde. Dieser große Aufbruch dauerte rund 50 Jahre an und wirkte über die denominationalen Grenzen hinweg. Unter den religiösen Führern jener Zeit finden sich calvinistische Kongregationalisten (Jonathan Edwards), Anglikaner entgegengesetzter theologischer Richtungen (Georg Whitefield, Charles und John Wesley) und calvinistische Presbyterianer (Gilbert Tennent und Samuel Davies). Viele dieser Prediger benutzten den erneuerten Glauben als Waffe gegen die übrigen Pastoren, die als »orthodoxe Pharisäer«, »Gelehrte«, »Intolerante« oder »Glaubenslose« (desprovidos de fé) usw. apostrophiert wurden. In gewissen Gegenden entwickelte sich ein Anti-Intellektualismus, der sogar zum Verbrennen theologischer Bücher führen konnte.⁹ Das Wachsen der Erweckungsbewegung in den Pioniergebieten, wo viele wenig kultivierte Personen wohnten, rief »primitive« religiöse Verhaltensweisen hervor, wie Geheul, Kreischen, zu-Boden-fallen und Zuckungen. Diese große und erste

⁸ In Brasilien wurden die Konzepte von »Pionierfronten« (frentes pioneiras) und »Expansionsfronten« (frentes de expansão) von JOSÉ DE SOUZA MARTINS (*Capitalismo e Tradicionalismo*, São Paulo: Pioneira 1975) benutzt, um die Verhaltensunterschiede zwischen dem Mitglied einer »Pionierfront« (wo eine Logik kapitalistischer Produktion bereits existiert, bei mehr oder weniger stabilen Formen sozialen Verhaltens und Zusammenlebens) und dem vorherrschenden Verhalten der »Expansionsfront« (wo Abenteuergeist herrscht, »rette sich, wer kann«, und eine Verachtung des Intellektuellen und der rationalen Kontrolle). Messianische und millenaristische Bewegungen, die in Brasilien aufgetreten sind, taten dies eher in der Situation einer »Expansionsfront«. Dieser Verhaltensunterschied würde u.E. einige der Charakterzüge der Religiosität der amerikanischen SiedlerInnen erklären – im Kontakt mit den Eingeborenen, in einer Situation der Isolation, von der Gunst ihrer eigenen Kräfte abhängig, weit entfernt von den Zentren der Kontrolle und Organisation sozialen Lebens. H.R. NIEBUHR (*The Social Origins of Denominationalism*, New York: Holt 1929) zeigt auf, wie der europäische Protestantismus gezwungen war, sich in Amerika anzupassen, indem er die Form von Sekten und Denominationen annahm, um vom »Frontmenschen« (homem de fronteira) besser angenommen zu werden. Als Folge davon, so Niebuhr, kann man von einer »Kirche der Verstoßenen« (igreja dos deserdados), einer »Kirche der Mittelklasse« und einer »Kirche der Immigranten«, usw., sprechen.

⁹ Es gibt gewichtige soziologische und historische Gründe für das explosionsartige Auftreten der »wilden« und »ungezähmten« Religiosität in den englischen Kolonien Nordamerikas während der großen Erweckung. Inwiefern handelte es sich etwa um eine Revolte des armen Volkes, der ungerecht Behandelten, gegen eine institutionalisierte und stark in der zivilen Gewalt verankerte Religion? In der besagten Zeit gab es Spannungen, Kämpfe und Aufstände in vielen Gegenden der Kolonie. Die Wirtschaft stand auf den Schultern der schwarzen SklavInnen, und die neu angekommenen ImmigrantInnen waren oft Ex-Gefangene und sehr Arme aus England, Irland und anderen europäischen Regionen. Die Armut und das Elend regierten sogar in England selbst. Vgl. HERBERT APTHEKER, *A history of the American People: The Colonial Era*, New York: International Publishers 1969. Über die Beziehungen zwischen dem Anti-Intellektualismus und der religiösen Erweckung siehe RICHARD HOFSTADTER, *Anti-intellectualism in American Life*, New York: Knopf 1962, 1979. In diesem Buch zeichnet der Autor ein Profil des Wegs der Unbeliebtheit des Intellekts unter den Nordamerikanern, indem er insbesondere die Bedeutung der »Religion des Herzens« und der »Evangelisation der Erweckungsprediger« analysiert, die er mit der Ethik der Geschäftsleute in Verbindung bringt, die den Utilitarismus und den Pragmatismus intellektuellen Bemühungen vorziehen.

Welle fiel historisch mit der Entstehung des Methodismus, der Quäker und von Sekten wie den Shakern zusammen.¹⁰

Jedoch war es die zweite Welle der Erweckung, die sowohl der Entstehung der modernen Missionen den Boden bereitete (aus denen der lateinamerikanische Protestantismus hervorgehen sollte), als auch dem Auftreten von Erweckungspredigern wie Finney, Moody, Torrey und anderen. Im Gefolge dieser Bewegung entstanden Gruppen, deren Zentrum das Streben nach Heiligkeit bildete, mit einer starken Betonung der emotionalen Erfahrung, einer Abwertung der theologischen Kultur, einer emotionalen Predigt und einer freieren Liturgie. Nach diesen zwei großen Erweckungen gingen die nordamerikanischen Christen dazu über, das »innere Licht«, das »erwärmte Herz« (*coração aquecido*), den »Enthusiasmus« als Legitimationsformen eines außerhalb der traditionellen religiösen Institutionen gelebten Glaubens zu würdigen.

»Freie« Gemeinden, deren Hauptsorge ihrer Heiligkeit galt, betriebsam und ehrgeizig (*competitivas*), ließen sich mit den protestantischen Denominationen auf den Kampf um einen Platz auf dem religiösen Markt Amerikas ein. In vielen Regionen entstanden »Camp Meetings«, Orte, an denen Gläubige die Heiligung als »zweiten Segen« (*segunda bênção*) suchten. Im Schoß dieser autonomen Gemeinden würde die Pfingstbewegung Wurzeln schlagen und das für seine erste Explosion im 20. Jahrhundert notwendige Pulver vorfinden. Wichtig für diese Zeit ist die Veröffentlichung des Buches des Erweckungspredigers R.A. Torrey, »Baptism with the Holy Spirit« im Jahr 1895, die theologisch das Dogma der »Heiligung« mit dem von der »Taufe im Heiligen Geist« verband.

Die Gelehrten halten die Ereignisse in der Bibelschule Betel (Topeka, Kansas) im Jahr 1901 für den Anfang der modernen Pfingstbewegung. In besagtem Jahr gerieten Schüler, angeführt von ihrem Direktor Charles Parham, in einer emotionalen Atmosphäre in Ekstase und redeten in Zungen. Parham lehrte, dass das Heil (*salvação*), die Heiligung und die Taufe im Heiligen Geist nur durch das »Sprechen in fremden Sprachen« offenbar würden. Diese Erfahrung wurde durch seine Schüler schnellstens in verschiedenen Kirchen der Gegend sowie in den angrenzenden Staaten verbreitet.

In Houston bekehrte sich ein »Holiness«-Pastor zur Pfingstbewegung und provozierte damit eine Spaltung seiner Kirche. Mit sich nahm er den jungen Schwarzen William J. Seymour (geboren 1870, Sohn von ehemaligen Sklaven aus Louisiana). 1907 predigte Seymour in einer Kirche der Nazarener in Los Angeles.¹¹ Allerdings wurde er, kaum war

¹⁰ Shaker: Eine Bewegung in Verbindung mit der »millenaristischen Kirche«, von Ann Lee Stanley gegründet, die sich als »weibliche Inkarnation Jesu« betrachtete. Vgl. SYDNEY E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, New Haven: Yale University Press 1973.

¹¹ Los Angeles war eine der amerikanischen Städte, die zwischen 1880 und 1910 am stärksten wuchsen. 1900 besaß sie 100.000 EinwohnerInnen, 1906 (also im Jahr der pfingstlerischen Explosion) 230.000, und 1910 erreichte sie 320.000 EinwohnerInnen. Allein in dieser Dekade wanderten 5.500 Schwarze, 5.000 MexikanerInnen, 4.000 JapanerInnen und mehr als 30.000 EuropäerInnen zu. 1910 wurden etwa 75% der Bevölkerung von Immigranten oder deren Nachkommen gestellt. In Chicago entstand die Pfingstbewegung unter schwedischen baptistischen Einwanderern. Diese Stadt stellt ein typisches Beispiel dafür da, wie stark die Religion die Mobilität der Bevölkerung, wie auch die soziale Mobilität, widerspiegelt. Wir sind der Ansicht, dass das Wachstum der Pfingstbewegung in Lateinamerika und in Brasilien nicht verstanden werden kann, wenn nicht die bestehende Verbindung zwischen Pfingstbewegung und städtischem Leben in Rechnung gestellt wird.

er mit der Predigt zu Ende, von der Pastorin aus der Kirche gejagt und ging deswegen dazu über, Versammlungen in den Häusern von seinen Predigten wohlgesonnenen Familien abzuhalten.

Einige Zeit später, am 14. April, mieteten er und seine Anhänger eine alte Kirche, die damals der Bischöflichen Afrikanischen Methodistischen Kirche (Igreja Metodista Episcopal Africana) gehörte, in der Azusa Street 312 und gründeten dort eine Bewegung unter dem Namen »The Apostolic Faith«. Diese Adresse wurde zu einem Magnet unwiderstehlicher Anziehung, denn es kamen ProtestantInnen aus verschiedenen Teilen der Erde um zu sehen und zu spüren, was dort vor sich ging. Einige der BesucherInnen kehrten als zur Pfingstbewegung Bekehrte zurück. Unter diesen Bekehrten befand sich auch der Baptistenpfarrer W.H. Durham, der zu einer wichtigen Figur in der Geschichte der brasilianischen Pfingstbewegung werden sollte. Auf diese Weise breitete sich die Pfingstbewegung wie eine Zündschnur aus, indem sie in anderen Teilen der Welt die in Topeka und Azusa Street gezündeten Explosionen wiederholte.¹²

2. Die Pfingstbewegung in Brasilien

Zwei Anhänger Durhams, die Schweden Daniel Berg und Gunner Vingren, kamen im Glauben, sie hätten Offenbarungen Gottes empfangen, in den Norden Brasiliens, in das Bundesland Pará, wo sie in einer Baptistenkirche anfangen, die Taufe im Heiligen Geist zu predigen. Sie gründeten dort die Kirche »Versammlung Gottes« (Assembléia de Deus). Ein weiterer Anhänger Durhams, Luigi Francescon, ehemaliges Mitglied der italienischen presbyterianischen Kirche von Chicago, folgte, ebenfalls wegen »Offenbarungen« Gottes, nach Argentinien und Brasilien und gründete in den Bundesländern São Paulo und Paraná die »christliche Kongregation in Brasilien« (Congregação Cristã no Brasil).

a) Vorbedingungen im brasilianischen Protestantismus

Aus der Pionierarbeit von Berg, Vingren und Francescon erfolgte die Bildung lokaler Gemeinden mit pfingstlerischen Tendenzen. Allerdings hatte es bereits seit 1859, dem Beginn des missionarischen Protestantismus in Brasilien mit der Ankunft der Presbyterianer, Anzeichen dafür gegeben, dass sich die Annahme des historischen Protestantismus durch ein lateinisches Volk schwierig gestalten würde; war dieses Volk doch Erbe eines Volkskatholizismus portugiesischer Prägung einerseits, Erbe von indianischen und

¹² Zu den Ursprüngen, der Entwicklung und dem spezifischen Charakter der Pfingstbewegung ist die Lektüre folgender Werke unerlässlich: NILS BLOCH-HOELL, *The Pentecostal Movement*, Oslo: Scandinavian University Books 1964; DONALD DAYTON, *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen, N.J.: Scarecrow Press 1987; WALTER HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal/Zürich 1969.

afrikanischen Religionen andererseits. Der brasilianische ländliche Katholizismus war es gewöhnt, infolge des Mangels an offiziellen Amtsträgern der römischen Kirche, sich auf religiöse Erfahrungen zu stützen, die von Laien geleitet wurden – weit außerhalb des Blickfelds eines Vikars.¹³

Ein erstes Anzeichen dieser Schwierigkeiten wurde sichtbar, als die amerikanischen Missionare versuchten, José Manuel da Conceição in das Gesamt von Strategien und theologischer Vision mit einzubeziehen, wie sie dem angelsächsischen Presbyterianismus eigen sind. Conceição war Priester der katholischen Kirche gewesen und hatte sich schon vor der Ankunft des Protestantismus in Brasilien »protestantischer Priester« – »padre protestante« genannt. Er hatte sich dann zum Presbyterianismus bekehrt und wurde 1865 der erste in Lateinamerika ordinierte Pastor. Allerdings weigerte sich Conceição, kaum ordiniert, sein Amt in bestehenden lokalen oder städtischen Kirchgemeinden auszuüben. Er besuchte ländliche Gegenden, um hier und dort neue protestantische Gemeinden zu gründen. Er betonte in seinen Botschaften und Schriften die Notwendigkeit einer emotionalen Annäherung an Gott. Dieser Pionier starb 1873 auf einer seiner Reisen zwischen Rio de Janeiro und São Paulo, als Opfer von Ermüdung, Sonnenstich und Schwäche.¹⁴

Ein zweites Anzeichen der Nichtkompatibilität zwischen dem presbyterianischen Protestantismus und der brasilianischen Kultur kann man in der Geschichte von Miguel Vieira Ribeiro sehen, Abkömmling einer reichen und illustren Familie aus dem Norden des Landes, der eine Zeitlang den Einflüssen des Spiritismus und des Positivismus ausgesetzt gewesen war. Ribeiro bekehrte sich 1874 zum Presbyterianismus, nach einer Erfahrung von Teilnahmslosigkeit während eines Gottesdienstes in der presbyterianischen Kirche. Einige Jahre später kehrte er, inzwischen Presbyter geworden, wegen Streitigkeiten mit den Missionaren dem Presbyterianismus den Rücken und gründete seine eigene Kirche, die »Brasilianische Evangelische Kirche« (Igreja Evangélica Brasileira). Der Streitpunkt war genau jene Frage nach der inneren Erleuchtung und der Möglichkeit, von Gott direkt neue Offenbarungen erhalten zu können. 1979, anlässlich der Feiern zum ersten Jahrhundertjubiläum dieser Kirche, veröffentlichten seine Anhänger in den Zeitungen eine Anzeige, nach der die Ankunft des »Dr. Miguel auf Erden die Erfüllung der Verheißungen« sei, »die Gott durch den Propheten Daniel« gemacht habe.¹⁵ Diese sozusagen ur-pfingstlerische Kirche, die es in Brasilien nach wie vor gibt, erfuhr ein bescheidenes Wachstum, wohl aufgrund des Elitarismus seiner sozialen Herkunft und des positivistischen Einflusses auf ihren Gründer.

¹³ Das Wort »vigário«, Vikar, bezeichnet einen römisch-katholischen Gemeindepriester, Anm. d. Ü.

¹⁴ Vgl. EMILE G. LEONARD, *L'illuminiisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1953. In diesem kleinen Buch und in seinem größeren Werk *O protestantismo Brasileiro* bezeichnet LEONARD J.M. DA CONCEIÇÃO als Ausgangspunkt eines einheimischen, brasilianischen Protestantismus, da der Ex-Priester von einem mystischen Element ausging, um den reformierten Glauben in einem katholischen, rückständigen und ungebildeten (ignorante) Land zu predigen, – wenn auch in der Sprachlichkeit der Amerikaner, die ihn bekehrt hatten.

¹⁵ So in der Zeitung »O Estado de São Paulo« vom 11. September 1979.

Im Süden Brasiliens gab es zur selben Zeit eine messianisch-millennaristische Bewegung unter deutschen ImmigrantInnen, die in ihrer Mehrheit zum Immigrationsprotestantismus gehörten. Sie wurde angeführt von Jacobina, einer Frau, die in Trance geriet und die Offenbarungen direkt von Gott erhielt. Diese Bewegung bestand zwischen 1873 und 1874 in einer ländlichen Gegend in der Nähe von Porto Alegre und ging unter dem Namen »Mucker« in die Geschichte ein. Unterdrückt von der Zivilpolizei, den Streitkräften und von den lokalen Behörden organisierten Milizen wurde die Bewegung zerschlagen – zurück blieben Hunderte von Toten.¹⁶

b) Die »Familie« der Pfingstkirchen in Brasilien

Die Religionswissenschaftler haben auf verschiedene Weise versucht, die Geschichte der Pfingstbewegung in Brasilien in Perioden aufzuteilen. Paul Freston hat, neben anderen, das Modell der drei »Wellen« verwendet.¹⁷ Nach dieser Theorie gab es eine erste pfingstlerische Welle, die 1911 zwei Schweden in den Norden Brasiliens brachte, wo sie die *Igreja Evangélica Assembléia de Deus* gründeten, und während der der Italo-Amerikaner Luigi Francescon im Jahre 1910 nach São Paulo kam, wo er mit der Kolonie der Italiener in den Bundesländern São Paulo und Paraná die *Congregação Cristã no Brasil* aufbaute. Während nahezu einem halben Jahrhundert war dies die einzige Art von Pfingstkirchen, die man in Brasilien kannte, mit Ausnahme der »Adventistenkirche der Verheißung«, der *Igreja Adventista da Promessa* (gegründet 1938), die außerhalb des Stroms des historischen Protestantismus entstand.

In den fünfziger Jahren jedoch begann eine zweite pfingstlerische Welle, in der Wunder, göttliche Heilung und Zungenrede die wichtigsten Schwerpunkte waren. Daraus gingen Kirchen hervor wie die »Kirche des viereckigen Evangeliums – nationaler Evangelisationskreuzzug« *Igreja do Evangelho Quadrangular – Cruzada Nacional de Evangelização* (1953), die »Pfingstkirche Brasilien für Christus« *Igreja Pentecostal »O Brasil para Cristo«* (1956), die »Kirche des neuen Lebens« *Igreja de Nova Vida* (1960), die »Pfingstkirche Gott ist Liebe« *Igreja Pentecostal »Deus é Amor«* (1961), das »Segenshaus« *Casa da Bênção* (1964), die wesleyanische Methodistenkirche *Metodista Wesleyana* (1967) und unzählige

¹⁶ Das beste Werk auf Portugiesisch über diese Angelegenheit ist von JANAÍNA AMADO geschrieben worden: *Conflito social no Brasil – a revolta dos Mucker*, São Paulo: Símbolo 1978. An dieser Stelle muss daran erinnert werden, dass der Protestantismus seit der Zeit Luthers Schwierigkeiten gehabt hat, seine Theologie und Praxis mit millennaristischen Bewegungen in Einklang zu bringen. Luthers Ablehnung der Bauernbewegung im Deutschland des 16. Jahrhunderts ist ein gutes Beispiel dafür. Vgl. E. BOCH, *Thomas Münzer – teólogo da revolução*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1973; NORMAN BIRNSBAUM, »Luther et le millenarisme«, in: *Archives de Sociologie des Religions* n° 4, juillet-décembre 1957.

¹⁷ PAUL FRESTON ist ein in Brasilien lebender Engländer, Doktor der Soziologie der Landesuniversität von Campinas im Bundesland São Paulo (Universidade Estadual de Campinas, Unicamp). Vgl. seinen Text: »Brother Votes for Brother: new politics of protestantism in Brazil«, in: VIRGINA GARRARD-BURNETT / DAVID STOLL (Hg.), *Protestantism in Latin America*, Philadelphia: Temple University Press 1993; DERS., in: ALBERTO ANTONIAZZI et al., *Nem anjos nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis: Vozes 1994.

kleine Denominationen, die sich je aus etwa einem halben Dutzend Gemeinden zusammensetzen.

Schließlich war das Land in den siebziger Jahren vorbereitet, um eine dritte Welle der Pfingstbewegung zu empfangen, die einherging mit einer nie gekannten Wirtschaftskrise, ausgelöst durch die internationale Ölkrise und verschärft durch die Unfähigkeit der brasilianischen Militärdiktatur, die Grundprobleme der Ärmsten zu lösen. Aus dieser Welle entsprangen der »Glaubenssalon« *Salão da Fé* (1975), die »Universale Kirche des Reiches Gottes« *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977), die »Internationale Gnadenkirche« *Igreja Internacional da Graça* (1980) und viele andere autonome Gemeinden. Typisch für diese Pfingstkirchen ist der geschickte Gebrauch der Massenkommunikationsmittel (indem sie von den Radio- und Fernsehstationen profitieren können, die die Militärregierung aus strategischen Gründen, Gründen der nationalen Sicherheit und der kulturellen Einheit im ganzen Land eingerichtet hat), mit denen sie ein in den USA und Zentralamerika erfolgreiches Pfingstchristentum, nämlich die »elektronischen Kirchen«, in Brasilien heimisch machte.¹⁸

Zur Zeit – 85 Jahre nach ihrer Einpflanzung, ihrer Entwicklung und Akklimatisierung – ist die Familie der Pfingstkirchen gewachsen, hat »Verwandschaftsnetze« gebildet, Mechanismen des Einbezugs und der Klassifizierung ihrer Mitglieder, wobei die »Wunschverwandten« von den »nicht erwünschten« Verwandten getrennt werden. Sie hat sich Praktiken, Bräuche und typische Riten angeeignet, vor allem als Folge ihrer Interaktion mit den »nahen Verwandten« (den anderen ProtestantInnen), den nicht berücksichtigten »fernen Verwandten« (den römischen KatholikInnen) und den »Auf-keinen-Fall-Verwandten« (den AnhängerInnen von Umbanda, Candomblé, kardecistischem Spiritismus und anderen). Die aufgetretenen Modifikationen zeigen die Dynamik der verschiedenen Bewegungen, die heute unter dem Obertitel »brasilianische Pfingstbewegung« figurieren, mit unzähligen Praktiken und Positionen, einige davon abweichend und widersprüchlich, so dass sie dabei mithelfen, die religiöse Landschaft Brasiliens in einen richtigen Dschungel zu verwandeln, in dem Sümpfe und kleine Pfade im Busch die Laien und jüngst Dazugestoßenen in die Irre führen können.

¹⁸ Zu den »elektronischen Kirchen« vgl. HUGO ASSMANN, *La iglesia electronica y su impacto en América Latina*, 2. Aufl. San José/Costa Rica: Editorial DEI 1988. Zu Beginn der achtziger Jahre haben wir Nachforschungen zum Gebrauch des Radios durch die *Igreja Pentecostal Deus é Amor* in São Paulo angestellt. Diese Sekte benutzt bis heute das Fernsehen nicht. Sie besitzt ein Netz von Radios und überträgt ihre Programme in ganz Lateinamerika mit Hilfe von mehr als 500 Sendestationen. Vgl. LEONILDO S. CAMPOS, »O milagre no ar: levantamento de técnicas persuasivas num programa radiofónico em São Paulo«, in: *Simpósio – Revista Teológica da ASTE* (Associação de Seminários Teológicos Evangélicos) V. 5 (2), Jg. XV (1982), Dezember.

c) Linien und Diversifikationen in der »Pfingstkirchenfamilie« Brasiliens

Die Pfingstbewegung der ersten Welle erfuhr in Brasilien ein durchaus gemächliches Wachstum bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, wenn man es mit der explosionsartigen Ausbreitung der letzten 45 Jahre vergleicht. Zu dieser Zeit, im Jahre 1930, war das Land noch kaum industrialisiert und vornehmlich ländlich geprägt – nur gerade 25% lebten in den Städten. Dieser Anteil ist kontinuierlich gestiegen, auf 36% im Jahre 1950, 68% 1980 und schließlich 75% 1990. In der Zeit von 1930 bis 1945 erlebte Brasilien eine populistische Diktatur und sah den Abbau und die Einbindung der Gewerkschafts- und Volksbewegungen. Der Prozess interner Migration war einer der großen förderlichen Faktoren für die Ausbreitung der Pfingstbewegung.

Die *Congregação Cristã no Brasil* (CCB) wuchs bis 1935 innerhalb der ethnischen Grenzen der italienischen Kolonie in den Bundesländern São Paulo und Paraná, als ihre Leitung konkrete Maßnahmen ergriff, um sich der portugiesischen Kultur und Sprache anzunähern.¹⁹ In der Zeit des Aufbaus ihrer Organisation war die Gegenwart Francescons sehr wichtig, der zwar seinen Wohnsitz in den USA behielt, Brasilien zwischen 1910 und 1948 jedoch über zehn Mal besuchte, so dass sich seine Aufenthalte auf insgesamt zehn Jahre summierten. Der im katholischen Italien geborene, ursprünglich der Waldenserkirche angehörige und in Chicago (USA) zunächst zum Presbyterianismus, danach zur Pfingstbewegung bekehrte Francescon hinterließ der CCB einige dauernde Einflüsse, darunter die folgenden:

- Die »Erleuchtungslehre« (iluminismo): das Streben nach direkten Offenbarungen Gottes;
- die Betonung des Sprechens in fremden Sprachen (»Zungenrede«);
- die Ablehnung jeglicher Bürokratie und formalen Organisation;
- das Misstrauen gegenüber Theologie und Kultur;
- die Hochschätzung eines Verhaltenspurismus;
- die Weigerung, sich mit anderen Denominationen abzugeben (dieser starke Exklusivismus rückt die CCB in die Nähe einer Sekte);
- eine betont apolitische Haltung.

Die CCB besitzt keine eigene Literatur und wirbt nicht mit aufdringlichen Evangelisationen auf öffentlichen Plätzen, im Radio, im Fernsehen oder in der Presse. Die neuen AnhängerInnen werden persönlich eingeladen, indem man sich die bestehenden familiären und freundschaftlichen Netze zunutze macht. Die italienische, wie auch die ländliche brasilianische Tradition basieren auf einer starken Großfamilie; diese Grundstruktur

¹⁹ Die Kirche hatte sich so stark mit den ItalienerInnen des *Brás* (»kleines Italien«, Arbeiterviertel in São Paulo, das eine hohe Konzentration von italienischen ImmigrantInnen aufweist) identifiziert, dass noch das zweite Gesangbuch (gedruckt 1924 in Chicago) vollständig in italienischer Sprache gehalten war. Die dritte Ausgabe (1935) enthielt 580 Gesänge, davon nur gerade 250 in portugiesischer Sprache. Die Ausgabe von 1943 jedoch war vollständig portugiesisch. Dieses Gesangbuch, *Louvor e súplicas a Deus* (Lob und Bitten an Gott), enthält die 12 Lehrsätze der Kirche, eine kurze Geschichte der Entwicklung des Werkes und eine Klassifizierung der Gesänge nach ihrem liturgischen Ort.

dominiert noch heute in dieser Denomination. Es gibt keine Autoritätskonflikte, da die nicht hinterfragbare Macht immer den ältesten Mitgliedern vorbehalten ist. Sie stehen dem Gottesdienst vor und verbinden die Spontaneität und Improvisation der Gemeindeglieder mit einer gewissen rituellen Strenge. Auf diese Weise können keine charismatischen Kräfte hervortreten, die Neuerungen und Konflikte verursachen könnten.²⁰

Die Auswahl der Gesänge, die Gebete und die »Zeugnisse«²¹ stehen allen offen. Die Predigt wird improvisiert und von dem gehalten, der den Wunsch dazu verspürt, allerdings unter der Aufsicht (wörtlich: Sieb, *crivo*) des Leiters, des »Trägers des Wortes«. Es gibt weder eine Kollekte noch ein Mitgliederverzeichnis.²² In dogmatischer Hinsicht unterscheidet sich die CCB von anderen Mitgliedern der »Pfingstlerfamilie« aufgrund ihrer bleibenden Verbindung zum Calvinismus. Antonio Gouvea Mendonça hat richtig beobachtet, dass die CCB die Lehre von der Prädestination der Erwählten hochhält und aus genau diesem Grund auf jegliche Bemühung, Bekehrte zu gewinnen – übliche Praxis der sonstigen Pfingstkirchen – verzichtet.

Die *Assembléia de Deus* (ADB) entstand, wie oben bereits beschrieben, aus der 1910 erfolgten Ankunft zweier pfingstlicher Schweden aus den USA, Berg und Vingren. Wie

²⁰ Vielleicht ist dieser Umstand die Erklärung dafür, dass es innerhalb der CCB zu keiner Spaltung gekommen ist – ein in der Pfingstbewegung völlig einzigartiger Vorgang. Der Nordamerikaner REED E. NELSON hinterließ auf seiner Reise durch Brasilien einige Beiträge, die aus seinen Beobachtungen über die CCB entstanden sind. Er bemerkte die Bedeutung des familiären Modells für das Wachsen und die Homogenität der CCB, wie auch das relativ anarchische Modell seiner Liturgie; vgl. R.E. NELSON, »Funções organizacionais do culto numa igreja anarquista«, in: *Religião e Sociedade n° 12/1*, August 1985, 112–127, und »Modelos organizacionais, crescimento e conflito no protestantismo brasileiro: uma perspectiva semiótica«, in: *IMS-Cadernos de Pós-Graduação 3*, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, o.J., 29–37.

²¹ Hierbei erzählen Gemeindeglieder von ihrer Bekehrung oder anderen Schlüsselerlebnissen in ihrem Leben, die sie der Wirkung des Heiligen Geistes zuschreiben – etwa ihrer Gesundung, der Bekehrung eines weiteren Mitglieds der Familie, der Bewahrung ihres Lebens trotz eines schlimmen Unfalls, der Wiederversöhnung mit der Ehefrau etc., Anm. d. Ü.

²² Da es in der CCB keine Mitgliederstatistik gibt, können wir ihre Zahl nur schätzen. Sie dürfte sich um 1,5 bis 2 Millionen bewegen. Ihre Kirchen sind ungleichmäßig über das Land verteilt: Allein in den Bundesländern Minas Gerais, São Paulo und Paraná gibt es 5.444 Kirchen, und zwar folgendermaßen verteilt: São Paulo 2.906 (53,3%), Minas Gerais 1.391 (25,5%) und Paraná 1.147 (21,2%). 1991 taufte die CCB 88.751 Personen, nach folgender Verteilung: 38.823 in Stadt und Land São Paulo, also 43,74% der Getauften; in Paraná 10.750 (12,11%) und in Minas Gerais 9.766 (11%). Allein in diesen drei Bundesländern wurden also 59.339 Personen getauft, was einem Anteil von 66,86% aller in Brasilien vorgenommenen Tufen der CCB entspricht. Die Zahl der durchgeführten Tufen ist für die CCB ein wichtiger Indikator, um ihren Fortschritt zu messen. Die Zahl erscheint im Jahresbericht als Zeichen des »Fortschritts des Werkes Gottes in den letzten Jahren« (S. 8). In der Tat hat die Zahl der Getauften deutlich zugenommen. 1966 wurden 32.356 Personen getauft. In jenem Jahr gab es 2.435 »Gebetshäuser« (= Kirchen) der CCB; 10 Jahre später betrug die Gesamtzahl der Tufen 50.730, die der Kirchen 4.564. 1986 schließlich war die Zahl der Kirchen auf 7.937 gestiegen, bei 63.708 Tufen. Diese Daten erlauben uns, die folgende Durchschnittszahl von (Neu-)Getauften pro Kirche zu bestimmen: 1966 waren es 13,28, 1976 11,11 und 1986 8,02. Das Abnehmen der Durchschnittszahl der Getauften ist bedingt durch den Anstieg der Zahl neuerbauter Kirchen im gleichen Zeitraum: in jenen 20 Jahren erfuhr die Zahl der Tufen einen Anstieg von 96,89%, während die Zahl der Kirchen um 40,23% zunahm. Ebenso hat die Durchschnittsquote der Getauften das Durchschnittswachstum der brasilianischen Bevölkerung zwischen 1966 und 1986 übertroffen. In jenen zwei Jahrzehnten erhöhte sich die Zahl der Getauften um 96,89%, während die Bevölkerung um ungefähr 65,64% wuchs. Vgl.: *Congregação Cristã no Brasil*. Relatório – Ausgabe 1992/93, Nr. 56, und Ausgabe 1993/94, Nr.57.

bei vielen anderen Pfingstlern jener Zeit entsprang die missionarische Motivation aus »Offenbarungen«, die »direkt von Gott« empfangen worden seien. Als die beiden Schweden in Belém (Pará) ankamen, fanden sie Unterschlupf im Keller einer Baptistenkirche, deren Pastor ebenfalls aus Schweden stammte. Einige Monate später, nachdem sie die portugiesische Sprache erlernt hatten, verursachten die Schweden eine Spaltung in jener Kirche und gründeten, mit 19 Mitgliedern, die »Mission Apostolischer Glaube« (Missão Fé Apostólica), deren Name nach 1914, wie in den USA, in »Versammlung Gottes« (Assembléia de Deus) umgewandelt wurde.

Diese Denomination pflegt, anders als die CCB, ihr geschichtliches Gedächtnis und gibt Bücher heraus, die die Biographie ihrer berühmtesten Prediger enthält. Sie breitete sich durch die Gründung von Gemeindegemeinschaften (nucleação) vom Norden her nach Nordosten aus, um bereits nach wenigen Jahren den Süden zu erreichen. Sie begleitete die Migration von Menschen aus dem Nordosten, die seit mehr als einem Jahrhundert ihr Land aufgeben und sich in der Mitte oder im Süden Brasiliens niederlassen, um den Dürren, den Großgrundbesitzern und der Gewalt zu entkommen.²³ Über diese drei Dekaden der Ausbreitung hinweg ereigneten sich zwei wichtige Dinge: Die ADB, die drei Dekaden lang von schwedischen Missionaren²⁴ dominiert worden war, ging jetzt in brasilianische Hände über (die wiederum v.a. aus dem Nordosten kamen, mit stark autoritärer Ausrichtung), und das Zentrum ihrer Ausbreitung verlagerte sich von Belém nach Rio de Janeiro. Der Weg über den Nordosten Brasiliens führte zum Einbezug von Eigenschaften einer ländlichen, autoritären und patriarchalen Kultur jener Gegend in die Lebensweise der ADB. Diese pfingstlerische Denomination besitzt ein personalistisches Verwaltungskonzept, dessen Fäden in den Händen des Pastors zusammenlaufen. Aus diesem Grunde ist sie ständig internen Spannungen zwischen Institution und Charisma ausgesetzt, dadurch Spaltungen und die Entstehung neuer Gemeinden hervorrufend.²⁵

²³ 1915 war die ADB in einem Bundesland des Nordens und zwei des Nordostens Brasiliens vertreten. Fünf Jahre später war sie schon in neun Bundesländern zugegen, drei im Norden und sechs im Nordosten. 1925 waren es bereits insgesamt 15: vier im Norden, sechs im Nordosten, drei im Südosten und zwei im Süden. In den dreißiger Jahren waren es insgesamt bereits 20 Bundesländer. Dennoch war das zahlenmäßige Wachstum noch geringer als das der CCB. Nach ERASMO BRAGA/K. GRUBB, *The Republic of Brazil*, London: WDP 1932, wies die ADB 13.511 Mitglieder auf, die CCB dagegen 30.800, dies bei insgesamt 166.190 Protestanten im ganzen Land. 1970 geben offizielle Statistiken (Statistik der protestantischen Religion in Brasilien, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IBGE) für die ADB 753.129, für die CCB 328.655 Mitglieder an; dies aus einer Gesamtzahl von 2.409.094 ProtestantInnen. Diese Zahlen müssen allerdings mit der Einschränkung betrachtet werden, dass die Statistiken in Brasilien nicht immer exakt sind, und dass die Daten – im Falle der Pfingstkirchen – entweder unterschlagen werden (wie im Fall der CCB) oder für propagandistische Zwecke missbraucht werden, d.h. in triumphalistischer Weise schlicht übertrieben werden.

²⁴ Einen großen Einfluss in Brasilien übte in jener ersten Phase Lewi Pethrus aus, eine führende Persönlichkeit der schwedischen Pfingstbewegung. Zu den Beziehungen der schwedischen Missionare, die aus einer sozial armen Schicht stammten und aus einem lutherisch dominierten Schweden in ein ebenfalls armes, hingegen vorwiegend katholisches Land kamen, zu ihrem Gastland vgl. die Beobachtungen von PAUL FRESTON, »Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus«, in: *Religião e Sociedade* n° 16/3, Mai 1994, 104–129, und ALBERTO ANTONIAZZI et al., a.a.O., 67–99.

²⁵ Die Rolle des Pastors in der ADB weist viele jener Grundzüge auf, die die Analyse von CHRISTIAN LALIVE D'EPINAY (*Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*, London: Lutterworth 1969) bezüglich der chilenischen Pfingstkirchen herausgearbeitet hat. Der Pastor ist der symbolische Nachfolger des Gutsbesitzers und

In den Gemeinden der ADB ist der Pastor den Hauptkirchen (templos-sedes) unterstellt, diese wiederum gewissen »Ministerien« der nationalen Versammlung (Convenção Nacional). Die Gottesdienste sind von starker Emotionalität geprägt, von Gesängen (wobei, im Gegensatz zur CCB, Rhythmen der brasilianischen Volksmusik verwendet werden) und vom Lesen der Bibel. Der Gottesdienst ist eine Art psychologische Kulmination der Spannungen der Woche, und in ihm finden sich starke Appelle an die Fremden, sich »für Christus zu entscheiden«, d.h. sich zur ADB zu bekehren. Aus dieser Kirche kamen manche (Gemeinde-)Arbeiter, die die »zweite pfingstlerische Welle« in Brasilien anführten.²⁶

Nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr die politische, wirtschaftliche und kulturelle Situation Brasiliens tiefgreifende Veränderungen. In politischer Hinsicht kann man die Redemokratisierung erwähnen, die Wiederaufnahme des Industrialisierungsprozesses, das Aufblühen der Eisen- und Stahlindustrie und der Übergang vom europäischen (v.a. französischen) Einfluss zur nordamerikanischen Kultur. Der National-Populismus von Vargas (der sich 1954 das Leben nahm) wurde durch den Optimismus von Präsident Juscelino Kubitschek abgelöst. Das Land öffnete sich für die Ansiedlung ausländischer Industrien, unter anderem von Fertigungsstätten für Automobile, und baute Brasília. Trotz nachfolgender politischer und ökonomischer Probleme (Militärputsch 1964) wuchsen Infrastruktur und Wirtschaft weiter. Die Kommunikationsnetze (Radio, Fernsehen, Telefon) wurden ausgebaut und die Distanzen wurden durch die Öffnung von Überlandverbindungen nach allen geographischen Regionen verkürzt. Zugleich allerdings vergrößerte sich der Abstand zwischen Arm und Reich, da es der Industrialisierung nicht gelang, alle durch die beschleunigte Landflucht zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte zu absorbieren; auch eine bessere Verteilung des Einkommens im Land kam nicht zustande.

Während der zweiten Welle der Pfingstbewegung waren die untersten Schichten der Gesellschaft daher in der Lage, die protestantische Botschaft und ihre eigenen konkreten Bedürfnisse miteinander in Einklang zu bringen. Überall fingen neue Bewegungen an, die herkömmlichen Formen religiöser Institutionen aufzubrechen.

Eine dieser Bewegungen entstand aus der Arbeit von Harold Williams, einem ehemaligen Wildwest-Filmschauspieler und Missionar der »Internationalen Kirche des Viereck-

unterhält mit den Mitgliedern seiner Gemeinde eine stark persönliche Beziehung, während von ihnen zugleich eine eher persönliche als bürokratische Loyalität verlangt wird. So behält REED E. NELSON (a.a.O., o.J.) recht, wenn er den Führungsstil der ADB als »personalistisch« bezeichnet, gegenüber dem »bürokratischen« Modell der Presbyterianer und dem »familiär-vertraulichen« der CCB.

²⁶ Der emotionale Druck auf denjenigen oder diejenige, die zum ersten Mal an einem Gottesdienst der ADB teilnimmt, ist sehr stark – bar jeglicher rationaler Anstandsregeln – und wird fast zu einer psychologischen Verführung der ZuhörerInnen. Die Macht des Pastors über die Gemeinde ist absolut. Von einer Gläubigen dieser Kirche erhielten wir die folgende Antwort auf die Frage, wen sie denn für ein öffentliches Amt wählen würde: »Ich weiß es nicht; mein Pastor hat noch nicht gesagt, wen ich wählen soll.« (sic). Auf unsere Nachfrage: »Werden Sie denn nicht den X. wählen, der Ihnen geholfen hat, die Dokumentation über das Grundstück, auf dem Ihr Haus steht, zu regeln?« erwiderte sie schlicht: »Den wähle ich nicht; mein Pastor mag ihn nicht als Politiker.« Zum Verhalten der Evangelischen in den Wahlen von 1994 vgl. REGINALDO PRANDI und ANTONIO FLÁVIO PIERUCCI, *Religiões e voto no Brasil: as eleições presidenciais de 1994*. 18. Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 23 a 27 de novembro de 1994.

Evangeliums« (International Church of the Four-Square Gospel; Igreja do Evangelho Quadrangular), der, von Bolivienherkommend, 1946 in Brasilien eintraf. Fünf Jahre später gründete Williams im Hinterland von São Paulo eine Kirche.²⁷ Nachdem er jedoch versucht hatte, die Botschaft der Erweckung den herkömmlichen Denominationen nahezubringen, schloss sich Williams mit Raymond Boatright in der Organisation des nationalen Evangelisationskreuzzugs (Cruzada Nacional de Evangelização) zusammen, der zunächst eine interdenominationale Arbeit leisten sollte; schon bald nahm er jedoch den Namen der *Igreja do Evangelho Quadrangular* (IEQ) an.

Die große Neuheit, die die IEQ einbrachte, war die skrupellose Nutzung des öffentlichen Raums und des Radios. Ihre PastorInnen erwiesen sich als stärker mit der urbanen Welt vertraut als die Prediger der ADB, da ihre Verkündigung sich mehr mit den konkreten Bedürfnissen der Individuen, wie der Heilung und der Lösung von Problemen und Sorgen beschäftigte. 1991 besaß die IEQ über 3.000 organisierte Gemeinden in Brasilien, mit ungefähr 10.000 PastorInnen in ihrem Dienst, von denen 35% Frauen waren.²⁸

Aus der *Assembléia de Deus* hervorgegangen, nannte sich Manoel de Mello, nach einem Gastspiel beim Nationalen Evangelisationskreuzzug, »Missionar«. Er war Pernambucaner (aus dem Bundesland Pernambuco im Nordosten Brasiliens, Anm. d. Ü.), der sein Leben als Bauarbeiter in São Paulo begann. 1956 gründete er eine kleine Kirche mit dem Namen »Kirche Jesu Bethel« (Igreja de Jesus Betel), der bald zu »Pfingstkirche ›Brasilien für Christus‹« (Igreja Pentecostal »O Brasil para Cristo«, IBPC) geändert wurde. Dieser Name spiegelte die nationalistische Stimmung der fünfziger Jahre in Brasilien wider. Mello war der erste echt brasilianische Kirchenführer, der eine Pfingstkirche gründete. Er war ein Prediger mit wenig Schulbildung, aber ausgeprägter Eloquenz. Seine Kommunikation mit dem Publikum war direkt, er benutzte das Radio mit beachtlicher Unbefangenheit, und sein Programm »Die Stimme Brasiliens für Christus« (A Voz do Brasil para Cristo²⁹) blieb über Jahrzehnte hinweg auf Sendung. Die Zusammenkünfte mit Heilungen und Wundern wurden auf öffentlichen Plätzen oder in Fußballstadien durchgeführt. 1958 füllte er das *Pacaembu*, damals eines der größten Fußballstadien Brasiliens.

Mello errichtete in der Nähe des Stadtzentrums von São Paulo eine riesige Kirche, die mehr als 10.000 Menschen fassen konnte. Die Klientel der IBPC befand sich mehrheitlich in den armen Arbeitervierteln in der Zone Ost von São Paulo, in den Ballungszentren von MigrantInnen aus dem Nordosten. Mello schaffte es, seine Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) aufnehmen zu lassen und war sogar Mitglied seines Zentralausschusses.³⁰ Das Eintreten der IBPC in den ÖRK brachte ihr, ungeachtet des internen

²⁷ Harold Williams war Missionar in Bolivien und wird zur Zeit für den Initiator der *Igreja do Evangelho Quadrangular* in Brasilien gehalten.

²⁸ Die IEQ ist die einzige Pfingstkirche in Brasilien, die Frauen zu Pastorinnen ordiniert, und eine der wenigen, die ihre PastorInnen und Laien dazu ermutigt, sich um politische Ämter zu bewerben.

²⁹ Der Titel dürfte eine Anspielung auf das noch heute obligatorisch von allen Radiostationen zwischen 19 und 20 Uhr zu übertragende nationale staatliche Nachrichtenprogramm »A Voz do Brasil« (die Stimme Brasiliens) sein, Anm. d. Ü.

³⁰ Der 150köpfige Zentralausschuss ist das zwischen den Vollversammlungen gesetzgebende, entscheidende Gremium des ÖRK, Anm. d. Ü.

Verschleißes, unzählige Vorteile. Mello gewann den Ruf, ökumenisch eingestellt zu sein, ein Prediger zudem, der sich um das Soziale kümmerte, und ein Kritiker der Militärregierung. Viel von diesem Bild war offensichtlich Teil einer Marketingstrategie, um sein Image besser verkaufen zu können und Tantiemen für seine Kirche zu bekommen. Im Alltag seiner Kirche war Mello zentralistisch und autokratisch; Eigenschaften, die die Entwicklung der Kirche etwa im Vergleich zur IEQ behinderten.

Die internen Querelen, die aus dem Institutionalisierungsprozess und der »Veralltäglichen des Charismas« (rotinização do carisma), wie sie in den siebziger und achtziger Jahren auftraten, folgten, überstand das persönliche Charisma Mellos nicht. Durch Anschuldigungen unter Druck gesetzt, wurde er 1986 aus der Leitung der Kirche entlassen und starb 1990. Von da an verlor die IBPC den Impetus der neuen charismatischen Bewegungen, brach mit dem ÖRK, konzentrierte sich auf sich selbst und verlor zusehends an Boden – in den armen Gesellschaftsschichten an die »Pfingstkirche ›Gott ist Liebe‹« (Igreja Pentecostal »Deus é Amor«), und in der unteren Mittelschicht an die »Universale Kirche des Reiches Gottes« (Igreja Universal do Reino de Deus).

Davi Martins de Miranda, ländlicher Herkunft, kam aus dem Hinterland des Bundeslandes Paraná und gründete mit seinen 26 Jahren im Arbeiterviertel Vila Maria (São Paulo) eine kleine Pfingstkirche mit dem Namen *Igreja Pentecostal Deus é Amor* (IPDA). Einige Zeit später zog er in das Stadtzentrum um und weihte 1970 die erste Hauptkirche in der Rua Conde De Sarzedas ein. Neun Jahre später erwarb Miranda eine alte, stillgelegte Fabrik, die nur wenige Häuserblöcke von der Praça da Sé (dem geographischen Zentrum der Stadt São Paulo) entfernt lag. Diese Fabrik verwandelte sich nach der Renovierung in den »Weltsitz« der IPDA, ohne allerdings ihr Äußeres einer Industrieeinrichtung zu verlieren.³¹

An diesem Ort finden die großen »Glaubenskonzentrationen« (concentrações de fé) statt; dort befinden sich auch einige der Senderäume der Radiostation, des großen Steckenpferds Davi Mirandas. Die Kanzel ist mit einer Glaskuppel umgeben – seine Jünger erklären, dies solle den »Missionar« vor möglichen Attentaten schützen. An der vorderen Wand hängen große, beleuchtete Plakate, die die zur Zeit die Gottesdienste und die »Wundersitzungen« (sessões de milagres) übertragenden Radiosender bezeichnen. Viele dieser Radiosender gehören Miranda selbst, so etwa *Rádio Itai*, in Porto Alegre (Bundesland Rio Grande do Sul), *Rádio Auriverde*, in Londrina, und *Rádio Universo*, in Curitiba (Bundesland Paraná). Weitere Sender vermieten Teile ihres täglichen Programms und übertragen diese Sendungen über Kurzwelle über ganz Lateinamerika, in der sogenannten »Cadena la

³¹ In den ersten Jahren der Dekade der Achtziger bestand immer noch viel Rivalität zwischen Mello und Miranda. Wir hörten im damaligen Radio *Tupi* von São Paulo, am Ende des Programms *A Voz do Brasil para Cristo*, den Aufruf von Mello, die »größte evangelische Kirche der Welt« zu besuchen, um Gottesdienst zu feiern, und nicht »irgendeine Fabrik«. Das gegenseitige Klingenkreuzen enthielt auch offene Kritik seitens Miranda gegenüber Mellos Art, sich zu kleiden. In einer dieser Sticheleien sagte er (in Bezug auf Mello), dass man »Predigern mit Koteletten und breiten Kravatten keinen Glauben schenken sollte«. Heute polemisiert Miranda gegen kleine Gruppen, die ihm seinen Marktanteil streitig machen, mit heftigen Kritiken vor allem an die Adresse einiger Dissidenten der IPDA, u.a. den Missionar Ezequiel Pires der Kirche »Lehre Jesu« (Doutrina de Jesus).

Voz de la Liberacion«. Zur Zeit mischt Davi Miranda in seinen Predigten spanische und portugiesische Wörter, was das Zuhören zur Belustigung werden lässt, sowohl wegen dieser Mischung, als auch wegen des unkorrekten Gebrauchs seiner eigenen Muttersprache. Manchmal werden die Heilungssitzungen und Exorzismen simultan ins Spanische übersetzt, was ein Indiz dafür ist, wieviel Bedeutung die IPDA den anderen Regionen Lateinamerikas zumisst.³²

Das Grundthema, das zu jeder Zeit im Diskurs der IPDA vorhanden ist, ist die göttliche Heilung – die die Lösung von Problemen folgender Art mit einschließt: materielle Probleme, Probleme persönlicher Beziehungen, der Gestaltung des komplizierten Lebens in der Stadt und psychologische Probleme. Alle Sorgen werden dem im Leben nahezu allgegenwärtigen Dämon zugeschrieben. Der Ausweg ist der Exorzismus, der kontinuierliche Besuch der Gottesdienste und die Anwendung verschiedener Therapien, die die Sekte empfiehlt.³³ Diese Therapien sind im Grenzbereich zwischen Magie und Religion anzusiedeln und schließen Aktivitäten ein wie die Bibel auf die erkrankte Stelle zu legen, eine Platte mit einer Aufnahme des »Glaubensgebetes« (oração da fé) aufzulegen (der, der krank ist oder Probleme hat, legt eine Hand auf den Plattenspieler, die andere auf die kranke Stelle des Körpers, um auf diese Weise ein Wunder hervorzurufen), vom »bebeteten« (orada; d.h. vom Missionar gesegneten) Wasser zu trinken, von einem Mitarbeiter an der Tür die »Ölung« (unção com o óleo) zu empfangen, und Dokumente von Arbeitslosen sowie Kleider und Fotos von Kranken, die nicht anwesend sein können, zu

³² Die IPDA reklamiert für sich (1991) insgesamt 5.458 Kirchengebäude und 15.755 MitarbeiterInnen sowie ein Vordringen nach Paraguay (62 Kirchen), Uruguay (59) und Argentinien (43); es gibt auch Informationen über ihre Präsenz in armen Gegenden Boliviens und in Peru. Zwar ist klar, dass, wie in jeder pfingstlerischen Gruppe, die Statistiken dieser Kirche viel Triumphalismus verraten und mit Vorsicht gelesen werden müssen. Jedoch ist die große Zahl von Kirchen mit der Strategie zu erklären, sich in »Garagen« und kleinen Läden Gottesdiensträume einzurichten, was sie ebenfalls von der Universalen Kirche (IURD) unterscheidet, die jeweils riesige Säle kauft, um sie dann durch ein gutes Marketing mit AnhängerInnen zu füllen. Das Leitungs- und Verwaltungssystem der Kirche sind in der Person von Miranda zentralisiert, der mit seiner Frau, seinen Söhnen bzw. Töchtern und Schwiegern bzw. -töchtern die verschiedenen Verantwortlichkeiten teilt; so etwa der Betrieb der Radios, des Kassettenvertriebs, der Buchhandlungen etc. Die Zeitungen sind seit den achtziger Jahren nicht müde geworden, die »wundersame Vermehrung« des persönlichen Vermögens von Miranda zu denunzieren. (Vgl. etwa »Os grandes negócios do pastor Davi Miranda«, in: *O Estado de São Paulo*, 27/1/85, S. 22). Es gibt aktuelle Versionen, wonach einer seiner Schwiegern (der vom Missionar nicht bevorzugt worden war) die Kritik am Charisma von D.M. bis zu einer gefährlichen Grenze getrieben habe. Aus diesem Grund sehen Beobachter eine Spaltung im Verlauf des Streits um die Macht in der IPDA voraus. Davi Miranda hat jüngst (1995) öffentlich harsche Kritik am Mondänen (»mundanismo«) geübt, indem er MitarbeiterInnen denunzierte (ohne Namen zu nennen), die die Leute davon abhalten würden, seiner persönlichen Anweisung Folge zu leisten, wöchentliche »Wach- und Fastenabende« durchzuführen und sich am Anfang und am Ende jedes Gottesdienstes 45 Minuten lang dem Gebet zu widmen. Die Familie von DM hat jedoch ihre inneren Dissidenzen, denn eine ihrer Töchter ist Mitglied der *Igreja Pentecostal »O Brasil para Cristo«*, und man hat uns gesagt, dass sie und ihr Vater völlig miteinander gebrochen haben.

³³ Die Kirche hat Kontrollmechanismen eingerichtet, mit der die Anwesenheit im Gottesdienst überprüft wird. Es werden Stempelkarten für jeweils 7 Tage verteilt (Ersatz der katholischen Novene); zudem wird in jedem Gottesdienst ein finanzieller Beitrag gefordert. Eine Kasse neben der Buchhandlung ist während der Gottesdienste geöffnet, um die Zahlung des »Glaubensheftes« (carnê da fé) entgegenzunehmen. Im »Weltsitz« der IPDA in São Paulo besteht die Symbiose von Kirche und Markt, ohne irgendein Missbehagen hervorzurufen.

präsentieren.³⁴ Auch in den Predigten dieser Pfingst-Denomination zeigt sich ein starker Moralismus, der eine enorme Anzahl von Verboten hervorbringt.³⁵ Dennoch werden einige Techniken und Verhaltensweisen, die bereits in der IPDA angelegt waren, mit größerem Erfolg von der *Igreja Universal do Reino de Deus* angewendet werden.

Über die oben erwähnten Kirchen hinaus können wir, in dieser zweiten Generation der Pfingstbewegung, die folgenden Denominationen erwähnen, die aus Spaltungen innerhalb von Kirchen des historischen Protestantismus entstanden: »Kongregationale unabhängige Kirche« (Congregational Independente, 1965), »Wesleyanische Methodistische Kirche« (Metodista Wesleyana, 1967), »Erneuerte Baptistenkirche« (Batista Renovada, 1970), »Erneuerte Presbyterianische Kirche« (Presbiteriana Renovada, 1972), die selbständigen Kirchen, die aus der Fragmentierung der Pfingstbewegung hervorgegangen sind und von Führergestalten aus folgenden Kirchen gegründet worden sind: *Assembléia de Deus*, *Igreja do Evangelho Quadrangular*, *Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo*, und sich folgende Namen gaben: »Kirche des Neuen Lebens« (Igreja de Nova Vida, 1960), »Haus des Segens – Kirche evangelisches Tabernakel Jesu« (Casa da Bênção – Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus, 1964), »Zeichen und Wunder« (Sinais e Prodígios, 1970) und »Christliche Kirche Maranatha« (Igreja Cristã Maranata, 1970).³⁶ Einige dieser Unternehmungen vermochten nicht zu wachsen, andere verloren ihre Identität bei der Fusion mit weiteren Bewegungen oder änderten einfach nach einiger Zeit ihren Namen. Unter ihnen sind zu erwähnen die »Apostolische Kirche (Die Stunde der Wunder)« (Igreja Apostólica (A Hora Milagrosa)), die »Kirche der biblischen Erweckung« (gegründet von Mario Lindström, einem ehemaligen Theologieprofessor der Seminars der Methodisten in Rudge Ramos – São Bernardo do Campo/Bundesland São Paulo), die »Vereinigte Evangelische Pfingstkirche« (Igreja Evangélica Pentecostal Unida), die »Kirche Wunder Jesu« (Igreja

³⁴ Die Therapieergebnisse werden in kurzen »Zeugnissen« vorgestellt, als ob es sich um Votivgaben der elektronischen Religion handelte, unter dem Motto: »Erzähl' den Segen, Bruder/Schwester!« (Conta a bênção, irmão!) Das Abspielen von Aufnahmen dieser Zeugnisse nimmt einen großen Teil der Sendezeit der IPDA-Radioprogramme ein. Dies haben wir bereits an anderer Stelle beschrieben (vgl. Anm. 16).

³⁵ Ein Handbuch mit Verhaltensregeln, »Biblische Lehre für die heutige Zeit« (Doutrina Bíblica para os Dias de Hoje), geht in die Details: Frauen wird verboten, sich die Körperhaare zu rasieren, Make-up zu verwenden oder lange Hosen zu tragen; es wird verboten, an den Strand zu gehen; das Ballspiel ist nur bis zum Alter von 7 Jahren gestattet; es werden Vorschriften erlassen über die Länge der Röcke der Frauen und die Breite der Kravatten der Männer usw. Dabei werden Strafen festgesetzt für das erste, zweite und dritte Auftreten des Delikts. Möglicherweise hängt die Strenge der Vorschriften mit der Sektenmentalität zusammen, die ein von der Welt getrenntes Leben bewirkt, indem die Mitglieder harte Forderungen erfüllen müssen, um sich »anders« (diferentes) zu fühlen. Für Menschen, die aus einer Situation kommen, in der es keine Regeln gab, bedeutet das Erfüllen solch übertriebener Vorschriften einen Prozess der Reorganisation ihres Lebens aufgrund neuer Werte.

³⁶ Die *Igreja de Nova Vida* ist eine kleine, jedoch einflussreiche Pfingstkirche. Sie wurde von dem Kanadier Robert McAlister in Rio de Janeiro im Jahre 1960 aufgebaut, mit einer bischöflichen Struktur. McAlister war Pastor der *Assembléia de Deus* gewesen und hatte sich dann entschlossen, seine eigene Kirche zu gründen, die weniger legalistisch und mehr an die Mittelschicht angepasst sein sollte. Er baute eine moderne Kirche in Rio de Janeiro, mit Klimaanlage etc., und durch seine Schule gingen jene, die später eigene Kirchen der dritten Welle gründen sollten, so Edir Macedo (*Igreja Universal do Reino de Deus*), R. Soares (»Internationale Kirche der Gnade Gottes«, *Igreja Internacional da Graça de Deus*) und Miguel Angelo (»Kirche Christus lebt«, *Igreja Cristo Vive*).

Maravilhas de Jesus) und viele andere, die eine in kleine, autonome Kirchen zerbröselte (pulverizado) Pfingstbewegung darstellen.³⁷

Eine dritte Welle der Pfingstbewegung bildete sich seit den siebziger Jahren heraus und traf auf eine stark urbanisierte brasilianische Gesellschaft, die in einer nie dagewesenen sozialen und ökonomischen Krise steckte. Die repräsentativsten dieser Sekten werden von Personen angeführt, die aus der *Igreja de Nova Vida* stammten und 1975 die »Glaubenshalle – Kreuzzug des Ewigen Weges« (Salão da Fé – Cruzada do Caminho Eterna) gründeten: Samuel da Fonseca, Romildo Soares und Edir Macedo. 1977 entstand die *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD), gegründet von Romildo Soares, Edir Macedo und Roberto Augusto Lopes; 1980 die *Igreja Internacional da Graça de Deus*, gegründet von Romildo Soares, und 1986 die *Igreja Cristo Vive*, gegründet durch Miguel Ângelo.

Diese neuen Denominationen sind städtische Bewegungen, die mit der Entstehung einer Gesellschaft der Massen in Verbindung zu bringen sind und in der Produktion und Verteilung religiöser Güter einen Unternehmerstil an den Tag legen. Aus diesem Grund wäre ihr Auftreten nicht denkbar ohne die Verwandlung eines Landes oder der Welt in ein »Weltdorf« durch Informatisierung und Globalisierung der Wirtschaft. Deshalb wird in ihnen großer Wert auf einen professionellen Umgang mit den Massenmedien gelegt – für sie eine Frage auf Leben und Tod. Dies auch deswegen, weil auf dem religiösen Markt nur jener überleben kann, der sich dieser Kommunikationsmittel besser zu bedienen weiß und moderne Marketingstrategien verwendet, um zu wachsen und wahrgenommen zu werden.³⁸

³⁷ Diese Kirche wurde in den sechziger Jahren durch einen ehemaligen Diakon der 3. Unabhängigen Presbyterianischen Kirche (3. Igreja Presbiteriana Independente; die Zahl bezeichnet dabei keine eigene Kirchtradition, sondern ist Ausdruck einer je nach Gründungszeit abgestuften Hierarchie der einzelnen Kirchgemeinden desselben Bezirks, Anm. d. Ü.) von São Paulo, Eurico de Matos Coutinho, gegründet, dessen Frau in den vierziger Jahren eine bedeutende Leiterin der Jugend jener Kirche war. Er nannte sich selbst »Bischof«, gab den Presbyterianismus auf, um anfangs der fünfziger Jahre die Bewegung der »göttlichen Heilung« zu begleiten, und leitete bis zu seinem Tod ein Radioprogramm, »die Wunderstunde« (a hora milagrosa). Coutinho sprach, trotz seines presbyterianischen Erbes, in seinen Sendungen viel von der Jungfrau Maria und »kanonisierte« sogar eine alte Frau aus seiner Gemeinde, die »Heilige Großmutter Rosa« (Santa Vó Rosa), deren Name im Moment des »apostolischen Segens« (benção apostólica) neben der Heiligen Trinität angerufen wurde.

³⁸ Es gibt einen klassischen Text von DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, kommentiert von RUBEM ALVES, der den geschäftlichen Charakter dieser Unternehmungen bespricht. MONTEIRO beobachtete den Zerfall herkömmlicher religiöser Systeme und die Entstehung »sozusagen unternehmerischer Modelle des Handelns, die sich eher durch ihr Etikett und ihre Verpackung unterscheiden als durch die Produkte, die sie anbieten« (S. 83). Diese Situation beschrieb er als einen Markt, der alle ihm eigenen Probleme des »Marketing« mit sich bringt (S. 106), indem er fluktuierende Kundschaft anzieht und sich der Kontrolle der Unsicherheiten und Sorgen der Massen widmet. RUBEM ALVES kommentierte, gestützt auf Peter Berger, die Thesen von Monteiro mit dem Text »A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?« (Das göttliche Heilungsunternehmen: ein religiöses Phänomen?). Darin entwickelt er die höchst interessante Hypothese, wonach das »ökonomische Modell«, die Unternehmerrmentalität und die kapitalistische Logik viel besser den Erfolg jener Unternehmen beschreiben, die auf den Handel mit spirituellen Gütern spezialisiert sind, innerhalb der »Logik des Tauscherts« (S. 117). Vgl. DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, »Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular«, und RUBEM ALVES, »A Empresa da Cura Divina: Um Fenômeno Religioso?« in: EDENIO VALLE / JOSÉ J. QUEIROZ (Hg.), *A cultura do povo*, São Paulo: Cortez & Moraes: EDUC 1979. In anderen Texten und Forschungen haben wir mit dieser Hypothese gearbeitet. Durch sie können wir wahrnehmen, wie die Suche nach religiösen Gütern, wenn sie enttäuscht wird (und das ist bei den Kirchen des historischen Protestantismus der

Nachdem sie die *Igreja da Nova Vida* verlassen hatten, gründeten Edir Macedo de Bezerra, sein Schwager Romildo Soares und Samuel da Fonseca 1975 den *Salão da Fé (Cruzada do Caminho Eterno)*, welcher aber ein Jahr später von den zwei Verschwägerten dem dritten Teilhaber überlassen wurde. Macedo und Soares organisierten dann, zusammen mit Roberto Augusto Lopes, die *Igreja da Bênção*, in einem früheren Bestattungsinstitut im Stadtviertel *Abolição* in Rio de Janeiro. 1977 wurde das Unternehmen in *Igreja Universal do Reino de Deus* umbenannt. 1980 trat R. Soares aus, um seine eigene Bewegung zu gründen, die *Igreja Internacional da Graça de Deus*.³⁹

Einige Zeit später weihten sich Roberto Augusto Lopes und Edir Macedo gegenseitig zu Bischöfen. Allerdings entfernte sich Augusto Lopes, nachdem er Abgeordneter der verfassunggebenden Versammlung geworden war, von der *Universal*. Macedo blieb allein zurück und eignete sich Technik und Strategien der US-amerikanischen Televangelisten an, wo er seit 1986 lange Aufenthalte verbracht hatte. Seinen größten Coup landete er 1989, als er in São Paulo ein Radio- und Fernnetzwerk für 45 Millionen Dollar kaufte. Im gleichen Zeitraum verlegte er den Sitz seiner Kirche nach São Paulo.⁴⁰ Im März 1995

Fall), die KonsumentInnen dazu bringt, sich eben diese Güter – so wie geistlichen Trost, Hilfe des Heiligen für ihre Kämpfe, positives Denken, das die alltäglichen Kämpfe antreiben kann – bei anderen Anbietern zu besorgen, die besser ausgerüstet sind. Diese neuen religiösen Organisationen sind Dienstleistungsunternehmen, die sich nach dem Wunsch und Bedürfnis ihrer KundInnen richten und nie nach Lehre, historischer Tradition oder Kontinuität in der Organisation. Das Entscheidende sind die Resultate, die man erhält, wobei die klassischen Charakterzüge der Pfingstbewegung wegfallen können, als da waren: Taufe im Heiligen Geist, Zungenrede (Glossolalie), Naherwartung des Wiederkommens Jesu Christi, ewiges Leben im Himmel usw. Die Frage heute ist die nach der Befriedigung der Bedürfnisse des Hier und Jetzt einer Kundschaft, die sich kaum um die weit entfernte Zukunft kümmert. Die »himmlische Zukunft« wird auf die Erde geholt und ins Innere der Konsumgesellschaft verlegt.

³⁹ Wenn sie auch den gesamten Stil, die Wortwahl und die Techniken der Kirche seines Schwagers (die IURD) kopierte, so erfuhr die Kirche von R. Soares nicht das gleiche Wachstum, weil ihrem Vorsteher wahrscheinlich die opportunistische und Abenteuer-Ader Macedos fehlte, wie auch dessen Fähigkeit, religiöse Allianzen zu schließen. Macedo verbündete sich mit einem dissidenten Flügel der *Assembléia de Deus (Ministério da Madureira)*, und gründete den »Nationalen Rat der Pastoren Brasiliens« (Conselho Nacional de Pastores do Brasil) als Opposition zum »Orden der Evangelischen Pfarrer Brasiliens« (Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil) und zur »Evangelischen Vereinigung Brasiliens« (Associação Evangélica Brasileira) mit ihrem Präsidenten Caio Fábio d'Araújo Filho (einem charismatischen Presbyterianer). Nur dank einer opportunistischen Annäherung an Billy Graham gelang es Macedo, in den USA Fuß zu fassen.

⁴⁰ Ende der achtziger Jahre war Edir Macedo massiver Kritik seitens der brasilianischen Medien ausgesetzt gewesen, die die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die »finanzielle Ausbeutung« lenkten, die es sowohl in den Gottesdiensten in seinen Kirchen, als auch in den riesigen Veranstaltungen in den Fußballstadien (*Maracanã* in Rio de Janeiro und *Pacaembu* in São Paulo) gebe. Offensichtlich war es das Eindringen Macedos in den geschlossenen Markt der brasilianischen Telekommunikation, in dem die Vorherrschaft der *Rede Globo* von Roberto Marinho unanfechtbar schien, der Grund für die ökonomische und polizeiliche Verfolgung, die Macedo über sich ergehen lassen musste. Das Fernsehen ist in Brasilien zur Zeit die Hauptquelle von Lebenssinn für die Mittel- und Unterschicht der Gesellschaft. Derartige Druckversuche wurden von Macedo geschickt als »religiöse Verfolgung« dargestellt; er betonte, dass er auf diese Weise »zu leiden hätte«, wie auch »Christus gelitten« hätte (sic). Von der Zivil- und der Bundespolizei des Betrugs, der Steuerhinterziehung, der Scharlatanerie und der Wunderheilerpraktiken angeklagt (Prozess IPL 2-0255/91), verbrachte Macedo im Mai 1992 einige Wochen in einem Gefängnis in São Paulo. Einige Tage später wurde er allerdings provisorisch auf freien Fuß gesetzt und beschloss darauf, nicht mehr auf der Bühne zu erscheinen, sondern von der Hinterbühne (der USA und Portugals) aus sein riesiges Imperium zu steuern. Zu seinem Imperium gehören etwa das Fernnetz *Rede Record* (mit 16 Sendestationen), das Radionetz *Rede Record* (mit 22 Sendestationen), 1.876 Kirchen in Brasilien, eine Radiostation in Portugal, die *Folha Universal* (brasilianische Wochen-

kaufte er das Gebäude und die Einrichtungen der *TV Jovem* (Junges Fernsehen), wodurch er seine Kommunikationsbetriebe modernisieren konnte – eine Unternehmung, die ihn über 30 Millionen Dollar kostete.

In politischer Hinsicht war die Ausrichtung der IURD offen gegen die Linke und für die konservativen KandidatInnen.⁴¹ Während der letzten Wahlen (1994) gelang es Macedo, zwei seiner Geschwister und weitere Mitglieder der IURD in São Paulo und Rio de Janeiro in die Bundeskammer zu bringen. Er gibt eine nationale Wochenzeitung heraus, die *Folha Universal* (deren Heft Nr. 154 vom 19.–25. März 1995 eine Auflage von 780.000 Exemplaren erreicht hat). Die *Editora Gráfica Universal Ltda.* gab Dutzende von Büchern aus Macedos Feder heraus. Eines davon, der kleine Band »Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios« (»Orixas, Caboclos und Guias – Götter oder Dämonen«), sollte die Afro-brasilianischen Kulte entmystifizieren, von denen Macedo herkam, bevor er sich der *Igreja de Nova Vida* anschloss. Das Buch wurde bereits über 1,5 Millionen mal verkauft.⁴²

Der Boom der *Igreja Universal do Reino de Deus* in den großen und mittleren brasilianischen Städten ist wohl durch das Fernsehprogramm der *Rede Record* und durch ihre Radiostationen ausgelöst worden. Die Strategie ist fast immer die, Gebäude, in denen sich früher Kinos oder Fabriken befanden, erst zu mieten und dann zu kaufen. Das in den Gottesdiensten zelebrierte Ritual enthält Musik mit populären Rhythmen, zu denen alle singen und tanzen, und macht von Symbolen Gebrauch, die aus dem Volkskatholizismus und den afro-spiritistischen Religionen kommen.⁴³

Die IURD teilt ihre wöchentlichen Veranstaltungen nach dem »Produkt«, das an den jeweiligen Tagen »verkauft« werden soll, auf und verwendet dafür den Ausdruck »Kette« (*corrente*; bedeutet auch »Strom, Strömung«). Montag ist der Tag der »Wohlstandskette« (*corrente da prosperidade*), oder, je nach Tageszeit, der »Kette der Unternehmer«, die Personen mit finanziellen Problemen gewidmet ist; Dienstag findet die »Kette der siebenzig Apostel« statt oder der »Korridor der Wunder« (für die, die gesundheitliche Probleme haben); am Mittwoch die »Kette der Kinder Gottes«, deren Fokus das Gebet und das

zeitung mit einer Auflage von etwa 800.000 Exemplaren), und die *Universal News* (englischsprachige Wochenzeitung, die in den USA mit einer Auflage von 100.000 erscheint).

⁴¹ Vgl. PAUL FRESTON (s. Anmerkung 15). In den letzten Präsidentschaftswahlen (1989 und 1994) ließ Macedo sein Fernsehnetzwerk offen gegen den Kandidaten der Arbeiterpartei, Luis Inácio Lula da Silva, agieren und war einer der Verantwortlichen für den Umschwung zugunsten von Fernando Collor de Melo im Wahlkampf von 1989.

⁴² Diese Zahlen haben eine enorme Bedeutung, denn in Brasilien wird ein »Bestseller« etwa 5.000mal verkauft, während eine Tageszeitung von so großer Bedeutung wie der »Estado de São Paulo« keine 500.000 Exemplare erreicht! Es gibt allerdings starke Zweifel an der Urheberschaft Macedos. Man hegt den Verdacht, dass ein methodistischer Pastor, der heute für den ganzen Sektor »Publikationen« der IURD verantwortlich ist, nämlich José Cabral Vasconcelos, der Ghostwriter von Edir Macedo sei.

⁴³ Unter diesen Symbolen, die als eigentliche Sakramente dienen und unter den Gläubigen verteilt werden, finden wir in der IURD folgende: Heiliges Öl aus Israel, gesegnetes Wasser, das Heilige Gewand (sc. des Gekreuzigten), die Jakobsrute, Jordanwasser, Sinaifelsstein, Salz aus dem Toten Meer, gesalbte Rose etc. Alle diese Objekte tragen die »Kraft« mit sich, die von den »vollmächtigen Gebeten« der Pastoren und MitarbeiterInnen ausgeht. Inszenierungen und kultische Riten helfen mit, eine eigentliche Katharsis bei den TeilnehmerInnen auszulösen, wie z.B. »das Salztal zu durchqueren«, »durch die Kette der 70 Pastoren zu gehen«, »mit den Händen einen Stein vom Berg Sinai zu berühren«, »das Tor des Glaubens zu durchschreiten« etc. Dieses und andere Rituale erwecken den Eindruck, dass das Heilige nicht weit entfernt ist, sondern in Reichweite der Hände und (auch) der Geldbeutel der Leute!

Bibelstudium sind; Donnerstag ist der Tag der »Familienkette«, deren Ziel darin besteht, Menschen von Problemen zu befreien, die ihre Familie betreffen. Am Freitag, der für die afro-brasilianischen Kulte ein wichtiger Tag ist, veranstaltet die IURD eine »Kette der Befreiung«, bei der die Rituale und Gebete auf Exorzismus und den Kampf gegen die »Mächte der Zauberei/Hexerei« (poderes das feitiçarias) bezogen sind. Der Samstag schließlich ist für die »Kette der Kinder und Jugendlichen« reserviert, und am Sonntag gibt es die »Kette von Jericho«, eine inszenierte Umsetzung des Sieges Josuas über seine Feinde.⁴⁴

Ein wichtiges Element in den Ritualen der IURD ist die Kollekte. Der »Zehnte«⁴⁵ beschränkt sich nicht auf das, was das einzelne Mitglied zu bezahlen imstande ist. Die Pastoren schlagen den HörerInnen ein Opfer vor. Einen ansehnlichen Beitrag an die Kollekte zu leisten ist ein »glaubensverrückter« (louco de fé) Akt; aus diesem Grund wird im allgemeinen das Geld verlangt, das für den Kauf von Lebensmitteln, die Rückzahlung eines nicht verlängerbaren Darlehens oder die Miete reserviert ist. Wer seinen »Zehnten« nicht zahlt, beweist mangelnden Glauben, Feigheit und Misstrauen gegenüber Gott. In dieser Sicht der Dinge wird das Opfer in Geld aufgewogen, und der Gläubige gewinnt die Gottheit als Partner, um seine persönlichen Pläne sozialen Aufstiegs oder der Überwindung einer schwierigen Situation, in der er sich befindet, zu verwirklichen. Auf diese Weise entsteht, in den Worten seines obersten Führers, Edir Macedo, eine »Allianz mit Gott«.

Zu der Zeit der Abfassung dieses Beitrags wird dieses Erfolgsrezept nicht ausschließlich von der IURD, dieser religiösen (oder unternehmerischen?) Gruppe, verwendet. In der Stadt São Paulo werden ihre Methoden von anderen religiösen Unternehmern nachgeahmt, so zum Beispiel der »katholischen Kirche der heiligen Missionen« (Igreja Católica das Santas Missões), dem »Schrein des guten Jesus der Wunder« (Santuário do Bom Jesus dos Milagres), dem »Schrein des heiligen Antonio von Categiró« (Santuário de Santo Antônio de Categiró), die mit seinen »Exorzistenpriestern« dieselben Dinge versprechen. Es gibt außerdem unzählige kleine Pfingstkirchen, die die in der IURD gebräuchlichen Slogans und Parolen verwenden. Unseres Erachtens gehen alle diese Bewegungen vom gleichen Grundmuster aus, das der brasilianischen Weltanschauung (visão do mundo) und Vorstellungswelt (imaginário) zugrundeliegt, die sich über die Jahrhunderte durch die Einwurzelung der indianischen, afrikanischen und europäischen Kulturen gebildet hat.

⁴⁴ In der IURD gibt es einen vereinheitlichten Diskurs, einheitliche Abläufe und Rituale. Sogar in den Kirchen, die die IURD in New York unterhält, finden wir dieselbe Unterteilung der Wochen in »Ketten«, und es werden dieselben symbolischen Produkte angeboten wie in den Ritualen in Brasilien. Das gleiche Phänomen wurde in Portugal, Südafrika und sogar in Genf, dem Land des Calvinismus, beobachtet. Wahrscheinlich versucht Edir Macedo auf dem Hintergrund der Feststellung, dass menschliche Träume offensichtlich durch den Erwerb symbolischer Produkte erfüllt werden können, indem man Wohlstand (prosperidade), Heilung und Exorzismus ins Zentrum stellt, dasselbe Muster in allen Orten der Welt anzuwenden, wo es Arme, Bekümmerte, Arbeitslose, Kranke und Menschen ohne Lebenssinn gibt. Und wo existieren solche Bedingungen nicht?

⁴⁵ Die meisten protestantischen Kirchen in Brasilien leben von den Spenden ihrer Mitglieder, wobei jede Gemeinde ihren Pastor selbst bezahlen muss. Aus diesem Grund wird in der Regel monatlich nach biblischer Tradition zur Zahlung des »Zehnten« aufgerufen, d. h. es wird eine Beitrag von 10% des Nettoeinkommens erwartet – wobei dies zumeist nicht offiziell überprüft wird, Anm. d. Ü.

Ganz gewiss entwickelt sich hier ein mächtiger Synkretismus, der römisch-katholische, afrikanische und europäische Traditionen verbindet, gewürzt mit einer pfingstlerischen Sprachgewandtheit protestantischer Herkunft. Es handelt sich um Bewegungen, die um dieselbe Kundschaft buhlen, die arm, elend und machtlos ist. Sie ziehen Menschen aus der Unter- oder Mittelschicht an, mit oder ohne vorherige Religionszugehörigkeit. Alle sind, ungeachtet ihrer Herkunft, gleich durch ihren Schmerz, ihr Leiden und ihren Kummer.

Wie lange noch wird die Pfingstbewegung in Brasilien wachsen und sich laufend spalten? Die Antwort auf diese Frage hängt offensichtlich vom Verlauf der Argumentation des Analytikers ab. Wir haben uns bemüht, unsere Analyse in Übereinstimmung mit Otto Maduro, wonach jedes religiöse Phänomen sein Wachstum einer Reihe von Ursachen historischer, sozio-ökonomischer, religiöser und kultureller Art verdankt, die nicht vom guten Willen oder dem Bewusstseinsstand seiner jeweiligen AnhängerInnen abhängen, durchzuführen.⁴⁶ In Brasilien gibt es noch immer ein großes Potential, mit dem sich dieses Wachstum fortsetzen könnte – aufgrund des Elends, der Struktur- und Gesetzlosigkeit.

Die Pfingstbewegung hat in positiver Weise auf die sozial-psychischen Bedürfnisse der von der kapitalistischen Moderne Ausgeschlossenen geantwortet. Für sie gibt es keine andere Utopie am Horizont, die ihnen das Kommen einer Zeit der Würde und der Teilhabe an den Erträgen der wirtschaftlichen Entwicklung garantiert. Diese Menschen sind von der Rhetorik des kapitalistischen Lebensstils getroffen worden, die verspricht, für alle Gleichheit bezüglich Konsum, Wohlstand, Gesundheit, Sicherheit und Arbeit usw. zu schaffen, diese Versprechungen jedoch nicht erfüllt. Wo diese Dinge fehlen, findet das Aufblühen neuer religiöser Bewegungen fruchtbaren Boden. Es sind soziale Situationen wie diese, die in der Geschichte das Entstehen, die Reife und den Zerfall religiöser Bewegungen möglich gemacht haben. Die Pfingstbewegung und der Protestantismus⁴⁷ sind sicherlich keine Ausnahmen und auch keine fertigen Pakete, die, Jahrhunderte nach Jesus Christus, vom Himmel auf die Erde gefallen wären. Der Erfolg einer Religion speist sich aus historischen und sozialen Voraussetzungen, aus dem Lebensprojekt von Personen aus Fleisch und Blut, mit konkreten und identifizierbaren Bedürfnissen.

Eine Analyse der brasilianischen Gesellschaft erlaubt noch nicht, Zeichen des Alterns oder gar des Todes der Pfingstbewegung zu diagnostizieren; ganz im Gegenteil kann man

⁴⁶ Zur sozialen Bedingtheit der Entwicklung der religiösen Botschaften in Lateinamerika schlagen wir die Lektüre von OTTO MADURO, *Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*, Freiburg i. Ue.: Exodus 1986, vor. Erlebt Lateinamerika zur Zeit das »Ende der protestantischen Ära« (d.h. des historischen Protestantismus), sogar noch bevor sie diese Ära vollständig kennengelernt hat? Vielleicht hat JEAN-PIERRE BASTIAN recht, wenn er von der gegenwärtigen Phase als »Domestizierung des Protestantismus« durch die traditionelle Kultur Lateinamerikas spricht, d.h. in der eine katholische und magische Kultur ihre Kraft darin erweist, dass sie unter neuen Erscheinungsformen wieder auftaucht. Vgl. JEAN-PIERRE BASTIAN, *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika*, Luzern: Exodus 1995; LUIS VASQUEZ BUENFIL, »Los pentecostalismos son catolicismos de substitution, dice Jean-Pierre Bastian«, in: *El Faro*, Juli/agosto de 1994 (108–111).

⁴⁷ Zur Verbindung der Pfingstbewegung mit einem historischen Moment und mit der im Westen wirksamen sozialen Schichtung ist es immer noch unerlässlich, sich mit der These MAX WEBERS zu beschäftigen: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Bodenheim: Athenäum 1993. Ebenso darf man die kritische Analyse nicht beiseite legen, die PAUL TILLICH zum Verhältnis zwischen dem Protestantismus und der westlichen kapitalistischen Zivilisation gemacht hat. Vgl. PAUL TILLICH, *Der Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart: Steingruben-Verlag 1950.

eine große Ausdauer und den Willen feststellen, eine überlegene religiöse und politische Macht zu werden. Diese Macht entsteht unseres Erachtens eben aus der Identifikation der Pfingstbewegung mit jener Volkskultur, die in einem prä-kapitalistischen Umfeld entstanden ist und Überbleibsel millenaristischer Bewegungen in sich birgt, und aus einer Dynamik, die den Armen und Ausgeschlossenen die Kraft geben kann, mit so vielen Ungleichheiten, Leere und Elend leben zu können. Darin liegt ihr Erfolg, vor allem unter den Armen, aber auch unter denen, die zwar höheren sozialen Schichten angehören, sich jedoch jener religiösen Symbolik beraubt finden, ohne die das Leben seinen Geschmack verliert.

Pfingstbewegung in Brasilien: Anpassungen und Veränderungen

Der historische Protestantismus, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Brasilien verpflanzt wurde, war Träger einer Bekehrungsbotschaft. Seine Ankunft fiel mit der Ausdehnung des Kapitalismus nach Afrika, Asien und Lateinamerika zusammen. In letzterem Kontinent gab es eine intellektuelle Elite, die die Hoffnung hegte, dass die kontinentale Protestantisierung notwendigerweise einen Modernisierungsprozess nach sich ziehen würde. Die katholische Religion, »verantwortlich« für die Rückständigkeit, würde schließlich von einem besser aufgeklärten Volk aufgegeben werden.⁴⁸ Diese Elite wurde allerdings bald enttäuscht, da sich der Protestantismus in eine negativistische Ideologie verwandelte, die gesellschaftlichen Fragen auswich und mehr mit der Predigt des Individualismus als mit den von vielen ersehnten sozialen Veränderungen beschäftigt war. Dadurch hörte er auf, die Inkarnation der Hoffnungen zu sein und verwandelte sich noch in eine Ideologie der Aufrechterhaltung des Status Quo.⁴⁹

Dennoch vermochten Methodisten, Presbyterianer und Baptisten, die in Brasilien den Spuren des Kaffees folgten, unter den Armen, freien Männern und Landlosen eine beachtliche Zahl von Konvertiten zu erreichen.⁵⁰ Allein, als die »erste Welle« der Pfingstbewegung eintraf, erlebte der historische Protestantismus die ersten Anzeichen einer Verlangsamung seines Wachstums – ein Phänomen, das sich ab 1930 deutlicher zeigte – in der Dekade, in der das Land faktisch ins 20. Jahrhundert eintrat.⁵¹ Das politische Arrangement, das durch den Militärputsch 1889 (alte Republik-república velha) eingerichtet

⁴⁸ Diese Hoffnung teilten die Freimaurer, die Republikaner, die Positivisten und die Liberalen; vgl. DAVI VIERIA GUEIROS, *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980; JEAN-PIERRE BASTIAN, *Protestantes, liberais e francomassones, sociedade de ideas e modernidad en America Latina*, México: Siglo XXI-FCE 1980.

⁴⁹ RUBEM ALVES, »O protestantismo na América Latina – sua função ideológica e possibilidades utópicas«, in: *Dogmatismo e tolerância*, São Paulo: Paulinas 1982.

⁵⁰ ANTÔNIO G. MENDONÇA, *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo: Paulinas 1984.

⁵¹ 1930 vertraten die PfingstlerInnen nach ERASMO BRAGA und K. GRUBB 9,5% der brasilianischen ProtestantInnen. 1964 betrug dieser Anteil nach WILLIAM R. READ (*Fermento religioso nas massas do Brasil*, São Paulo: Metodista 1967) bereits 65,2%, und 1990 dürfte er schätzungsweise bei 80% gelegen habe (man erinnere sich nochmals: es gibt keine verlässlichen Daten über die Pfingstbewegung in Brasilien).

wurde, fiel mit der Revolution von 1930 dahin. Getúlio Vargas übernahm für 15 Jahre die Regierungsgeschäfte und mauserte sich wegen seiner auf das städtische Arbeiterproletariat ausgerichteten Sozialpolitik zu einem großen politischen Führer – bis zu seinem Suizid im Jahre 1954. In dieser Phase verstärkten sich die Landflucht, die beschleunigte Urbanisierung und die Einpflanzung einer Importsubstitutionsindustrie. Es gab interne Revolutionen, die Beteiligung des Landes am Zweiten Weltkrieg und die Unterdrückung der Arbeiterbewegungen sowie der sozialistisch oder kommunistisch orientierten Politiker.

Diese ganze soziale, kulturelle, wirtschaftliche und politische Mobilität wurde durch den historischen Protestantismus nicht genügend wahrgenommen, der seine Dynamik zusehends verlor und immer stärker Anzeichen der Erschöpfung aufwies. Noch in den dreißiger Jahren hatte es einen Versuch der Reaktion seitens einer Elite gegeben, die aus der zweiten Generation von protestantischen, brasilianischen Intellektuellen bestand. Der historische Protestantismus versuchte, sich mit Hilfe des »Evangelischen Bundes Brasiliens« (Confederação Evangélica do Brasil) zu artikulieren, um auf diese Weise die denominationellen Trennungen zu vermindern und gemeinsame Strategien und Projekte gegenseitiger Stärkung zu entwickeln. Dennoch hing ein Geruch der Ermüdung in der Luft, und es wurde die Idee verbreitet, dass eine »religiöse Erweckung« notwendig sei. Die Konfrontation mit dem Katholizismus, dem gemeinsamen Feind, fing an, Kraft zu verlieren. Es gab allerdings welche, die immer noch fanden, dass eine religiöse Verfolgungskampagne die »einzige Rettung« wäre, um dem Protestantismus wieder Schwung zu verleihen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg trat das Land durch nordamerikanischen Einfluss in einen Prozess der Redemokratisierung ein. Die Welt erlitt die Folgen des kalten Krieges, die kommunistischen Organisationen setzten ihre Arbeit im Versteckten fort, und die Arbeiter steckten fest in der Zwangsjacke der Regierung, die während der Diktatur von Vargas eingerichtet worden waren. Es herrschte ein Klima nationalistischer Euphorie vor, das sich in der Errichtung von Stahlhütten und in der Verstaatlichung der Produktion und Verteilung von Erdöl niederschlug.

Dies war das Umfeld, das Williams und Boatright antrafen, die zu Beginn der fünfziger Jahre Kampagnen religiöser Erweckung und göttlicher Heilung initiierten, in Gemeinden, die zum historischen Protestantismus gehörten. Kirchen der Unabhängigen Presbyterianischen Kirche von Cambuci und Brás (Arbeiterviertel von São Paulo), von Assis und Bauru (im Inneren des Bundeslandes São Paulo) sowie von Londrina (Bundesland Paraná) wurden dazu benutzt, Kampagnen durchzuführen, die große Volksmengen anzogen und als Erbe Konflikte hinterließen, die später Spaltungen hervorrufen sollten.⁵² Einige Zeit später

⁵² Was sich 1953 in der *Igreja Presbiteriana Independente* (IPI) von Cambuci zugetragen hat, ist ein typisches Beispiel. Boatright und Williams wurden schnell als »Wundertäter« bekannt. Große Mengen suchten diesen Ort auf, so dass sogar die Polizei aufgeboten werden musste, um den Ansturm von Menschen und Fahrzeugen in geordnete Bahnen zu lenken. Diese Zusammenkünfte wurden von Professoren (Alfredo Borges Teixeira, Walter Ermel und anderen) und Studenten der Theologischen Hochschule der IPI in Brasilien besucht. Sogar der Professor für systematische Theologie, der an einer Hautkrankheit (vitiligo) litt, erschien, um sich vom Prediger die Hände auflegen zu lassen. Tags darauf sagte er zu seine Schülern: »Ich bin nicht geheilt worden, aber diese Hautkrankheit behindert mich nicht mehr.« (»Não fui curado, mas também essa doença na pele não atrapalha em nada.«) Selbst der Rektor, tief beeindruckt durch das, was er gesehen hatte, wurde nicht müde, die Grundsätze der göttlichen Heilung zu verteidigen. Unterdessen nistete sich

schlossen sich jene Türen, und die Prediger der göttlichen Heilung gingen dazu über, ihre Predigten in Zelten durchzuführen, weswegen sie den Übernahmen »Zeltler« (tendeiros), und die Gottesdienstorte den Übernahmen »göttliche Zelte« erhielten. Der Kontakt mit dem Volk wurde auch über Radioprogramme hergestellt. Es begann eine neue Welle der Pfingstbewegung in Brasilien.

Die pfingstlerischen Gruppen, die zur ersten Welle gehörten, reagierten auf verschiedene Weise. Die *Congregação Cristã no Brasil* verschloss sich ihrem sektiererischen Geist gemäß. Die *Assembléia de Deus* verlor einige Mitarbeiter, Pastoren und Mitglieder, die an der Seite der katholischen Konvertiten zunächst die *Cruzada Nacional de Evangelização (Igreja do Evangelho Quadrangular)*, danach die Pfingstkirche »O Brasil para Cristo« entstehen ließen.

1. Veränderungen in der religiösen Landschaft Brasiliens

Die Ankunft jedweden neuen Akteurs inmitten einer Landschaft ruft notwendigerweise nach der Verlagerung der Personen und Institutionen, die dort bereits tätig sind. Aus diesem Grund besteht die Strategie des Neuankömmlings, wenn er nicht Allianzen bilden kann, darin, das bereits Bestehende in Frage zu stellen und abzuwerten (desbanalizar). Die neuen Prediger tendieren dazu, das Gewand der »Propheten« anzuziehen, indem sie sich die Rhetorik der Neuheit und der Veränderung zu eigen machen und die anderen als bloße »Priester« oder »Zauberer« verunglimpfen.⁵³ Die Veränderungen, die sich seit der Ankunft der Pfingstler in der religiösen Landschaft abspielten, die im folgenden analysiert werden, reflektieren die Konflikte und Kämpfe, die durch die Spannung zwischen den Etablierten und den Neuankömmlingen entstanden.

im Inneren jener Kirche ein großer Konflikt ein zwischen VerteidigerInnen und GegnerInnen der göttlichen Heilung und der Zungenrede, die zu einer »Implosion« der betreffenden Gemeinde führte. Ungefähr 90% ihrer Mitglieder traten aus und gründeten neben der (bestehenden) Kirche die »Erste Evangelische Kirche von Cambuci« (Primeira Igreja Evangélica do Cambuci). Einige Zeit später gründete Pastor Silas Dias die »Evangelische Pfingstkirche des Heiligen Geistes« (Igreja Evangélica Pentecostal do Espírito Santo), der Presbyter Epaminondas Silveira Lima gründete die »Evangelische Pfingstkirche der Bibel« (Igreja Evangélica Pentecostal da Bíblia), ein Diakon die »Unabhängige evangelische Kirche« (Igreja Evangélica Independente). Sogar Manoel de Melo bediente sich, als er einige Jahre später seine eigene Kirche (»O Brasil para Cristo«) gründete, des Mottos und Logos des Jugendbundes der Unabhängigen Presbyterianischen Kirche: Eine Karte von Brasilien mit dem Spruch, in grün und gelb: »Brasilien für Christus« (EBER FERREIRA SILVEIRA LIMA hat über diese Vorgänge einiges geschrieben, was jedoch noch nicht veröffentlicht ist).

⁵³ Die soziologische Theorie, die wir hier benutzen, stammt von PIERRE BOURDIEU. Vgl. »Gênese e estrutura do campo religioso« und »Uma interpretação da teoria da religião, de Max Weber«, in: PIERRE BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectiva 1982, 27–98.

a) Zunahme des religiösen Pluralismus

Die sozialen Trennlinien spiegelten sich, vor allem in den fünfziger Jahren, in der religiösen Landschaft wider und riefen die Abnutzung des Katholizismus und des historischen Protestantismus hervor. Die afro-brasilianischen Religionen (Candomblé, Umbanda, Macumba), der Kardec-Spiritismus, neue synkretistische Sekten wie die *Legion des guten Willens* (Legião da Boa Vontade),⁵⁴ neben der Pfingstbewegung, entwickelten sich stärker in den Städten, die ihrerseits durch die Ankunft der MigrantInnen vom Land explodierten. Diese ließen mit dem Land auch die traditionellen Formen der Organisation des Lebens zurück und versuchten, sich anzupassen und das Leben in der Stadt aufgrund des bereits bestehenden symbolischen Universums zu verstehen. Folglich entstand in der Gesellschaft, was Peter Berger eine »Marktsituation« nennt, die besondere Bemühungen jener Religionen forderte, die es sich in einer »Monopolsituation« bequem gemacht hatten.⁵⁵ Von diesem neuen Kontext aus mussten die Institutionen und religiösen Akteure Konkurrenzstrategien annehmen, um ihre Position aufrechtzuerhalten oder gar neuen Raum auf dem jetzt umkämpften religiösen Markt zu gewinnen. In diesem Kontext ging die *Confederação Evangélica do Brasil* auf melancholische Art und Weise unter, jene Institution, die die Zusammenarbeit zwischen den brasilianischen Protestanten koordinierte und förderte.

b) Zerfall und »Verpfingstlichung« des historischen Protestantismus

Die fünfziger und sechziger Jahre sahen ein starkes Eindringen der Pfingstbewegung ins Innere des historischen Protestantismus Brasiliens. Zunächst wurde diese pfingstlerische Invasion durch die Existenz einer empfänglichen Haltung begünstigt. Die Akteure (des historischen Protestantismus) dachten, dass sie sich auf diese Weise einer »religiösen Erweckung« bedienen könnten, um das verlorene Wachstum wieder anzukurbeln – ohne jegliche Kostenfolge für ihre eigenen Institutionen. In allen Denominationen wurden Kampagnen von »Gebet und Fasten« durchgeführt, damit eine »Erweckung« geschehen könnte und die Kirchenmitglieder wieder anfangen, zu »evangelisieren«. Die eingeladenen Prediger waren inter-denominationaler Erweckungsprediger, einige gar erklärtermaßen Pfingstler. Dennoch, nachdem die erste Wirkung vorbei war, entstanden Spannungen, da

⁵⁴ Synkretistische Religion, die anfangs der fünfziger Jahre in Rio de Janeiro durch den einflussreichen Radioproduzenten (radialista) Alziro Zarur (1914–1979) gegründet wurde und aus dem *Radio Mundial* ihr Hauptverbreitungsorgan machte. Zur Zeit wird diese Bewegung von José de Paiva Neto angeführt und eignet sich therapeutische und gemeinschaftliche Taktiken der Pfingstbewegung an, unter dem Namen »Legion des Guten Willens – Religion Gottes« (Legião da Boa Vontade – A Religião de Deus). Zarur bewarb sich vor seinem Tod noch um das Präsidentenamt der Republik und schaffte es immerhin bis zur Vorkandidatur.

⁵⁵ PETER BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt/Main: Fischer 1973.

die AnhängerInnen der »Erweckung« offen die kirchlichen Institutionen im Namen einer »spirituellen« und »über-denominationalen« Evangelisation in Frage stellten.⁵⁶

Neue Denominationen entstanden, ohne dass dadurch, wie erwartet, die internen Spannungen in den historischen Kirchen abgenommen hätten. Auf diese Weise wurden die strukturellen Wurzeln und die Form dieser Krisen bestätigt. Denn kaum war der Trennungsvorgang abgeschlossen, wie dies bei der Trennung zwischen der »Presbyterianischen Kirche Brasiliens« (Igreja Presbiteriana do Brasil, IPB) und der »Unabhängigen Presbyterianischen Kirche Brasiliens« (Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, IPI) der Fall war, tauchten die Spannungen wieder auf. Möglicherweise hat Rubem Alves recht, wenn er feststellt, »dass der Protestantismus auf unserem Kontinent gealtert ist, lange bevor er ihn mit dem Schöpferischsten, was er besitzt, befruchten konnte. Er ist zu früh alt geworden; noch ein Kind, ist er bereits senil.«⁵⁷

c) »Pulverisierung« der Gruppen und Spezialisierung der Akteure

Die Pfingstbewegung der zweiten Welle entwickelte, als Folge der verstärkten religiösen Konkurrenzsituation, neue Strategien für ihre Ausbreitung in der brasilianischen Gesellschaft. Nach 1970 überschritt dieses Eindringen in die Gesellschaft die Grenzen, mit denen die Pfingstbewegung bisher umgeben gewesen war, und sie hörte auf, nur ein Phänomen der ärmsten und unteren Schichten der Bevölkerung zu sein, um nun auch die mittleren Schichten zu erreichen. Diese neue Kundschaft ermöglichte die Aneignung von Strategien, wie sie die nordamerikanischen Televangelisten seit den fünfziger Jahren verwenden, die wir hier »Marketing des Heiligen« nennen. In dieser Strategie wird die Bevölkerung in Segmente eingeteilt, indem eine bevorzugte Gruppe, die erreicht werden soll, ausgewählt wird. In ihr wird sodann eine Nische von KonsumentInnen religiöser Produkte eingerichtet. Der Prozess führt dazu, dass man sich schließlich nicht mehr dem Produkt, sondern den Bedürfnissen der KonsumentInnen zuwendet, die diesen Bedürfnissen entsprechende »symbolische Güter« erhalten sollen.

Es ist klar, dass diese Marketingstrategien nicht immer bewusst angewendet werden. Die IURD wendet sie offensichtlich intuitiv an. Es gibt jedoch Institutionen wie die »Kirche ›In Christus wiedergeboren« (Igreja Renascer em Cristo, 1986 in São Paulo gegründet), die

⁵⁶ Zu dieser Zeit traten in Brasilien fundamentalistische, para-kirchliche Bewegungen auf, unter ihnen die Bewegung »Wort des Lebens« (Palavra da Vida), die auf die Veranstaltung von Freizeiten, Bibelstudien und Evangelisationskampagnen in den Kirchen spezialisiert ist. Am Rande der Kirchen entstanden auch autonome Bewegungen, zunächst »Kirchen ohne Etikett«, die eine Art anarchische Spiritualität verhießen. Gruppen traten aus den historischen Kirchen heraus und erweiterten den ursprünglichen Namen um ein unterscheidendes Adjektiv: *Irmandade Metodista Ortodoxa*, *Igreja Metodista Wesleyana*, *Igreja Metodista Renovada*, *Igreja Cristã Presbiteriana*, *Igreja Presbiteriana Independente Renovada*, *Igreja Congregacional Independente*. Andere Bewegungen legten sich Namen wie folgende zu: »Kirche der biblischen Erweckung« (Igreja do Avivamento Bíblico), »Evangelische Kirche Maranata« (Igreja Evangélica Maranata), »Kirche im Wiederaufbau« (Igreja em Obra de Restauração), usw.

⁵⁷ RUBEM ALVES, a.a.O., S. 131.

heute mehr als 50.000 Personen wöchentlich versorgt und an deren Spitze der Pastor Estevan Hernandes Filho, ehemaliger Marketingmanager von IBM und Itaotec, steht. Diese anerkennt und verwendet offen, ohne jede Geheimniskrämerei, solche Techniken, und bezeichnet sogar einen ihrer Pastoren als Verantwortlichen für das »Departement Marketing« der Kirche. Der größte Teil ihrer AnhängerInnen sind Jugendliche, die sich zu den Akkorden von Gospelmusik und »evangelischem Rock« zu Gottesdiensten und »Praise Meetings« in einem ehemaligen Kino (Theater-Kirche) versammeln. Es liegt auf der Hand, dass dieser neue Aspekt der religiösen Konkurrenz Spezialisten braucht, die die theologischen Seminare nicht hervorbringen können.

d) Schwächung der überkommenen Grenzen

Die Pfingstbewegung in Brasilien ist soviel dynamische Bewegung wie auch Mentalität. Als solche trägt sie in sich eine Weltanschauung und eine Menge von Praktiken, wie sie sich auch in katholischen Bewegungen (»charismatische Erneuerung«, Renovação Carismática), in synkretistischen Gruppen (»Brasilianische Katholische Apostolische Kirche« – Igreja Católica Apostólica Brasileira, »Brasilianische Orthodoxe Katholische Kirche« – Igreja Católica Ortodoxa Brasileira, »Katholische Kirche der Heiligen Missionen« – Igreja Católica das Santas Missões usw.) und in autonomen Gruppen finden lassen, die viele Charakterzüge der Pfingstbewegung nachgeahmt haben. Tatsächlich verhält es sich so, dass die Pfingstbewegung in den Wurzeln der sozialen Vorstellungswelt Brasiliens Elemente von Frömmigkeit und Utopie angetroffen hat, die der historische Protestantismus gar nicht wahrgenommen hat.

Die Verbreitung der pfingstlerischen Mentalität unter den verschiedenen Denominationen hat die traditionell errichteten Grenzen aufgelöst. Die früher überschrittenen Grenzen verloren aufgrund des Pietismus und Puritanismus der Missionare verschiedener Denominationen US-amerikanischer Herkunft ihre Funktion als Barrieren und lösten sich auf wie unter einer Dampfwalze, die alles gleichermaßen plattmacht. Auf diese Weise bildete sich eine Art »protestantische Minimalreligiosität« heraus, volksnah, mit fließenden Grenzen, ganz nach dem Geschmack der sozio-psychologischen Bedürfnisse der Armen, Ausgeschlossenen und vom modernen und post-modernen Leben »Übriggelassenen«.

Diese neue Religiosität führte eine Logik ein, die jegliche absolute Sicherheit ausschloss, und die den Abbruch der Loyalitäten gegenüber den Kirchen und den Tod der Institutionen und religiösen Systeme begünstigte – Dinge, die nun als wegwerfbare Requisiten anderer Zeiten und Orte betrachtet wurden. Indessen führte die Pfingstbewegung eine persönliche Loyalität gegenüber ihren charismatischen Führern ein, nicht minder anspruchsvoll. Sie wurden zu Zentren, die die menschlichen Beziehungen im Bereich des Heiligen neu artikulierten. Als Ergebnis dieses Prozesses wurden Grenzen, die vor langer Zeit bestimmt worden waren, schlicht irrelevant. Die früheren Gegner versöhnten sich, und die Freunde

von einst sind nicht mehr dieselben. Es besteht ein neuer Ökumenismus, hier verstanden als Arrangement der Kräfte, der mit dem Ökumenismus des ÖRK nichts zu tun hat.⁵⁸

2. Veränderungen innerhalb der brasilianischen Pfingstbewegung

Jede religiöse Bewegung ist ein dynamischer sozialer Prozess und hört, wenn er einmal in Gang gebracht worden ist, nicht auf, sich zu wandeln; auf diesem Weg werden alte Eigenheiten aufgegeben und neue angenommen, die die Ausbreitung und das Überleben ermöglichen. Genau das ist in Brasilien mit der Pfingstbewegung geschehen und, wenn auch in geringerem Maß, mit dem historischen Protestantismus selbst. Aus diesem Grund folgen die Beziehungen zwischen beiden nicht einem einheitlichen Code des Zusammenlebens. Dennoch hat die Pfingstbewegung im Verlauf von acht Jahrzehnten wichtige innere Veränderungen erfahren, die das Verhältnis der verschiedenen Typen der Pfingstbewegung mit den verschiedenen Denominationen in Brasilien beeinflussen können. Betrachten wir einige von diesen:

a) Abschwächung der ursprünglichen Schwerpunkte

Die Zungenrede ist seit Beginn der Pfingstbewegung als äußeres Zeichen der »Taufe im Heiligen Geist« vorgestellt worden. Dasselbe ist mit der Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi auf die Erde und dem Glauben an die Einwirkung der Dämonen in das alltägliche Leben geschehen. Einige der ersten Schwerpunkte der Pfingstbewegung waren nicht neu. Sie wurden von den religiösen Erweckungs- und Heiligkeitsbewegungen übernommen und waren im nordamerikanischen Protestantismus fest verankert. Die Ausbreitung der Pfingstbewegung und ihr Eindringen in Kulturen, die sich von jener vorherrschenden Kultur der USA zu Beginn dieses Jahrhunderts unter-

⁵⁸ In den letzten Jahren haben Führungspersonlichkeiten der IURD (Edir Macedo) und der *Assembléia de Deus – Ministério da Madureira* (eine von der Nationalkonvention der ADB dissidente Kirche) gemeinsam den CNPB (Conselho Nacional de Pastores do Brasil – Nationaler Rat der Pastoren Brasiliens) gegründet, ein nach offiziellen Angaben an einem »pfingsterischen Ökumenismus« interessiertes Gremium, das nach Angaben von Beobachtern allerdings primär politische Absichten verfolgt. Dieser Rat stieß frontal mit dem AEVB (Associação Evangélica Brasileira – Brasilianische Evangelische Vereinigung) zusammen, die von einem presbyterianischen Pastor evangelikaler Herkunft, Caio Fábio D'Araújo Filho, geleitet wird. Für den Presbyterianischen Leiter ist jegliche Verhandlung mit Edir Macedo unmöglich, da jener nichts anderes als ein Unternehmer sei, der die Volksfrömmigkeit dazu benutze, die Tresore seiner Kirche zu füllen. Der Kampf ist öffentlich und findet über die Presse statt. In einem Interview gegenüber einer Wochenzeitschrift sagte Caio Fábio: »Edir Macedo ist ein Adler. Er hat eine Kirche aufgebaut, die auf Synkretismus beruht ... es handelt sich um eine psychologische und spirituelle Ausplünderung, die zulasten der Geldbeutel der Leute betrieben wird« (*Istoé Nr. 1321* vom 25.1.95, S. 5). Edir Macedo benutzt seinerseits seine Zeitung und seine Radio- und Fernsehsender, um sich zu verteidigen und versucht, mit einstigen Gegnern eine Allianz aufzubauen, wie er es in der Öffentlichkeit mit dem Baptistenführer Nilson Amaral Fanini tut, dem Ex-Chef einer TV-Sendestation in Rio de Janeiro.

schieden, bewirkte die Aufnahme neuer Eigenheiten, die Schwächung oder Neuinterpretation anderer unter neuen Formen.⁵⁹

Die Aufnahme der pfingstlerischen Predigtweise geschah im Interesse der LateinamerikanerInnen und gemäß ihren Bedürfnissen. Viele erlebten das Ende einer ruralen Gesellschaft, erfuhren in den Städten das Dilemma der Arbeitslosigkeit und des Fehlens einer Lebensperspektive, die Notwendigkeit eines Lebens in Gemeinschaft und eines Gefühls der Geschwisterlichkeit sowie das Fehlen eines die Existenz organisierenden und integrierenden Pols. Die Pfingstbewegung verfolgte ihr Projekt angesichts dieser Mängel, würdigte diesen oder jenen Schwerpunkt und ließ ganz einfach einige der anderen Herausforderungen, die in jenem historischen Augenblick keine größere Relevanz zu haben schienen, beiseite ...

Auf diese Weise wurde der Glaube an die Wiederkunft und an das Ende der Welt von einer Bevölkerung, die in einer Situation der Gesetzlosigkeit und sozialen Desorganisation lebte, sehr gut angenommen. Das Zerbrechen der ländlichen Welt bewies, dass »eine« Welt in der Tat am Ende war. Die Zungenrede hatte für jene Menschen ebenfalls eine wichtige soziologische und psychologische Funktion, da sie dem Anbetenden die Gelegenheit gab, von einer höheren Macht in Besitz genommen zu werden und von dort her eine neue Identität zu bekommen. Die Zungenrede überwindet die Trennungen der menschlichen Sprachlichkeit in der Masse, als sie den Anbetenden ermöglicht, sich mit einem transzendenten Heiligen zu vereinigen. Auch der Glaube an die direkte Gemeinschaft mit dem Heiligen, ohne Vermittlung der institutionalisierten Religion, besitzt alte und starke Wurzeln in der brasilianischen Kultur und im Volkskatholizismus.

Andererseits ist die Gesellschaft am Ende dieses Jahrhunderts nicht mehr dieselbe. Analytiker schlagen gar eine neue Kategorie vor – die »Postmodernität« – um solche Veränderungen verstehen zu können. Die Pfingstbewegung hat sich den neuen Erfordernissen leichter anzupassen vermocht als der historische Protestantismus, der stark mit der Modernität des Kapitalismus der »protestantischen Ära« beschäftigt war. Die »Neo-Pfingstbewegung« (neo-pentecostalismo) der achtziger Jahre widmete sich an erster Stelle der körperlichen Gesundheit, dem Wohlstand und der Lösung psychischer Probleme, indem er sie als unmittelbares Ergebnis der Suche nach dem Heiligen darstellte. Die Betonung der Eschatologie und sogar die Zungenrede fielen in die hinteren Ränge zurück.

⁵⁹ Der Glaube an die Wiederkunft Christi ist allerdings mit einer messianistischen und millenaristischen Strömung verknüpft, die in der nordamerikanischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts sehr stark war. Die Siebenten-Tages-Adventisten, die Zeugen Jehovas und die Mormonen machten aus diesem Aspekt einen ihrer lehrmäßigen Pfeiler. Die Pfingstbewegung entstand in Los Angeles in denselben Tagen, in denen ein großes Erdbeben San Francisco/Kalifornien beinahe zerstörte (18.4.1906). Diese Katastrophe regte die Vorstellungskraft des Volkes an und bewirkte, dass in der Azusa Street »Prophetien« und »Botschaften« durch Zungenrede auftraten, die die unmittelbare Wiederkunft Jesu auf die Erde ankündigten. Noch einmal ist es wichtig, zu betonen, dass wir den Blick für die sozialen und historischen Ursprünge der Ideen und der menschlichen Erkenntnis nicht verlieren dürfen.

b) Überbewertung anderer Schwerpunkte

Wenn das oben dargestellte Argument zutrifft, können wir nun sagen, dass der Kontext der jeweiligen lokalen Gesellschaft bewirkt hat, dass die Pfingstbewegung mit diversifizierten (im kybernetischen Sinne des Wortes) Programmen vorgegangen ist. In diesem Sinn ist die Feststellung von Otto Maduro wichtig: »Die soziale Organisation der Produktion formt und bestimmt, welche religiösen Handlungen möglich sind, welche möglich, aber unerwünscht sind, welche geduldet und bis zu einem bestimmten Punkt geduldet sind, welche akzeptabel sind, jedoch erst in zweiter Linie, welche – wenn es denn solche gibt – angebracht und welche vorrangig und/oder dringlich sind (unabhängig vom Bewusstsein und den Absichten der religiösen Akteure).«⁶⁰

Die Pfingstbewegung der zweiten Welle begann ihre Wunderpredigt in Brasilien nach dem Zweiten Weltkrieg, einer Periode der ökonomischen Rezession in den unterentwickelten Ländern. Die Zahl der Armen und Elenden in den Städten nahm zu – ihre einzige Hoffnung waren die Wunder. Im Großraum São Paulo erreichte die Wunderpredigt vor allem die Arbeiterviertel der Zone Ost, eine von MigrantInnen aus dem Nordosten bewohnte Gegend, Osasco und ABC,⁶¹ mit vielen MigrantInnen aus ländlichen Gegenden im Inneren der Bundesländer São Paulo, Paraná und Minas Gerais. Ähnlich wie bei den untergeordneten Arbeitern auf dem informellen Markt und Arbeitslosen in Algerien, deren Situation Pierre Bourdieu analysiert hat, kann man sagen, dass ihnen nur die »magische Hoffnung« bleibt, d.h. »die Zukunft derer, die keine Zukunft haben« und die auf »das Wunder, das imstande ist, sie von ihren Bedingungen loszureißen« warten, da durch das »Fehlen vernünftiger Perspektiven nur Träumerei und Utopie bleiben.«⁶²

Die Pfingstbewegung hatte einen großen Vorteil gegenüber dem historischen Protestantismus, indem sie eine Botschaft predigte, die Körper und Seele miteinbezieht, indem sie die menschlichen Notwendigkeiten aus einer ganzheitlichen Sicht angeht, ohne dass man auf Tod und Himmel warten müsste, um die Hoffnungen konkretisieren zu können. Andererseits bot die Assoziierung von »Krankheit« und »schlechtem Ergehen« mit der Figur des »Teufels« den EmpfängerInnen der Botschaft eine effiziente Lösung der Theodizee-Frage für Zeiten des Leidens und der Unsicherheiten. Außerdem sah die brasilianische Vorstellungswelt den Teufel immer als Verursacher aller schlechten Dinge, die die menschlichen Wesen, Tiere oder Objekte angreifen. Von daher die Bedeutung, die man dem Exorzismus zumaß, einer Art, sich gegenüber offensichtlich gemischten Feldern und Kräften abzugrenzen, die Gesundheit, Erfolg und Wohlstand verhindern.⁶³

⁶⁰ OTTO MADURO, a.a.O., S. 72.

⁶¹ ABC wird die stark industrialisierte Gegend an der Peripherie São Paulos genannt, die von den Gemeinden Santo André (A), São Bernardo do Campo (B) und São Caetano (C) gebildet wird, Anm. d. Ü.

⁶² PIERRE BOURDIEU, *O desencantamento do mundo – estruturas econômicas e estruturas temporais*, São Paulo: Perspectiva 1979, S. 102 und 135 (Originalausgabe: *Algérie 60: Structures économiques et structures temporelles*, Paris: Ed. de Minuit 1977).

⁶³ Vgl. LAURA DE MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo: Companhia das Letras 1994. *Inferno Atlântico – demonologia e colonização nos séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras 1993.

Der Kampf gegen diese dämonischen Kräfte erlaubte der Pfingstbewegung, für sich den Begriff »Befreiung« zu beanspruchen. Es herrscht zur Zeit ein »heiliger Krieg«, und die Feinde befinden sich in den afro-brasilianischen Religionen und im Katholizismus. Der historische Protestantismus wird von der Pfingstbewegung der dritten Welle ignoriert. Vielleicht, weil der Protestantismus keine wirkliche Konkurrenz darstellt, denn nur in einigen Teilen des Katholizismus und der afrikanischen Religionen gibt es Therapien und Predigten, die mit dem »magischen« Klima konkurrieren können, das aus der Neo-Pfingstbewegung hervorgeht.⁶⁴

c) Aneignung volksnaher Symbole

Jedes Volk schafft im Verlauf seiner Geschichte ein Ensemble von Symbolen und Mythen, die unter sich durch eine Logik verbunden sind, die sie in einer Weltanschauung verankert. Die Vorstellungswelt ist dieses »Ensemble von Repräsentationen, Objekten, Ereignissen, die nie in Wirklichkeit gesehen worden sind und die oft keinerlei Beziehung zu ihr aufweisen.« Der historische Protestantismus schlug einen Bruch mit der Volkskultur vor. Dennoch haben neue religiöse Bewegungen Wege gefunden, um sich diese Vorstellungswelt anzueignen und sich zunutze zu machen, wie sie sich in den Kirchlichen Basisgemeinden (Comunidades Eclesiais de Base, CEBs), in den kardecistischen Zentren, in den afrikanischen Religionen und pfingstlerischen Gottesdiensten gezeigt haben.⁶⁵

Gute Beispiele dieser Assimilierung und Manipulation kann man im Ritual der *Igreja Universal* sehen. Diese Sekte benutzt Öl, Wasser, Feuer, Brot, Erde, Salz, Objekte wie Schlüssel, Tür, Stoffstücke usw. als magische Elemente, um sich das Heilige zum Verbündeten zu machen, mit der Absicht, dieses oder jenes Ziel zu erreichen. Es ist merkwürdig, dass viele dieser Symbole zu den afro-brasilianischen Religionen gehören, genauso wie die Sprache, die sie umgibt. Das Verhalten, die Praktiken, das Ritual und die Rhetorik eines »Missionars«, eines »Exorzistenpriesters« und eines »pai de santo«⁶⁶ sind sich sehr ähnlich. Alle trinken aus demselben Brunnen – der Vorstellungswelt – aus dem sich auch die lateinamerikanische Volksreligiosität versorgt.

⁶⁴ Dieser neue Typ der Pfingstbewegung ist der, der sich am Besten den Werten einer Gesellschaft anzupassen vermag, die sich auf Konsum und materielle Dinge konzentriert. Wer der Pfingstbewegung nur die Kraft des »Opiums« zuspricht, täuscht sich. Ausgehend von seiner konservativen, ideologischen Bedeutung ist er »etwas mehr als Opium«. Vgl. ANDRE DROOGERS und FRANS KAMSTEEG (Hg.), *Algo mas que ópio – una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano e caribeño*, Costa Rica: DEI 1991.

⁶⁵ MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ, »Reflexões sociológicas sobre o imaginário«, in: *O imaginário em terra conquistada, Texto Ceru, Serie 2, Nr. 4*, São Paulo: Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 1993, S. 4.

⁶⁶ Priester einer afro-brasilianischen Religion, Anm. d. Ü.

d) Theologische und ekklesiologische Mutationen

Christian Parker – ein chilenischer Erforscher der Volksreligiosität – sagt, dass es nötig sei, die Volksreligionen im Licht einer anderen Logik zu untersuchen, die in der Vorstellungswelt des Volkes zu finden ist. Die Pfingstbewegung der dritten Welle fügt dieser Logik die Mentalität des Marktes hinzu, die Verwendung des Marketing, die Bildung religiöser Unternehmen und unternehmerischer Religionen. Konsequenterweise folgen aus diesem Prozess wichtige Veränderungen in Ekklesiologie und Theologie.⁶⁷

In ekklesiologischer Hinsicht hat jene Idee ausgedient, nach der die Pfingstbewegung kleine Gemeinschaften gründete, Netze gegenseitiger Hilfe, die im Kampf gegen die Gesetzlosigkeit mit Erfolg angewendet worden waren. Heute haben sie sich das Modell des Publikums (*auditório*), eines »Supermarktes« angeeignet, wo religiöse Produkte oder ihre Zutaten angeboten werden, auf dass sich jede/r so bediene, wie er/sie möchte, eine Art religiöser Selbstbedienung. Dieser Strom der Pfingstbewegung hat das Ritual standardisiert, die kirchliche Macht zentralisiert, aus den Pastoren unanfechtbare Autoritäten gemacht, Leitungsformen repräsentativen oder kongregationalen Zuschnitts eliminiert, indem alles in die Hände einer charismatischen Führung (im weberianischen Sinne) gelegt wird. In liturgischer Hinsicht hat man aus dem Gottesdienst eine Quelle der Freude gemacht, der psychologischen Entspannung, einen Ort von Musik und Tanz, eine Zeit, die dazu da ist, um das Bewusstsein wieder mit Optimismus, Hoffnungen und Utopien aufzuladen, während man das Elend der Welt außerhalb der Kirche zurücklässt.

In theologischer Hinsicht sind für den historischen Protestantismus wichtige Lehrsätze aufgegeben worden. Das Prinzip »allein durch die Schrift« (*sola scriptura*) wurde durch die Annahme individueller Offenbarung geschwächt; durch die Verwendung der Bibel als magisch-therapeutisches Objekt. Die Lehren von dem »allein durch Gnade« (*sola gratia*), bzw. »allein durch Glauben« (*sola fide*) werden durch die Idee des persönlichen Einsatzes und Opfers und durch die Bedeutung des Gefühls als Bestätigung der Errettung und Offenbarung Gottes eingeschränkt. Das Prinzip des »allgemeinen Priestertums« wurde erhalten, wenn auch die Zentrierung auf die Figur des charismatischen Führers als Mittler in den Beziehungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen aus der individuellen Partizipation etwas nur Dekoratives und inmitten der Massengottesdienste verloren Wirkendes gemacht hat.

Das Gebet wurde zum Ort einer schwierigen Verhandlung zwischen dem Menschen und Gott. Die Gottheit wird vom Anbetenden sozusagen an die Wand gedrängt. Die Monetarisierung des Opfers ersetzte das katholische (Mess-)Opfer durch die Figur des Zehnten – das größte Opfer, das jemand in einer monetarisierten Wirtschaft erbringen kann. Die »Theologie des Wohlstands«, die in diesem Typ der Pfingstbewegung vorherrscht, hat jegliche Eschatologie, die sich mit dem Ende dieser Welt, der Wiederkunft Christi und dem Schicksal der Seele beschäftigt, verdrängt.

⁶⁷ CHRISTIAN PARKER, *Outra lógica en America Latina – religion popular y modernizacion capitalista*, México: Fondo de Cultura Economica, 1993.

Die Kirche, sakralisierter Raum, in dem sich das Ritual abspielt, ist der »Ort des Segens«, die »Adresse der Glückseligkeit«, der Raum, in dem sich Fotografien von Kranken, Kleider von Abwesenden und Seife für »Reinigungsbäder« (gegen die bösen Geister) mit Energie aufladen. Von diesem Ort geht eine »vibrierende Macht« aus. Ein Pastor der IURD erklärte im Fernsehen, dass in seiner Kirche sogar die »Sessel mit Energie aufgeladen« sind, genauso wie der »Felsstein vom Sinai« und der »heilige Mantel«, der in einem der Gräber Christi geweiht worden ist.⁶⁸

Es gibt eine Vervielfältigung der Sakramente, da die IURD auch das Brot mit Wasser, die gesegnete Rose, das Salböl, das gesegnete Salz und viele andere Mittel, um »die unsichtbare Gnade sichtbar zu machen«, eingeführt hat. Alles wird in diesem Gottesdienstspektakel heilig, in dem der Hauptakteur, der Pastor, Teile seiner Kleidung über die Leute wirft, während er sie zu Boden stößt. Die traditionellen Inhalte der Lehren von den Dämonen, den Engeln und den Menschen werden im Theorierahmen der »geistlichen Schlacht« gedeutet. Das menschliche Leben ist der Raum, wo sich ein täglicher und fortlaufender Kampf zwischen Gott und dem Teufel abspielt. Eine der brasilianischen TheorikerInnen, die Pfingstler-Pastorin Valnice Milhomens, schrieb: »Die Tatsache, dass unser Körper zum Tempel des Heiligen Geistes geworden ist, besagt nicht, dass er nie von bösen Geistern besessen sein könnte.«⁶⁹

Veränderungen fanden auch auf ethischem Gebiet statt. Die Pfingstbewegung der dritten Welle gab die rigorosen Verhaltensregeln seiner Artgenossen der früheren Phasen auf und eignete sich einen leichteren Stil an, indem er die Bürde jedem/r Einzelnen überließ, seine Wünsche mit einem Minimum an Disziplin auszutarieren. Das Ergebnis ist eine fließendere Religiosität. Der befreite Körper tanzt spielerisch im Gottesdienst. Im täglichen Leben eignet man sich einen praktischen Hedonismus an, eine Art »moralischer Selbstverwaltung«.

Alle diese Mutationen in der Pfingstbewegung vermögen den Verdacht J.P. Bastians zu bestärken, wonach in Lateinamerika eine »Domestizierung des Protestantismus« mittels einer »Akkulturation (...) an die Werte und Praktiken der katholischen Volkskultur« stattfindet. Das Ergebnis ist eine religiöse Praxis, die sich viel stärker in der Kontinuität als im Bruch mit einer Volkskultur befindet, die vor-kolumbianische Spuren trägt.⁷⁰ Die Pfingstbewegung hat sich verändert, um sich einer Kultur anzupassen, die ebenfalls schnellen Veränderungen unterworfen ist. Der Erfolg des Modells, das sich die Pfingstbewegung der dritten Welle angeeignet hat, ist ein Beweis der Effizienz dieser Anpassung. Passiert damit mit der Pfingstbewegung nicht genau das, was die Dialektik als »qualitativen

⁶⁸ Die Theorie des Magnetismus, der Existenz einer Energie im Universum, die an die Macht einer schöpferischen Gottheit gebunden ist, des vitalen Fluidums, der Macht der Hände, um solche Kräfte vom »Heiler« auf den »Patienten« zu übertragen, sind alte Formen, Leben, Krankheit und Heilung in eine Ordnung zu bringen. Der Kardecismus in Brasilien, aus Frankreich importiert, hat solche Verhaltensweisen und Praktiken codifiziert. Ein gutes Beispiel dieser Codifizierung findet sich in JOSÉ LHOMME, *Das Buch des heilenden Mediums*, 6. Aufl., Rio de Janeiro: Editora Eco, o.J.

⁶⁹ VALNICE MILHOMENS, *Batalha espiritual*, São Paulo: Ministério Palavra da Fé, o.J., S. 53.

⁷⁰ JEAN-PIERRE BASTIAN, *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika*, Luzern: Exodus 1995.

Sprung« (salto de qualidade) bezeichnet? Entsteht anstelle und unter dem Etikett »Pfingstbewegung« nicht eine neue Religion? Wenn dies stimmt, welche Art von Beziehung könnte der historische Protestantismus mit einer Religion aufrecht erhalten, die sich in einem ständigen Wandlungsprozess befindet?

Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung: Ausblick auf die Zukunft

Das Zusammenleben von historischen Protestanten und Pfingstlern in Brasilien ist keinem einheitlichen Muster gefolgt. Zu Beginn war das Phänomen unbekannt; später begegnete man ihm mit Gleichgültigkeit. Die Presbyterianer, unter anderen, schauten mit Verachtung auf die Pfingstler herab. Für sie, die Elite-Protestanten, waren die Pfingstler die »Fanatiker«, die eine »mindere Religiosität« praktizierten. Einige Zeit später, im dem Maß, in dem die Pfingstbewegung die Zahl ihrer AnhängerInnen vermehrte, ging diese Haltung vom Desinteresse in eine wütende Konkurrenz über. In dieser Zeit entstand die Polemik, die sich in unzähligen anti-pfingstlerischen Artikeln in den evangelischen Zeitschriften niederschlug. Die größte Reaktion entstand in den sechziger Jahren, mit der Etablierung der Pfingstbewegung der zweiten Welle.

Es war kein reiner Zufall, dass es in dieser Zeit eine fundamentalistische Reaktion gab. Wenn schließlich ein Risiko der Auflösung der protestantischen Identität bestand, war es notwendig, die Verantwortlichen zu bezeichnen und die zu bekämpfenden Gegner zu bestimmen. Auf diese Weise wählte der »Protestantismus der rechten Lehre« das »soziale Evangelium« (Evangelho Social, Social Gospel), den »Kommunismus«, den »theologischen Modernismus«, den »Ökumenismus«, den »Sozialismus« und schließlich die »Pfingstbewegung« als GegnerInnen aus.⁷¹ Dennoch hatte diese Reaktion kaum Anteil an der Stärkung und den Redefinitionen der sowohl intern als auch extern durch die Pfingstbewegung ausgehöhlten Grenzen. Ungeachtet aller unternommenen Anstrengungen, der Bürokratisierung, der Bemühung um die Institutionalisierung, der Würdigung der geschriebenen Kultur, vermochte nichts die wilde Flucht von Mitgliedern protestantischer Denominationen zur Pfingstbewegung zu verhindern. Dieser Durst nach neuen Erfahrungen machte sogar vor dem Synkretismus einiger Pfingstkirchen nicht halt, der sich durch die Aufnahme magischer Einflüsse der Volksreligiosität Eigenschaften und Praktiken aneignete, die dem Geist der Reformation des 16. Jahrhunderts widersprechen.

Der traditionelle brasilianische Protestantismus erlitt seit 1950 unzählige Niederlagen gegenüber der Pfingstbewegung. Aus diesem Grund wurden seine Reaktionen immer bitterer und misstrauischer und riefen eine kirchliche Politik und Strategie hervor, in der sich Bewunderung und Angst gegenüber den Pfingstlern mischten. Dieses Panorama verunmöglichte jede ernsthafte Diskussion über die Vorzüge und Herausforderungen der

⁷¹ RUBEM ALVES, *Protestantismo e repressão*, São Paulo: Ática 1979.

Pfingstbewegung, da dort, wo es solcherart benommene Menschen gibt, der daraus resultierende Geist jegliche Einstellung unmöglich macht, die über eine schlichte Ablehnung oder eine naive Nachahmung des Gegners hinausgeht. Verschiedene Denominationen verstecken unter ihrer radikalen Rhetorik der Abscheu vor der Pfingstbewegung einen brennenden Neid gegenüber den Fortschritten des Konkurrenten. Unseres Erachtens ist es genau diese Haltung, die den historischen Protestantismus zu einem fruchtbaren Boden für das Eindringen theologischer, liturgischer und pastoraler Elemente pfingstlerischen Zuschnitts werden lassen.

Die Weigerung, das Thema und die Schwerpunkte der Pfingstler genau zu betrachten, hat nur mehr Brennholz auf den Scheiterhaufen geschichtet, in dem der Protestantismus schließlich verkohlen könnte. Das Bedürfnis der Massen nach religiösen Produkten, die sich von den herkömmlicherweise von den historischen Kirchen angebotenen unterscheiden, und deren Unfähigkeit sich zu erneuern und den Schrei der Armen und Ausgeschlossenen zu hören, mündet in die Ausdünnung ihrer Mitgliedschaft und im Verlust ihres Platzes in einer Gesellschaft, die auf über 150 Millionen Menschen angewachsen ist.

Man hat viel über die Ursachen des Erfolgs der Pfingstbewegung und das Gefühl der Niederlage, das den historischen Protestantismus ergriffen hat, geschrieben. Eine dieser Ursachen ergab sich aus der obigen Beschreibung der *Igreja Universal do Reino de Deus* und anderer pfingstlerischer Sekten. Wir konnten ihre Fähigkeit feststellen, sich mit der Vorstellungswelt des Volkes zu identifizieren, mit der magischen, wunderhaften, festlichen, schöpferischen Religiosität. Diese ist von Gefühlen getränkt und von einer Logik durchdrungen, die der akademischen Rationalität entgeht und mit einer fremden und kapitalistischen Kultur importiert wurde. Der Fortschritt des Presbyterianismus zeigte sich zum Beispiel, als es Bevölkerungsgruppen gab, die ebendiese Kultur ablehnten und nach Wegen der Flucht aus ihr suchten. Die Massen, die in die urbane Welt einwanderten, brachten Emotionen, Hoffnungen und Wünsche mit sich, die in einer Welt gebildet worden waren, in denen die Magie, die Volksreligion und die wundertätigen Heiligen noch wichtige Dinge waren. Die Pfingstbewegung der göttlichen Heilung und der synkretistische Mystizismus der IURD haben sich in der Aufrechterhaltung dieses symbolischen Universums, das auf säkulare Weise unter den bedürftigen Massen dieses Kontinentes eingepflanzt worden ist, effizienter erwiesen.

Andererseits hat die Modernität, deren religiöse Version der historische Protestantismus ist, aus dem Buch, der Bildungskultur, das Zentrum ihrer Artikulation gemacht. Die Pfingstbewegung hat sich gut mit der mündlichen Kultur verstanden, die vom Schulsystem abgekoppelt ist. In Brasilien gibt es 35 Millionen Analphabeten, von jeglicher Schulbildung ausgeschlossene, die viel eher durch die Massenkommunikationsmittel Radio und Fernsehen zu erreichen sind.⁷² Quentin J. Schultze hat einen ausgezeichneten Beitrag

⁷² Die Existenz dieser mündlichen Kultur erklärt den Erfolg der pfingstlerischen Kommunikation in Brasilien durch Radio und Fernsehen (IURD!). Sowohl die *Igreja Pentecostal Deus é Amor* als auch die IURD besitzen Radiobunker. Tausende pfingstlerischer Programme werden täglich im ganzen Land ausgestrahlt. Allein in der Metropolitanregion

geleistet, indem er Mündlichkeit und Wachstum der Pfingstkirchen in Lateinamerika aufeinander bezogen hat.⁷³ Der Presbyterianismus bleibt den Tendenzen zur modernen menschlichen Kommunikation weiterhin abgeneigt und beharrt auf einer stark theoretischen christlichen Bildung und Theologie, die Doktoren hervorbringen soll. Währenddessen bildet die Pfingstbewegung Kommunikatoren und Publikumsakteure aus, Schauspieler-Pastoren, die den Gottesdienst wie ein auf der Bühne inszeniertes Schauspiel leiten. Diese Pastoren verlieren dennoch nicht die Fähigkeit, auf die Bedürfnisse ihrer AnhängerInnen zu hören. Die Ansicht, Gottesdienst sei »show«, wurde in den achtziger Jahre von den nordamerikanischen Televangelisten eingebracht. Dennoch führte diese »Vermassung« in gewissem Sinne dazu, dass die Leute sich an die personalisierte Behandlung erinnerten, die sie von den Schamanen ihrer ursprünglichen Kulturen erfahren hatten.

Über die Mündlichkeit des Vor-Schriftlichen hinaus bewohnen Teile der städtischen Massen »Sinninseln«, die sich unter dem Einfluss der post-modernen Kultur gebildet haben, die ihrerseits die Zentralität der Schrift aufgegeben haben und stärker das gesprochene Wort und die elektronischen Bilder fördern. Die Pfingstbewegung der dritten Welle spiegelt die durch die Ankunft einer neuen »post-modernen Ära« verursachte Verlagerung der Kultur und der traditionellen Institutionen wider.⁷⁴ Die Produktion, der Umlauf und die Verteilung religiöser Güter fügen sich, innerhalb dieser Pfingstbewegung, in eine andere Logik ein, die aus Radio, Fernsehen und aus den Kirchgebäuden effiziente Verkaufsstellen in einem riesigen religiösen Supermarkt machte, wo Pastoren und Missionare die Rolle von Marketingtechnikern und Verkaufsstrategen einnehmen – dem historischen Protestantismus unbekannt und von ihm verabscheute Praktiken. Die Welt geht auf die Globalisierung zu, indem sie alle Grenzen auflöst, einschließlich der religiösen, und damit einen »Ökumenismus« des Geistes schafft. Welche Zukunft ist möglich angesichts solch vieler ökonomischer sozialer und religiöser Veränderungen?

von Gross-São Paulo haben die Radios *São Paulo* und *Record* (der IURD) im Tagesmittel eine Zuhörerschaft von 678.000 HörerInnen, so dass sie den 7. oder 8. Rang im »Ranking« der Radiosender in São Paulo einnehmen. Die *Morada do Sol* (ein anderer Sender, der im Verlauf des Tages viel von verschiedenen pfingstlerischen Denominationen verwendet wird) hören ungefähr 134.000 Menschen, so dass sie traditionelle Sender wie *Eldorado* (der *Mesquita*-Gruppe, die die Tageszeitung *O Estado de São Paulo* kontrolliert) und *Cultura* (der der Regierung des Bundeslandes gehört) bereits überholt hat. Die Daten wurden aus Berichten des Meinungsforschungsinstituts IBOPE vom Januar 1995 entnommen.

⁷³ QUENTIN J. SCHULTZE stützte sich auf die Theorien W.J. Ongs, um den Konflikt zwischen schriftlicher und mündlicher Kultur herauszuarbeiten, indem er zeigte, wie stark sich die Pfingstbewegung den Umstand zunutze machte, dass die Buchkultur im lateinamerikanischen Kontinent keine tiefen Wurzeln geschlagen hat und alsbald von der nachschriftlichen Kultur überwunden worden ist. Vgl. »Orality and Power in Latin American Pentecostalism«, in: DANIEL R. MILLER (Hg.), *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*, Lanham/MD: University Press of America 1994, 65–88.

⁷⁴ Ich vermeide hier jegliche Polemik um die Ausdrücke »Modernität« und »Postmodernität«. Vgl. ANTHONY GIDDENS, *As consequências da modernidade*, São Paulo: UNESP 1991.

Mögliche Szenarien in der religiösen Landschaft Brasiliens

Von den erwähnten Daten und Interpretationen ausgehend wage ich, einige mögliche Szenarien zu skizzieren, wie die Beziehungen zwischen dem historischen Protestantismus und der Pfingstbewegung in den nächsten Jahrzehnten ablaufen könnten.

Erstes Szenario – »Verpfingstlichung« des Protestantismus (Protestantismo pentecostalizado)

Um zu überleben, wird sich der historische Protestantismus die theologischen und liturgischen Hauptachsen der Pfingstbewegung aneignen. Dabei wird er, in Übereinstimmung mit seiner Tradition, die Aspekte auswählen, die seiner traditionellen »Performance« am nächsten liegen. In diesem Szenario hätte die Pfingstbewegung bereits einen Prozess der Institutionalisierung durchlaufen, hätte einige ihrer aggressivsten Inhalte und Praktiken gemildert und Eigenschaften aufgegeben, die jeder sehr kämpferischen und noch wenig bürokratisierten charismatischen Bewegung eigen sind. Die mögliche Fusion zwischen beiden Polen würde eine in der Geschichte des Protestantismus neue Religiosität schaffen, würde die religiöse Landschaft erheblich umkrepeln und würde einen gestärkten Protestantismus entstehen lassen, der mit der Volkskultur und der sozialen, lateinamerikanischen Vorstellungswelt besser in Einklang stehen würde. Die denominationalen Grenzen wären lediglich Überreste einer fernen Vergangenheit, Ausdrücke von sich gegenseitig nicht mehr ausschließenden Identitäten. Dieser Protestantismus würde sich von seinen früheren Formen qualitativ unterscheiden, da ein qualitativer Sprung die während eines Jahrhunderts durch Polemik und Unverständnis getrennten Christen einander annähern würde. Die Frage wäre die: Besitzt der historische Protestantismus noch ausreichende Kräfte, um seine Vorrangstellung in diesem Fusionsprozess zu sichern?

Zweites Szenario: Protestantisierung der Pfingstbewegung (Pentecostalismo protestantizado)

Auch dieses Szenario sieht einen breiten Fusionsprozess vor, bei dem jedoch die Pfingstbewegung gegenüber dem protestantischen Strom vorherrschen würde. In diesem Fall würden die Kirchen und Denominationen des historischen Protestantismus von der religiösen Bildfläche verschwinden. Sein Platz würde von Kirchen, Sekten und Bündern pfingstlerischer Gemeinden eingenommen, die dann gänzlich institutionalisiert wären und die sich in kirchlichen Räumen bewegen würden, in denen die Bedeutung der Emotionen reduziert wäre, ebenso wie die magisch-utilitaristische Tendenz. Das Risiko von Spaltungen wäre beseitigt, die Kreativität an die hierarchischen Kanäle gekoppelt, die Spontaneität auf ein erträgliches Maß beschränkt. Die vollständige Abhängigkeit vom Willen der

charismatischen Führer würde vermindert durch die stärker repräsentativen Entscheidungsstrukturen. Ein solches Szenario würde die internen Diskussionen wiederbringen, wodurch sich alsbald die Dialektik Ablehnung-Bejahung-Ablehnung einstellen würde, die bis dahin für die stete Fragmentierung der Pfingstkirchen verantwortlich gewesen ist.

Drittes Szenario: Zerfall der Pfingstbewegung

Zur Zeit scheint jegliches Stagnieren der Pfingstbewegung undenkbar. Wenn jedoch die Pfingstbewegung Folge vieler kultureller und historischer Variablen ist, können wir da anders als uns vorzustellen, dass mit dem Abflauen dieser Variablen auch das Wachstum der Pfingstkirchen zurückgehen müsste – bis hin zu ihrem möglichen Verschwinden, wie es mit so vielen anderen Bewegungen und Häresien in der Geschichte des Christentums geschehen ist? Diese Hypothese hat mittelfristig ihre Berechtigung. Religiöse Bewegungen entstehen letzten Endes in der Geschichte. Wenn sie förderliche Bedingungen vorfinden, wachsen sie, wenn sie diese Basis verlieren, zerfallen und verschwinden sie; zum Teil werden sie zu einer Bewegung »kognitiver Minderheiten«, die sich am Rand der Geschichte ansiedelt.

Dieses Szenario begünstigt das erneute Zusammenkommen der Überlebenden des historischen Protestantismus und möglicherweise sein erneutes Wachstum. Kürzlich begann der Presbyterianismus in Kuba, nach 35 Jahren des Winterschlafs, wieder zu wachsen und kann darum als Beispiel für dieses Szenario dienen. Verständlicherweise erscheint unserer Vorstellung dieses Szenario von allen hier hypothetisch beschriebenen am unwahrscheinlichsten. Denn kann eine Institution in demselben Leib auferstehen, die schon seit geraumer Zeit einen Prozess der langsamen Schwächung, des Alterns und des Todes erlebt?

Viertes Szenario: Zerfall der heutigen religiösen Landschaft

Die Skizze dieses Szenarios setzt das Ende der Formen voraus, durch die Religion sich seit Jahrhunderten manifestiert und organisiert hat. Mit ihrem Ende würde die Logik verschwinden, die die Beziehungen zwischen Klerus und Laien plausibel gemacht hat, jene Formen, durch die sich die Institutionen erhalten und funktioniert haben. Ohne die traditionellen Akteure würde die Bühne von neuen religiösen Formen eingenommen. Einige davon stehen heute abseits und sind von der Realität der westlichen Welt weit entfernt. Andere befinden sich in einer embryonalen Phase. Dies ist das am stärksten utopische Szenario, deswegen jedoch nicht weniger möglich. Vielleicht sind das Wiedererwachen von Sekten, die endgültig als von der Bildfläche verschwunden galten (wie der Gnostizismus), die Invasion östlicher Religionen (japanischer, indischer Herkunft usw.) im Westen, und das Auftreten von Mystizismen, die den Zeiten der »Postmodernität« angepasst scheinen,

die Vorboten der Tatsache, dass es am Horizont Lichter einer neuen Morgenröte gibt, die nicht notwendigerweise christlich, katholisch, protestantisch oder pfingstlerisch sein muss.

In Anbetracht einer nicht gerade rosigen Zukunft bleibt den historischen Protestanten, besonders den Presbyterianern und Reformierten, das Erbe, die Strategien und die Art und Weise, Kirche in dieser pluralistischen Gesellschaft – voll von religiösen und säkularen Optionen – zu sein, zu überdenken. Es gibt Fragen, die im Lichte der reformatorischen Tradition beantwortet werden müssen: Wie wird es um die Sichtbarkeit der reformierten Kirche im auf den vorangehenden Seiten beschriebenen Kontext bestellt sein? Können wir vom Überleben der »unsichtbaren Kirche« sprechen, während die »sichtbare Kirche« einen spektakulären Zerfallsprozess in Form und Inhalt erleidet? Die gefürchtete Frage, die am Anfang dieser Seiten beschrieben worden ist, bleibt: Gibt es eine Zukunft für den historischen Protestantismus presbyterianischen Zuschnitts in Brasilien und Lateinamerika? Wenn ja, welche Art von Zukunft wird dies sein? Es gibt keine fertigen Antworten auf diese Fragen. Sie müssen mit konkreten, pastoralen Handlungen beantwortet werden, die die jahrhundertealte Formel in die Realität umsetzen: »Die Kirche ist reformiert, weil sie sich fortwährend erneuert.« (A Igreja é reformada porque está sempre se reformando.)

(Übersetzung aus dem brasilianischen Portugiesisch und Bearbeitung für die deutsche Ausgabe von Rudolf von Sinner und H. Roswita Schäffer.)

Summary

For too long a time, historical protestant churches in Brazil thought that the – since its first manifestations from 1910 onward – ever growing pentecostal movement could simply be ignored. However, this is no longer possible. Many members of historical protestant churches have left them behind to join one of the nowadays vast number of pentecostal churches. In his article, Rev. Dr. Leonildo Silveira Campos (Independent Presbyterian Church of Brazil) seeks to answer the following questions: What is Pentecostalism? What role does it play in today's Brazil? What challenges does it offer to the historical protestant churches? Historical and sociological as well as theological aspects of the subject are treated, as Rev. Leonildo shows how the pentecostal movement draws its success from the fact that it is based on people's emotionality in the first place, not presupposing any intellectual skills. Thus, other than the historical protestant churches with their traditional emphasis on Scripture, doctrine and education, pentecostal churches in Brazil matched far better the existing cultural and religious matrix as well as the social situation of Brazil's majority with its poverty and lack of formal education. Pentecostalism in Brazil developed in three »waves«, thereby considerably changing its features. Over the last few years, so-called neo-pentecostal churches (third »wave«) have been having enormous success, especially the Universal Church of God's Kingdom (*Igreja Universal do Reino de Deus*) with its emphasis on exorcism, healing and prosperity and its excellent marketing through modern communication technology and financial competence. For the historical protestant

churches, it has become increasingly difficult to hold their position in the Brazilian religious field. There are no set answers to this situation, but they are called put into practice to the old protestant formula: »The Church is reformed because she continues to reform.«