

## CHRISTOPHER O DONNELL

1936 in Dublin geboren. Mitglied des Karmeliterordens. Studium der Theologie am University College und am Milltown Institute in Dublin sowie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dozent für Systematische Theologie am Milltown Pontifical Institute of Theology and Philosophy. Acht Jahre lang in der charismatischen Erneuerungsbewegung engagiert, die er sowohl in Südafrika wie in den

Vereinigten Staaten von Amerika und in Europa kennenlernte. Veröffentlichungen u.a.: *Life in the Spirit and Mary* (Delaware/Dublin 1981); Beiträge für zwei Bände ökumenischer Studien: *Who are We? What do We Believe?* (Hg. S. Worrall, Belfast 1977); *Church and Eucharist* (Hg. M. Hurley, Dublin 1966); außerdem Beiträge zu zwei Kommentaren zur Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (Hg. A. Flannery, Dublin/Chicago, 1966, und H.K. McNamara, Dublin/Melbourne 1968). Anschrift: Gort Muire Conference Centre, Ballinteer, Dublin 16, Irland.

Christian Lalive d'Epinaÿ

Politisches Regime und  
Chiliasmus in einer  
Dependenzgesellschaft

Überlegungen zur Pfingstbewegung in  
Chile

*I. Einleitung*

In einem zeitlich schon weiter zurückliegenden Artikel (1958) erklärte B. Wilson, man berufe sich in der Religionssoziologie zur Aufklärung des Entstehens einer religiösen Bewegung zwar auf äußere Faktoren, die Fortdauer und Weiterentwicklung einer solchen Bewegung würden aber auf innere Triebkräfte und nicht mehr auf den Einfluß der Gesamtgesellschaft selbst zurückgeführt.

Eine solche kritische Unterscheidung bleibt gültig, auch wenn es da berühmte Ausnahmen gibt.

Ich gehe von dem Grundsatz aus, daß die Dynamik eines Teils des gesamten Gemeinwesens in enger Bindung an die Dynamik dieses Ganzen interpretiert werden muß. Nun bleibt aber eine Sekte immer Teil einer gesellschaftlichen Gesamtheit, möge sie den Bruch mit der Gesellschaftsordnung auch noch so weit treiben wollen.

Zweifellos darf diese These weder im Sinne des klassischen Funktionalismus und noch weniger eines gewissen Behaviorismus verstanden werden.

Es geht nicht um die Frage, ob die Sekte – um hier auf den Fall Chile zurückzukommen – funktionaler Teil einer abhängigen kapitalistischen Gesellschaft ist. Sicher erfüllt die Sekte eine oder vielmehr mehrere Funktionen. Ich beabsichtige hier nur, das religiöse Gebilde als in einem gegebenen gesellschaftlich-kulturellen Umfeld wirkenden Faktor zu behandeln. Die Veränderungen dieses Umfeldes verändern auch die Aktionsmöglichkeiten der Religionsbewegung. Diese wirken nicht als Stimulatoren für eine automatisch eintretende genaue und angepaßte Antwort. Der Handelnde nimmt diese Veränderung als Information auf, die er in Zuordnung auf sein eigenes kulturelles System analysiert; sie wird dazu beitragen, das Umfeld möglicher Handlungen dieser Aktionskraft zu modifizieren. In dem Maße, wie eine religiöse Bewegung in sich selbst eine komplexe derartige Aktionskraft darstellt, kann diese äußerliche Störung das Gleichgewicht ihres internen Kräftebezugs verändern, wobei dieser «rapport de forces» den verschiedenen Gruppen, aus denen er sich flicht, je eigen ist. Darum wirkt der Handelnde einer Entwicklung der gesamten Gesellschaft gegenüber als eine «strukturierende Vermittlung».

Der Soziologe seinerseits kann sich bemühen, das diesem Handelnden in einem gegebenen raumzeitlichen Kontext eigene «Feld des Möglichen» herauszuarbeiten; er kann auch die Hierarchie der verschiedenen in Reichweite der Aktionskraft liegenden Antworten dem Wahrscheinlichkeitsgrad ihrer Verwirklichung gemäß aufstellen. Trotzdem bleibt gewiß, daß ein einzelnes Aktionsprinzip in einem besonderen Kontext immer für die unwahrscheinlichere Aktion optieren kann (vergleiche zu diesem Punkt Chr. Lalive d'Epinaÿ, 1974).

Ich habe mich im Verlauf meiner Studien über die protestantischen Minoritäten in Lateinamerika ständig darum bemüht, die mögliche Dynamik der verschiedenen religiösen Typen deutlich zu machen, und zwar unter Beachtung der Strukturelemente des betreffenden Typs und zugleich der konkreten Eigentümlichkeiten der abhängigen kapitalistischen Gesellschaftsgebilde dieses Subkontinents (vgl. Chr. Lalive d'Épinay, 1975, Kap. 6 und 7).

Ich möchte hier eine Synthese dessen vorlegen, was ich hinsichtlich der Pfingstbewegung in Chile (insbesondere 1972) bereits geltend gemacht habe. Drei Staatspräsidenten, die Verkörperungen dreier ideologischer Standpunkte und dreier ziemlich kontrastierender Entwicklungspläne, folgten von 1965 an bis heute in Chile aufeinander. Die beiden ersten kamen verfassungsgemäß durch Wahlen an die Macht; der dritte infolge eines Staatsstreichs. Wir haben also zuerst die christdemokratische Reformregierung des Präsidenten E. Frei (1965 bis 1970); es folgen Präsident Allende und seine Regierung der *Unidad Popular* (Volksfront) mit dem Ziel eines Übergangs zu einer diesmal sozialistischen Gesellschaft (1970 bis 1973); schließlich kommt General Pinochet mit seiner reaktionären Militärregierung ans Ruder; er will Chile reinigen und die christliche – und kapitalistische – Zivilisation wiederherstellen.

Was mich im Rahmen dieses Beitrags interessiert, ist, die politischen Tendenzen und Ausrichtungen der Pfingstbewegung klarzumachen und im besonderen aufzuzeigen, wie die politische Entwicklung in Chile die generelle Dynamik der religiösen Bewegung beeinflusst.

Bevor wir aber dieses zentrale Thema angehen, wollen wir einiges über das Entstehen der Pfingstbewegung in Chile sowie gewisse Aspekte ihrer gesellschaftlichen Struktur und ihres ideologischen Systems in Erinnerung bringen.

## II. Strukturkrise in Chile und Einwurzelung der Pfingstbewegung

### 1. Die Strukturkrise Chiles in der «neoperialistischen» Periode

Die Einwurzelung der Pfingstbewegung steht in engster Beziehung zum Übergang von der «Periode des Imperialismus» zu der des «Neoimperialismus», der Krise der dreißiger Jahre also (der «Großen Krise»). Die gesamte chilenische Litera-

tur unterstreicht den entscheidenden Charakter der Jahre 1920 bis 1935 auf landesinterner Ebene: Erschöpfung der landwirtschaftlichen Nutzflächen im Rahmen des *hacienda*-Systems, Krise der Nitratgewinnung. Ende der «Expansion nach außen», Inflation, massive interne Bevölkerungsbewegung.

Während dieser Jahrzehnte hört im politischen und ideologischen Bereich der Revolutionsgedanke auch auf, eine Utopie zu sein; vielmehr verschafft er sich in Organisationen und Aktionen vor allem der Arbeiterklasse, aber auch im Mittelstand, kräftig Ausdruck. Arturo Alessandri führt eine demagogische Politik; er vermehrt die Arbeitsplätze im staatlichen Sektor, um einen Bruchteil der Unzufriedenheit aufzusaugen. Erinnern wir uns an die labile Regierung der dreißiger Jahre. Die Wiederaufrichtung der «Legalität» – der große chilenische Mythos – erfolgt 1932 mit der Rückkehr Alessandris als Präsident.

Die ländlichen, den Grundeigentümern unterworfenen Volksschichten bleiben am Rande dieser Entwicklung, die sie nur passiv erleiden (Landflucht und Verfall der «Schirmherr»-Ideologie).

Betrachtet man die chilenische Geschichte zwischen 1930 und 1970 außerhalb des allgemein herrschenden Weltkapitalismus, so könnte man sie als die einer strukturlosen, auf der Suche nach einem neuen Gleichgewicht befindlichen Gesellschaft beschreiben. Das ist aber eine optische Täuschung. Sobald man Chile in seine gesamte Umwelt einfügt, entdeckt man, daß diese Phase keine Übergangsphase ist, daß sie also keine Absonderlichkeit, keine Anomalie bedeutet, eine Entregelung also, eine Suche nach neuen Regeln. Nein, die Krise Chiles besitzt eine Struktur, deren Prinzip (oder strukturierender Kern) jedoch außerhalb des Landes liegt. Entziffert man die «permanente Krise» Chiles vom System des Weltkapitalismus her, dann wird sie zu einem kohärenten Ganzen, denn sie gehorcht alsdann einem Ordnungsprinzip. Von daher der Begriff «strukturierte Krise», dies im Sinne einer (exogenen) Strukturierung einer Krisensituation im Innern einer abhängigen Gesellschaft.

Alles trägt in einem derartigen infrastrukturellen Rahmen zur Ausbreitung von Heilsideologien bei. Freilich muß es solche erst geben. Mit anderen Worten: Die zur Ausbreitung neuer Erlösungsideologien notwendigen Bedingungen sind zwar vereint, doch genügen diese nicht. Wenn dann in der Folge diese Ideologien auftau-

chen, werden sie sich erstens in den durch die Krise am stärksten in Mitleidenschaft gezogenen Gesellschaftsschichten ausbreiten und zweitens in deren Mitte unter jenen, die von den unmittelbar politischen Ideologien am schwächsten berührt sind.

## 2. Die Pfingstbewegung

### *Ein rascher geschichtlicher Überblick*

Die Bewegung entsteht zu Jahrhundertbeginn in den Vereinigten Staaten. *Theologisch gesehen* betont sie die Geistesgaben (Feuertaufe, Sprachenreden, sakraler Tanz, Heilungsgabe, Charisma der Evangelisation). *Soziologisch gesehen* führt sie in das Christentum wieder die «Riten der «Besessenheit» ein, also ein ganzes Sprachfeld und eine ganz eigene Kommunikationsweise mit den anderen und mit dem Heiligen, radikal verschieden von denen der großen Kirchen. Es ist eine Ausdrucksform, die – wie wir sehen werden – in der Kultur der beherrschten Klassen ihre Entsprechungen hat.

Die Pfingstbewegung beeinflusst eine von dem Streben nach Mystik erfaßte Gruppe von Methodisten, die dann in den Jahren 1909 und 1910 aus der Methodistenkirche Chiles (zu jener Zeit einer Kirche im «Kolonialstil») ausgeschlossen wird. Unter den Ausgeschlossenen befindet sich nur ein einziger *gringo* (Ausländer). Da diese Gruppe von den ausländischen Missionaren und vom Dollar abgeschnitten ist, nimmt sie ohne weiteres nationalen Charakter an; sie muß sich ausbreiten oder untergehen.

Bis zum Jahre 1930 wächst die Pfingstbewegung nur langsam heran. Dabei verursacht sie vor allem eine ganze Reihe von Schismen in den protestantischen Kirchen. Dieses Heranwachsen verdankt die Bewegung eher einem Übertritt von Gläubigen als einer Bekehrung Ungläubiger.

Und da ereignet sich in den Jahren 1930 bis 1960 ein mächtiges Aufblühen. Die jährliche protestantische Zuwachsrate hält sich während dieser drei Jahrzehnte auf ziemlich gleicher Höhe, nämlich zwischen sechs und sieben Prozent, was bedeutet, daß sich die Zahl der *evangelicos* alle zehn bis elf Jahre verdoppelt und 1960 der halben Million nahekommt (5,6 Prozent der Bevölkerung)<sup>1</sup>. Diese Hochflut legt sich dann in den sechziger Jahren; die Wachstumsrate des Protestantismus liegt jetzt nur noch schwach

über der der chilenischen Bevölkerung im ganzen.

## 3. Pfingstbewegung und gesellschaftliche Klassen

Zwar ist die Pfingstbewegung offensichtlich ein religiöser Ausdruck der beherrschten Klassen geworden; die Frage nach der genauen Beziehung zwischen diesem Chiliasmus und den verschiedenen unfreien Klassen und Schichten aber kann noch nicht in voller wissenschaftlicher Strenge beantwortet werden. Ein Stand der Frage wurde in *Social Compass* veröffentlicht (1978, XXV/1, von J. Tennekes und mir selbst). Ich beschränke mich darauf, hier einige Schlußfolgerungen zusammenzufassen.

Die Pfingstbewegung hat sich vor allem unter den besitzlosen Klassen mit ungesichertem Arbeitsplatz ausgebreitet: städtisches Subproletariat, ländliches Voll- und Halbproletariat, kleine Mittelschichten.

Diese in Begriffen der Klassengesellschaft durchgeführte Analyse kann verstehen helfen, warum Marxismus und Pfingstbewegung eher einander nachjagen als einen wirklichen Konkurrenzkampf führen. Die marxistische Ideologie (sowohl in ihrer kommunistischen als auch in ihrer sozialistischen Fassung) breitet sich traditionsgemäß *vom Arbeitsplatz her* aus, die Pfingstbewegung dagegen nimmt ihren Ausgang am *Wohnort*<sup>2</sup>. Die Gründung von Bauerngewerkschaften war bis in die Zeit Jorge Alessandris (des Sohnes Arturo Alessandris), also bis in die sechziger Jahre hinein, gesetzwidrig. Sie beginnt praktisch erst in der christdemokratischen Ära.

So wird das Nebeneinander einer profanen Ideologie, die zum Wiederaufbau der menschlichen Gesellschaft aufruft, und einer sakralen Ideologie, die die Ankunft des Reiches Gottes verkündet, verständlicher. Die vom Wohnsitz des Menschen ausgehende Pfingstbewegung erlebt mit der zunehmenden Nähe zu Gruppen mit stabilen Arbeitsplätzen ein Absinken ihrer Wirksamkeit. Die Marxisten dagegen, die es gewohnt sind, dem Arbeitsplatz erstrangige Bedeutung beizumessen, haben Schwierigkeiten mit den «Randexistenzen», und dies um so mehr, als ihnen der Zutritt zu den *fundos* (Grundbesitztümern), wahren ökologischen Festungen, bis in die jüngste Zeit verschlossen blieb.

In Wirklichkeit ist etwa zwischen 1930 und 1967 die Pfingstbewegung das einzige «Eigentum» des unterjochten Landarbeiters; die ande-

ren Ideologien sind offenbar die des «Brotherrn» (einschließlich des Priesters, der da kommt, um in der Kapelle der *hacienda* die Messe zu zelebrieren!).

### III. Die Strukturen der Pfingstgemeinden

#### 1. Der idealisierte Wiederaufbau der traditionellen gesellschaftlichen Struktur

Das Beiwort «traditionell» bezeichnet hier geschichtlich weiter zurückliegende Gesellschaftssegmente. Die chiliastische Gemeinde erneuert die ideologische (also idealisierte und verzerrte und nicht, wie angemäht, wirklichkeitsgetreue) Vorstellung von der Gesellschaftsstruktur der *hacienda*, indem sie diese Vorstellung neu interpretiert, jetzt, da sie von einem sehr ernsthaften Glaubwürdigkeitsschwund («credibility gap») angefochten zu werden beginnt. Man hat von der Ideologie der *hacienda* gesagt, sie gründe auf dem Glauben an drei Werte: dem Wert unmittelbarer gegenseitiger Beziehungen, dem Wert der Überzeugung, im Bedarfsfalle sei der Grundherr stets da, um die Schwierigkeit zu lösen («el mito del patroncito»), und dem der anderen Überzeugung, der Grundbesitzer erhalte seine Macht von einer jahrhundertealten Überlieferung, letztlich von Gott selbst, «pués siempre ha sido así, y así debe ser» (J. Medina 1964).

Nun gründet sich aber die Pfingstgemeinde auf eine unmittelbare Beziehung von Du zu Du; sie ist eine wahre Bruderschaft, die die konkreten Probleme löst (sie weist den Ihren Rechte und Pflichten – also menschliche Würde – zu und erstellt ein System der Leitung des Pastors unterstehender gegenseitiger Hilfe). Letzten Endes übernimmt der Pastor die Rolle des Grundbesitzers in dem Sinne, daß auch er auf autoritäre Weise waltet (im allgemeinen ernennt er seine Mitarbeiter; und wenn es – was selten vorkommt – Wahlen gibt, so haben diese lediglich die Entscheidung des Pastors zu bestätigen). Er handelt deshalb so, weil er sehr wohl der Erwählte Gottes ist und dies durch die Gründung seiner Kirche bewiesen hat (oder, wenn er nur Nachfolger ist, durch seinen Beitrag zum Wachstum dieser Kirche). Der Pastor hat alle Rechte, denn er ist der Statthalter, der Stellvertreter Gottes. Seine Macht kommt von Gott; er hat dafür den Beweis erbracht, indem er «mir die Wege des Herrn erschloß». Dies also läßt sich zur Weiterdauer und neuen Bedeutsamkeit sagen.

Wir müssen aber auch auf die Bruchstellen mit der traditionellen gesellschaftlichen Struktur hinweisen. Die Versammlung der Pfingstbewegung läßt sich mit einer Volksarmee vergleichen. Sie ist zwar stark hierarchisch aufgebaut, bildet aber keine Klassenstruktur. Ein jeder (mit Ausnahme der Frauen!) kann auf die höchste Stufe der Hierarchie gelangen, «wenn er die Gabe dazu hat»; profan heißt das, wenn er sich als «geborene Führerpersönlichkeit» erweist. Ich habe Leute gekannt, die sich mit fünfzig Jahren bekehrten und mit sechzig eine Laufbahn als *obrero* begannen, das ist der niedrigste Grad in der Pastoralität (eine Anspielung auf die «Arbeiter im Weinberg des Herrn»). Im Schoß einer starr geschichteten Gesellschaft, in der die vertikale Beweglichkeit nur durch den Generationswechsel zustandekommt, bietet die Pfingstbewegung neue Formen der Mobilität an: «Die Sekte ersetzt den gesellschaftlichen Status durch einen religiösen» (M. Pope).

Aber – und dieser letzte Zug ist zu unterstreichen, denn er zeigt wieder die Analogie mit der *hacienda* – die Versammlung der Pfingstbewegung ist eine *totalitäre Gesellschaft*; sie fordert vom einzelnen volle Selbsthingabe und Verzicht auf seinen freien Willen zugunsten der Gruppe.

Das verborgene Ideal dieser Bewegung besteht wohl darin, sich vollständig von der «Welt» (Synonym für das Prinzip des Bösen) abzukapseln und sich als gesellschaftliche Utopie aufzubauen. Zwei Tatsachen unterbinden dieses Unterfangen:

1. Die der Pfingstbewegung selbst eigene Definition der *Arbeit*: Arbeit ist der kämpferische Gang in die Welt (Kreuzzug), um zur Buße aufzurufen und das nahe bevorstehende Gericht sowie den Anbruch des Gottesreiches zu verkünden (eine durch die zahlreichen Erdbeben geförderte Apokalyptik!).

2. Die Tatsache, daß diese Bewegung nie, jedenfalls nicht in den Ländern des Cono Sur, auf die Idee kam, sich als ökologische Gruppe oder als Wohngemeinschaft oder gar als Produktionseinheit auszuformen (Mangel eines Modells?). Die Pfingstbewegung übt ihren totalitären Einfluß auf die *Freizeit* ihrer Gläubigen aus, doch müssen diese in die «Welt» gehen, um ihren Lebensunterhalt zu sichern.

Aus zwei Gründen also erfährt die Pfingstbewegung einen *grundlegenden inneren Widerspruch*: einerseits muß sie den Bruch mit der Welt predigen, andererseits aber ist sie genötigt, eben

mit dieser Welt im Bereich des Wohnens, der wirtschaftlichen und selbst der sakralen Betätigung (Proselytentum) umzugehen.

Um eine Lösung dieser Widersprüchlichkeit zu versuchen, lehrt die Bewegung ihre Mitglieder eine Ethik der Passivität im Leben außerhalb der Gemeinschaft: «no te metes» (misch dich nicht ein). Autoritarismus (pastoraler Paternalismus), Totalitarismus und Egalitarismus – in diese drei «Ismen» läßt sich die Gemeinschaft der Pfingstbewegung als gesellschaftliche Struktur zusammenfassen. Doch müssen wir uns noch mit ihrer sichtbaren Darstellung befassen.

## 2. Die Ideologie der Pfingstbewegung: ein prächiliasmischer Dualismus mit totalitärem Anspruch

2.1. Die Grundlinien des prächiliasmischen Dualismus: Ein eindrucksvolles Gemälde beherrscht in den Tempeln der Pfingstbewegung oft jeden anderen Schmuck. Da tobt ein aufgepeitschtes Meer. Seine Wogen schlagen an eine Felseninsel. Auf diesem drohend umtosten Stück Erde liegt eine geöffnete Bibel, von einem aus dem Himmel durch schwarze Sturmwolken brechenden Sonnenstrahl beleuchtet. In der offenen Bibel liest man folgenden oder ähnlichen Vers: «Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen» (Mt 11, 28). Das Gemälde<sup>3</sup> bringt allegorisch gewisse Hauptrichtungen der pfingstlerischen Ideologie zur Anschauung. In einer dem Unheil und der Verlorenheit ausgelieferten, radikal «bösen und perversen» Welt liegen Inseln des Friedens, nämlich die von der «Macht Gottes»<sup>4</sup>, dem Geist, der von oben kommt, beschützten Gemeinden der Gläubigen. Aufgabe der Erwählten ist es, den Ertrinkenden zu Hilfe zu kommen, sie an die behüteten Ufer der Kirche heranzurufen; es kann aber keine Rede davon sein, dieses tobende Meer selbst zu zähmen.

Die hier wirksame Kosmologie beruht auf einem grundsätzlichen Dualismus, der alles vom Geist und nichts von der Materie erwartet. Das Thema von der Endzeiterwartung kommt in dem erwähnten Gemälde nicht zum Ausdruck; und doch gehört dieses Thema wesentlich zur pfingstlerischen Thematik. Die Gemeinschaft, diese Zuflucht der unter den Schutz des «Trösters» gestellten Bekehrten, nährt sich vom Gedanken an die Erwartung eines Gottesreiches, dessen unmittelbar bevorstehenden Anbruch sie

verkündet; die Kirche ist nicht die erste anbrechende Verwirklichung, das Pfand der vollendeten Wirklichkeit, sondern nur ihr Zeichen. Der Einbruch des Gottesreiches wird verheerend wirken und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen.

Zur Kosmologie des sektiererischen Protestantismus gehört eine religiöse Sicht der genau umrissenen menschlichen Gesellschaft: Aus dem dualistischen Paradigma Geist/Materie, das sich im kosmologischen Bereich als das von Erde/Himmel darstellt, erwächst jetzt der Gegensatz Kirche/Welt. Da diese Welt verdammt und verloren ist, wozu soll man sich noch mit ihr befassen? Wie weit aber reicht dieses die Moral des Gläubigen beherrschende Prinzip der Spaltung? Hier überläßt der durch diese Kosmologie festgelegte Rahmen dem gesellschaftlichen und politischen Verhalten der Gläubigen eine gewisse Freizone der Wahl und der Tat. Wird sich das durch aktiven, kontestatorischen Streik der Gläubigen gegen die menschlichen Gesetze auswirken, indem sie durch solche Herausforderungen zeigen, daß sie bereits aus dieser Welt heraus- und in eine andere Welt eingetreten sind, in eine Welt, die mit der ersten in keinem meßbaren Verhältnis steht? Oder ist dieser Weltsicht mit einer systematischen Passivität Genüge getan, einer Politik des «Ohne mich» überall dort, wo es die Gesetze der Menschen erlauben?

Dieser zweite gesellschaftlich-politische Verhaltenstyp ist es, der den Sieg davonträgt. Man kann ihn als *konformistische Passivität* bezeichnen. Die prächiliasmische Erwartung erzeugt eine Abkehr von der Welt. Diese Abkehr ist keine offenkundige Quelle von Konflikten. Das in diesen religiösen Bewegungen oft zitierte Gebot des ersten Johannesbriefes: «Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist» (1 Joh 2, 15) wird durch die Einführung des *Gehorsams gegen die staatliche Gewalt* nach dem Brief des Apostels Paulus an die Christen von Rom (Röm 13, 1–7) gemäßigt. Die Politik der Pfingstbewegung gründet sich auf die *Zusammenschau dieser beiden biblischen Aussagen*. Sie ermächtigt zu tun, wozu das Gesetz verpflichtet, bejaht eine gewisse Teilnahme am Leben der Welt, verurteilt jedoch jegliches *verantwortliche Engagement*. So ist also jeder politische Einsatz untersagt, da er in sich selbst kein passives Tun mehr bleiben kann.

Zusammenfassend lassen sich die Schwerpunkte der pfingstlerischen Ideologie folgendermaßen zu einer Synthese vereinigen:

spirituell – materiell  
was sich dann in folgende Begriffsreihe umsetzen kann:

Geist – Leib  
Glaubender – «Heide» (Ungläubiger)  
Himmel – Erde  
transzendent – immanent  
Kirche – Welt  
Reich Gottes – Gesellschaft  
Gott – Teufel  
gut – böse

Und mit dieser Ideologie ist eine Aktionsstrategie verbunden, die das Gesetz der Unterwerfung unter die Obrigkeiten (Staat) und das *Gesetz des Bruches, der Loslösung*, miteinander verbindet.

2.2. Ohne die Sache gründlicher zu untersuchen, wollen wir doch eines herausstellen: Ideologie und gesellschaftliches System tragen sich gegenseitig, um den totalitären Anspruch und die Verpflichtung der Gläubigen zum Bruch mit der Welt wirklich und wirksam zu machen.

Nehmen wir einmal den Fall eines Gläubigen, der eine gewerkschaftliche Verantwortung übernehmen möchte:

– es bleibt ihm weniger Zeit für seine Kirche, die sich das Monopol über seine Freizeit anmaßt; der Pastor wird ihm zunächst erklären: «está en cosas del mundo, se pierde...»;

– in der Gewerkschaft lernt der Gläubige eine andere Weise der Teilnahme kennen, die nicht auf einem Abdanken gegenüber der Autorität gegründet ist, sondern auf dem gegenseitigen Austausch, auf der Diskussion. Wenn ihn sein Pastor warnen will, sucht er zu diskutieren (einmal wollte ich mit einer Gruppe von Leitern der Pfingstbewegung eine Diskussion organisieren; ich sagte: «podríamos discutir eso entre nosotros»; der Pastor antwortete mir: «discutir no, conversar, hermano!»). Die Gegenrede des Gläubigen wird als ein Angriff auf den Grundsatz selbst von der Vollmacht in der Gemeinde (einer Macht aus heiliger Quelle) ausgelegt. Die Folge ist die durch den Hinweis auf die Entscheidung zwischen Gott und dem Mammon gerechtfertigte Exkommunikation.

2.3. Die gesellschaftliche, konservative Funktion der Pfingstbewegung: Man kann diese Seiten nicht lesen, ohne an das marxistische Schlagwort zu denken: Die Religion ist das Opium des Volkes. Der Ausdruck ist der Schlußsatz eines Abschnittes, den wir hier ganz zitieren wollen: «Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Prote-

station gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes» (Karl Marx, 1844. Die Hervorhebungen stammen von Marx selbst!).

Offensichtlich bestätigt die Pfingstbewegung in einer abhängigen kapitalistischen Gesellschaft die bestehende Ordnung durch ihre Passivität und Unterwürfigkeit. Ebenso klar ist aber auch, daß diese Bewegung eine gefährliche Konkurrenz schafft, denn sie bietet den «unterjochten Klassen» eine *kohärente, vollständige und wirksame ideologische Antwort* auf ihre Lage; für die unterdrückte Landbevölkerung gab es ja zwischen 1920 und 1960 keine andere Alternative als Bauernaufstand («Jacquerie») oder Passivität. Die Gefahr der Pfingstbewegung ist die jeder anderen *Ideologie*: Sie funktioniert als Berechtigungsnachweis eines Aktionssystems; sie legitimiert die Passivität, und da es sich um eine religiöse Ideologie handelt, rechtfertigt sie diese Passivität mit einem Rückgriff auf das *Heilige*, das zu allen Zeiten die wirksamste Legitimationskraft war. So könnte man im Sinne eines Paulo Freire sagen, die Gefahr der Pfingstbewegung liege darin, daß sie das «unterdrückte Gewissen» strukturiere; sie gründe es in eine Kosmologie und verhärtete es auf diese Weise. Wird die Pfingstbewegung nicht Gefahr laufen, jede Mobilisierung zu unterbinden?

Zugleich mit dieser Feststellung muß aber gesagt werden, daß auf der Grundlage der Analyse konkreter Situationen der unterdrückten Landbevölkerungsschichten und der Randgruppen in den Städten bis in die sechziger Jahre hinein die Pfingstbewegung tatsächlich der einzige kohärente und allen zugängliche ideologische Ausweg war. Zwar entfremdet sie den Menschen der Gesellschaft, doch muß man ihr lassen, daß sie den Ihren ein Minimum menschlicher Würde vermittelt, was ihnen die Gesellschaft vorenthielt<sup>5</sup>.

#### IV. Politisches Regime und religiöse Dynamik

Die Untersuchung der Struktur der Pfingstbewegung hat uns dazu geführt, die für die Beziehungen der religiösen Minderheit zur umfassenden Gesellschaft maßgebende Regel von der *konformistischen Passivität* aufzuzeigen. Diese Regel ermöglicht uns ein Urteil über die Reaktionswei-

sen der Pfingstbewegung auf den politischen Wandel.

1. «Reformistisch-partizipationistisches» politisches Regime und Stabilisierung der Pfingstbewegung (1965/70)

Hinter dem christdemokratischen Programm stand die Theorie von der Modernisierung und vom strukturellen Dualismus. Hier gilt das Dasein breiter, am Rande existierender Bevölkerungsschichten als Ausdruck des Überlebens der traditionellen, neben der modernen einherlebenden Gesellschaft. Der staatliche Entwicklungsplan erfordert die Eingliederung dieser Randbevölkerung in das Wirtschaftsleben der Nation, damit sie zu Lohnempfängern und zugleich zu Verbrauchern werde. Einer der Schwerpunkte der christdemokratischen Politik bestand in dem Versuch, diese Bereiche zu mobilisieren und sie zu drängen, sich zu organisieren, also am Leben der Nation teilzunehmen. Einwohnervereine in Stadtvierteln, Gruppen von Vätern, von Müttern, Vergewerkschaftung der Landbevölkerung und freiwillige Zusammenschlüsse jeglicher Art blühten zur Zeit des Präsidenten Frei auf. Die philosophische Grundlage war dem christlichen Personalismus von E. Mounier entlehnt; ihr gesellschaftlich-ökonomisches Ziel war die Schaffung eines ausgedehnten nationalen Marktes; natürlich sahen schließlich viele in dieser Bewegung die Basis für eine Wahlmanipulation.

Damit gleichlaufend unternahm die katholische Kirche eine tiefgehende pastorale Reform – teilweise beeinflusst durch ein Nachdenken über das Phänomen der Sektenentwicklung –, um eine die Vermehrung der «Basisgemeinden» bezweckende Strategie ins Werk zu setzen.

Da tritt mit einem Schlag (ab 1965) gegen die Pfingstbewegung eine wachsende Konkurrenz an; bis jetzt war ja diese Bewegung fast die einzige gewesen, die auf die oben umschriebenen «niedrigen Volksschichten» ausstrahlte.

Die neuen freiwilligen Zusammenschlüsse lehren eine neue Form von Teilnahme. Sie setzt dem sektiererischen Totalitarismus die Gemeinschaftsidee entgegen. Nicht immer sind Überlegung und Diskussion frei von Demagogie. Aber die Idee von der persönlichen Verantwortung ist da. Sie ruft jeden zum Einsatz auf. Der Ausgangspunkt, den die konkreten Daseinsbedingungen bilden, bleibt derselbe. Nur fordern jetzt diese Gemeinschaften zur bewußten Übernahme

dieses Zustandes und zur Ausarbeitung der darin enthaltenen Antworten auf. Andere Botschaften richten sich an den *poblador*, den Bewohner der Stadtviertel; ihm werden andere Lösungen angetragen.

Folgende (erste) These ist denkbar: Je mehr wirksame Möglichkeiten die Gemeinwesen Lateinamerikas den «untergebenen Klassen» für eine direkte Teilnahme anbieten, desto mehr wächst die Spannung zwischen der Mitgliedschaft in der Pfingstbewegung einerseits und dem Bewußtsein andererseits, Bürger eines Landes und Glied gesellschaftlicher Klassen von bedeutendem geschichtlichen Potential zu sein (vgl. 1969, S. 172).

Soll man aus diesem Vordersatz den Schluß auf die *Vorstellung von einem Rückgang* (Schrumpfen der Mitgliederzahl) oder einer *Mutation* (qualitative Veränderung der gesellschaftlichen Struktur der Sekte) ziehen? Klugheit ist hier geboten. Denn die Rückwirkungen auf die protestantischen Sekten sind zu einem großen Teil von einer wandelbaren globalen Konjunktur abhängig.

Wir wollen zwei Situationen auseinanderhalten:

– In den Ländern, in denen die Einpflanzung der Pfingstbewegung jüngeren Datums ist und noch der Tiefe ermangelt, kann die Hypothese von ihrem Rückgang zu Recht bestehen.

– In den Ländern jedoch, in denen diese Bewegung eine hohe Dichte erreicht hat wie etwa in Chile, dort also, wo dieses Phänomen heute zu einem Wesenselement der unteren Volksschichten und deren Kultur geworden ist, kann man nur auf weite Sicht von einem Niedergang sprechen. Es hat sich eine Tradition herausgebildet, die schon drei Generationen überdauerte.

Ich habe 1972 geschrieben: «Wir bezweifeln, daß die Ergebnisse der Volkszählung von 1970, einmal veröffentlicht, ein Nachlassen des Wachstums anzeigen werden.»

Wie oben angegeben, war dieses Wachstum zwischen 1960 und 1970 tatsächlich schwach. Die Konkurrenz neuer Weisen der Volksmobilisierung scheint unverzüglich auf die Wachstumsdynamik der Pfingstbewegung gewirkt zu haben.

In dem Maße, wie sich ein solches politisches Regime eine lange Zeit hindurch am Leben erhalten hätte, was wäre da zu erwarten gewesen?

Wenn sich zu den von der Gesellschaft vermehrten Aufforderungen zur Teilnahme ein

Nachlassen des demographischen Wachstums der Pfingstbewegung gesellt, dann ist eine tiefgehende qualitative Veränderung unausweichlich; sie wird auf den Typ eines «Protestantismus der Heiligung» hinauslaufen.

Die auf die Erwartung des Gottesreiches gegründete prächiliastische Sekte widersteht nur schwer der Abnutzung durch die Zeit! Das Reich läßt auf sich warten. Und wohl oder übel muß man sich in dem nicht enden wollenden Vorläufigen einrichten. Nur die weiterdauernde Ausbreitung und der ständige Zulauf Bekehrter, für die die Erwartung erst angefangen hat, kann die apokalyptische Hoffnung am Leben erhalten.

Noch heute ist überall in Lateinamerika die Wachstumsrate der Pfingstbewegung so hoch, daß sich Geist und Glut der «ersten Generation» ungeschmälert übertragen. Wenn aber jene, die (wie man im Protestantismus sagt) «im Evangelium geboren» sind, allmählich zahlreicher werden als die «Bekehrten», wenn überdies die sakrale «Arbeit» der Gemeinschaft ihren Sinn verliert, weil sie aufhört, wirksam zu sein, dann ist die Mutation nicht mehr aufzuhalten.

## 2. Gesellschaft im Übergang:

### *Die mögliche Mutation der Pfingsbewegung (1970–1973)*

Der Aufstieg der *Unidad Popular* des Dr. Allende zur Regierungspartei (1970) schafft eine neue Lage. Wir haben jetzt ein Regime vor uns, das nicht nur eine volksnahe Politik zugunsten der unterdrückten Klassen betreibt, sondern auch vorgibt, aus ihnen selbst hervorzukommen und sie zu vertreten. Jetzt wendet man sich an die Versammlungen der Sekte zuerst als an solche, die zur eigenen Klasse gehören. Mehr noch: Die Rechtmäßigkeit – der durch den Apostel Paulus legitimierten Autoritäten – ist nun revolutionär. Kann da der sektiererische Protestantismus seinen Willen zum Bruch mit der Welt noch mit seinem Konformismus vereinbaren? Erreicht die Spannung zwischen gesellschaftlichem und religiösem Bewußtsein jetzt nicht den Zerreißpunkt?

Eine solche umfassende Lage hätte, wäre ihr Festigkeit und Dauer verliehen gewesen, eine sehr eigenartige qualitative Veränderung hervorgerufen. Dabei handelte es sich wohlgerne um eine Möglichkeit, nicht um eine Notwendigkeit. Und auch das ist zu bedenken: Diese Möglichkeit besitzt für Sektengemeinschaften nationaler

Prägung größere Wahrscheinlichkeit als für solche, die in Abhängigkeit von nordamerikanischen Gemeinschaften stehen. Es bleibt interessant, diesen möglichen Weg zu erforschen, auch wenn das Experiment der *Unidad Popular* nur drei Jahre gedauert hat.

2.1. Vom Dualismus zur komplementären Dichotomie: Die soeben genannte Möglichkeit würde am gesellschaftlichen System der Sekte, an ihrem Totalitarismus und besonders an ihrem autoritären Machtbegriff festhalten. Sie würde aber die *Hauptausrichtung ihrer Ideologie neu interpretieren*. Diese behielte zwar ihren Doppelcharakter bei, doch wäre diese Zweiteilung eine *Dualität sich ergänzender Begriffe* und nicht mehr ein Dualismus; der Geist widersetzte sich nicht mehr der Materie wie das Prinzip des Guten dem des Bösen. Beide würden *zwei verschiedene, unrückführbare, aber zu Recht bestehende Stufen* bedeuten, die sich zwar übereinander, doch miteinander befinden, also einander ergänzen: Die Legitimität der ersteren wies den Gläubigen an das himmlische Leben und die Bedürfnisse der Seele; die der anderen antwortete auf das irdische Dasein und die Bedürfnisse des Leibes.

Im Rückblick auf das grundlegende Paradigma der pfingstlerischen Ideologie und auf die Gesamtheit ihrer möglichen Veränderungen (vgl. oben) sind alle jene Begriffspaare wohl erhalten, mit Ausnahme der beiden letzten (gut/böse, Gott/Teufel). Es gibt keinen Konflikt mehr zwischen zwei Mächten, sondern Komplementarität zweier Seinsebenen. Das ist keine Alternative mehr (als müßte man wählen: das Geistliche *oder* das Materielle), sondern eine gegenseitige Ergänzung: Geist *und* Leib müssen in diesem Erdenleben zusammen bestehen. Und wenn auch der erstgenannte dem letzteren vorangeht, so bleibt dieser doch legitim.

Von nun an könnte die pfingstlerische Gemeinschaft als Gesamtheit eine politische Dimension erlangen. Das prächiliastische Gedankengut ließe sich bewahren, doch verböte die Erwartung des anderen Reiches nicht mehr die aktive Mitarbeit am Ausbau des irdischen Reiches.

Bis hierher scheint sich diese Möglichkeit lediglich durch logische Ableitung zu ergeben. Zwei empirische Gegebenheiten aber verleihen ihr geschichtliche Konsistenz.

a) Zunächst ist zu sagen, daß dieser Sektentyp tatsächlich besteht. Die von mir durchgeführte



Zählung der protestantischen Formationen hat die Existenz von drei Fällen an den Tag gebracht. Der erste und wichtigste ist die *Iglesia Wesleyana Pentecostal*. Sie wurde von Victor Manuel Mora gegründet, einem Mann, der auch in der chilenischen sozialistischen Partei sehr tätig war. Wer Mitglied dieser Kirche werden will, muß auch damit einverstanden sein, zur sozialistischen Partei zu gehören. Diese Kirche ist im Kohlengebiet von Lota-Coronel (Industriezone bei Concepción) beheimatet. Vielleicht ist das kein Zufall. In dieser Zone, deren Industrie zusammenbricht und die den Druck einer starken Einwanderung aus dem Hinterland auszuhalten hat, kreuzten sich Pfingstbewegung und Marxismus. Nur hier, in dieser Bastion der marxistischen Linken, hat sich die Pfingstbewegung in der *Arbeiterklasse* ausgebreitet. Ein besonderer infrastruktureller Kontext und auch die Rolle einer starken Persönlichkeit machen es verständlich, warum eine Sekte dieser Art eher hier als anderswo in Erscheinung tritt.

Ich unterstreiche die geschichtliche Existenz dieses Sektentyps deswegen, weil das Vorhandensein von *Modellen* die Mutation erleichtern kann. Und die Lage der Nation kann, vor allem wenn sich diese Lage durchstrukturiert, dazu verhelfen, daß das Modell ansteckend wirkt.

b) Die zweite Gegebenheit betrifft ein anderes Land, nämlich Kuba. Hier befand sich die Entwicklung der Sekten zur Zeit des Triumphes der Revolution Fidel Castros erst im Anfangsstadium. Zwar sind meine Informationen bruchstückhaft; jenem Sektentyp bin ich aber doch begegnet. Und es will mir scheinen, daß sich die Mutation im Verlauf der Jahre immer mehr durchsetzt in dem Maße, wie das Regime Castros seine Überlebensfähigkeit und seine Festigkeit beweist.

2.2. Die anderen «möglichen» Typen: a) Die soeben erwähnte Mutation ist eine reale Möglichkeit. Ihre Antithese ist es aber nicht weniger, nämlich eine *Verhärtung im Dualismus* angesichts einer Welt, die zur Welt des *kommunistischen Antichristen* wird. Sicher arbeitet die von jenseits des Rio Grande – und auch aus gewissen Nachbarländern Chiles – herübergreifende religiöse Propaganda in diesem Sinne. Ein Aufruf zum heiligen Kreuzzug ergeht, wobei sich hinter der Sorge um die Seelen andere Interessen abzeichnen. Auch dieser andere mögliche Typ ist wirklich möglich und gegenwärtig am Wirken. Viel steht dabei auf dem Spiel!

b) Machen wir schließlich einmal folgende Annahme: der «Übergang» des chilenischen Gemeinwesens verwirkliche sich nicht. Das Regime überlebe sich, in einem angeblich «volksnahen» (*popular*) Reformismus stabilisiert. Es verzichte darauf, den Rubikon zu überqueren. In diesem Fall hätten wir eine in ihren Wirkungen auf die Pfingstbewegung global analoge Situation wie die in der ersten christdemokratischen Periode.

### 3. Die Militärdiktatur:

#### *Rückkehr des Imperialismus und Verhärtung im Dualismus*

Am 11. September 1973 macht ein Militärputsch der Regierung der *Unidad Popular* blutig ein Ende. Der Versuch, Chile aus dem kapitalistischen System herauszuführen und auf friedlichem Weg einen Übergang zu einer sozialistischen Gesellschaft zu verwirklichen, führte zu dem bekannten Mißerfolg.

Das neue Regime ist der Ausdruck militärischer Macht, der Armee. Es erfreut sich der Zustimmung der begierig nach ihrem früheren Besitz verlangenden alten Grundherrenoligarchie und der *comprador*-Bourgeoisie. Das Regime hat auch die opportunistische und den Umständen entsprechende Unterstützung der städtischen Mittelstände und der Arbeiteraristokratie.

Auf dem ideologischen Gebiet will das Regime als christlich und sogar als die Christenheit erneuernd gelten. Es bringt den konservativen protestantischen Kreisen der Vereinigten Staaten sehr sympathische Themen zur Entfaltung, und bekanntlich sind diese Kreise die großen Finanzkräfte der kontinentalen Evangelisationskreuzzüge.

Die Mitglieder der Pfingstbewegung verstehen sich, wie wir gesehen haben, nicht als Befürworter einer Ideologie der Christenheit; sie warten auf das Reich Gottes. Doch teilen sie mit den Militärs eine dualistische Weltanschauung.

Der Staatsstreich von 1973 schafft für die Pfingstler eine neue Lage. Folgendes sind einige ihrer Elemente:

3.1. Die Jahre der christdemokratischen Regierung und vor allem der *Unidad Popular* hatten in den Reihen der Pfingstler ein soziales Bewußtsein und ein Gefühl der Klassenzugehörigkeit geweckt. Die Generation der charismatischen, grundsätzlich antikommunistischen Leiter mußte die neue, in der Gesellschaft herrschende Gesetzlichkeit und zugleich den dem Volk der

Pfingstbewegung eigenen Elan, seine angestrebten Ziele beachten. Die Untersuchungen von J. Tenekes (1978) haben die wachsende Affinität der *evangelicos* zur *Unidad Popular* offenkundig gemacht. Und da geschieht nun dieser Staatsstreich, der die *Unidad Popular* vernichtet. Der Gott der Pfingstbewegung ist ein aktiver Gott. Er zeigt sich im alltäglichen Leben durch den Geist, «el poder de Dios» (die Macht Gottes) genannt. Der Sturz Allendes ist – gemäß dem apokalyptischen Sprachgebrauch – der Ausdruck dieser Macht, das Zeichen des Willens Gottes: Strafe, Beweis für den göttlichen Antisozialismus. Wehe denen, die der marxistischen Versuchung erlegen sind!

Und zugleich gibt die Errichtung des Militärregimes der alten charismatischen Führergeneration Gelegenheit, ihren Einfluß auf die Gläubigen neu zu festigen, indem sie die falschen Propheten, diese Sälente der Zwietracht, in Ungnade bringt. Im gleichen Sinn wird die konservativste Interpretation des prächiliasischen Dualismus restauriert.

3.2. Zu gleicher Zeit aber, da der Militärputsch den Mutationskräften der Pfingstbewegung durch die Erneuerung ihrer ursprünglichen gesellschaftlichen und ideologischen Strukturen das Rückgrat bricht, schafft er auch die Bedingungen für die Ausweitung des gesellschaftlichen Prestiges der religiösen Führer.

Das Militärregime versteht sich ja wie gesagt als christlich, kennt jedoch ernsthafte Spannungen mit der katholischen Kirche. Diese hatte sich stark in den politischen Entwicklungsprozeß der verflossenen zehn Jahre vorher eingelassen. Darum sucht das neue Regime die Anerkennung der anderen spirituellen Kräfte der Nation.

In einem meiner ersten der Pfingstbewegung gewidmeten Beiträge (1968) hatte ich einen Abschnitt überschrieben: «Imitatio ecclesiae catholicae». Ich sprach damals über den von einer der bedeutendsten Gruppen der Pfingstbewegung gefällten Beschluß, eine «größere Kathedrale als die der Katholiken» zu bauen. Ich untersuchte die Art und Weise, wie dieser Beschluß kundgemacht wurde. Dabei wurde deutlich, bis zu welchem Grad die katholische Kirche als Richtpunkt diente und wie stark das Verlangen war, deren gesellschaftlichen Status zu erlangen und aufzuhören, nur eine «Barfußerkirche» zu sein. Sechs Jahre später, ein Jahr nach dem Staatsstreich, also im September 1974 hielt ich mich kurz in Santiago auf und war Zeuge der Vorar-

beiten für die Einweihung der Kathedrale; sie war für das Jahresende vorgesehen.

Am 15. Dezember 1974 «wurde der Tempel-Dom der pfingstlerischen Methodistenkirche von Santiago (...) unter Beisein des Staatsoberhauptes, General A. Pinochet, feierlich eingeweiht (...). Ebenfalls zugegen waren der Innenminister, General C. Benavides, der Befehlshaber der Garnison von Santiago (...), der Generalstabschef der Wehrmacht...» (Mercurio, 16. Dezember 1974).

19. Dezember 1974. «Erklärung: Die evangelische Kirche von Chile ist heute von tiefer Befriedigung erfüllt, denn zum ersten Mal in ihrem hundertjährigen Bestehen empfängt ein Staatsoberhaupt offiziell ihre Vorsteher, Pastoren und Leiter und bringt so die durch fünfzehn Prozent der chilenischen Bevölkerung dargestellte spirituelle Kraft zur Geltung (...). Wir stehen heute vor Gott, um Ihm unsere Dankbarkeit dafür zu bezeugen, daß er uns dank des *pronunciamento* der Wehrmacht vom Marxismus befreit hat. Wir sehen in der Armee die Schutzwehr, die Gott gegen den gottlosen Atheismus errichtet hat. Wir sind freilich überzeugt, daß der Marxismus nur durch Jesus Christus selbst endgültig überwunden werden kann, denn er allein verwandelt die Herzen. Darum sind wir hier, um unsere Regierung in ihrem mutigen und entschlossenen Kampf gegen den Marxismus zu unterstützen und ihr unseren geistlichen Beistand anzubieten» (Mercurio, 19. Dezember 1974).

Die Proklamation, von der ich einen Auszug wiedergab, füllt im Mercurio eine volle Seite (es findet sich darin ein Hinweis auf den heiligen Paulus hinsichtlich der Unterwerfung unter die staatliche Gewalt); sie trägt die Unterschriften der Leiter der bedeutendsten pfingstlerischen Kirchen.

So ist also endlich die gesellschaftliche Konsekration erreicht («zum ersten Mal ... empfängt ein Staatsoberhaupt offiziell ihre Vorsteher»).

Zur gleichen Zeit aber erkennen die Leiter der Bewegung die ihnen im Chile der Militärdiktatur gebotene einmalige Gelegenheit. Während nämlich die andere große Ideologie der Hoffnung, der Marxismus, verboten wird und seine Anhänger verfolgt werden, während sich die wirtschaftliche Lage verschlechtert und für die Massen unerträglich wird, bleibt die Pfingstbewegung allein aufrecht mit ihrer Heilsbotschaft, wofür sie die Blankounterschrift Caesars erhalten hat.

Hier liegt die Entsprechung zur weiter oben vorgeschlagenen These: Wenn die Möglichkeiten

einer den Volksmassen angebotenen gesellschaftlichen und politischen Mitwirkung schwinden, wachsen die Chancen für die Ausbreitung der Pfingstbewegung.

### Schluß

1. Die Beziehungen zwischen Pfingstbewegung und Politik in Lateinamerika sind durch die unterschwellige Spannung zwischen der Zugehörigkeit zu einer Klasse (oder zu Klassen) und dem System der Glaubensdarstellungen belastet.

Diese Existenzweisen sind eine «funktionelle» und wirksame Antwort auf die Situation der Klasse, wenn das gesellschaftlich-politische System jeglichen Entwurf einer gesellschaftlichen Veränderung utopisch macht, also gleichsam ortlos. Sobald sich aber das System einer Dynamik öffnet, sei diese nun reformistisch oder revolutionär, tritt die Spannung offen zu Tage. In diesem Fall geschieht folgendes: Der Druck der äußeren Faktoren, die von der erwähnten internen und zugleich äußerlichen wesentlichen Eigenschaft, der gesellschaftlichen Zugehörigkeit der Gläubigen nämlich, abgelöst werden, wirkt dahin, die Gemeinden in einen «reinen und harten» und in einen anpassungsfähigen und -willigen Flügel aufzuspalten, der in der Lage ist, eine Neuformulierung (oder vielmehr Neubedeutung) des Schwerpunkts ihres repräsentativen Systems hervorzubringen.

2. Methodologisch und theoretisch betrachtet setzt die hier übernommene Sicht der Dinge die zu oft vernachlässigte Binsenweisheit voraus, daß die Entwicklung eines gesellschaftlichen Gebildes ebenso stark von ihm eigenen (endogenen) als von ihm fremden (exogenen) Faktoren abhängt.

Ein Gesellschaftsgebilde besitzt eine Struktur. Ihre Kenntnis sowie die der hauptsächlichen

Beziehungen dieser Struktur zu ihrer Umwelt erlaubt, die wesentlichen Prinzipien ihrer Dynamik freizulegen; diese wird nicht als ein einziges Entwicklungsprofil aufgefaßt, sondern als ein Feld von Möglichkeiten, auf dem ein Seitenweg oft die größeren Chancen hat, zum Ziel zu führen.

Aber natürlich beeinflussen die Veränderungen der Umwelt (ein hier der Einfachheit halber gewählter Begriff, da Umwelt nicht nur die «Umgebung» meint, sondern auch die das infragestehende Gesellschaftsgebilde durchwaltende «Welt») die untersuchte Formation.

Dementsprechend weise ich dem Kultursystem des Gesellschaftsgebildes einen besonderen Platz zu. Es beeinflusst nicht mechanisch die äußeren Ereignisse, sondern interpretiert sie und verleiht ihnen gemäß seinem eigenen Kode Bedeutung.

Dieses Vorgehen führt mich dazu, erneut die Frage der Voraussage aufzuwerfen. Ich behaupte, daß eine tiefere Kenntnis eines *Gesellschaftsgebildes* (hier der Pfingstbewegung) *und* seiner *Umwelt* (hier einer alles überwölbenden gesellschaftlichen Struktur, des chilenischen Staatswesens, das übrigens als einem weiteren System zugehöriger Teil angesehen wird) die Möglichkeit bietet, erstens Aussagen über seine je eigene Dynamik und zweitens Aussagen über seinen Einfluß auf die Dynamik der Gesellschaft zu machen, falls man Hypothesen über die in der Umwelt möglicherweise eintretenden Wandlungen formuliert.

Schließlich behaupte ich noch, daß eine Verallgemeinerung nicht unmöglich ist, und zwar für das Wesentliche von Situationen, in denen man a) diesen *Typ* eines Gesellschaftsgebildes b) in einer analogen Umwelt (das Beiwort wäre noch zu präzisieren) fände (zum Beispiel die christlichen und nationalen «Bekehrungssekten» in den «abhängigen kapitalistischen Gesellschaften») <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Aufgrund von Volkszählungen erstellte Errechnungen.

<sup>2</sup> Besteht in Chile eine vereinzelt Zweigbewegung – eine von jenen, die H. Descroche gern aufzeigt –, die a) von der auf die Gemeinde des brüderlichen Zusammenseins gegründete pfingstlerische Strategie zum b) pastoralen Begriff der «Basisgemeinden» der katholischen Kirche und letztlich zur c) Strategie der *campamentos* führt, wie sie durch den MIR aufgestellt, jetzt aber von allen Linksparteien angenommen wurde? Auf jeden Fall besteht eine chronologische Abfolge!

<sup>3</sup> Dieses Gemälde ist keine lateinamerikanische Schöpfung, sondern gehört zu der von den Bibelgesellschaften

verbreiteten Serie. So kann man also erwarten, daß es nicht die Totalität der Ideologie des sektiererischen Protestantismus zum Ausdruck bringt und ergänzend Elemente enthält, die von dieser Ideologie nicht integriert werden, im besonderen eine latente Bibelverehrung: Der Sonnenstrahl fällt ja eher auf das Buch als auf die ganze Insel!

<sup>4</sup> So bezeichnet die Pfingstbewegung den Heiligen Geist. Und es handelt sich dabei nicht um einen abstrakten Begriff, sondern um eine Benennung, die die alltägliche religiöse Erfahrung widerspiegelt. Man denkt unwillkürlich an Durkheim!

<sup>5</sup> Wenn da auf eine meiner Fragen ein Pastor ausruft: «Dios nos permitió salir de este mundo, no es pa'que volvamos adentra!», dann bringt er kein Dogma zum Ausdruck, sondern jene Befürchtungen, die aus der täglichen Erfahrung der Welt der Beherrschten in einer Situation der Dependenz aufsteigen: Arbeitslosigkeit, Hunger, Krankheit und Tod.

<sup>6</sup> Selbstverständlich ist mein Beitrag keine Weissagung. In aller Unbescheidenheit glaube ich nur, meine früheren Texte werden den Leser überzeugen, daß sich die vorsichtigen Voraussagen als zutreffend erwiesen haben. Außerdem ist es nicht schwer, aus dieser Analyse der verflossenen fünfzehn Jahre Aussagen über die kommenden Entwicklungen zu machen.

#### Bibliographie

Christian Lalive d'Épinay, La «conquista» pentecostal en Chile: Mensaje Nr. 170 (Santiago 1968); ders., Haven of the

Masses (Lutterworth, London 1969); Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo en Chile: Cuadernos de la Realidad Nacional Nr. 14 (Santiago 1972); ders., R. Bastide et la sociologie des confins: L'Année sociologique 25 (1975); ders., Religion, dynamique sociale et dépendance (Mouton, Paris/Den Haag 1975); ders., Conformisme passif, conformisme actif et solidarité de classe: Social Compass XXV/1 (1978).

J. Medina, Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico (Solar, Buenos-Aires 1964).

J. Tennekes, Le mouvement pentecôtiste chilien et la politique: Social Compass XXV/1 (1978).

B. Wilson, Apparition et persistance des sectes dans un milieu social en évolution: A.S.R., Nr. 5; ders., An Analysis of Sect Development: An. Soc. Rev. 24/1.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Clive Dillon-Malone

## Neue Religionen in Afrika

### *Die Entstehung vieler religiöser Gruppen*

Vierzehn Jahre sind vergangen, seitdem darauf hingewiesen wurde, daß in Afrika südlich der Sahara über fünftausend unterschiedliche Gruppen christlicher Orientierung unabhängig von den Missionskirchen entstanden waren und daß wenigstens ein weiteres Tausend dieser Gruppen in Entstehung begriffen war<sup>1</sup>. Dabei handelt es sich, so behauptete man, nur um die schon sichtbare «Spitze eines Eisbergs», dessen große Masse überhaupt noch nicht wahrnehmbar geworden war. Eine solche Entstehung unabhängiger religiöser Gruppen läßt sich übrigens auch für den Islam feststellen<sup>2</sup>.

Dieses Phänomen, das man überall auf dem Kontinent feststellen kann, wurde, was die christlichen Gruppen angeht, als die Bewegung Unabhängiger Afrikanischer Kirchen (African Independent Church Movement, AICM), und die unterschiedlichen religiösen Gruppen wurden als die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen (Independent African Churches, AICs) bezeichnet. Allerdings zogen es die Leiter jener Gruppen vor, von den afrikanischen einheimischen Kir-

chen zu reden, um sowohl die Initiative und die Kreativität der eigenen Bevölkerung bei der Entstehung und Entwicklung dieser Kirchen als ihre Unabhängigkeit von den Missionskirchen zu betonen. Wenn hier von «Kirchen» die Rede ist, dann sollte der Begriff Kirche nicht so verstanden werden, wie er soziologisch durch die Unterscheidung zwischen Kirche und Sekte definiert ist, denn nach dieser Typologie weist der größte Teil jener religiösen Gruppen Eigenschaften auf, die eher für Sekten typisch sind. Der Begriff Kirche wird hier deshalb verwandt, weil jene Gruppen Gemeinschaften sind, die sich der geistlichen Bedürfnisse ihrer Mitglieder annehmen und ihrem Leben eine Gesamtorientierung geben. Übrigens wollen diese Gruppen selbst als Kirchen bezeichnet werden.

### *Mitgliederzahlen*

Es ist nicht möglich, mit einiger Genauigkeit abzuschätzen, wieviele Mitglieder diesen religiösen Gruppen angehören. Auch besteht hier ein großer Unterschied zwischen den einzelnen Gruppen, deren Mitgliederzahl zwischen fünfzig und fünfhunderttausend variieren kann. Offensichtlich ist allerdings, daß eine solche breite Entstehung neuer religiöser Gruppen in den letzten hundert Jahren in Afrika ein einmaliges Phänomen der afrikanischen Geschichte ist.

Zudem gibt es überhaupt keinen Hinweis darauf, daß dieses Phänomen des breiten Strebens