

Der Protestantismus in Lateinamerika (18.-20. Jh.)

Hans-Jürgen PRIEN

El Protestantismo en América Latina (siglos XVIII al XX) (resumen): El panorama de los movimientos protestantes en América Latina con toda su dinámica se presenta de una forma sumamente compleja. Esto se explica por su origen doble: el trasplante del protestantismo histórico de Europa por los emigrantes europeos y el protestantismo misionero anglo-sajón que reproduce las múltiples facetas del desarrollo del protestantismo en los EE.UU. Éste último se introdujo en América Latina, desde finales del siglo XIX, por distintas vías: a través de la labor misionera oficial de sus denominaciones tradicionales (presbiterianos, metodistas y episcopalianos); por medio de misiones libres (baptistas, cuáqueros, discípulos de Cristo, Ejército de salvación, adventistas, etc.); sus misiones de fe (Faith Missions), de carácter pragmático y con planteamientos misionales descentralizados; por el llamado «movimiento de santificación», fruto de los movimientos reavivados del siglo XIX (de raíz metodista-wesleyana), que influyó, tanto en las misiones de fe, como en las iglesias pentecostales y en el actual movimiento evangelista, con sus organizaciones multinacionales de propaganda religiosa. Estos múltiples grupos evangelistas, compuestos por pocos miembros, aparecen sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, dedicando una particular atención a los indígenas (New Tribes Mission) o a la alta burguesía.

La expansión del protestantismo en América Latina no debe explicarse únicamente a partir de categorías teológicas. Pero tampoco, como muchas veces se hace, exclusivamente a partir de categorías sociológicas. Hay que tomar en serio ambas categorías de análisis.

La penetración del protestantismo en América Latina en el siglo XIX se realizó en un contexto de profundo cambio social, consecuencia del proceso de modernización, que acabó con la exclusividad religiosa de la Iglesia católica; y que fue acompañado por una fuerte influencia del liberalismo, de cuño europeo, y notable secularización de las instituciones políticas y sociales. El dinamismo de los nuevos movimientos misioneros de las EE.UU., a partir del fin del siglo XIX, se explica por su convicción de responder a una vocación providencial y, en algún sentido, milenarista. Desde que el Concilio Vaticano II aceptó el principio de la libertad religiosa,

en 1965, se perdió el mínimo denominador común de los movimientos protestantes latinoamericanos, que era el «anticatolicismo»; y, desde ese momento, sólo se puede hablar de los «protestantismos» en América, pues no hay ya entre las iglesias de origen protestante, implantadas en ese Continente, una base común, por todas reconocida y aceptada, que les confiera cohesión y unidad pastoral.

Unter dem Begriff Protestantismus sollen im Folgenden alle Kirchen und kirchlichen Bewegungen verstanden werden, die direkt oder indirekt auf die Reformation zurückgehen, auch wenn deren Vielfalt und theologische Uneinheitlichkeit heute so groß ist, daß sich zu Recht in der Literatur schon im Plural von den *Protestantismen* die Rede ist¹. Unter dem Oberbegriff *Protestantismus* soll auch der *Anglikanismus* subsummiert werden, denn alle Kirchen, die ihre Wurzeln auf die *Church of England* zurückführen, verstehen sich gleichzeitig als «katholisch, reformiert oder evangelisch». Die neueste Forschung betont, daß König Heinrich VIII. nur die politische Gelegenheit zum Bruch mit Rom genutzt hat, den reformatorische Kräfte seit John Wyclif gefordert hatten. Und so konnten im 16. Jh. Reformatoren vom Kontinent wie Luther, Martin Bucer und Calvin maßgeblichen Einfluß auf die *Church of England* gewinnen. Es ist Königin Elisabeth I. zu verdanken, daß es zum Ausgleich zwischen den lutherischen, reformierten und katholischen Elementen kam².

Die geradezu verwirrende Vielfalt und Dynamik, die das Bild des Protestantismus in Lateinamerika prägt, hängt mit seinem historischen Ursprung zusammen: auf der einen Seite der über Auswanderer aus Europa nach Lateinamerika transportierte historische Protestantismus, auf der anderen Seite der angelsächsische Missionsprotestantismus, der ein Abbild der kirchlichen Entwicklung in den USA ist, die von Denominationalismus, Freikirchen, Glaubensmissionen, Pfingstkirchen, evangelikaler Bewegung und Einflüssen fundamentalistischen Denkens und endzeitlicher Erwartungen bestimmt ist. Das führt in der Gegenwart geradezu zu einem Atomisierungsprozeß des Protestantismus. So gibt es in mittelamerikanischen Staaten wie Guatemala und Nikaragua inzwischen weit über 200 nicht katholische Kirchen. Und Mitte der neunziger Jahre entstanden jährlich zwölf neue nichtkatholische Kirchen in Lateinamerika.

1. Seit die röm.-kath. Kirche auf dem II. Vatikanum die Religionsfreiheit anerkannt und sich der ökumenischen Zusammenarbeit geöffnet hat, ist der kleinste gemeinsame Nenner, der bis dahin viele nichtkatholische Kirchen verband, nämlich der Antikatholizismus, auch noch entfallen, so daß es heute an einer allgemein anerkannten, gemeinsamen Grundlage für die nichtkatholischen Kirchen fehlt.

2. Cf. David REED, «Anglikanische Kirche»: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1998, vol. I, 484-488, c. 484. Auch Bernard ASPINWALL, *El Reino Unido y América. Influencia Religiosa*, Madrid 1992, 12 bemerkt: «... lo cierto es que Inglaterra era un país protestante. Escocia fue más allá y creó la Iglesia presbiteriana».

Den Hintergrund der Penetration protestantischer Bewegungen in Lateinamerika bilden die gesellschaftlichen Umbrüche im Zusammenhang mit dem seit der politischen Emanzipation der lateinamerikanischen Staaten im ersten Viertel des 19. Jh. beginnenden Modernisierungsprozeß und der zunehmenden Liberalisierung und Säkularisierung, die Teil jenes gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses ist und die zum Bruch des religiösen Monopols der römisch-katholischen Kirche geführt hat. Da es indes schon in der Kolonialzeit protestantische Präsenz und protestantische Einflüsse in Hispanoamerika gegeben hat, sei hierauf einleitend kurz eingegangen.

1. Kirche und Staat in der Kolonialzeit

Christliche Mission ist in *Lateinamerika*, wenn man diesen Begriff des 19. Jahrhunderts einmal anachronistisch für den spanisch-portugiesischen Kolonialraum gebrauchen will, von Anfang an im Zeichen der Einheit von weltlicher und geistlicher Obrigkeit erfolgt, d.h. spanische und portugiesische Landnahme und Eroberung war selbstverständlich begleitet vom Aufbau römisch-katholischer Missions- und Kirchenstrukturen unter Ausschluß des Protestantismus, der genau wie die in Amerika vorgefundenen Religionen als Folge satanischer Inspiration galt. Staatliche und kirchliche Zielsetzungen waren im Zeichen des iberischen Kirchenpatronats untrennbar verbunden, was auch im Wesen der Inquisition in Amerika zum Ausdruck kam, für die Religion und Politik eine Einheit bildeten. Die Inquisition unterschied kaum zwischen religiöser und politischer Häresie: «Das heilige Offizium klagte Häretiker als Verräter und Verräter als Häretiker an»³.

Auch katholisches Kirchtum war freilich nicht generell zugelassen, sondern nur das spanische und portugiesische, das nach dem Patronatsrecht von den Kronen weitgehend dirigiert werden konnte. So wurde im 16. Jh. der französische Kolonisationsversuch einer *França Antártica* in der Bucht von Guanabara energisch bekämpft, obgleich dort durch die Gewalttätigkeit des Gouverneurs Villegaignon jede hugenottische Regung unterdrückt worden war, nachdem Villegaignon sich acht Monate zuvor selbst ziemlich unmißverständlich zum evangelischen Glauben bekannt hatte. 1560 wurde Fort Coligny von den Portugiesen erobert und 1567 wur-

3. Richard GREENLEAF, *The Mexican Inquisition and the enlightenment*. GREENLEAF, *The roman catholic church in colonial Latin America*, New York 1971, 164-176. S. 174 mit Bezug auf Neuspanien. Zur Verfolgung von Protestanten durch die Inquisition in Amerika vgl. G. BÁEZ-CAMARGO, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México D.F.-Buenos Aires 1961 (Colección «Documentos»).

den die Franzosen gänzlich aus der Bucht von Guanabara vertrieben⁴. Es ging hier also genauso um die Behauptung des Kolonialbesitzes bzw. der Landansprüche wie gegenüber den protestantischen Niederländern, die im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges Kolonisationsversuche im brasilianischen Nordosten unternahmen, die selbstverständlich mit dem Aufbau der kalvinistischen Kirche und deren Mission einhergingen —in Salvador Bahia (1624) und in Olinda/Recife (Neuholland 1630-1654).

Endgültig faßte der Protestantismus in jenen Gebieten des spanischen Kolonialgebietes Fuß, wo sich protestantische Kolonialmächte politisch behaupten konnten, nämlich im karibischen Raum durch die Expansion der Niederländer in Surinam (1625) und auf den Inseln unter dem Winde (Curaçao, Aruba, etc., 1634), der Dänen auf St. Thomas (1666) und der Briten auf Barbados (1625), auf Antigua und anderen Inseln über dem Winde (1632), Jamaica (1655), den Jungferninseln (1672), den Bahamas (1694), seit dem 17. Jh. in Britisch Honduras, Trinidad (1797) und Britisch Guayana (1814). Entsprechend der kirchlichen Struktur der Mutterländer Großbritannien und Niederlande kam es hier allerdings von vornherein nicht zu einer völligen konfessionellen Uniformität wie im spanisch-portugiesischen Kolonialraum. Beginnend 1732 auf den dänischen Antillen spielten z. B. Missionare der Brüdergemeine seit Zinzendorfs Zeiten im Kolonialraum dieser drei Nationen eine besonders wichtige Rolle⁵.

4. Vgl. Robert SOUTHEY, *História do Brasil*, London 1810-1819, 3. port. Aufl. nach der engl. Aufl. von 1865, Bde. I-VI, São Paulo 1965, I, 279, der meint, Villegaignon habe sich auf jeden Fall opportunistisch verhalten und sich vielleicht sogar von Kardinal Guise kaufen lassen. Im übrigen vgl. Herbert Ewald WETZEL, SJ, *Mem de Sá. Terceiro governador geral (1557-1572)*, Rio de Janeiro 1972, 69, 127ff. Zu den ersten drei protestantischen Märtyrern der Neuen Welt, die 1558 von Villegaignon hingerichtet worden sind, Jean du Bourdel, Matthieu Verneuil und Pierre Bouron, den Verfassern der *Confessio fluminense*, vgl. Jean CRESPIN, *Los mártires de Rio de Janeiro*. Colección «Documentos» dirigida por G. BÁEZ-CAMARGO, *Documentos inéditos o muy raros para la historia del protestantismo en Iberoamérica*, México D.F.-Buenos Aires 1955 (Französische Originalausgabe Genf 1564) und Hans HELMUT EBER, *Das Brasilianische Glaubensbekenntnis im Zusammenhang der frühhugenottischen Immigration und der Siedlungspolitik Colignys 1555-1558*; Heiner FAULENBACH (Hg.), *Standfester Glaube. Festgaben zum 65. Geburtstag von Johann Friedrich Gerhard Goeters*, Köln 1991, 79-93.

5. Vgl. Christian Georg Andreas OLDENDORP, *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caribischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan (Barby 1777)*, mit einer Einführung von Erich Beyreuther, Hildesheim, Zürich-New York 1995, Bde. 1-2; Felix STAHELIN, *Die Mission der Brüdergemeine in Surinam und Berbice im 18. Jh.* 1-IV, Herrnhut o. J.; Hartmut BECK, *Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*, Erlangen 1981; Hartmut BECK (Hg.), *Wege in die Welt. Reisebrichte aus 250 Jahren Brüdermission*, Erlangen 1992. Zur Arbeit der Brüder-Unität in der Misquitia vgl.: J.F. WILSON, *Obra Morava en Nicaragua: Trasfondo y Breve Historia*, San José 1975; W. KIRCHEISEN, *Die Entwicklung des Protestantismus in Nikaragua. Protestantische Religionsgemeinschaften im Spannungsfeld von Legitimation und Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse*, Diss. (masch.) Rostock 1990. Zu den politischen Auseinandersetzungen in der Karibik vgl. Günter KAHLE, *Lateinamerika in der Politik der europäischen Mächte 1492-1810*, Köln, Weimar, Wien 1993, 41ff.

Genauso wichtig wie die langsame protestantische Penetration war freilich die Tatsache, daß der Protestantismus den Katholizismus indirekt bestimmte. Denn seit dem Konzil von Trient (1545-1563) trat der tridentinische Geist im iberischen Amerika, wo das protestantische Gegenüber praktisch fehlte, deutlicher hervor als in Europa. Hier entstand eine religiös uniformere Gesellschaft, als es sie im mittelalterlichen Europa je gegeben hatte. Angesichts des Fehlens von «Häresien», wenn man einmal von indianischen und afroamerikanischen Synkretismen absieht, entwickelte sich ein Kulturkatholizismus, dem die Einhaltung der äußeren Formen der Frömmigkeit genügte. Während die Amtskirche auf den Gebieten von Dogma, liturgischen Formeln, Kirchenrecht und administrativen Strukturen einem starren Formalismus verfiel, lebte die mittelalterliche Frömmigkeit ungebrochen weiter als Volksglaube, vermischt mit indianschen und afrikanischen Elementen⁶.

2. Mission im zeitgeschichtlichen Kontext

Erst nach dem 2. Weltkrieg hat sich langsam die Erkenntnis durchgesetzt, daß christliche Mission nicht zu allen Zeiten den Missionsbefehl auf dieselbe Weise verstanden hat, ja daß sie häufig mit nichttheologischen Interessen vermischt war, so daß die Mission einer bestimmten Epoche auch ideologiekritisch untersucht werden muß. Außerdem tritt im Zeitalter der Ökumene das ekklesiologische Moment, d. h. das Interesse einer bestimmten Konfessionskirche an der Vermehrung der Zahl ihrer Glieder, stärker ins Bewußtsein. Angesichts der Vielfalt konfessioneller oder denominationeller Kirchen kann der herkömmliche Missionsbegriff nicht mehr einfach mit dem biblischen Sendungsauftrag identifiziert werden. Das forcierte Wachstum einer bestimmten Kirche, wie es etwa von der Church Growth-Bewegung angestrebt wird, muß nicht dem biblischen Sendungsauftrag entsprechen. Bei ihren Missionsbemühungen haben viele Kirchen ihren *Auftrag für die Welt* überbetont, also einseitig Mission als Kirchenwachstum verstanden, und darüber ihren *Auftrag in der Welt* nicht ernst genug genommen, also nicht wirklich gefragt, wie sie Menschen, die in einer ganz anderen gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Situation leben, das Evangelium verkünden können, sondern ihnen einfach ihre Form von Christentum übergestülpt, d. h. eine bestimmte Form von Christlichkeit und Kultur⁷.

6. Vgl. José COMBLIN, *Situação histórica do catolicismo no Brasil*, «Revista Eclesiástica Brasileira» (REB) 26 (1966) 574-601. Zur Volksfrömmigkeit vgl.: H.-J. PRIEN, *Volksfrömmigkeit in Lateinamerika. Überlegungen von der Kirchengeschichte her*, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» 42 (Imensee 1986) 28-43.

7. In der «Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil» (IECLB) führte die Diskussion um die Durchführung und Verlegung der unter dem missionarischen Motto «Enviado al Mundo» geplanten.

Schließlich hat die Diskussion um die Theologie der Befreiung seit den siebziger Jahren das Bewußtsein dafür geschärft, daß der Auftrag kirchlicher Verkündigung und Mission nach dem neutestamentlichen Vorbilde Jesu nicht nur auf die metaphysische Errettung der Seele abzielt, sondern auf die Befreiung des ganzen Menschen von allen Fesseln des Leibes und der Seele. In diesem Sinne hat die III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1979 in Puebla den Begriff «liberación integral» als «evangelización liberadora» definiert, deren Kerngedanke darin besteht, «que transforma al hombre en sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario»⁸. Damit ist der Begriff «liberación integral» zu einer soteriologischen Formel und praktisch zum Synonym für Evangelisierung erklärt worden⁹.

Kurz vor der Konferenz von Puebla hat der ökumenisch offene Teil des lateinamerikanischen Protestantismus sich 1978 auf der Konferenz von Oaxtepeque, die zur zunächst provisorischen Gründung eines Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) führte, ähnlich geäußert: «Nuestro continente necesita desesperadamente del mensaje liberador del Evangelio. La defensa de la vida, el ministerio a los quebrantados, la lucha por la justicia, la afirmación de la dignidad del hombre, la proclamación encarnada y la esperanza del Reino, son dimensiones esenciales de las Buenas Nuevas que estamos llamados a proclamar»¹⁰.

Spätestens seit der IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano in Santo Domingo 1992 ist die Evangelisierung auch wieder das zentrale Thema der Katholischen Kirche. Eine Evangelisierung, die den anderen, namentlich den Indigenen, seine Religion und Kultur ernst nimmt, stellt eine Herausforderung für alle christlichen Kirchen dar¹¹.

V Asamblea de la Federación Luterana Mundial, die schließlich 1970 in Evian statt in Porto Alegre abgehalten wurde, zu einem vertieften Verständnis des kirchlichen Sendungsauftrages im Kontext von Misere und Militärdiktatur. Der «Auftrag in der Welt» war das Thema der V. Lateinamerikanischen Lutherischen Konferenz 1971 in José C. Paz/Argentinien, vgl. die Referate in *Lutherische Rundschau* (LR) 22/1972, 263-329. Zur Stellung der Evangelikalen vgl. P. BEYERHAUS, *Das Neuerwachen der evangelikalen Missionen*, LR 23/1972, 302-313 und *Evangelism 1974. A Symposium*. «International Review of Mission» (IRM) LXIII (Jan. 1974) 1ff.

8. Documentos de Puebla, Madrid 1979, n. 356 (numeración definitiva 485). Zu Puebla vgl. PRIEN, *Puebla*, PRIEN (Hg.), *Lateinamerika: Gesellschaft-Kirche-Theologie*, Bd. 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung, Göttingen 1981, 61-208.

9. Dagegen ist das römische Lehramt nicht über folgende Feststellung Pauls VI. hinausgekommen: «Die Kirche verbindet menschliche Befreiung und das Heil in Jesus Christus miteinander, ohne sie jemals gleichzusetzen» —EN, 35 (1975)— vgl. z. B. in: *Texte zur kath. Soziallehre ... mit einer Einführung* von O. v. Nell-Breuning SJ, Kevelaer 1977, 549ff.

10. *Rápidas*, vol. 1, n. 82, S. 6-15. Okt. 1978 (San Salvador). Zu Oaxtepeque vgl.: *Puebla y Oaxtepeque. Una crítica protestante y católica*, México D.F.-Buenos Aires 1980 (CUPSA/Tierra Nueva).

11. Vgl. Jesús A. DE LA TORRE ARRANZ, OFM Cap, *Evangelización inculturadora y liberadora. La praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del postconcilio*, Quito 1989; Elisabeth

3. Protestantische Mission und Kirchwerdung im Kontext von Liberalismus und angelsächsischem Wirtschaftsimperialismus (19.-20. Jh.)

3.1. Bibelgesellschaften, Auslandsgemeinden, Einwandererkirchen

Am Ende des Zeitalters der politischen Emanzipation der meisten lateinamerikanischen Kolonialgebiete (1824) waren die Strukturen der römischen Kirche aufs äußerste geschwächt. Den neuen liberalen Eliten galt der Katholizismus als Verkörperung der rückständigen iberischen Kultur, die man als Reminiszenz der Kolonialzeit überwinden wollte. Als neues Leitbild diente die französische und die angelsächsische Kultur, wobei die protestantische Komponente letzterer als Ferment des Fortschritts erschien, weshalb die Liberalen auf die Durchsetzung von Religions- und Kultfreiheit drängten. Liberale wie auch Freimaurer wurden zwar selten selbst Protestanten, ebneten aber häufig der protestantischen Mission die Bahn¹².

Zunächst darf nicht übersehen werden, «que muchos militares ingleses y escoceses formaron parte de los ejércitos que lucharon por la independencia de los países sudamericanos. En el ejército de Bolívar había una legión británica. Muchos de los oficiales se establecieron después en los países que habían defendido», wo sie als Protestanten auch einen gewissen Einfluß ausübten¹³. Kaiser Dom Pedro I unterhielt in Brasilien lange Zeit eine deutsche Legion, die weitgehend aus Protestanten bestand, von denen sich die meisten nach Beendigung ihres Dienstes im Lande niederließen¹⁴.

ROHR, *Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluß protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfs*, München 1990; *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano México*, Méx. D.F. (1991) ²1992; Juan BOTTASSO (Compilador), *Evangelio y Culturas. Documentos de la iglesia latinoamericana*, Quito ⁴1992; Paulo SUESS, *La Nueva Evangelización. Desafíos históricos y pautas culturales*, Quito 1993; Alicia BARABAS (Compiladora), *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el Fin del Milenio*, Quito 1994; Juan BOTTASSO (Compilador), *La Iglesia y los Indios. ¿500 años de diálogo o de agresión?*, Quito 1993; P. SUESS, *Evangelizar desde los Proyectos Históricos de los Otros*, Quito 1995; H.-J. PRIEN (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Frankfurt/M. 1998.

12. Vgl. H.-J. PRIEN, *Protestantismo, liberalismo y masonería en América Latina desde comienzos del siglo XIX hasta el congreso de Panamá (1916). Problemas de investigación*, Universidad József Attila, Centro de Estudios Históricos de América Latina; *Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana 1492-1945. Congreso VIII de Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa*, Szeged 1989, Bd- IV, 13-24; Jean Pierre BASTIAN (Hg.), *Protestantes, liberales y francomasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México D.F. 1990.

13. Vgl. Jorge P. HOWARD, *La otra conquista de América*, Buenos Aires, México D.F. 1951, 103f.

14. Vgl. Carlos A. OBERACKER JR., *A Contribuição Teuta à Formação da Nação Brasileira*, Rio de Janeiro 1968, 200-206, que menciona la ley del 8 de febrero de 1823 que previó la formación de batallones de extranjeros.

Aber die Vorhut des Protestantismus bildeten zumeist Kolporteurs der angelsächsischen Bibelgesellschaften, die gleich nach der Erlangung der Unabhängigkeit ohne proselytische Absichten kamen, um die Bibel in den anerkannten kath. Übersetzungen zu verbreiten. In der frühen liberalen Periode fanden sie vielfach sowohl beim katholischen Klerus wie bei Politikern freundliche Aufnahme, war doch die Bibel auch als Textbuch zur Alphabetisierung in den Schulen begehrt. Ein Mann wie der schottische Baptist James Thomson trat gleichzeitig als Agent der *British and Foreign Bible Society* und der Lancaster Gesellschaft auf, die die Bibel als Textbuch für die Grundschulen propagierte. Als Boten und Verteiler der Heiligen Schrift gingen die Kolporteurs (agentes) an den Ausgangspunkt der Reformation zurück und stellten damit die protestantische Sache von ihrer besten Seite vor. Aber zwischen ihnen und dem Zeitalter der Reformation lagen katholische Reform und Gegenreformation, Aufklärung und französische Revolution, die die Kleriker und Intellektuellen Amerikas in verschiedenem Ausmaß beeinflußt hatten¹⁵.

Trient und das Zeitalter des Konfessionalismus bestimmten den Horizont des Klerus, der in seiner Ausbildung mit Pauschalurteilen oberflächlich gegen die Herausforderung der Reformation widerstandsfähig gemacht worden war. In der Phase des Umbruchs und des Neuanfangs war zwar bei Klerikern wie bei den liberalen Intellektuellen eine erhebliche Aufnahmebereitschaft für die in Volkssprache immer noch weithin unbekannte Bibel vorhanden. Aber einen innerkirchlichen Reformprozeß löste sie nicht aus, obgleich es offenbar entsprechende Befürchtungen in Rom gab, denn Papst Leo XII. verdammt 1824 mit der Enzyklika *Ubi primum* die Tätigkeit der Bibelgesellschaften und verbot die Verteilung von volkssprachlichen Bibeln, selbst wenn es sich um anerkannte katholische Übersetzungen handelte. So sollte es bis zum II. Vatikanum (1961-1965) dauern, bis sich dauerhaft ökumenische Bibelgesellschaften in den lateinamerikanischen Staaten bildeten¹⁶.

Als in der 2. Hälfte des 19. Jh. die Arbeit von Bibelkolporteurs schließlich den Ausgangspunkt für die Mission von angelsächsischen Denominationen des historischen Protestantismus bildete, wurde die Forderung nach einer Reformation des lateinamerikanischen Katholizismus umgewechselt in die kleine Münze der individuellen Erweckung und Bekehrung in Form des Anschlusses an eine der denominationsell verschieden geprägten Missionsgemeinden.

Die wirtschaftliche Öffnung der unabhängigen Republiken führte auch zum Zustrom ausländischer, vielfach protestantischer Residenten in den Hafen- und

15. Vgl. D.R. MITCHELL, *The evangelical contribution of James Thomson to South American life, 1818-1825*, Princeton 1972 (Diss. masch.), ferner: C W. TURNER, *La Biblia en América Latina*, Buenos Aires, México D.F. 1951; C W. TURNER, *La Biblia construye en América Latina*, Buenos Aires-México D.F. 1954.

16. Zur Verbreitung der Bibel im Katholizismus vgl. M. PICAZO, *La Biblia en América Latina*, in *Libro Anual II*, Facultad de Teología Pontificia y Civil, Lima 1967, 241-260.

Hauptstädten, wo es zur Bildung von Auslandsgemeinden kam, nachdem Großbritannien sich entsprechende Rechte in Handelsverträgen mit Brasilien und mit Argentinien gesichert hatte, so daß 1819 zunächst in Rio de Janeiro und 1825 in Buenos Aires die ersten nichtkatholischen Kirchengebäude des Subkontinents für die anglikanischen Gemeinden eingeweiht werden konnten¹⁷. In Chile wurden schon ab 1825 anglikanische Gottesdienste in Privathäusern abgehalten, weil sich dort wegen der Stationierung des britischen Pazifikgeschwaders eine englische Kolonie gebildet hatte. Die gesamte Arbeit wurde aber bis ins 20. Jh. hinein in Englisch durchgeführt. In Peru, wo seit 1839 das Privatexerzitium für Ausländer erlaubt war, gestattete die Regierung 1844 al grupo inglés, «el más numeroso y por cierto el grupo protestante por excelencia» a celebrar sus cultos anglicanos, «privados y entre ingleses», en el Callao¹⁸. Speziell Brasilien, die La-Plata-Staaten und Chile öffneten sich im Laufe des 19. Jh. auch der europäischen Einwanderung. Spezialisten aus Europa waren gefragt. So zogen Peru, Bolivien, Brasilien und Mexiko englische Bergleute aus Cornwall an¹⁹.

Die Einwanderung von Europäern bildete in vielen der jungen Republiken ein Ziel der Liberalen, um Arbeitskräfte zu gewinnen, um mit deren Know how ganz allgemein den Fortschritt zu fördern oder gar die Rasse zu verbessern, besonders in Argentinien²⁰ und zum Teil auch in Brasilien²¹.

Aber die Einwanderung protestantischer Europäer hing genau wie die Aufnahme protestantischer Missionsarbeit wesentlich von der Gewährung religiöser Toleranz ab, die in den jungen Staaten von Land zu Land verschieden mehr oder weniger zögerlich im Laufe des 19. Jh.s durchgesetzt wurde²². Während Dom Pedro I von Brasilien mit der von ihm oktroyierten Verfassung von 1824 Nichtkatholiken wenigstens das Privatexerzitium in von außen nicht als Kirchen zu erkennenden Ge-

17. Ohne auf diese Einzelheiten einzugehen, schreibt ASPINWALL, *El Reino Unido*, 35: «En Sudamérica siguió habiendo actividad anglicana, sobre todo entre los comerciantes que residían allí y en la colonia galesa de Chubut, en Argentina».

18. Zu Peru vgl. Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y Tolerancia religiosa. Perú siglo XIX*, Lima 1998, 74, 59s.

19. CF. ASPINWALL, *El Reino Unido*, 115.

20. Acerca de *civilización y barbarie* cf. Nicolas SHUMWAY, *The Invention of Argentina*, Berkeley, Los Angeles, London 1993.

21. Acerca del *branqueamento da raça* cf. Martin N. DREHER, *Protestantismo de Imigração no Brasil*, M.N. DREHER (Organizador), *Imigração e História da Igreja no Brasil* (CEHILA), Aparecida/SP 1993, 109-131, 112s.

22. Der Fall Peru, wo erst 1915 die religiöse Toleranz durchgesetzt wurde, zeigt freilich: «No bastaba dar leyes, dar muestras de modernización en los términos que muchos liberales positivos proponían... Eran factores diversos, desde cómo entender la modernización y el progreso, delinear adecuadamente una política de inmigración, dar las facilidades del caso, prestar recursos, etc.», F. ARMAS ASÍN, op. cit., 203.

bäuden gewährte, wurde in Chile 1865 mit der *Ley Interpretativa* die Verfassung von 1833 in sophistischer Weise im Sinne religiöser Toleranz uminterpretiert, nachdem Nonkonformisten dort schon 1846 eine Free Chapel gegründet hatten, aus der sich 1847 eine *Union Church* entwickelt hatte, die 1856 das erste protestantische Kirchgebäude an der Westküste eingeweiht hatte²³. Während in Ekuador unter Gabriel García Moreno durch das 1863 in Kraft getretene Konkordat jegliche Kult- und Religionsfreiheit zunichtegemacht und die öffentliche Erziehung von der Grundschule bis zur Universität auf religiösem und moralischem Gebiet von den Bischöfen bestimmt wurde, denen sogar ein Zensur- und Verbotsrecht für Bücher eingeräumt worden war, sollte es in Brasilien schon 1890, kurz nach dem Sturz der Monarchie, zur Trennung von Staat und Kirche kommen.

Durch zahlreiche Einwanderer aus dem deutsch- und englischsprachigen Raum kam es zur Bildung evangelischer Einwandererkirchen²⁴, während Einwanderer aus Italien und anderen romanischen Ländern, aber auch deutsche Katholiken nicht unwesentlich zur Belebung der katholischen Ortskirchen beitrugen.

Die Einwandererkirchen im allgemeinen und die deutschen Einwandererkirchen im besonderen —die vier brasilianischen Synoden (gegründet 1886, 1905, 1911, 1912), die sich 1968 zur «Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)» zusammengeschlossen haben, heute mit ca. 1 Mill. Gliedern die größte Einwandererkirche, die «Deutsche Ev. La Plata-Synode» (gegr. 1899/1900) und die «Deutsche Ev. Chile-Synode» (gegr. 1906)— haben auf Grund ihrer Deutschtum und Protestantismus integrierenden Ekklesiologie, d.h. ihres kirchlichen Selbstverständnisses, erhebliche Schwierigkeiten bei der Identitätsfindung innerhalb des lateinamerikanischen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontextes gehabt, die sich durch den nationalsozialistischen Mißbrauch des Volkstumsdenkens noch verstärkten. Das gilt weniger von den Missouri-Lutheranern, die schon in den USA die Vorstellung einer inneren Affinität von Deutschtum und Protestantismus aufgegeben hat-

23. Cf. J.B.A. KESSLER Jr., *A study of the older protestant missions and churches in Peru and Chile*, Goes 1967, 40ss.

24. Literatur zu den deutschen Auslandsgemeinden: J. PFEIFFER, *Auf Luthers Spuren in Lateinamerika*, Erlangen 1969; V. TRAUTMANN (Hg.), *Verantwortliche Präsenz. Selbstverständnis und Aufgaben der Ev.-Luth. Gemeinden deutscher Sprache im nördlichen Lateinamerika*, Bogotá 1973. Lit. zu den deutschen Einwandererkirchen im allgemeinen vgl. bei H.-J. PRIEN, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Salamanca, São Leopoldo 1985, 722ff und ders., *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien*. Gütersloh 1989; als Überblick über die Kirchengeschichte Lateinamerikas mit umfangreichem Lit.-Verzeichnis, vgl. H.-J. PRIEN, Art. *Lateinamerika*. «Theologische Realenzyklopädie» (TRE), Bd. XX (1990) 451-480. Zur Geschichte des Missionsprotestantismus vgl. Jean Pierre BASTIAN, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México D.F. (1986) ²1990; zum brasilianischen Protestantismus vgl. die Quellenausgabe: Duncan Alexander REILY (Hg.), *História Documental do Protestantismo no Brasil*, São Paulo 1984.

ten. Diese Schwierigkeiten sind heute behoben und einer Inkulturation in der lateinamerikanischen Wirklichkeit gewichen, wenn man vom Fall Chile absieht, wo die Mehrzahl der deutsch-chilenischen Protestanten die Militärdiktatur Pinochets unterstützte, weshalb es zur Kirchenspaltung gekommen ist.

3.2. *Der nordamerikanische Hintergrund des Missionsprotestantismus*

Die verstärkten Missionsanstrengungen des US-Protestantismus ab Ende des 19. Jh. haben frömmigkeitsgeschichtliche, organisatorische und ideologische Ursachen, die hier nur angedeutet werden können.

Der Missionsgedanke hat durch die Studentenfreiwilligenbewegung in den USA eine enorme Dynamik erhalten. Das schon 1888 auf 3000 Mitglieder angewachsene «Student Volunteer Movement for Foreign Missions» (SVM) wählte als Motto «The evangelisation of the world in this generation». Dieser Ausspruch ist gleichsam zum Schibboleth der nordamerikanischen Missionsanstrengungen geworden. Er stieß allerdings auch auf Widerspruch. So kritisierte William Newton Clarke, ein prominenter liberaler Theologe des Colgate Theological Seminary in Hamilton, N. Y., in seinem Buch «Study of Christian Missions» (1900) diese Zielsetzung, weil sie Probleme aufwerfe, «die durch romantische, unrealistische Erwartungen eines schnellen und vollständigen Triumphes des Evangeliums, durch materielle Interessen, einen Kreuzzugsgeist, rassistische Gegensätze und nationale Ambitionen in einer Zeit von Leidenschaft und Unruhe» geschaffen werden²⁵.

Die «Foreign Missions Conference of North America» (gegründet 1893) veranstaltete i. J. 1900 in New York die «Ecumenical Missionary Conference», an der 170-200.000 Menschen teilnahmen. Diese größte missionarische Massenveranstaltung der Geschichte belegt, wie sehr die Missionsbegeisterung um die Jahrhundertwende angewachsen war. Nachdem die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh äußere Mission ausschließlich unter nichtchristlichen Völkern betreiben sehen wollte, gründeten die nordamerikanischen Protestanten unter Robert E. Speer 1913 die sich ausschließlich mit Lateinamerika befassende «Foreign Missions Conference» in New York, die zur Koordinierung der Missionsaktivitäten ein ständiges Komitee ins Leben rief, das «Committee on Cooperation in Latin America», von dem in der ersten Hälfte des 20. Jh. alle weiteren kontinentalen Initiativen ausgehen sollten.

Ein wesentliches Motiv für den Missionseifer ist der für den US-Kulturprotestantismus kennzeichnende Gedanke des «manifest destiny», der etwa ab 1840 vi-

25. W.N. CLARKE, op. cit., p. 172s, 243 nach Gerald H. ANDERSON, *American Protestants in Pursuit of Mission: 1886-1986*, «International Bulletin of Missionary Research» 12 (1988) 98ss.

rulenter wurde und besagt, daß die Christen der USA von der Vorsehung mit dem Auftrag betraut seien, die Segnungen Amerikas anderen Völkern zu vermitteln. Herman Melville (1819-1891) brachte das 1850 auf die Formel: «Wir Amerikaner sind das besondere, erwählte Volk, das Israel unserer Zeit; wir tragen die Bundeslade der Freiheitsrechte der Welt»²⁶.

Dieser Gedanke der «offenkundigen Erwählung», der bis in die neunziger Jahre hinein primär auf die kontinentale Westexpansion bezogen worden war, gewann seitdem Bedeutung für die grenzüberschreitende Mission. Er wurde nämlich ausgeweitet in dem Sinne, daß die USA der bevorzugte Vertreter Gottes für sein Wirken in der Geschichte seien. Hierbei schwingt nun auch die Vorstellung von der rassischen Überlegenheit der Angelsachsen mit. Nachdem im Zuge der Westverlagerung der Imperien im Laufe der Geschichte (vom Reich Alexanders des Gr. über Rom) diese Bewegung die USA erreicht hat, sind sie als Zentrum der westlichen Zivilisation berufen, den Primat ihrer politischen Institutionen, die Reinheit des amerikanischen Protestantismus und das Englische als Sprache der Menschheit auszubreiten. Diese Gedanken haben ihren klassischen Ausdruck in den Schriften Pastor Josiah Strong (1847-1916), des Sekretärs der *Congregational Home Missionary Society* in seinem Buch «Our country» (1886) gefunden, das ein Bestseller wurde²⁷. Daran wird deutlich, daß es ähnlich wie zuvor in Spanien und Portugal auch in den USA zu einer Verbindung von Mission und Zivilisierung kam, und zwar wiederum im Dienste imperialer und wirtschaftlicher Interessen, wenn auch verdeckter als im 16. Jh.

Dieser ideologische Hintergrund, den man als Kulturprotestantismus bezeichnen kann, machte sich im Selbstbewußtsein der Missionare bemerkbar, die sich als die Boten ihrer erfolgreicheren und folglich, wie sie meinten, «höheren» Zivilisation fühlten. Daß die Verbindung von Vorsehung, Frömmigkeit, Politik und Patriotismus, eine ideologische Gemengelage zur Förderung der auswärtigen Mission, sich auch mit dem erwachenden Imperialismus der USA verbinden konnte, wurde besonders im Krieg gegen Spanien 1898 deutlich, in dem sich noch zusätzlich Antikatholizismus bemerkbar machte.

Dieser Krieg, der zur Annexion Puerto Ricos, der Philippinen und zur Besetzung Kubas (1898-1902) und dessen jahrzehntelanger politischer und wirtschaftlicher Gängelung führte, eröffnete eine Epoche von US-Interventionen im karibis-

26. Melville ist ein Romanschriftsteller, der in Europa am ehesten als Vf. von «Moby Dick» bekannt ist. «We Americans are peculiar, chosen people, the Israel of our times; we bear the ark (Bundeslade) of the liberties of the world»: «White-Jacket» zitiert nach Edward McNALL BURNS, *The American Idea of Mission: Concepts of National Purpose and Destiny*, New Brunswick, N.J. 1957, 1.

27. Ferner in *The New Era; or, The Coming Kingdom* (1893).

chen Raum, die allgemein mit der Monroe-Doktrin (1823) und seit der von den USA 1903 bewirkten Sezession Panamás von Kolumbien zusätzlich mit dem Schutzbedürfnis im strategischen Vorfeld des Panamá-Kanals begründet wurden. Natürlich wurden auch die Akte des US-Imperialismus in der Karibik von Protestanten gerechtfertigt. So würdigte H. Beach 1904 die Besetzung Kubas und die Annexion Puerto Ricos als Akte der göttlichen Vorsehung für den US-Protestantismus: «Die Vereinigten Staaten haben Westindien besetzt, um der Welt zu zeigen, daß die Erziehung und das reine Christentum die Menschen darauf vorbereiten können, sich selbst zu regieren»²⁸.

Nach dem 1. Weltkrieg läßt sich beobachten, daß der wachsende politische Druck der USA auf die Staaten Lateinamerikas mit einem zunehmenden missionarischen Interesse des nordamerikanischen Protestantismus einherging. Die starken Missionsanstrengungen in Lateinamerika wurden von den Missionsgesellschaften dadurch gefördert, daß sie dem Publikum in den USA ein besonders düsteres Bild von der Verfassung und den Lehren der dortigen katholischen Kirche vermittelten. Man sagte den Protestanten in den USA, aber auch in England, sie dürften nicht vom heimischen Katholizismus auf diejenigen in Lateinamerika schließen, da in der römischen Kirche Lateinamerikas der reinigende Einfluß des Protestantismus noch nicht wirksam geworden sei. So beschrieb J. A. Brown die religiöse Situation auf dem Subkontinent auf der riesigen New Yorker Missionskonferenz i. J. 1900 in den schwärzesten Farben. Er sprach von «einem Kontinent, der von den Pfaffen beherrscht ist, ohne häusliches Leben, ein Opfer der Anarchie, des Götzendienstes, des Kultes heidnischer oder halbheidnischer Gottheiten, kontrolliert von der korruptesten Priesterschaft, deren einziges Instrument der Seelenhandel ist —eine Tätigkeit, die sie in der ganzen Welt berüchtigt gemacht hat, obgleich er im Namen des Evangeliums geschieht»²⁹.

Erst 1932 sollte diese Kritik auf ein seriöses Niveau gehoben werden, als der schottische Presbyterianer John Mackay *The other Spanish Christ* veröffentlichte und darin das spanisch-amerikanische Christusbild kritisierte: «El Cristo que nació en Belén fue encarcelado en España por la Inquisición y un Cristo “español” llegó a América Latina con los conquistadores. Queda por hallarse “el otro Cristo español”»³⁰; «...el Cristo español [...] se presenta delante de nosotros como una víctima trágica [...] lastimado, muerto y manchado de sangre [...] acunado en los brazos de una hermosa franciscana [...] muerto para siempre: la única luz que alumbraba la es-

28. H.P. BEACH, *Geography of Protestant Missions*, London 1904. Hieraus darf freilich nicht geschlossen werden, daß alle US-Missionare im 20. Jh. US-Interventionen gebilligt haben. Hier hat es durchaus auch kritische Stimmen gegeben - vgl. Jean Pierre BASTIAN, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México D.F. 1990, 168ff.

29. *Ecumenical Missionary Conference*, New York 1901, 476 zit. nach Prudencio DAMBORIENA, *SJ. El Protestantismo en América Latina*, I Fribourg, Bogotá 1962, 22. Anm. 7.

30. John H. SINCLAIR, *Juan A. Mackay. Un Escocés con Alma Latina*, Méx., D.F. 1990, 96.

cena cae sobre el rostro de su Madre: Decía Unamuno de este cuadro de Velázquez: "Este Cristo, inmortal como la muerte nunca resucita jamás"»³¹.

Die Hierarchie lehnte diese Darstellung vehement ab. Erst gut 40 Jahre später sollten Befreiungstheologen hieran anknüpfend neue Christologien entwickeln.

3.3. Die Ausbreitung des angelsächsischen Missionsprotestantismus

Im Schatten des nordamerikanischen Einflusses hat sich die missionarische Aktivität protestantischer Gruppen in diesen Ländern ungemein verstärkt, was sich bezüglich Haitis, Kubas und Puerto Ricos besonders gut belegen läßt. In Puerto Rico begann die protestantische Mission allererst nach dem Spanisch-Amerikanischen Krieg. Und Haiti hat heute mit weit über 300.000 Protestanten unter den Antillen den prozentual höchsten Anteil an Protestanten.

Im dritten Viertel des 19. Jh.s haben wesentlich die traditionellen *Denominationen des historischen Protestantismus* der USA, Presbyterianer, Methodisten und Episkopale (US-Anglikaner) über die Arbeit an eingewanderten Gruppen hinaus das Bekehrungswerk an der einheimischen Bevölkerung in Lateinamerika aufgenommen. Bereits im selben Zeitraum folgten ihnen *freikirchliche Missionen* wie Baptisten, Disciples of Christ, Quäker, Heilsarmee, Free Brethren (Plymouth-Brüder) und Adventisten, wobei die Aktivitäten der Missionen in den traditionell geprägten Andenstaaten Kolumbien, Ekuador und Peru am schwächsten waren. Allgemein kann man sagen, daß sowohl vom Einwanderungsprotestantismus wie vom Missionsprotestantismus innovatorische Impulse für die lateinamerikanischen Gesellschaften in der kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbruchsituation des 19. Jh. ausgegangen sind³². Aber wie schon Thomas Ewbank Mitte des 19 Jh.s in Rio de Janeiro bemerkt hat, bedeutet die Annahme einer neuen «Religion» durch einen Teil der Gesellschaft —der Ausdruck Konfession ist in Lateinamerika wenig gebräuchlich— «una inversión total de papeles sociales, una verdadera revolución social. Éticas contradictorias como la anglo-sajona y la latina no podrían convivir»³³. Das hat-

31. Vgl. ebd. 104, que cita la traducción de Gonzalo BÁEZ-CAMARGO, *El otro Cristo español*, Méx., D.F., edición 1989, 115-121. El original inglés tiene el título completo: *The other Spanish Christ. A study in the spiritual history of Spain and South America*, London 1932. Die spanische Übersetzung erschien bereits 1933.

32. Vgl. im einzelnen: H.-J. PRIEN, *Die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewußtseins im lateinamerikanischen Protestantismus*, PRIEN (Hg.), *Lateinamerika: Gesellschaft- Kirche-Theologie*, Göttingen 1981, Bd. II, 306-325.

33. Cf. Antônio Gouvêa MENDONÇA, *Protestantes na Diáspora*, M.N. DREHER (Organizador), *Imigrações e História da Igreja no Brasil* (CEHILA), Aparecida, SP 1993, 132-157, 137 que se refiere a EW BANK, *A Vida no Brasil*, Rio de Janeiro 1973, 2 vols., 1º vol., 224.

te zur Folge, daß der Einwanderungsprotestantismus nur in geschlossenen Siedlungsgebieten blühte, z.B. in Brasilien in Rio Grande do Sul und Santa Catarina, und daß die Ausbreitung des Missionsprotestantismus der historischen Kirchen beschränkt blieb.

Exemplarisch für das evangelisatorische Handeln einer Kirche des historischen Protestantismus sei John Mackay erwähnt, der schottische Presbyterianer, der nach dem Theologiestudium in Aberdeen und Postgraduiertenstudien in Princeton und Madrid wohl der bis dahin gebildetste protestantische Missionar war, der nach Lateinamerika kam. Nachdem er schon 1915 eine zweimonatige Informationsreise durch Lateinamerika gemacht hatte, kam 1916 zusammen mit seiner Frau Jane, die Psychologie und Soziologie studiert hatte, in Peru an. Die Mackays gründeten im Lima, im geistigen Zentrum des Landes, einen *colegio*, dem ersten protestantischen, in dem in der Landessprache unterrichtet wurde. Es hatte 1920 schon mehr als 350 Schüler. «Para afianzar el prestigio del Colegio y para mejorar sus propios conocimientos, Mackay se matriculó en la Universidad Nacional de San Marcos. A los dos años presentó la tesis sobre Miguel de Unamuno que le calificó para ganar el título de doctor en literatura». Durch seine Universitätsbeziehungen gewann er später berühmte Peruaner als Lehrer für seine Schule, u.a. Victor Raúl Haya de la Torre. «Los Mackay se identificaron con la comunidad peruana». Im Unterschied zu den meisten Missionaren «Mackay resolvió utilizar el método *encarnacional* y no intentar reproducir “el presbiterianismo escocés en Sudamérica”»³⁴. Einfache Gottesdienste wurden im *colegio* gehalten. «Mackay además logró la entrada a los círculos universitarios experimentando con la estrategia de “conferencias sin culto”». Damit hatte er auch 1925-1929 in Montevideo und 1930-1932 in Ciudad de México Erfolg «sirviendo en ámbito continental con la Asociación Cristiana de Jóvenes»³⁵.

Ein wesentlicher Teil der Studentenfreiwilligen-Bewegung, die sich auch nach Großbritannien ausgebreitet hatte, strömte in die *Faith Missions*. Der Ansatz dieser im späten 19. Jh. entstandenen Glaubensmissionen ist weder theologisch noch sektiererisch, sondern eher pragmatisch. Um der größeren Wirksamkeit der Arbeit willen wollen sie missionarische Verantwortung dezentralisieren, den denominationellen Separatismus überwinden und die Arbeit der denominationellen Agenturen ergänzen. Noch stärker als bei den denominationellen US-Missionen, deren ekklesiologische Komponente auch relativ schwach ist, geht es den Glaubensmissionen im Geiste der endzeitlichen Naherwartung um die Ausbreitung des Reiches Gottes.

Väter der Glaubensmissionen, wie der Baptist Adoniram Judson Gordon, der Gründer des Boston Missionary Training Institute, der presbyterianische Geistliche Albert Benjamin Simpson, der Gründer der *Christian and Missionary Alliance* (1887)

34. Vgl. SINCLAIR, a.a.O., 86ff.

35. Vgl. ebd., 98ff.

und der Kongregationalist Cyrus Ingerson Scofield, Gründer der *Central American Mission* (1890)³⁶, bezogen ihren missionarischen Elan aus eschatologischer Naherwartung in Form des *Prämillenarismus* des späten 19. Jh.s.³⁷, d. h. aus jener chilias-tischen³⁸ Auffassung, die mit einer baldigen Geschichtskatastrophe rechnet, auf die die Errichtung des Tausendjährigen Reiches mit der Wiederkehr Christi folgen wird. Diese Erwartung findet einen adäquaten Ausdruck im Dringlichkeitsmotto: «Evangelisierung der Welt in dieser Generation», während etwa die Bewegung des «Social Gospel» eher dem Postmillenarismus entspricht, also der Erwartung der Verwirklichung einer auf christlichen Prinzipien beruhenden, soziale Gerechtigkeit verwirklichenden Gesellschaft auf Erden durch die Gläubigen selbst, verbunden mit einem historischen Hineinwachsen in das Millennium, an dessen Ende die Wiederkehr Christi stehen soll³⁹.

Eine wichtige Komponente des US-Protestantismus der Jahrhundertwende, die die Mission mitbeeinflusste, ist die aus den Erweckungen von 1837/38 und 1857/58 hervorgegangene *Heiligungsbewegung*, die ihre Wurzeln im Wesleyanischen Methodismus hat. Sie legt den Akzent des Glaubenslebens ganz auf persönliches Frömmigkeitserleben und dessen Folgen für die Heiligung des Lebens der Gläubigen. Die Heiligungsbewegung bestimmt z. B. eine Glaubensmission wie die *Christian and Missionary Alliance* (1881) und erlangte maßgeblichen Einfluß auf die zu Beginn des 20. Jh. entstandene *Pfingstbewegung*.

3.4. *Pfingstbewegung und Evangelikale Bewegung*

Die erste Pfingstkirche in Lateinamerika entstand in Chile vor dem 1. Weltkrieg durch eine Abspaltung von der Methodistischen Kirche. Besonders seit dem

36. Robert Scofield ist der Hg. der Scofield Reference Bibel, einer mit Anmerkungen versehenen King James Bible, die dem Missionar die exegetische Bibliothek ersetzen soll und deren hermeneutisches System auf dem «premillennial dispensationalism» beruht.

37. Vgl. ANDERSON a.a.O. S. 99.

38. Chiliasmus bzw. Millenarismus bezeichnet die Erwartung eines Tausendjährigen Reiches Christi in der Endzeit der Welt - vgl. Offenbarung 20,1ff.

39. Vgl. M. RIESEBRODT, *Prot. Fundamentalismus in den USA*, EZW-Texte, Information Nr. 102 /1987, 10; Dana L. ROBERT, *The Crisis in Missions*, in *Premillennial Mission Theory and the Origins of Evangelical Missions*, Vortrag auf der Konferenz «A Century of World Evangelization: North American Evangelical Missions», 1886-1986, Wheaton College, Wheaton III, 17, Juni 1986, S. 9 nach Anderson a.a.O. 99. Zur *Social Gospel* im Unterschied zur *Personel Gospel* vgl. die Veröffentlichungen von W. RAUSCHENBUSCH, H.-H. SCHREY, Art. *Social Gospel*, «Die Religion in Geschichte und Gegenwart»^{3VI} (1962) Sp. 112f; K.-H. DEJUNG, *Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968*, München 1973, 58ff; Ronald C. WHITE, Jr., *Social Reform and the Social Gospel in America*, Julio DE SANTA ANA (Hg.), *Separation without Hope?*, Genf 1978, 50-59.

durch die Weltwirtschaftskrise verursachten wirtschaftlichen Niedergang in den dreißiger Jahren breiteten sich Pfingstkirchen zumal in Chile, Brasilien, Guatemala, Mexiko und Haiti in der Unterschicht als Massenreligion aus. Sie bilden heute die stärkste Gruppe unter den *nichtkatholischen* Kirchen.

In der Heiligungsbewegung mit ihrer individualistischen Frömmigkeit kann man die Wurzel der *Evangelikalen Bewegung* sehen, die heute die Mehrzahl der nichtkatholischen Kirchen Lateinamerikas bestimmt. Heiligung gilt als erfahrbar in moralischer Rigidität und persönlichem religiösen Erleben, bzw. in den Pfingstkirchen als Geisttaufe. Theologisch sind die Evangelikalen weitgehend von dem als Reaktion auf die *Social Gospel* propagierten *Fundamentalismus* geprägt, der sich in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jh. in den USA herausbildete⁴⁰, theologisch aber schon auf den Briten John Nelson Darby zurückgeht, der das geschichtliche Modell des *Dispensationalismus* entwickelt hat, das in die *Scofield Reference Bibel* eingegangen ist. Hermeneutische Probleme und Widersprüche in der Bibel werden durch die Gliederung der Bibel in unterschiedliche Epochen (dispensations) erklärt, wobei «eine immer gleichbleibende Grundrelation von Prüfung und Versagen zwischen Gott und dem Menschen» als die Konstante der Geschichte gilt. Das zeigt das Bestreben des Fundamentalismus, Theologie und Glauben ungeschichtlich zu verstehen und damit im Sinne eines reaktionären Kulturprotestantismus als unwandelbare Barrikaden gegen geschichtliche Prozesse zu benutzen⁴¹.

3.5. Neue religiöse Erscheinungen

Seit den fünfziger Jahren kann man zwei neue Phänomene beobachten:

40. Zum Fundamentalismus vgl. George M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford etc. 1980; James BARR, Art. *Fundamentalismus*, «Evangelisches Kirchenlexikon-Internationale Theologische Enzyklopädie» ³(1986) Sp. 1404-1406; Riesebrodt a.a.O. - vgl. Anm. 34; Heinrich W. SCHÄFER, *Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis in Guatemala*, Münster 1988; M. SCHERER-EMUNDS, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*, Münster 1989.

41. Vgl. H.W. SCHÄFER, *Die presbyterianische Kirche in Guatemala. Historischer Protestantismus angesichts von Fundamentalismus und Gewaltherrschaft*, Diss. Bochum (masch.) 1990, 40ff bzw. inzwischen veröffentlicht als: *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung «indianischer» Kultur*, Frankfurt a. M., etc. 1992, 43ff. Lit. zu den Pfingstkirchen vgl. bei H.-J. PRIEN, *Die Geschichte ...* 1978, 871ff; ders., Art. *Assembleias de Deus no Brasil*, EKL ³1, Sp. 292-295.

1. Die Entstehung multinationaler religiöser Unternehmen: der Tiefenevangelisation⁴², der Church Growth-Bewegung⁴³, der Massenevangelisationsorganisationen eines Billy Graham, des von Bill Bright ins Leben gerufenen «Studentenkreuzzugs für Christus» und *World Vision* mit ihren z. T. über die staatliche Entwicklungshilfe der USA finanzierten Hilfsprogrammen. Alle diese Unternehmen sind dem Lager der Evangelikalen zuzurechnen, deren Bemühungen um die Evangelisierung der letzten nichtchristlichen Indios im Amazonasbecken sektiererische Züge annimmt, wenn etwa die *New Tribes Mission* Kirchenwachstum zum einzigen Ziel erhebt und damit indigene ethnische Strukturen zerstört, Zwietracht sät und eine Verteidigung der berechtigten Interessen der Ethnien im Umwandlungsprozeß unmöglich macht. Ähnlich wirkt die kulturell entfremdende Arbeit der *Wycliffe Bible Translators* (WBT) bzw. des *Summer Instituts of Linguistics* (SIL)⁴⁴.

2. Die Entstehung einer Vielzahl von Ablegern kleiner und kleinster Kirchen bzw. Sekten aus den USA, die vielfach als *Neopentecostales* bezeichnet werden, so daß es z. B. in Guatemala heute weit mehr als 200 verschiedene nichtkatholische Gruppierungen gibt. Die neopfingstlerische Bewegung ist Teil der charismatischen Bewegung. Sie ist in den sechziger Jahren in den USA erkennbar geworden ist, unterscheidet sich lehrmäßig von der Pfingstbewegung vor allem dadurch, daß sie die Zungenrede nicht als notwendige Evidenz der Geisttaufe betrachtet, und organisatorisch dadurch, daß die Neopfingstler sich von den klassischen Pfingstkirchen selbständig gemacht haben⁴⁵. Die Neopfingstler, die auch die charismatischen Bewegung der kath. Kirche bestimmen, legten zunächst den Hauptakzent auf Glaubensheilungen, dann aber auch auf religiös-politische Instruktion, Gruppendynamik, politischen Aktivismus und Mission (Youth with a Mission, Christ for the Nations, Gospel Outreach usw.).

Sie wandten sich von vornherein an die Mittelschicht und das wohlhabende Bürgertum, wobei sie auch in andere Denominationen eindringen und die Doppel-

42. Zu dem von R. Kenneth Stracham entworfenen Programm des *Evangelism in Depth* vgl. PRIEN, *Die Geschichte ...* 1978, 1133ff.

43. Als «Prophet» der Church Growth-Bewegung gilt Donald McGavran - vgl. «The institute of church growth»: *International Review of Mission* (IRM) 55/2961, 430-434; ders.: «Church growth strategy continued»: IRM 57/1968, 335-343; vgl. auch PRIEN, *Die Geschichte ...* 1968, 1129ff und allg. zum evangelikalen Protestantismus in Lateinamerika: David STOLL, *Is Latin America Turning Protestant? The politics of Evangelical Growth*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

44. Vgl. Ökumenischer Ausschuß für Indianerfragen (Hg.), *Indianer-Reader. Dokumente und Aufsätze zum Aufbruch indianischer Völker in Mittel- und Südamerika*, Mettingen 1982; *Die frohe Botschaft der Zivilisation. Evangelikale Indianermission in Lateinamerika*, hg. v. der «Gesellschaft für bedrohte Völker», Göttingen-Wien 1979. Zum befreienden Neuanfang der Indianermission vgl.: *Inculturação e Libertação. Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI*, Carlos Brandão u. a., São Paulo 1986.

45. Vgl. Stanley M. BURGESS-Gary B. MCGEE (Hg.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids (1988) ³1989, S. 1 - nach Schäfer 1990, 61.

mitgliedschaft propagieren, sich der modernsten Medien, auch der elektronischen, und straffer Schulungsseminare bedienen. Sie haben ein stark autoritäres Profil entwickelt, indem sie die unbedingte Führerschaft eines geistlichen Leiters in Gebetsgemeinschaften und Hauskreisen propagieren. Mit der Bildung und dem überregionalen Zusammenschluß von «Bundesgemeinschaften» (covenant communities) wirken die Neo-pfingstler in andere Kirchen hinein. Nach der von ihnen autoritär ausgelegten Heiligungslehre verlangen sie das Sündenbekenntnis des einzelnen vor der Gruppe, sehen Krankheiten und Fehlverhalten als dämonisch bedingt an und praktizieren deshalb Dämonenaustreibungen. Politisch rechnen sie sich zur neuen Rechten und unterstützen z.B. in Zentralamerika ein privates Netz zum Kampf gegen linke Kräfte, sei es durch die Contra in Nicaragua bis 1990, sei es durch staatlichen Terrorismus gegen die Befreiungsbewegungen in El Salvador oder Guatemala. Das von ihnen angestrebte religiös-nationalistische Gesellschaftsmodell soll von rechtsgerichteten Christen durchgesetzt werden, weshalb sie die eschatologische Erwartung des Postmillenarismus vertreten, also eines graduellen Übergangs zum Tausendjährigen Reich⁴⁶.

Reaktionäre politische Tendenzen sind schon vorher in einem breiten Spektrum des Protestantismus immer wieder deutlich geworden, in Chile auch in der deutschen Einwandererkirche⁴⁷. So unterschrieben in Chile am 13. Dez. 1974 32 Kirchenführer vor einer Versammlung von 2500 «Evangelischen» eine Solidaritätserklärung für die Regierung General Pinochets, die von einem presbyterianischen Pastor konzipiert worden war, der im Generalsekretariat der «Junta» mitarbeitete. Einen Tag später haben dann starke Sektoren des chilenischen Protestantismus in der «Kathedrale» der *Iglesia Metodista Pentecostal* in Santiago das erste protestantische «Te Deum» der chilenischen Geschichte zu Ehren des anwesenden Präsidenten der «Junta Militar», General Augusto Pinochet, gefeiert. Die Predigt des Pastors Francisco Anabalón war eine einzige Solidaritätserklärung für das Militärregime. Anabalón dankte für den in der Gegenwart spürbaren Segen Gottes für das chilenische Volk, der sich u. a. in der Integrität der Regierungsmitglieder, in ihrem Respekt für die Menschenrechte und ihrer Sorge für die sozial Niedriggestellten ausdrücke. Er schloß mit der Zusage, daß die Protestanten zur Schaffung «eines gerechten und

46. Vgl. SCHÄFER 1990, 61ff. Die in weiterem Sinn zum Neopfingstlertum zählende, von Brasilien ausgehende *Igreja Universal do Reino de Deus* bezeichnet den Übergang zur Sekte - vgl. H.-J. PRIEN, *Die religiöse Situation in Brasilien nach dem Ende des katholischen Monopols*. Arbeitshefte des Lateinamerika-Zentrums Nr. 39 (1997), Universität Münster. Zum Sektenbegriff und zu Sekten in Lateinamerika vgl. die Auftrage des CELAM geschriebene Studie von FRANCISCO SAMPEDRO NIETO, C.M., *Secetas y otras doctrinas en la actualidad*, Santafé de Bogotá 1992.

47. Vgl. Reinhart MÜLLER, *Die Ev.-Luth. Kirche in Chile (ELKC)*, in *Kirchliches Jahrbuch* 101/1974, Gütersloh 1977, 308-321; ders., *Lehrstück Chile*, Kassel 1974; Dieter NOHLEN, *Feuer unter der Asche, Chiles gescheiterte Revolution*, Baden-Baden 1974.

solidarischen» Vaterlandes und zur Versöhnung der «großen chilenischen Familie» durch den Glauben an Jesus Christus beitragen wollen. Costas, ein kritischer Evangelikaler, kommt zu dem Schluß, daß diese Akte entweder eine historische und politische Naivität spiegeln, die mit einer spiritualistischen und privatisierenden Missiologie verbunden sei, der es an einer ethischen Gesamtschau fehle, oder daß es sich bei dem «Te Deum» in moralischer und missiologischer Hinsicht um einen Akt der Häresie gehandelt habe⁴⁸. Folgende Meldung aus jüngster Zeit spricht nicht unbedingt für einen Sinneswandel: «Un culto por la Reconciliación Nacional en Chile, acompañado por una oración por el pronto regreso al país del ex mandatario y actual senador Augusto Pinochet Ugarte, se celebró en la Catedral Metodista Pentecostal el 15 de octubre de 1999. El obispo metodista pentecostal Javier Vásquez señaló delante de los 2000 asistentes “ya es tiempo de que los chilenos superemos todas las diferencias entre nosotros y nos unamos para salir del subdesarrollo”»⁴⁹. Das klingt zwar sehr christlich, verkennt aber, daß es ohne Aufdeckung von Schuld und Buße keine Versöhnung geben kann.

4. Ökumenische Zusammenarbeit im Protestantismus

Frühere Impulse zur ökumenischen Zusammenarbeit gingen vom Missionsprotestantismus aus und verfolgten das pragmatische Ziel, die missionarische Glaubwürdigkeit zu erhöhen, die unter der Zersplitterung leidet. Sie sind Anfang der siebziger Jahre im Zeichen der rechten Entwicklungsdiktaturen an soziopolitischen Streitfragen gescheitert.

Ende der siebziger Jahre kam es zu einem neuen Anlauf der kontinentalen Zusammenarbeit, der indes angesichts der enormen Polarisierung hinsichtlich der Stellung zu den politischen und sozio-ökonomischen Problemen zu einer konkurrie-

48. Orlando COSTAS, *La misión y el crecimiento de la iglesia. Hacia una misiología de masas y minorías*, in *Ensayos Ocasionales*, Publicaciones INDEF, San José, III, 2 1976, 2-28, S. 16ff sieht eine Parallele zum Verhalten der Deutschen Christen, gegen die sich die Theologische Erklärung von Barmen gewandt hat. Vgl. auch COSTAS, *Theology of the crossroads in contemporary Latinamerica. Missiology in mainline protestantism: 1969-1974*, Amsterdam 1976, 147f. Die «Presbyterianische Kirche Brasiliens», aber auch die «Baptistisch-brasilianische Konvention» sind Beispiele dafür, wie protestantische Kirchen sich von gesellschaftlichen Wandlungen, in diesem Fall vom Militärputsch 1964, beeinflussen ließen und selbst immer autoritärer und politisch reaktionärer wurden - vgl. dazu Rubem ALVES, *Protestantismo e Repressão*, São Paulo 1979. Das Beispiel Nikaraguas zeigt, daß Pfingstkirchen und Evangelikale sich von linken Regimes eher abgrenzen - vgl. H.-J. PRIEN, *Die Haltung der nichtkatholischen Kirchen zum Revolutionsprozeß in Nikaragua, 1979-1990*, in *Iberische Welten. FS zum 65. Geburtstag von Günter Kahle*, Köln, Weimar, Wien 1994, 263-297.

49. «Culto por la reconciliación celebran en Catedral Metodista Pentecosta»: Rápidas No. 313, Nov. 1999, 11.

renden Doppelgründung führte: zum «Consejo Latinoamericano de Iglesias» (CLAI 1978/1982), der den ökumenisch offenen Teil des Protestantismus repräsentiert, der schon vom Namen her die Tür für den Beitritt der röm.-kath. Kirche offenhält, und zur «Confraternidad Evangélica Latinoamericana» (CONELA, 1982), des evangelikalen Lagers, das den Hauptgrund der Probleme des Subkontinents nicht in der Misere der Masse der Bevölkerung sieht, sondern im Vordringen fremder Ideologien wie dem Marxismus, dem Kommunismus und der Theologie der Befreiung. Nach dem Ende des Kalten Krieges zeichnet sich seit 1991 eine leichte Annäherung beider Gruppierungen ab, nachdem die Kommunistenfurcht ihre reale Grundlage verloren hat⁵⁰. Eine Institutionalisierung protestantisch-katholischer Zusammenarbeit auf nationaler Ebene ist bisher nur in Brasilien zwischen der Nationalen Bischofskonferenz und fünf protestantischen Kirchen im «Conselho Nacional de Igrejas Cristãs» (CONIC, 1982) gelungen.

5. Soziale Konflikte und religiöse Bewegungen

Verallgemeinernd kann man feststellen, daß der angelsächsische Missionsprotestantismus wesentlich das zu bekehrende Individuum im Blick hat, dem ein personales Evangelium gepredigt wird. Entsprechend dem nordamerikanischen Bildungsideal wurde von Anfang an großer Nachdruck auf Erziehung gelegt. Schon auf dem Panamá-Kongreß 1916 (Congress on Christian Work in Latin America) wurde deutlich, daß man den Hauptgrund für die Verelendung der Massen im Mangel an Erziehung sah⁵¹. Während heute die im Lateinamerikanischen Kirchenrat

50. Seit dem Zusammenbruch des Ostblocks hat das Feindbild des militanten Antikommunismus, wie es die in Conela zusammengeschlossenen Kirchen pflegten, seine reale Grundlage verloren, weshalb man auf deren Neuorientierung gespannt sein konnte. Nach 14-jährigen Schweigen ist es durch Vermittlung der aufgeschlosseneren evangelikalen Kräfte der *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (FTL) auf dem «III. Congreso latinoamericano de evangelización» (CLADE III) in Quito im August 1992 erstmals zu einem Dialog zwischen den Leitern von Conela und Clai gekommen, bei dem sich gezeigt hat, daß Conela nun offenbar bereit ist, die tieferen Gründe der Misere der Massen des Subkontinents, d. h. deren sozio-ökonomische Implikationen, vorurteilsfreier zu analysieren. Zum Ökumenismus in Lateinamerika vgl. verschiedene Beiträge im Sammelband: *Evangélicos en América Latina. Iglesia, Pueblos y Culturas*, n. 37-38 (Quito 1995). Das Original ist auf italienisch in SIAL, Verona 1994 erschienen.

51. Vgl. die Konferenzakten: Christian Work, published for the Committee on cooperation in Latin America by the Missionary Education Movement, New York 1917. Bde. I-III, ferner: H.P. BEACH, *An outline and interpretation of the Congress on Christian Work in Latin America*, Held at Panamá, Feb. 10-19, 1916, New York 1916. Der Begriff «Sekte» ist oben für keine der erwähnten «protestantischen» Gruppen verwandt worden, weil er schwierige Definitionsprobleme aufwirft. Eine rein soziologische Definition erweist sich als unbrauchbar, denn sie würde dazu führen, daß z. B. in Frankreich die Lutherische Kirche wegen der geringen Zahl ihrer Anhänger als Sekte zu gelten hätte, in Skandinavien mit ihrer

(CLAI) zusammenarbeitenden Kirchen erkannt haben, daß die Verarmung und Verelendung der Massen auch wesentlich durch ungerechte Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen mitbedingt ist, verschließen sich die Führer der Evangelikalen Bewegung und großenteils auch die der Pfingstbewegung noch weithin dieser Einsicht.

Insofern kann man behaupten, daß die Pfingstbewegung und die Evangelikale Bewegung im Marxschen Sinne als «Opium des Volkes» wirken, indem sie ähnlich wie die traditionelle katholische Volksreligiosität den unterdrückten und verelendeten Massen eine religiöse Kompensation bieten. Die kompensatorische Funktion für die Anhänger geht bis zur Errichtung einer Ersatzgesellschaft. Der Pfingstgottesdienst etwa ist wesentlich Gebetsgottesdienst, der mit Hilfe von Zeugnissen die Botschaft vermitteln soll: Gott ist mächtig, Jesus rettet, der Hl. Geist ist gegenwärtig. Durch Zeugnisse, die nach dem Schema Fluch/Sünde-Ekstase/Bekehrung-Segen/Erlösung aufgebaut sind, wird eine emotionale Glaubensstärkung angestrebt. Man muß aber auch sehen, daß in einer Situation, in der für die Massen eine medizinische Versorgung unerschwinglich bleibt, Heilungsgottesdienste eine wichtige Funktion haben.

Entsprechend der auch von den traditionellen angelsächsischen Denominationen gelehrtten puritanischen Ethik entsagen die «Gläubigen», wie sie sich selbst nennen, dem Alkoholgenuß, dem Rauchen, Tanzen und dem Make-up. Wegen des von ihnen entwickelten Pflichtbewußtseins werden sie zu begehrten Arbeitskräften und verbessern dadurch ihre Lebenssituation tatsächlich etwas. Hier zeigt sich also etwas vom Geist «methodischer» Lebensführung, die nach Max Webers so nicht haltbarer Hypothese den Kapitalismus hervorgebracht haben soll⁵². Man darf aber auch nicht übersehen, daß es etwa in den Pfingstkirchen als Kirchen der Enterbten (Niebuhr) oder als «Kirchen der Armen» nicht nur zu einer kompensatorischen Überwindung der sozialen Unrechtssituation kommt, sondern auch zu einem symbolischen Protest.

Entgegen der Tendenz der fortschreitenden Säkularisierung in Europa kann man in Lateinamerika geradezu von einer Explosion der Frömmigkeit sprechen, die

enormen lutherischen Mehrheit hingegen die röm.-kath. Kirche als Sekte einzustufen wäre! Deshalb muß der Begriff Sekte theologisch definiert werden. Als Sekte ist dann eine christliche Gemeinschaft anzusehen, die sich selbst, ihre Lehren und ihren Kult absolut setzt, und deshalb die gleichberechtigte ökumenische Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen ablehnt, und die vielfach auch die rein biblische Grundlage der Christenheit verläßt, indem sie wie z. B. die Mormonen eine zusätzliche Offenbarungsquelle anerkennt. Diese Definition hat sich kürzlich auch ein katholischer Bischof in Argentinien in einem Hirtenbrief zu eigen gemacht - vgl. Joaquín Piña SJ, Bischof von Puerto Iguazu - Hirtenbrief *Ecumenismo e Seitas*, v. 16. 8. 1991, abgedruckt in Serviço de Documentação (SEDOC), Petrópolis 1992, vol. 25, Nr. 233 Juli/Aug. 1992, 67-85.

52. Vgl. Max WEBER, *Die prot. Ethik I bzw. II* Kritiken und Gegenkritiken, hg. v. Joh. WINKELMANN, Hamburg 1972.

sich keineswegs nur in christliche Bahnen leiten läßt. In soziologischer Hinsicht stellen die verschiedensten religiösen Bewegungen eine Antwort auf die gesellschaftliche Entwurzelung und Bindungslosigkeit im Zusammenhang mit intensiven sozialen Umstrukturierungsprozessen auf dem agrarischen und städtischen Sektor dar.

Verallgemeinernd wird man sagen können: je größer die Not der Massen ist, desto größere Aufnahmebereitschaft gibt es für Pseudohilfen aller Art. Insofern dürften die achtziger Jahre mit der durch die Schuldenkrise vergrößerten Misere diese Tendenz noch verstärkt haben.

6. Afroamerikanische Synkretismen und Neureligionen

Betrachtet man ein so gigantisches Land wie Brasilien mit seinen inzwischen mehr als 150 Mill. Einwohnern, dann muß man außer dem geschilderten Panorama christlicher Religiosität noch afrikanische Religionen und ihre synkretistischen Verfallsformen wie Macumba und den Spiritismus betrachten, einmal als Kardecismus, dann als Umbanda, d. h. als eine Neureligion, die sich als Mischprodukt aus Kardecismus und afroamerikanischen religiösen Traditionen darstellt. Mit vielleicht 30-40 Mill. Anhängern, die großenteils noch nominell katholisch sind, stellt der Umbanda-Kult den gesamten Protestantismus in den Schatten. Man könnte auch noch verschiedene Formen von synkretistischem Messianismus in den Städten schildern⁵³.

Außerdem gibt es die verschiedensten Neureligionen, die erst in der 2. Hälfte des 20. Jh. entstanden sind, wie den *Spiritualistisch-christlichen Orden* mit Zentrum im Tal der Morgenröte bei Brasilia, den man im Kontext des kardecistischen Spiritismus und der Umbanda verstehen muß. Die 1925 geborene Fuhrunternehmerin Neiva Chaves Zelaya begann ihre Aktivitäten aufgrund eines spirituellen Erlebnisses an ihrem 33. Geburtstag und will 1964 von einem Einwohner des Sternes Capella den Auftrag erhalten haben, nach Tuatinga zu ziehen und dort den Spiritualistisch-christlichen Orden zu gründen, der die Praxis des christlichen Spiritismus verbunden mit sozialer Wohltätigkeit «auf der Grundlage des Evangeliums unseres Herrn Jesu Christi» verbinden will. Der Spiritualistisch-christliche Orden hatte sich bereits 1982 über zahlreiche brasilianische Staaten ausgebreitet und verfügte über ca. 20.000 Medien und ein Netz von 15 Tempeln.

53. Martin GERBERT, *Religionen in Brasilien. Eine Analyse der nicht-katholischen Religionsformen im sozialen Wandel der brasilianischen Gesellschaft*, Berlin 1970, 34f spricht von religiösen Massenbewegungen in den Städten. «die messianische Züge tragen und alle synkretistischen Schattierungen aufweisen» und erwähnt dann kurz die Bewegung Aziro Zarurs und einige andere, die ihm nur durch Flugblätter bekannt sind. Hier gibt es noch erhebliche Forschungslücken.

Abschließend möchte ich exemplarisch die Mythologie dieses Ordens kurz skizzieren, die in apokalyptischen Vorstellungen gipfelt. Die Mythen gehen aus von der Erlösungsgeschichte des Stammes Pai Seta Branca, die mit der Menschheitsgeschichte und speziell der brasilianischen Geschichte verklammert ist. Die Mythen sollen paradigmatisch den Erlösungsweg des Menschen der Gegenwart aufzeigen, «den die Orixás als Ahnengottheiten in Jesu Schule des Weges beschritten haben, weshalb sie dem heutigen Menschen als Spirituelle Führer und Mentoren auf diesem Weg beistehen» können, d. h. «die Mission der Ahnengötter und die der Medien des Ordens soll als eine seit der Vorzeit zu erkennende göttliche Mission zur Erlösung des Menschen in Jesu Schule des Weges beglaubigt werden».

Die Gegenwart ist nach dem Zeitverständnis des Ordens gekennzeichnet von der von 1800-2000 dauernden Überschneidung zweier Weltzeitalter, die vom Niedergang des «Humanum», vom Versagen der Institutionen und von der Unfähigkeit der Religionen, den Menschen spirituelle Wege aufzuzeigen, gekennzeichnet ist. Ab 1984 soll es zu großen Erschütterungen und Katastrophen kommen, u. a. zu einer Überflutung durch die Erwärmung der Pole. Die Herabkunft der Orixás von der Capella auf die Erde wird dann zu einer Hilfs- und Rettungsaktion führen, die die Mission des Ordens vermittelt. Im 3. Millennium soll dann das karmische Wiedergeburtsgesetz aufgehoben werden. Die Erde wird dann nicht mehr wie bisher eine Sühneschule sein, womit das bis jetzt gültige Reinkarnationsprinzip überwunden werden wird. Es wird keine Krankheiten mehr geben. Das Klima wird milde sein, unzerstörbarer Friede, natürliche Bruderschaft unter den Menschen und Gotteserkenntnis werden herrschen. Man kann dieses neue Weltzeitalter als eine Wiederherstellung des spirituellen Urzustandes ansehen.

Wie andere neureligiöse Bewegungen kann auch der Orden unter zwei Perspektiven betrachtet werden: Nach seinem universalistischen Weltverständnis übt er eine eindeutig alternative Funktion gegenüber Kirchen und anderen religiösen Bewegungen aus und verbietet deshalb seinen Mitgliedern die Teilnahme am geistlichen Leben anderer Religionsgemeinschaften. Nach seiner Kult- und Heilungspraxis für Rat- und Hilfesuchende anderer religiöser Gemeinschaften nimmt er auch eine supplementäre Funktion wahr⁵⁴.

54. Vgl. Ingo WULFHORST, *Der «spiritualistisch-christliche Orden». Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien*, Erlangen 1985. Man könnte genauso auf den Maria Lionza-Kult in Venezuela hinweisen - vgl. Angelina POLLAK-ELTZ-Maria LIONZA, *Mito y Culto Venezolano*, Caracas 1985; *Las Animas milagrosas. Aspectos del catolicismo popular en Venezuela*, Caracas 1987; *Las Animas milagrosas en Venezuela*, Caracas 1989 (Lit.); vgl. auch die Beiträge in: Karl KOHUT-Albert MEYERS (Hg.), *Religiosidad popular en América Latina. Akten der Fachtagung «Volksreligiosität in Lateinamerika» der ADLAF*, Americana eystettensia A, 4, Frankfurt/M. 1988.

Das Phänomen der supplementären Funktion neureligiöser Bewegungen als «Zweitreligion» für Glieder christlicher Kirchen dürfte einerseits kirchengeschichtlich mit der oberflächlichen Eingliederung afrikanischer Sklaven in die koloniale christliche Einheitsgesellschaft zusammenhängen, die sich nach dem Auseinanderfallen derselben auswirkt, andererseits aber auch Defizite kirchlicher Praxis aufzeigen, in der sich besonders Menschen der Unterschicht ohne konkrete Hilfe in ihrer Misere alleingelassen und verlassen fühlen.

Hans-Jürgen Prien

Iberische und Lateinamerikanische Abteilung
Historisches Seminar der Universität zu Köln

Albertus-Magnus-Platz
D-50923 Köln

H-J.Prien@uni-koeln.de

