

In zwei Aufsätzen sind die Hierarchien der Überschriften nicht richtig wiedergegeben. Die Überschriften sind wie folgt zu lesen:

1. Einführung (M. Bergunder):

1. Soziologische Erklärungsversuche der lateinamerikanischen Pfingstbewegung

1.1. Makrotheorien

1.2. Sozialverhalten

1.2.1. Persönlichkeitsprägungen

1.2.2. Stellung der Frau

1.2.3. Soziales Engagement

1.3. Volksreligiosität

2. Basisgemeinden und Pfingstgemeinden im soziologischen Vergleich

3. Lateinamerikanische Pfingstbewegung und Politik

4. Theologische Reaktionen der etablierten Kirchen Lateinamerikas

4.1. Kritik

4.2. Positive Würdigung

4.3. Anknüpfungspunkt Volksreligiosität

5. Auf dem Weg zum theologischen Dialog

5.1. Dialog und pfingstliche Theologie

5.2. Ansätze zum theologischen Dialog in Lateinamerika

6. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die Pfingsttheologie

1. Zur Einführung – Pfingstbewegung in Lateinamerika: Soziologische Theorien und theologische Debatten

Michael Bergunder

Die Pfingstbewegung hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einem der weltweit dynamischsten Elemente des Christentums entwickelt.¹ Manche Beobachter wollen bereits 20 Prozent der Weltchristenheit dem pfingstlich-charismatischen Christentum zurechnen.² Die Größe und Bedeutung der Pfingstbewegung steht im Gegensatz zu einer bisher nur ungenügenden Beachtung durch Großkirchen, akademische Theologie und Religionswissenschaft in Deutschland. Das ist sicher auch darin begründet, dass die deutsche Pfingstbewegung zahlenmäßig nur eine vergleichsweise geringe Rolle spielt. Angesichts der überaus großen globalen Bedeutung des Phänomens ist die geringe Aufmerksamkeit, die dem pfingstlich-charismatischen Christentum in Deutschland geschenkt wird, jedoch kaum zu rechtfertigen.

Eines der Zentren pfingstlichen Wachstums stellt Lateinamerika dar. Nach einer konservativen Schätzung waren im Jahre 1998 etwa elf bis 15 Prozent der Bevölkerung Lateinamerikas Protestanten, die Mehrheit davon Pfingstler.³ Dabei verzeichneten die Statistiken der letzten Jahrzehnte eine stetige Erhöhung des prozentualen Anteils der Protestanten an der Bevölkerung, was in erster Linie auf die großen Bekehrungs-Erfolge der Pfingstbewegung zurückgeführt wird. Nach Ansicht einiger Beobachter ist sogar abzusehen, dass in einigen Ländern Zentralamerikas die Katholiken in naher Zukunft nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung stellen werden.⁴

Die lateinamerikanische Pfingstbewegung wird nicht selten mit einer Reihe stigmatisierender Stereotypen etikettiert. So werden Pfingstler in Lateinamerika zum Beispiel als Erfüllungsgehilfen der religiösen Rechte in den USA, als Verführung für die Ärmsten der Armen, als an sozialen Veränderungen uninteressiert oder als atheologisch charakterisiert.⁵

Aufgrund derartiger Wahrnehmungsraster werden dann oft die sozialkritische Theologie der Befreiung und die von ihr inspirierten politisch und gesellschaftlich aktiven Basisgemeinden als eine Art natürliche Antipoden zur lateinamerikanischen Pfingstbewegung angesehen. Beide scheinen sich unversöhnlich gegenüber zu stehen.

Jenseits stereotyper Meinungsbilder entspricht diese vermeintliche Frontstellung zwischen Basisgemeinden und Pfingstgemeinden nicht dem wissenschaftlichen Kenntnisstand. Neuere sozialwissenschaftliche und politologische Untersuchungen entwerfen ein sehr differenziertes Bild der lateinamerikanischen Pfingstbewegung, wie im Anschluss gezeigt wird.

Die ökumenische Diskussion um die lateinamerikanische Pfingstbewegung leidet aber an einem noch viel gravierenderen Problem: Theologische Selbstdarstellungen der Pfingstbewegung werden fast nicht zur Kenntnis genommen, wodurch fast automatisch eine Schiefelage der Argumentation erzeugt wird.

Es ist das nachdrückliche Anliegen des vorliegenden Sammelbandes, dabei zu helfen, diesen Missstand zu beseitigen. Theologische Reflexionen bedeutender Pfingsttheologen werden in deutscher Übersetzung vorgestellt. Vor dem Hintergrund der erwähnten Frontstellung zwischen Pfingstgemeinden und Basisgemeinden wurden vor allem Aufsätze ausgewählt, die Zeugnis davon ablegen, dass es eine intensive pfingsttheologische Rezeption befreiungstheologischer Entwürfe gibt. Ohne deren Kenntnisnahme ist eine angemessene Beurteilung der lateinamerikanischen Pfingstbewegung nicht möglich.

Damit soll zugleich eine erste Einführung in den gegenwärtigen Stand der Pfingsttheologie geleistet werden; die interessierten Leserinnen und Leser werden an entsprechender Stelle auf weiterführende Literatur verwiesen.

Ziel dieser Veröffentlichung ist es, eine vom ökumenischen Geist getragene Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung zu befördern.

Soziologische Erklärungsversuche der lateinamerikanischen Pfingstbewegung

Das bemerkenswerte Wachstum der Pfingstbewegung in Lateinamerika hat insbesondere bei den Ethnologen und Soziologen große Beachtung gefunden, in den letzten Jahrzehnten entstand eine größere Anzahl von wichtigen ethnologischen Studien, die auf Feldforschungen bei lateinamerikanischen Pfingstgemeinden zurückgehen.⁶

Makrotheorien

Für die Interpretation ethnologischer Forschungsergebnisse wurde wiederholt auf soziologische Makrotheorien zurückgegriffen. Es wurde versucht, Entstehung und Wachstum der lateinamerikanischen Pfingstbewegung vor dem Hintergrund allgemeiner sozio-ökonomischer Transformations- und Erosionsprozesse zu erklären. Als Klassiker können dabei die Studien von C. Lalive d' Epinay und E. Willems gelten, die beide in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre erschienen.⁷

Sich auf eigene Erhebungen in Chile stützend, vertritt C. Lalive d' Epinay die Ansicht, dass in den anomischen Bedingungen des sozio-kulturellen Wandels die pfingstlichen Gemeinden ein soziales Netzwerk bieten, das alte, zusammengebrochene Solidaritätsstrukturen teilweise ersetzt. Die Pfingstbewegung breitet sich nach Lalive d' Epinay unter den besitzlosen Klassen mit ungesichertem Arbeitsplatz aus, worunter er das städtische Subproletariat, das ländliche Voll- und Halbproletariat und die kleinen Mittelschichten zählt.⁸ In den Pfingstgemeinden finden diese Menschen einen Ersatz für das überlebte feudale Hazienda-System, wobei der Pfingstpastor die Funktion des Patrons einnimmt.⁹ In Analogie zur Hazienda betrachtet Lalive d' Epinay die Pfingstbewegung als eine totalitäre Gemeinschaft, die dazu tendiert, sich von der Gesellschaft abzuspalten und eine eigene Gegenwelt aufzubauen.¹⁰ Als Konsequenz ergebe sich eine völlige gesellschaftliche Passivität:

»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 sakralen Betätigung (Proselytismus) umzugehen. Um eine Lösung dieser Widersprüchlichkeit zu versuchen, lehrt die Bewegung ihre Mitglieder eine Ethik der Passivität.«¹¹

Aufgrund dieser Analyse kommt Lalive d' Epinay zu dem Schluss, dass die Pfingstbewegung »in einer abhängigen kapitalistischen Gesellschaft die bestehende Ordnung durch ihre Passivität und Unterwürfigkeit«¹² unterstütze und damit eine extrem konservative und systemstabilisierende Rolle spiele. Er lässt lediglich gelten, dass die Pfingstbewegung den einzelnen Menschen ein »Minimum menschlicher Würde« zu vermitteln vermag.¹³

E. Willems vertritt einen ähnlichen theoretischen Ansatz wie Lalive d' Epinay, kommt aber zu entgegengesetzten Schlussfolgerungen.¹⁴ Willems untersucht die gesellschaftliche Funktion des Protestantismus in Brasilien und Chile während der gewaltigen sozio-kulturellen Veränderungen dieser Länder in den 40er und 50er Jahren. Hauptgegenstand seiner Untersuchung ist dabei die Pfingstbewegung, die er als typische Vertreterin des amerikanischen Protestantismus ansieht. Im Gegensatz zu Lalive d' Epinay sieht Willems in den pfingstlichen Gemeinden eine Organisationsform, die eine dezidierte Antithese zur alten, kollabierenden Feudalgesellschaft bildet, weil dort die Gleichheit aller Gläubigen betont und ohne Vermittlung einer paternalistischen Elite, sei es Priester oder Patron, agiert wird. Darüber hinaus vertritt er die Ansicht, dass die pfingstlichen Moralvorstellungen ein besonders wirksames Mittel seien, der Anomie zu begegnen. Bekehrung zum pfingstlichen Glauben bedeutet für sozial Entwurzelte zugleich Aufnahme in eine persönliche Gemeinschaft, in der anonyme Menschen zu Brüdern und Schwestern, gesellschaftliche Verlierer zu mit Geistesgaben beschenkten Helden des Glaubens werden. Die puritanische Ethik bewirke, dass Geld nicht länger für Alkohol, Tabakwaren, Glücksspiel und Ähnliches ausgegeben wird, sodass auf diese Weise finanzielle Mittel für einen sozialen Aufstieg freigesetzt werden. Für Willems ist deshalb die Pfingstbewegung nicht nur Antwort auf die anomische Situation, wie sie Industrialisierung und Urbanisierung mit sich bringen, sondern zugleich auch der Nährboden für das Entstehen einer Mittelklasse. Die Pfingstbewegung fördert seiner Meinung nach den Modernisierungsprozess in aktiver Weise.

Diese bemerkenswerten Widersprüche beim Versuch, die lateinamerikanischen Pfingstbewegung soziologisch zu erklären, sind bis heute nicht gelöst. Nach wie vor finden sich in der Forschung die beiden skizzierten, gegensätzlichen Interpretationsmuster.¹⁵

Allerdings hat eine im Jahre 1990 von D. Martin vorgelegte, vielbeachtete Studie dazu geführt,¹⁶ dass im gegenwärtigen soziologischen Diskurs eher die von Willems begründete Sichtweise favorisiert wird. Martin deutet das Wachstum der lateinamerikanischen Pfingstbewegung als Teil eines globalen Transformationsprozesses. Wie Willems betrachtet auch er die Pfingstbewegung als typischen Vertreter des Protestantismus und versteht deren

Wachstum als eine Form der Protestantisierung Lateinamerikas. Dieses Phänomen hat für ihn geschichtliche Parallelen im Methodismus. Dieselbe Bedeutung, die der Methodismus während der industriellen Revolution Englands und später in der Frühphase der nordamerikanischen Gesellschaft für die Beförderung sozialer Veränderungen hatte, kommt nach Martin in Lateinamerika gegenwärtig der Pfingstbewegung zu.¹⁷ Die strukturelle Analogie zwischen Methodismus, den Martin als zweite protestantische Welle bezeichnet, und der Pfingstbewegung als dritter protestantischer Welle bestehe darin, dass beide die angestammte »Einheit von Volk und Religion, Kirche und Staat, lokaler Gemeinschaft und lokaler Kirche«¹⁸ durchbrechen und soziale Freiräume (»protective social capsule«¹⁹) schaffen, die eine Liberalisierung und Differenzierung der Gesellschaft befördern, in den pfingstlichen Gemeinden erhalten die Menschen überdies Gelegenheit, sich Fähigkeiten zur Organisation, Leitung von Teams, Durchführung von Propaganda-Aktionen etc. anzueignen, die ihnen bei ihrem Fortkommen im normalen Leben äußerst hilfreich sein können.²⁰ Auch ein Verweis auf die positiven Folgen der rigorosen Ethik, wie er sich bereits bei Willems findet, fehlt nicht.

Für Martin ist die traditionell apolitische Haltung der Pfingstler der gesellschaftlichen Herausforderung durchaus angemessen:

»Die politische Indifferenz der Pfingstler ist soziologisch betrachtet sehr »fortgeschritten«. Sie wurde unter amerikanischen Bedingungen erschaffen, und es sind diese selben Bedingungen, die ihr die Kapazität verleihen, freie demokratische Räume zu erschaffen. Die Pfingstbewegung hilft tatsächlich die Differenzierung Nordamerikas in Südamerika zu erschaffen, und ist deshalb ihrer Zeit voraus, wenn man versuchsweise eine solche evolutionäre Sprache verwenden mag.«²¹

Zugleich betont Martin jedoch, dass die Pfingstbewegung ungeachtet ihrer nordamerikanischen Wurzeln, in Südamerika als völlig indigene Religion auftritt, und er begründet dies mit der weitgehenden organisatorischen Unabhängigkeit und der starken Aufnahme der traditionellen Volksreligiosität.

Martins These, dass das pfingstliche Wachstums in Lateinamerika als Protestantisierung zu verstehen sei, erfuhr große Beachtung und Zustimmung. Dies hängt sicher auch damit zusammen, dass zeitgleich und unabhängig voneinander der amerikanische Ethnologe D. Stoll ein Buch unter dem Titel »Wird Lateinamerika protestantisch?« veröffentlichte. Stoll spricht ebenfalls von einer Protestantisierung, und sein Buch, das in theoretischer Hinsicht wenig neues bietet, erbringt beeindruckende statistische Belege für das Wachstum des lateinamerikanischen Protestantismus.²²

Die Schwächen eines makrotheoretischen Ansatzes werden an Martins Erklärungsmodell besonders augenfällig, indem er Protestantismus zum metasprachlichen Schlüsselbegriff erhebt und einen historisch-globalen Erklärungsrahmen vorschlägt, löst sich die Pfingstbewegung in ein abstraktes Gebilde auf, in der die Individuen und ihre Interaktionen untereinander nicht mehr in den Blick kommen.²³ Der heuristische Wert einer derartigen Betrachtungsweise, die nur wenig auf die Handlungsträger Bezug nimmt, wird dadurch fraglich.

Sozialverhalten

Mit D. Martin erreichte die makrotheoretische Interpretation der lateinamerikanischen Pfingstbewegung ihren vorläufigen Höhepunkt. Bei jüngeren Ethnologen, die über eigene Feldforschungserfahrungen mit der Pfingstbewegung verfügen, wurde Martins Theorie jedoch eher kritisch aufgenommen.²⁴ Dies hat seinen tieferen Grund darin, dass in der Soziologie eine Tendenz zu beobachten ist, sich auf theoretische Ansätze zu konzentrieren, die zwischen Mikro- und Makrotheorie angesiedelt sind (zum Beispiel Giddens, Bourdieu), sodass den Motiven, Erwartungen und Handlungen von Individuen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im Sinne dieser Herangehensweise sind vor allem in den 90er-Jahren zu den Hintergründen des Sozialverhaltens pfingstlicher Gemeindeglieder eine Vielzahl von interessanten Fallstudien entstanden, deren wichtigste Ergebnisse im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen.

Persönlichkeitsprägungen

Die Frage nach dem möglichen emanzipatorischen Potential eines spezifischen pfingstlichen Habitus (im Sinne Bourdieus) wird neuerdings von verschiedenen Seiten aus in den Blick genommen.

F. Kamsteeg beschreibt anhand seiner Feldforschungen in Peru die religiösen Machtstrukturen in einer pfingstlichen Gemeinde.²⁵ Der Pfarrer konzentriert in der Rolle des religiösen Spezialisten nahezu alle Autorität auf sich. Er bestimmt den Inhalt des Gottesdienstes, hat das letzte Wort in fast allen gemeindlichen Angelegenheiten und großen Einfluss auf das Privatleben der Mitglieder. Seine religiöse Macht wird allerdings dadurch wirksam begrenzt, dass er seinen Lebensunterhalt und die Gemeindeaktivitäten zum großen Teil aus den freiwilligen Spenden der Mitglieder finanzieren muss und die Unzufriedenen jederzeit zu einer anderen Pfingstkirche abwandern können.

Darüber hinaus beobachtet Kamsteeg in den Pfingstgemeinden eine be-

sondere Form des Machtkampfes zwischen Pastor und Laien, die ebenfalls zum religiösen Spezialistentum drängen:

»Religiöses Spezialistentum ist eines der größten Paradoxe der Pfingstbewegung. Das Amt des Pastors, der Spezialist par excellence, ist offen für alle (männlichen) Kirchenmitglieder. Dies ist an sich nicht viel, aber, was den pfingstlichen Fall zur Besonderheit macht, ist, dass diese theoretische Möglichkeit auf breiter Skala praktiziert wird. Alle Gläubigen können - und tun es tatsächlich - aktiv an dem vorherrschenden (symbolischen) Machtspiel teilnehmen ... Natürlich machen nicht alle von dieser Möglichkeit Gebrauch, aber sie ist ausdrücklich nicht für eine bestimmte Intelligentsia reserviert.«²⁶

Das Machtgefüge innerhalb einer Pfingstgemeinde, das auf paradoxe Weise hierarchische und egalitäre Tendenzen miteinander verbindet, ist nach Kamsteeg äußerst dynamisch und muss immer wieder aufs Neue austariert werden. Die Gemeindeglieder erhalten dadurch ein hohes Maß an Mitbestimmungsmöglichkeiten, das ihnen große soziale Kompetenz abverlangt.

Von C. L. Mariz ist untersucht worden, inwieweit die pfingstliche Frömmigkeit die Eigenverantwortlichkeit des Menschen unterstützt. Sie kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die lateinamerikanische Pfingstbewegung eine Mittelstellung zwischen fatalistischem Weltbild und dem Glauben an die volle Autonomie des Menschen einnimmt und sich damit an einer Grenzlinie zwischen traditioneller und moderner Welt bewegt:

»Diese »Grenzlinien«-Situation macht die Pfingstbewegung insofern attraktiv, als sie der Gruppe ermöglicht, (1) individuelle und soziale Probleme miteinander zu verschmelzen, (2) den Individuen Autonomie zuzuschreiben und ihnen eine Rolle als Vermittler einer Transformation bei anderen Individuen einzuräumen, ohne diese für ihre Fehler verantwortlich zu machen, wie es ein rein individualistisches Weltbild tun würde, (3) die mystisch/magischen Pole von Religion mit asketisch/ethischen zusammenzubringen und (4) die individuellen Anstrengungen, um eine Selbst-Transformation und Änderung der Realität zu erreichen, zu unterstützen und zu verstärken.«²⁷

Diese These illustriert Mariz am Beispiel der rigorosen pfingstlichen Ethik, die den Genuss von Alkohol, Tabak und Drogen strikt ablehnt.²⁸ Als Ergebnis einer Analyse von Interviews mit brasilianischen Pfingstlern, die für sich beanspruchten, durch eine Bekehrung von der Alkoholsucht geheilt worden zu sein, stellt sie fest, dass die Bekehrungsberichte nicht so sehr auf das Bekennen von individuellen Sünden fokussiert sind, sondern eher die Befreiung vom Übel thematisieren, wobei darunter gleichermaßen Krankheit, Unrecht oder Laster verstanden wird. Das Übel wird dabei »objektiviert«, weil man im Wirken des Teufels die eigentliche Ursache der Verlei-

tung zur Sucht vermutet. Damit konstituiert sich für Mariz eine besondere pfingstliche Anschauung von menschlicher Autonomie:

»Die kleine, festzusammenhaltende Gemeinschaft der ›Brüder‹ hilft, den Alkoholiker von der Welt zu befreien, während Gottes absolute, moralische Macht die Befreiung von den multiplen Kräften liefert, die der Moral beraubt sind. Die Pfingstbewegung hilft so dem Individuum, seine Autonomie zu entdecken, indem sie die gesellschaftliche Unterdrückung mit einem anderen sozialen Modell bekämpft und die geistige Unterdrückung mit einer stärkeren und moralisch übernatürlichen Macht bekämpft.«²⁹

In dieser Sichtweise ist nach Mariz auch ein nicht zu unterschätzender sozialkritischer Impuls enthalten, weil die Ursache der Alkoholsucht in der Verwerflichkeit der Gesellschaft (»Welt«) gesehen wird und der Einzelne letztlich nicht eines nur individuellem Fehlverhalten verantwortlich gemacht wird.

Stellung der Frau

Die Rolle der Frau innerhalb der lateinamerikanischen Pfingstbewegung wird durch die jüngere ethnologische Forschung teilweise völlig neu interpretiert. E. Brusco hat in Kolumbien danach geforscht, inwieweit die Bekehrung zur Pfingstbewegung das häusliche Leben der Bekehrten verändert.³⁰ Frauen stellen die Mehrzahl der Kirchenmitglieder und spielen eine überaus prominente Rolle im Gemeindeleben.³¹ Obwohl Frauen kaum in höhere Führungsämter zugelassen werden, stehen ihnen nach Brusco die sehr aktiven Frauenkreise zur Verfügung, die das Herzstück vieler Gemeinden bilden und de facto eine nur von Frauen geleitete, sehr einflussreiche Parallel-Organisation zur offiziellen Gemeinde darstellen.

In einer Vielzahl der Fälle bekehrt sich nach Brusco die Frau zuerst und bedrängt daraufhin ihren Ehemann, es ihr gleichzutun. Wenn nämlich beide Ehepartner sich zum pfingstlichen Glauben bekehrt haben, kommt es zu einer Abkehr des Mannes vom Machismo, was in den Unterschichten, in denen die Pfingstbewegung heimisch ist, sehr konkrete Folgen hat. Der Ehemann schädigt das Familienbudget nicht mehr durch übermäßigen Alkoholkonsum,³² er bekennt sich zu ehelicher Treue und Achtung der Ehefrau, und bei Eheproblemen kann sich die Frau an kirchliche Autoritäten als Schlichter wenden.

Für Brusco, die von einer bewusst feministischen Perspektive aus schreibt, handelt es sich hier um eine tief greifende Form der Frauenemanzipation, da ihrer Meinung nach allgemeine soziale Normen zugunsten der Frau verändert werden:

»Mit der Bekehrung wird der Machismo, die kulturell geformte aggressive Männlichkeit, die die männliche Rolle in großen Teilen der Mestizo-Bevölkerung Kolumbiens definiert, durch den evangelischen Glauben ersetzt, der maßgeblich definiert, was von den Ehe-Beziehungen zwischen Mann und Frau erwartet wird. ... Ein Ergebnis der Bekehrung ist dann, dass die Grenzen zwischen dem öffentlichen Leben des Mannes und dem privaten Leben der Frau neu gezogen und die Sphären selbst neu definiert werden. Die relative Machtpositionen der Ehepartner ändern sich.«³³

Die Thesen von Brusco genießen eine breite Zustimmung³⁴, denn es wird in der feministischen Diskussion inzwischen deutlich zwischen Praxis und Ideologie unterschieden. Die Unterschiede zum Feminismus dürfen allerdings nicht übersehen werden:

»Die Pfingstbewegung scheint eine Mittelposition einzunehmen zwischen traditionellem Machismo und Feminismus, den man als Bedrohung für die Kontinuität der Familie ansieht, die der Daseinszweck vieler unterdrückter Frauen ist. Aus diesem Grunde scheint die Pfingstbewegung so reizvoll für Frauen zu sein, die nach der Bekehrung größere Autonomie im Hinblick auf ihren Ehemann und ihre Familie erlangen, während sie eine direkte Konfrontation vermeiden.«³⁵

Die Neudefinition der Privatsphäre kann aber in der Konsequenz auch eine Öffnung neuer gesellschaftlicher Freiräume für Frauen zur Folge haben, in diesem Zusammenhang sei auf das öffentliche Wirken weiblicher Missionarinnen verwiesen und darauf, dass es bereits lateinamerikanische Pfingstkirchen gibt, die Frauen als Pastorinnen ordinieren.³⁶

Soziales Engagement

Ein weiteres Feld der neueren ethnologischen Forschung konzentriert sich auf das soziale Engagement der Pfingstler und fördert dabei ein sehr differenziertes Bild zu Tage, in eindrucksvoller Weise bringt John Burdick Beispiele aus Brasilien für das nachhaltige Engagement von Pfingstlern in Nachbarschaftsorganisationen, wo sie zum Teil führende Positionen innehaben.³⁷ Nach seiner Einschätzung sind es nicht pfingstliche Ideologie und Gemeindestruktur, die Pfingstler mancherorts von der Mitarbeit abhalten, sondern vornehmlich soziale und praktische Gründe. Am ehesten kommt es nach Burdick zur pfingstlichen Mitwirkung in Gebieten mit neuer und heterogener Population, in denen sich die Nachbarschafts-Organisationen nicht im traditionellen Einflussbereich katholischer Eliten befinden. Wo das sozio-kulturelle Leben einer Kommune von katholischen Eliten dominiert wird, sind die

Pfingstler meist sozial und religiös marginalisiert und bekommen nur wenig Gelegenheit zur aktiven Partizipation an kommunalen Entscheidungen.

Aus Arbeitskämpfen und Auseinandersetzungen um Landrechte ist eine aktive Teilnahme von Pfingstlern ebenfalls belegt.³⁸ Burdick zeigt dabei überzeugend, dass das pfingstliche Selbstverständnis zwar Armut tolerieren kann, aber keine Verelendung. Weiter zeigt er, dass die Gemeindeglieder in Fragen offener sozialer Auseinandersetzungen in der Regel viel radikalere Ansichten vertreten als ihre Pastoren. Dadurch, dass Studien zum Sozialverhalten der Pfingstler oft nur auf Interviews mit Pastoren beruhen, sind sozialkritische Ansichten von pfingstlichen Laien bisher zu wenig berücksichtigt worden.³⁹

Inzwischen hat sich unter Ethnologen die Einsicht durchgesetzt, dass die Haltung der Pfingstbewegung bezüglich der Notwendigkeit eines aktiven Eintretens für soziale Gerechtigkeit eine große und widersprüchliche Bandbreite aufweist, angefangen von striktem Nicht-Engagement bis hin zu radikaler Involviertheit. Eine genauere soziologische Analyse dieses Phänomens steht aber noch aus.⁴⁰

Volksreligiosität

In der soziologischen Forschung ist das Verhältnis der Pfingstbewegung zu den verschiedenen Formen lateinamerikanischer Popularreligiosität ebenfalls thematisiert worden, wenn auch eher am Rande.⁴¹ Obwohl viele, vor allem makrotheoretisch orientierte Studien kaum die Frage einer gemeinsamen Volksreligiosität erörtern, da sie eher dazu neigen, eine prinzipielle Besonderheit der Pfingstbewegung anzunehmen,⁴² gibt es dennoch interessante theoretische Annahmen. So spricht D. Martin von einer »Vereinigung des ganz Alten mit dem ganz Modernen«⁴³ innerhalb der lateinamerikanischen Pfingstbewegung. Martin meint damit das Phänomen, dass eine für ihn unter soziologischen Kriterien moderne Bewegung von einer allgemein als vormodern charakterisierten Volksreligiosität geprägt wird.⁴⁴

Ähnlich argumentiert C. Parker in einer Studie zum Verhältnis von Volksreligion und Modernisierung in Lateinamerika, wenn er die Pfingstbewegung und die afroamerikanischen Religionen als neue, moderne Formen der Volksreligiosität begreift.⁴⁵ Parker sieht in diesen beiden neuen religiösen Strömungen ein Indiz dafür, dass in Lateinamerika die Modernisierung keineswegs von einer Säkularisierung begleitet wird, die ein Ende der populären Religion mit sich bringt. Die katholische Kirche verliere durch das Aufkom-

men neuer religiöser Bewegungen lediglich ihr Monopol auf die Religion des Volkes zugunsten einer religiösen Pluralisierung.

Leider ist die Frage nach der Pfingstbewegung als lateinamerikanische Volksreligion bisher noch zu wenig erforscht. Dies ist sehr bedauerlich, weil in Bezug auf Afrika und Asien die Frage nach der kontextuellen Anknüpfung der Pfingstbewegung an bereits vorhandene Formen der Volksreligiosität sehr breit diskutiert wird und eine Analyse der lateinamerikanischen Situation auch aus komparativistischer Perspektive von Nutzen wäre.

Basisgemeinden und Pfingstgemeinden im soziologischen Vergleich

Die katholische Kirche in Lateinamerika ist bekanntlich seit Ende den sechziger Jahre nachhaltig von der Theologie der Befreiung geprägt. Im Gefolge dieser Entwicklung kam es zur Entstehung so genannter »kirchlicher Basisgemeinden« (comunidades eclesiales de base), die vor allem in verarmten und marginalisierten Schichten der Land- und Stadtrandbevölkerung Verbreitung fanden und in denen sich Laien ohne direkte Mitwirkung von ordinierten Amtsträgern versammeln. Die Basisgemeinden sind meist nachbarschaftlich organisiert, in ihrem spirituellen Leben spielt die Bibellektüre eine entscheidende Rolle, und es ist erklärtes Ziel, die Nachfolge Christi mit dem Eintreten gegen soziale und politische Unrechtsstrukturen zu verbinden, insbesondere aufgrund ihrer befreiungstheologischen Prägung werden die Basisgemeinden oft als die Antipoden zur Pfingstbewegung betrachtet.

Da aber Basisgemeinden und Pfingstgemeinden beide ihre Anhänger aus den untersten Bevölkerungsschichten rekrutieren, haben sie Ethnologen des öfteren miteinander verglichen und dabei einige interessante Gemeinsamkeiten und Unterschiede zutage gefördert.

So kommt C. L. Mariz zu dem Ergebnis, dass beide Gruppen auf ähnliche Weise Einstellungen fördern, die es den Beteiligten ermöglichen, ihr Armutproblem besser zu bewältigen.⁴⁶ Nach Ansicht von Mariz ist bei den Anhängern beider Gruppen eine Art Wertewandel zu verzeichnen, der eine Diskontinuität zum vorigen Leben markiert. Bei den Basisgemeinden hat dies seine Ursache in der Gewinnung radikal neuer Einsichten über die Rolle von Kirche und Gesellschaft, während bei den Pfingstlerndramatische Bekehrungserlebnisse dominieren, in beiden Gruppen werden Techniken der religiösen Reflexion eingeübt, sei es bei der befreiungstheologischen Bibel-

lektüre oder in der pfingstlichen Missionspraxis. Beide Gruppen suchen den Dualismus von Glauben und Leben zu überwinden und vermitteln ihren Mitgliedern das Gefühl menschlicher Würde.

Die Mitglieder der Basisgemeinden gehören in der Regel zu den etwas besser gestellten Armen, während in den Pfingstgemeinden sich eher die Ärmsten der Armen zusammenfinden, für die die in der pfingstlichen Ethik geforderten Veränderungen des Sozialverhaltens die Chance zu einer schnellen und unmittelbaren Verbesserung der Lebensverhältnisse mit sich bringen.⁴⁷ In beiden Gruppen werden solidarische Netzwerke geschaffen, wenn auch mit sehr unterschiedlicher Ausrichtung. Während die Pfingstler eher darauf orientiert sind, dass sich die Mitglieder innerhalb einer Gemeinde gegenseitig unterstützen, versuchen die Basisgemeinden Veränderungen herbeizuführen, die dem Armenviertel, in dem sie wohnen, als Ganzes zugute kommen.⁴⁸

Die Pfingstler sind zwar in ihrem sozial-politischen Engagement weitaus weniger aktiv als die Mitglieder der Basisgemeinden, aber dies bedeutet nicht unbedingt, dass sie politisch konservativ orientiert sind, wie eine Studie aus El Salvador zeigt.⁴⁹

Darüber hinaus macht eine Studie von F. Kamsteeg mit einem prophetischen Pfingstlertum in Chile bekannt, das in verschiedener Hinsicht befreiungstheologische Akzente aufgenommen hat.⁵⁰

Interessant ist eine Analyse von C. Drogus über das feministisch-emanzipatorische Potential beider Gruppen.⁵¹ Die Rolle der Frau in der Pfingstbewegung wurde bereits besprochen, in den Basisgemeinden, in denen die Frauen völlig gleichberechtigt aktiv sind, erhalten sie die Chance, sich in der Öffentlichkeit zu profilieren. Ihr öffentliches Auftreten verschafft vielen Frauen jedoch Probleme in der häuslichen Sphäre, deren patriarchalische Strukturen innerhalb der Basisgemeinde kaum gesondert thematisiert werden. Frauen, die in Basisgemeinden besonders aktiv sind, leiden deshalb nicht selten an ungelösten Familienproblemen. Im Vergleich beider Gruppen spricht Drogus deshalb von komplementären Emanzipationsstrategien. Während bei der Pfingstbewegung die patriarchalischen Familienstrukturen eine Veränderung erfahren, befördern die Basisgemeinden soziale und politische Aktivitäten von Frauen in der Öffentlichkeit.

Zur Frage, warum die Pfingstgemeinden größeren Zulauf haben als die Basisgemeinden, werden in der ethnologischen Literatur vor allem zwei Gründe genannt. Zunächst sind die Pfingstgemeinden nicht so stark säkularisiert wie die Basisgemeinden, und sie knüpfen stärker an volksreligiöse Traditionen an.⁵² Ein anderer Punkt ist das Statusgefälle zwischen Laien und

katholischen Amtsträgern, die aus befreiungstheologischer Überzeugung die Entstehung von Basisgemeinden anregen und diese seelsorgerlich begleiten. Paternalistische Tendenzen können hier mitunter deutlich ausgemacht werden.⁵³ In den Worten von C. L. Mariz:

»Die katholische Kirche optiert für die Armen, weil sie keine Kirche der Armen ist. Pfingstkirchen optieren nicht für die Armen, weil sie bereits eine Arme-Leute-Kirche sind. Und das ist der Grund, warum arme Leute sich für sie entscheiden.«⁵⁴

Lateinamerikanische Pfingstbewegung und Politik

Wie bereits angedeutet, sind die vermeintlichen und tatsächlichen politischen Aktivitäten der lateinamerikanischen Pfingstler ein Art Reizthema. Seit der Studie von D. Stoll hat sich die Debatte jedoch spürbar versachlicht. Es lohnt sich dabei, drei Problemfelder zu unterscheiden. Es gilt zum einen, die Frage nach ausländischer Einflussnahme zu diskutieren. Weiterhin bedürfen politische Einstellung und Verhalten der pfingstlichen Gemeindeglieder einer gesonderten Betrachtung. Schließlich ist zu klären, auf welche offiziellen politischen Aktivitäten sich die Pfingstkirchen als Institutionen einlassen.

Ohne Zweifel versucht die christliche Rechte aus den USA direkten Einfluss auf das politische Geschehen in Lateinamerika zu nehmen. Jedoch ist dabei zu beachten, dass die meisten der politischen Initiativen der christlichen Rechte von evangelikalen oder fundamentalistischen Gruppen getragen werden, die in keiner Weise der Pfingstbewegung zuzurechnen sind. Dennoch gibt es Beispiele, wie den charismatischen Fernsehevangelisten und Gründer des Christian Broadcasting Network (CBN) Pat Robertson, der sich an Hilfsaktionen zugunsten der nicaraguanischen Contras beteiligte.⁵⁵ Oft ist aber selbst bei der Beurteilung scheinbar eindeutiger Fälle Vorsicht geboten. Der unstrittene US-Fernsehevangelist Jimmy Swaggart unterstützte die Assemblies of God in Mittelamerika sowohl mit beträchtlichen Geldspenden als auch durch Ausrichtung großer Evangelisationen. Swaggart machte aus seiner anti-kommunistischen Haltung nie ein Hehl und hatte keine Probleme, von einschlägigen Diktatoren wie Pinochet und Duarte empfangen zu wer-

den. Er wurde deshalb von der religiösen Rechte in den USA als ein wichtiges Bollwerk gegen den Kommunismus betrachtet. Als Swaggart aber im Jahre 1988, kurz bevor er über einen Skandal stolperte, eine große Evangelisation in Nicaragua mit ausdrücklicher Billigung der sandinistischen Regierung durchführte und an deren Rande auch vom Präsidenten Daniel Ortega offiziell empfangen wurde, zeigte es sich, dass er keineswegs über eine konsequent rechtsgerichtete politische Agenda verfügte.⁵⁶

Der tatsächliche und direkte Einfluss, den die christliche Rechte aus den USA durch Personal, Geld und Fernsehprogramme auf die lateinamerikanischen Pfingstbewegung ausübt, ist wahrscheinlich vielfach überschätzt. Entgegen einer weitverbreiteten Meinung haben ausländische Missionare nur einen vergleichsweise geringen Anteil am Wachstum der Pfingstbewegung, wie es Stoll sehr drastisch ausdrückt: »Danach zu urteilen, wo Kirchen rapide wachsen, schien es so, als wenn das beste Rezept für Erfolg darin bestand, dass die Missionare gingen.«⁵⁷ In diesem Zusammenhang sollte auch nicht vergessen werden, dass bezüglich Personal und Geld die katholische Kirche und die etablierten protestantischen Kirchen weitaus mehr »fremdbestimmt« sind als die Pfingstler.⁵⁸

Als nächstes soll ein Blick auf die politischen Einstellungen von pfingstlichen Gemeindegliedern geworfen werden, die nach dem vorliegenden Datenmaterial keineswegs eindeutig konservativ oder gar USA-freundlich gesinnt sind. So zeigten Umfragen aus El Salvador (1989), dass Protestanten (von denen die meisten Pfingstler sind) in der übergroßen Mehrheit für eine friedliche Beendigung des Bürgerkrieges durch Verhandlungen mit der linken Guerilla (FMLN) eintraten, dabei politische Zugeständnisse befürworteten und zugleich eine umfassende Reform der Streitkräfte forderten, in den Wahlen von 1989 wählten signifikant weniger Protestanten als Katholiken die erkonservative ARENA-Partei.⁵⁹ Eine Umfrage zu den Wahlen von 1990 in Nicaragua zeigte, dass ein beachtlicher Anteil von Pfingstlern die Sandinisten gewählt hatte.⁶⁰ Aus Brasilien ist bekannt, dass in einer Region Pfingstler zeitweise zehn Prozent der Mitglieder der linken Arbeiterpartei (PT) ausmachten.⁶¹ In Mexiko unterstützen zahlreiche Pfingstgemeinden den Zapatistenaufstand.⁶²

Die pfingstlichen Gemeindeglieder sind, nach diesen empirischen Erhebungen zu urteilen, in ihren politischen Präferenzen keineswegs eindeutig politisch festgelegt.

Die Pfingstkirchen Lateinamerikas als Institutionen haben sich über lange Zeit direkter politischer Aktivitäten enthalten. Das lag nicht nur an der tief verwurzelten Heiligungs-Ethik, sondern auch daran, dass die Gemeinden, und genauso ihre Pastoren, aus Gesellschaftsschichten kommen, die traditio-

nell von der Mitwirkung an politischen Meinungsbildungsprozessen ausgeschlossen waren.⁶³ Mit zunehmendem Wachstum werden sich die Pfingstler aber allmählich ihrer gesellschaftlichen Bedeutung bewusst und beginnen als Kirchen in der politischen Arena aktiv zu werden. Ähnlich wie bei ihren Mitgliedern ist auch das institutionelle politische Engagement der Pfingstkirchen, das sich zu entwickeln beginnt, nicht wirklich eindeutig. Meist werden politische Parteien und Gruppierungen unterstützt, von denen man annimmt, dass sie politische Rahmenbedingungen schaffen, welche der pfingstlichen Mission günstig sind und Privilegien der katholischen Kirche, die eine Diskriminierung der Protestanten beinhalten, abschaffen. So konnte Alberto Fujimori in Peru einen großen Teil der Pfingstler für sich gewinnen, weil er ihnen die volle Religionsfreiheit versprach.⁶⁴

Am weitesten fortgeschritten scheint diese Entwicklung in Brasilien, wie aus einer Untersuchung von P. Freston hervorgeht.⁶⁵ Nach dem Ende der Militärdiktatur stellten einige große Pfingstkirchen mit Erfolg ihre eigenen Kandidaten für die ersten Wahlen zur verfassunggebenden Versammlung auf, ohne aber etwa eine eigene evangelische Partei zu gründen.⁶⁶ Dabei ist es bemerkenswert, dass, abgesehen von politischen Entscheidungen, die in direkter Weise die Tätigkeit der Pfingstkirchen beeinflussten, diese pfingstlichen Abgeordneten keine rechte oder neoliberale Agenda vertraten, wie es manche vielleicht vermuten würden. Bei einer Auswertung der brasilianischen Gewerkschaften über das Abstimmungsverhalten zu »Fragen, die für Arbeiter von Interesse sind«, zeigten die Pfingstler eher Mitte-Links-Tendenzen, denn sie erreichten eine deutlich höhere Punktzahl als die Vertreter der etablierten protestantischen Kirchen und eine leicht höhere als der Durchschnitt des Parlaments.⁶⁷ Hinzu kommt, dass die einzige protestantische Deputierte in der linken Arbeiterpartei (PT) ebenfalls eine Pfingstlerin war.

Damit ist die Möglichkeit einer politischen Polarisierung innerhalb der Pfingstbewegung angedeutet. Dies konnte in Chile unter der Pinochet-Diktatur bereits sehr eindrücklich beobachtet werden. Zum einen wurde unter Federführung der größten chilenischen Pfingstkirche (Iglesia Metodista Pentecostal) ein so genannter Rat der Pastoren gegründet, der sich rückhaltlos hinter die Militärjunta stellte, die er als »Antwort Gottes auf die Gebete aller Gläubigen«⁶⁸ bezeichnete. Dieser Rat, der für sich den Alleinvertretungsanspruch aller Protestanten reklamierte, richtete ein jährliches Dankgebet für die Regierung in der Kathedrale der Iglesia Metodista Pentecostal aus, verhandelte über eine Verbesserung des legalen Status der Protestanten und über spezielle staatliche Vergünstigungen.⁶⁹ Auf der anderen Seite zeigten Erhebungen, dass sich bei den chilenischen Pfingstlern als ganzes keineswegs eine besondere Präferenz für das Pinochet-Regime ausmachen ließ.⁷⁰ Überdies gründeten Pfingstler und andere Protestanten einen Zusammenschluss

evangelischer Kirchen, die erklärtermaßen dem Pinochet-Regime gegenüber sehr kritisch eingestellt waren und sich vehement gegen den Alleinvertretungsanspruch des Rates der Pastoren wandten.⁷¹ Obwohl die Organisationsstruktur wechselte, existierte diese kritische Instanz über die ganze Zeit der Militärdiktatur. Zu den vielfältigen Aktivitäten zählten eine große Anzahl von politischen Deklarationen; viel Aufsehen erregte ein offener Brief an Pinochet aus dem Jahre 1986.

Zusammenfassend lässt sich demnach feststellen, dass die politischen Aktivitäten der lateinamerikanischen Pfingstbewegung nach dem gegenwärtigen Forschungsstand ein sehr heterogenes Bild abgeben, das von der offenen Unterstützung diktatorischer Regime bis hin zum Engagement in linken Parteien reicht. Meist findet man jedoch keine explizite politische Agenda, sondern eher Zielvorstellungen, die den unmittelbaren Nutzen für die eigene Kirche vor Augen haben.

Theologische Reaktionen der etablierten Kirchen Lateinamerikas

Die Theologen der etablierten Kirchen Lateinamerikas haben in der Regel einen eher kritischen Standpunkt zur Pfingstbewegung, wobei das Niveau der Diskussion sehr unterschiedlich ist. Auffällig ist die stark soziologisch orientierte Argumentationsweise, die allerdings hinter der differenzierten Sichtweise ethnologischer Forschung, wie sie im Eingang skizziert wurde, oft deutlich zurückbleibt. Neben einer Vielzahl pauschaler und wenig differenzierter Urteile gibt es auch Bemühungen um eine positive Würdigung. Von besonderem Interesse sind dabei Versuche, die Pfingstbewegung als lateinamerikanische Volksreligion zu begreifen.

Kritik

Die katholische Befreiungstheologie hat die Pfingstbewegung bisher kaum eigens thematisiert.⁷² Meist wird weitgehend unreflektiert die katholische Polemik gegen »fundamentalistische Sekten« übernommen und der Pfingstbewegung pauschal vorgeworfen⁷³, keinen Beitrag zu einer Befreiung von Armut und Unterdrückung zu leisten, sondern »das religiöse Elend als Spiegel zu verwirklichen.«⁷⁴ Besonders zu erwähnen sind die eingehenden Forschungen von F. C. Rolim, der die brasilianischen Pfingstkirchen einer scharfen Analyse unterzogen hat.⁷⁵ Rolim kommt im Ergebnis seiner Untersuchungen zu einem vernichtenden Urteil:

» ... die pfingstliche Antwort und die Antworten anderer über-spiritualisierter Gruppen (oder para-religiöser Gruppen) begreifen nicht das Wesentliche in Bezug auf die Theozie: Der Mensch ist dazu berufen, der geschaffenen Welt Sinn zu geben, und von daher seiner Gesellschaft. Die Voreingenommenheit der Antwort, die von solchen Gruppen gegeben wird, übersetzt kaum die menschliche Unzufriedenheit, sobald sie mit den Widersprüchen der Modernisierung konfrontiert wird. Während zweifellos die subjektive Welt mit diesem »junk food« zufrieden gestellt werden kann, bleibt es dennoch ein Himmel der Illusionen, ohne die Kraft, auf einer terra firma zu wandeln ... Die Abwesenheit von Politisierung impliziert mehr als eine bloße Weltablehnung. Wirklich, und dies stimmt für die Pfingstbewegung in Brasilien, meint es, die riesigen sozialen Unterschiede und ihre Auswirkungen auf die wachsende Masse der Armen und die allmähliche Akkumulation von Reichtum in den Händen der Reichen als natürlich zu legitimieren.«⁷⁶

In den etablierten protestantischen Kirchen Lateinamerikas findet sich eine klar ablehnende Haltung vor allem bei denjenigen Theologen, die für eine protestantische Variante der Befreiungstheologie eintreten. So kritisiert H. Schäfer:

»Die traditionelle Pfingstbewegung stellt die Beherrschten in eine Position außerhalb der Geschichte. Die Geschichte geht für diese Eschatologie verloren, Handeln in ihr wird unmöglich. Die gesellschaftliche Stellung der Mitglieder in verzweifelter Lage wird zementiert, und Hoffnung wird Vertröstung.«⁷⁷

Da die Pfingstbewegung im Allgemeinen zur protestantischen Konfessionsfamilie gezählt wird, legen sozialkritische protestantische Theologen in Lateinamerika oft großen Wert darauf, sich von den »fundamentalistischen Sekten« abzugrenzen.

Im Zusammenhang mit der hier skizzierten scharfen Kritik an der Pfingst-

bewegung ist es bemerkenswert, dass es sowohl innerhalb der katholischen als auch innerhalb der etablierten protestantischen Kirchen Lateinamerikas inzwischen eine starke charismatische Bewegung gibt, über die bisher nur sehr wenig geforscht wurde und deshalb auch nur wenig bekannt ist.⁷⁸ Diese charismatische Bewegung stößt bei den Theologen der jeweiligen Kirchen in der Regel auf dieselbe Ablehnung wie die Pfingstbewegung. Im Moment sieht es in Lateinamerika nicht danach aus, als ob das Vorhandensein einer charismatischen Frömmigkeit innerhalb der etablierten Kirchen als Chance für einen Dialog mit der Pfingstbewegung genutzt werden könnte, wie es in anderen Ländern zum Teil geschehen ist. C. Boff fragt dann auch provokativ: »Verrät nicht vielleicht unsere Schwierigkeit, die Charismatiker zu verstehen und zu akzeptieren, unsere Unfähigkeit, die Pfingstler zu verstehen?«⁷⁹ Das ökumenische Potential der charismatischen Bewegungen in Lateinamerika gilt es also noch zu entdecken und zu nutzen.

Positive Würdigung

Neben klar ablehnenden Stellungnahmen gibt es auf katholischer Seite zunehmend Versuche, zu einem differenzierteren Urteil zu gelangen. So betont C. Boff trotz aller Kritik die positiven Effekte der pfingstlichen Ethik und sieht ungeachtet ihrer apolitischen Grundhaltung bei den Pfingstlern ein prophetisch-politisches Potential gegeben, das von der Bibel inspiriert wird.⁸⁰ Er beobachtet auch wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Basisgemeinden und Pfingstgemeinden: in beiden spiele die Bibel eine besondere Rolle, werde Gemeinschaft erfahren, gäbe es eine starke Laienpartizipation und herrsche ein missionarischer Geist.⁸¹ Der hispano-amerikanische Befreiungstheologe V. Elizondo kommt sogar zu dem Schluss, dass die Gemeinsamkeiten die Unterschiede überwiegen:

»Sowohl der Pfingstbewegung als auch den Theologien der Befreiung geht es um Heilung und Befreiung; beide bestimmen und kritisieren die zerstörerische Wirklichkeit der Individuen und ganzer Gesellschaften aus verschiedenen Perspektiven und anderen Ausgangspunkten. Aber beide wollen, dass das Reich Gottes unter uns wachse. Beide sind in der 2000jährigen Geschichte des Christentums junge Bewegungen, aber es gibt meiner Meinung nach keinen Zweifel daran, dass diese beiden die wichtigsten Erscheinungsformen des christlichen Geistes im dritten Jahrtausend werden.«⁸²

Auch auf protestantischer Seite ist eine verhaltene Tendenz auszumachen, von undifferenzierten Urteilen wegzukommen. Ein gutes Beispiel dafür ist J. M. Bonino, der in den siebziger Jahren die Pfingstbewegung noch als eine »Ersatzbefriedigung« bezeichnete, und ihren Anhängern vorwarf, sich vom »Kampf ihrer Klasse« zu entsolidarisieren und damit die bestehende ungerechte Gesellschaftsordnung zu verteidigen.⁸³ In den neunziger Jahren betrachtet Bonino die Pfingstbewegung als einen legitimen Teil des lateinamerikanischen Protestantismus und versucht, ihre theologischen Anliegen ernst zu nehmen.⁸⁴ Ausdrücklich beklagt er dabei die Ignoranz gegenüber der Pfingsttheologie:

»Studien über die Pfingstbewegung, die gewöhnlich sehr mutig in ihren eigenen Interpretationen dessen sind, was die Pfingstbewegung ist und tut, machen selten halt, um zu hören, wie pfingstliche Gelehrte selbst ihren eigenen Glauben und ihre eigene Erfahrung interpretieren.«⁸⁵

Anknüpfungspunkt Volksreligiosität

Bei einer Reihe von katholischen und protestantischen Theologen findet sich der Versuch, die Pfingstbewegung als eine neue Variante der lateinamerikanischen Volksreligion zu verstehen. Typisch für diese Sichtweise ist J.-P. Bastian. Zwar attestiert dieser der Pfingstbewegung, dass sie eher eine restaurative und antidemokratische Politik unterstützt als soziale und politische Reformen,⁸⁶ aber er sieht in ihr zugleich »eine rein lateinamerikanische Erweckungsbewegung«⁸⁷, in der sich die volksreligiöse Form eines »Katholizismus ohne Priester«⁸⁸ neu konstituiert. Die Einschätzung Bastians wird von der These unterstützt, die in der Romanisierung des lateinamerikanischen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine günstige Voraussetzung für das Entstehen nicht-katholischer Varianten lateinamerikanischer Volksreligion sehen will, da diese Entwicklung zu einer Entfremdung zwischen Amtskirche und katholischer Volksreligiosität führte.⁸⁹

Auch A. M. Rocha spricht einerseits kritisch von einer »passiven Legitimation« von Unrechtsstrukturen durch die Pfingstbewegung und versteht darunter die »Legitimation der gesellschaftlichen und politischen Strukturen auf dem Wege ihrer Vergleichgültigung und Negation«.⁹⁰ Auf der anderen Seite betont er in besonderer Weise das gesellschaftskritische Potential, dass die pfingstliche Volksreligiosität in ihrer Botschaft zum Ausdruck bringt:

» ... sie ist ein Protest des Volkes überall dort, wo das Aufbegehren dem stumpfen Gehorsam vorgezogen wird, wo zwischenmenschliche Beziehungen über die Einsamkeit gestellt werden, wo im Medium der Anrufung der Gottheit die eigenen elementaren Bedürfnisse zur Sprache gebracht werden.«⁹¹

Die Frage nach dem volksreligiösen Charakter der Pfingstbewegung bietet interessante Anknüpfungspunkte für ein ökumenisches Gespräch. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist in letzter Zeit dazu übergegangen, die Volksreligiosität positiv zu würdigen und ihr ein emanzipatorisches Potential zuzuschreiben.⁹² Auf der anderen Seite gibt es ein pfingstliches Selbstverständnis, dass die »Pfingstbewegung als Volksreligion des lateinamerikanischen Protestantismus« betrachtet.⁹³

Auf dem Weg zum theologischen Dialog

Dialog und pfingstliche Theologie

Es wurde bereits angemerkt, dass die theologischen Reaktionen der etablierten Kirchen Lateinamerikas von einem starken, wenn auch einseitigen Bezug auf empirisch-soziologische Analysen getragen sind. Eine Folge davon ist, dass man die Pfingstbewegung aufgrund der gelebten Gemeindegewirklichkeit beurteilt. Die etablierten Kirchen stellen sich dagegen in der Regel auf dem Hintergrund ihrer theologischen Reflexion dar, die selbstredend mehr den Soll-Zustand als den Ist-Zustand ausdrückt. Für einen angemessenen Dialog müssten jedoch die Theologien beider Seiten auf einer Ebene miteinander verglichen werden, und auf einer anderen, davon getrennten Ebene die soziologische Wirklichkeit.

Der hier beklagte Verstoß gegen elementare Grundregeln gleichberechtigter Kommunikation wird in der Regel damit gerechtfertigt, dass es in der Pfingstbewegung keine den etablierten Kirchen entsprechende Theologie gäbe. Dies ist aber ein unbegründetes Vorurteil, denn weltweit existiert inzwischen eine große Anzahl von Pfingsttheologen, die über eine hervorragende fachliche Qualifikation verfügen. Diese Tatsache wird inzwischen auch von deutschen Universitätstheologen anerkannt. So urteilen J. Moltmann und K.-J. Kuschel: »... doch ist heute eine Generation von Pfingstlern herangewachsen, die im wissenschaftlichen Diskurs sowie in der exegetisch-

systematischen Glaubensentfaltung den Vergleich mit den Traditionskirchen nicht zu scheuen braucht.«⁹⁴

Eine Mehrheit der führenden Pfingsttheologen, die sich durch große ökumenische Offenheit auszeichnen, hat sich in der Society for Pentecostal Studies organisiert, die einmal jährlich zu einer großen internationalen Tagung einlädt. Darüber hinaus existieren inzwischen drei bedeutende Zeitschriften zur pfingstlichen Theologie, die einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung geben.⁹⁵

Selbstredend haben es diese Theologen mit ihren originellen Ansichten nicht immer einfach, in ihren Kirchen Gehör zu finden. Nur allzu oft kommt es zu Spannungen mit kirchenleitenden Gremien. Dennoch sind fast alle auch als Pastoren ihrer Kirchen tätig und scheuen sich in der Regel nicht, ihre theologischen Überzeugungen auch in die Gemeinden zu tragen und dort zu diskutieren. Auch lehren nicht wenige in offiziellen theologischen Bildungseinrichtungen großer Pfingstkirchen und prägen damit in nicht zu unterschätzender Weise die Einstellungen angehender Pastoren.

Die Theologie der etablierten Kirchen hat es bisher weitgehend versäumt, mit dieser neuen, kreativen Generation von Pfingsttheologen in den direkten Austausch zu treten. Jedoch gibt es einige bemerkenswerte Ausnahmen, von denen drei der wichtigsten kurz genannt werden sollen.

Zunächst ist auf W. J. Hollenweger zu verweisen, der von 1971 bis 1989 als Professor für Missionswissenschaft an der Universität Birmingham wirkte. Hollenweger hat sich über Jahrzehnte für einen Dialog mit der Pfingstbewegung eingesetzt und überdies die Herausbildung einer eigenständigen Pfingsttheologie maßgeblich mit beeinflusst.⁹⁶ Der Beitrag Hollenwegers für eine Verständigung mit der Pfingsttheologie kann gar nicht hoch genug bewertet werden.

Besondere Beachtung verdient auch der amerikanische Theologe H. Cox von der Harvard University, der vor wenigen Jahren ein vielbeachtetes Buch zur weltweiten Pfingstbewegung vorgelegt hat.⁹⁷ Cox, der als Autor von »Stadt ohne Gott« (1965) einstmals eine Theologie für ein von ihm damals prophezeites postreligiöses Zeitalter zu entwickeln suchte, kommt nun zu dem Schluss, dass die Pfingstbewegung Ausdruck einer globalen religiösen Renaissance sei und deshalb unsere besondere Beachtung verdient. Cox hält seit Ende der achtziger Jahre engen Kontakt zu zahlreichen führenden Pfingsttheologen und ist häufiger Redner auf pfingsttheologischen Tagungen.

Ein drittes herausragendes Beispiel stellt der offizielle Dialog der katholischen Kirche, repräsentiert durch das Einheitssekretariat, mit Vertretern der Pfingstbewegung dar. Er nahm seinen Anfang bereits im Jahre 1972 und wird seitdem kontinuierlich geführt. An diesem Dialog, über den bereits eine umfangreiche Sekundärliteratur existiert, nehmen führende pfingstliche Theologen teil, und auch die katholische Seite ist stets hochkarätig besetzt, in der letzten abgeschlossenen Tagungsperiode (1990-1997) wurden die Themen »Evangelisierung, Proselytismus und gemeinsames Zeugnis« verhandelt.⁹⁸ Mit Vertretern der etablierten protestantischen Kirchen ist leider bis jetzt kein Dialog von vergleichbarer Qualität zustande gekommen. Allerdings laufen gegenwärtig im Ökumenischen Rat der Kirchen, in dem inzwischen über ein Dutzend Pfingstkirchen Mitglied geworden sind, Vorbereitungen zur Bildung einer gemeinsamen Beratungsgruppe mit Vertretern der Pfingstbewegung.

Ansätze zum theologischen Dialog in Lateinamerika

Wie bereits angedeutet, ist in Bezug auf Lateinamerika nach wie vor eine überaus starke Frontstellung zwischen den etablierten Kirchen und der Pfingstbewegung zu beobachten.⁹⁹ Die Ressentiments sind auf allen Seiten sehr groß.

Dennoch gibt es einige Ansätze zu einem wirklichen theologischen Dialog, da sich in den etablierten Kirchen inzwischen eine Reihe von Theologen finden, die die lateinamerikanische Pfingstbewegung als geistige Herausforderung ernst nehmen.¹⁰⁰ Einige Beispiele mögen das verdeutlichen.

V. Elizondo gründet sein bereits erwähntes positives Urteil über die Pfingstbewegung ausdrücklich auf pfingsttheologischen Reflexionen zur Befreiungstheologie.¹⁰¹

Der presbyterianische Theologe R. Shaull, der in den sechziger Jahren maßgeblich an der Formulierung der Befreiungstheologie teil hatte und ihr seitdem theologisch nahe steht, beteiligte sich in den neunziger Jahren an einem Forschungsprojekt zur brasilianischen Pfingstbewegung, in diesem Zusammenhang kam er in Kontakt mit der Society for Pentecostal Studies

(SPS) und hielt im Jahre 1998 auf der 27. Jahrestagung der Gesellschaft einen Vortrag, der dann auch in »Pneuma«, dem Organ der SPS, veröffentlicht wurde.¹⁰² Shaull bekennt in einem sehr einfühlsamen und dialogorientierten Artikel, dass für ihn die wichtigste Aussage pfingstlicher Theologie darin bestehe, dass »die Geschichte der Erlösung nicht nur auf das Kreuz, das Opfer Jesu und das Geschenk der Vergebung und Rechtfertigung« konzentriert werde, »sondern auch auf Leben, Tod und Auferstehung Jesu, kulminierend in Pfingsten«¹⁰³. Shaull sieht in dieser Aussage eine Chance, dem befreiungstheologischen Anliegen neue geistliche Kraft zu geben.

Einen neuen ökumenischen Geist atmen auch einige Sammelbände über die Pfingstbewegung,¹⁰⁴ in denen Aufsätze von Pfingsttheologen gleichberechtigt mit aufgenommen wurden.¹⁰⁵ Es finden sich darüber hinaus sogar Artikel, die gemeinsam von Pfingstlern und Katholiken verfasst worden sind.¹⁰⁶ Diese Entwicklung lässt hoffen.

Auf institutioneller Ebene kommt ebenfalls ein theologischer Dialog in Gang. Im Jahre 1998 fand in Quito (Ecuador) ein offizielles Treffen zwischen Vertretern der Pfingstbewegung und der katholischen Kirche in Lateinamerika statt, auf dem ein Schlussdokument verabschiedet wurde.¹⁰⁷ In einer Ausgabe der in Kolumbien erscheinenden Zeitschrift »Medellin«, die dem katholischen lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) nahesteht, kam es überdies zu einer bemerkenswerten ökumenisch orientierten Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung. Neben einem klaren Plädoyer zum Dialog wurde auch ausführlich über die oben erwähnten offiziellen Gespräche des römischen Einheitssekretariats berichtet.¹⁰⁸ Überdies bekam mit J. Sepúlveda ein prominenter Vertreter der lateinamerikanischen Pfingsttheologie die Möglichkeit, eine theologische Perspektive aus Sicht eines Pfingstlers beizutragen.¹⁰⁹ Dieses Beispiel lässt hoffen, dass die katholische Kirche in Lateinamerika sich ernsthaft bemüht, über ihre Sektenpolemik hinauszukommen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) initiierte in den neunziger Jahren zwei Konsultationen (Lima/Peru 1994, San José/Costa Rica 1996) mit lateinamerikanischen Pfingstlern, von denen auch schriftliche Dokumentationen vorliegen.¹¹⁰ Die Veranstaltungen waren allerdings in so offener Form gehalten, dass sie im Effekt kaum mehr als ein Gespräch zum besseren Kennenlernen darstellten. Langfristig von größerer Bedeutung dürften bisher kaum beachtete Bemühungen des ÖRK sein, die innerpfingstliche Verständigung in Lateinamerika zu fördern. Der ÖRK sponsorte im Jahre 1988 eine Konsultation lateinamerikanischer Pfingstler in Brasilien und unterstützte im Jahre 1990 die Schaffung einer lateinamerikanischen evangelisch-pfingstlichen Kommission (CEPLA), die innerpfingstliche Einigungsbemühungen stärken soll. Mit der Konsultation in San José 1996 unterstützte der Ökume-

nische Rat der Kirchen zugleich ein am Rande stattfindendes Treffen zwischen Pfingstlern aus Nord- und Südamerika. Es bleibt zu hoffen, dass aus der Genfer Ökumenischen Bewegung weitere Impulse für einen Dialog mit der lateinamerikanischen Pfingstbewegung folgen.

Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die Pfingsttheologie

Wie eingangs bereits gesagt, besteht das Hauptanliegen des vorliegenden Sammelbandes darin, die Pfingsttheologie selbst zu Wort kommen zu lassen. Im Mittelpunkt stehen dabei fünf Texte (Self, Sepúlveda, Petersen, Johns, Villafañe) zur pfingsttheologischen Rezeption der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Dem vorangestellt werden zwei mehr grundsätzlich gehaltene Beiträge (Spittler, Robeck), die helfen sollen, die Diskussion um die lateinamerikanische Befreiungstheologie innerhalb der modernen Pfingsttheologie zu verorten.

Ein Großteil der Pfingsttheologen versteht sich explizit nicht als fundamentalistisch oder evangelikal. Diese Unterscheidung ist der Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Entwicklungen innerhalb der Pfingsttheologie. Der in diesem Band abgedruckte Text von R. Spittler begründet ausführlich diese Unterscheidung.¹¹¹ Spittler ist Pfarrer der Assemblies of God, Professor für Neues Testament und Direktor des David J. Du Plessis Center am Fuller Theological Seminary. Er promovierte an der Harvard University und gilt als einer der Väter der nordamerikanischen Pfingsttheologie, dessen Stimme großes Gewicht hat.

Es ist zu beobachten, dass eine vorsichtige und überlegte Abgrenzung vom Fundamentalismus und auch vom Evangelikalismus immer mehr zu einer selbstverständlichen Grundlage pfingstlicher Theologie wird.¹¹² Damit wird eindrücklich zum Ausdruck gebracht, dass die Pfingstbewegung »ihre eigene Mission, ihre eigene Hermeneutik und ihre eigene Agend«¹¹³ besitzt. Am Anfang eines Dialogs mit der pfingstlichen Theologie steht die Kenntnisnahme dieses Selbstverständnisses.

Die Suche nach einer dezidiert pfingstlichen Identität hat dazu geführt, dass innerhalb der Pfingsttheologie das Interesse an der Kirchengeschichte stetig wächst. Nachdem die Pfingstbewegung über viele Jahrzehnte hinweg histori-

schen Fragestellungen keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt hat, werden jetzt besonders die geschichtlichen Anfänge intensiv erforscht. Man hofft dabei Antworten auf die Frage nach dem ursprünglichen Selbstverständnis der Bewegung zu finden und diese für die gegenwärtige Diskussion fruchtbar zu machen.

Ein Beispiel dafür ist der abgedruckte Text von C. Robeck, in ihm wird gezeigt, dass die frühe Pfingstbewegung der sozialen Frage gegenüber durchaus nicht gleichgültig gegenüber stand. C. Robeck, Pastor der Assemblies of God und Professor für Kirchengeschichte am Fuller Theological Seminary, gilt als der tiefendeste Kenner der frühen Geschichte der Pfingstbewegung.¹¹⁴ Derzeit arbeitet er an einer größeren Monographie zur Erweckung in der Azusa-Street. Zugleich ist Robeck ein überaus engagierter Ökumeniker, der sowohl im Dialog der Pfingstbewegung mit dem römischen Einheitssekretariat eine wichtige Rolle spielt, als auch enge Kontakte zum Ökumenischen Rat der Kirchen unterhält.¹¹⁵

Das von Robeck herausgearbeitete sozialkritische Potential in der eigenen Geschichte wird von der Pfingsttheologie in vielerlei Hinsicht rezipiert. So werden zum Beispiel in letzter Zeit immer wieder Forderungen laut, sich auf die ursprünglich radikal-pazifistische Haltung der Anfangszeit zurückzubesinnen,¹¹⁶ die die nordamerikanische Pfingstbewegung im Prozess ihrer »Evangelikalisierung« während der 40er-Jahre aufgegeben hat.¹¹⁷

Die Texte von Spittler und Robeck haben in Bezug auf die pfingstliche Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie grundsätzliche Bedeutung. Sie zeigen, dass der pfingstlichen Theologie nicht notwendigerweise ein anti-liberaler Reflex inhärent ist, wie er oft für Fundamentalismus und Evangelikalismus typisch ist. Überdies führt die Wiederentdeckung der historischen Wurzeln zu einer Neubesinnung auf das sozialkritische Erbe der Pfingstbewegung. Dieser Kontext macht es verständlich, dass sich die Pfingsttheologie in großer Offenheit und ohne offensichtliche ideologische Vorurteile der Herausforderung durch die Befreiungstheologie zu stellen versucht. Die im vorliegenden Sammelband vorgestellten fünf Texte sind nicht die einzigen bemerkenswerten pfingsttheologischen Auseinandersetzungen mit der Befreiungstheologie,¹¹⁸ vermögen jedoch einen repräsentativen Überblick über die theologische Reflexion zu diesem Thema zu geben.

C. E. Self, Pfingstpastor und Theologieprofessor am Bethany College in Santa Cruz (California), beweist in dem abgedruckten Artikel eine solide Kenntnis der Befreiungstheologie. Er zeigt sich von deren radikalem Zeugnis beeindruckt und sieht viele Parallelen zur pfingstlichen Spiritualität. Aus der Überzeugung heraus, dass beide Gruppen kreativ voneinander lernen könnten, plädiert er für einen »revolutionären Ökumenismus«.

Einen Schritt weiter geht J. Sepúlveda in seiner Untersuchung über die Gemeinsamkeiten zwischen Pfingstbewegung und Befreiungstheologie, die für diesen Band ausgewählt wurde. Sepúlveda ist Pastor der Pentecostal Church Mission in Chile, die auch Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen ist. Er gilt als einer der prominentesten Vertreter der lateinamerikanischen Pfingsttheologie und ist überdies ein unermüdlicher Streiter für die Ökumene mit den etablierten Kirchen. Er arbeitet im Leitungsstab der von Pfingstlern gegründeten chilenischen Entwicklungshilfeorganisation SEPA-DE.¹¹⁹

Ähnlich wie Self glaubt auch Sepúlveda eine große Zahl von Gemeinsamkeiten zwischen Pfingstgemeinden und Basisgemeinden zu erkennen, und er sieht Chancen der gegenseitigen Befruchtung, sollte ein Dialog zwischen beiden Gruppen zustande kommen. Die behandelte Problematik ist von Sepúlveda an anderen Stellen noch weiter ausgeführt worden.¹²⁰

D. Petersen wird in seinem abgedruckten Beitrag ganz konkret. Er lebt in Costa Rica, ist Leiter der Missionsabteilung der Assemblies of God für Zentralamerika und Präsident der Kinderhilfsorganisation »Programa integral de educación de las Asambleas de Dios« (Latin America Child Care). Aufgrund einer von großer Sympathie getragenen Analyse des befreiungstheologischen Ansatzes glaubt Petersen den dort gebrauchten hermeneutischen Zirkel auch für den pfingstlichen Diskurs fruchtbar machen zu können. Für die Arbeit der von ihm betreuten Hilfsorganisation leitet er dann konkret Kriterien ab, die langfristiges Handeln beinhalten, das auch auf eine wirkliche Veränderung der sozialen Strukturen zielt. Petersen hat sein Grundanliegen, eine pfingstliche Theologie des sozialen Engagements zu entwickeln, inzwischen in erweiterter Form als Buch vorgelegt.¹²¹

C. B. Johns schlägt in ihrem Beitrag vor, die Methode der Befreiungspädagogik von Paulo Freire kreativ in die pfingstliche Spiritualität zu integrieren.¹²² Johns ist Professorin für Christliche Bildung und Jüngerschaft an der Church of God School of Theology, der zentralen theologischen Ausbildungsstätte einer der ältesten und größten Pfingstkirchen in Amerika. Sie entwickelt eine auf Freire fußende Methode für eine Gruppen-Bibelarbeit, die pfingstliche Spiritualität mit dem Bewusstmachen sozialer Unterdrückungssituationen verbindet, und die sie als Teil der regulären Theologieausbildung an der School of Theology umsetzt.

Nicht weniger interessant ist der Ansatz von E. Villafañe, dessen Beitrag die Sammlung beschließt.¹²³ Der Hispano-Amerikaner Villafañe ist Pastor der hispanischen Assemblies of God und Professor für christliche Sozialethik am Gordon-Conwell Theological Seminary. Er versucht eine Sozialethik

nach dem Prinzip zu entwickeln, dass sich die Kirchen gleichermaßen als ein Ort der persönlichen Befreiung als auch als ein Ort der sozialen Befreiung verstehen müssten.

Die Auseinandersetzung mit pfingsttheologischen Reflexionen über die Befreiungstheologie kann ein guter Anfang sein, um in einen fruchtbaren Dialog mit der Pfingstbewegung einzutreten. Die dringende Notwendigkeit eines solchen Dialoges steht außer Frage. Die etablierten Kirchen können es sich nicht leisten, die enorme Herausforderung durch die weltweite Pfingstbewegung zu ignorieren.

Literaturverzeichnis

- Barrett, David B.:
1995. Annual Statistical Table on Global Mission 1995, in: International Bulletin of Missionary Research. 30: 24-25.
- Bastian, Jean-Pierre:
1993. The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups. A Sociohistorical Perspective, in: Latin American Research Review. Austin, Texas. 28, 2: 33-61.
1995. Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika. (Historia del Protestantismo en América Latina <dt.>). (1990). Luzern: Edition Exodus.
- Beek, Hubert van (Hg.):
1994. Consultation with Pentecostal Churches. Lima, Peru, 14 to 19 November 1994. Geneva: World Council of Churches.
1996. Consultation with Pentecostals in the Americas. San José, Costa Rica, 4-8 June 1996. Geneva: World Council of Churches.
- Bergunder, Michael:
1998. Religion und Moderne. Das Wachstum der Pfingstbewegung als Anfrage an die Säkularisierungsthese, in: Hempelmann, Reinhard (Hg.): Missionsprofile und Kirchenbilder. (EZW-Texte; 144). Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, S. 6-18.
1999. Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 113), Frankfurt: Peter Lang.
- Boff, Clodovis:
1999a. The Catholic Church and the New Churches in Latin America. (Le Chiesa Cattolica e le nuove Chiese in America Latina <eng.>). (Unveröffentlichtes Manuskript, Sedos Residential Seminar, 18.-22. May). Rom.
1999b. The Search for Justice and Solidarity. Meeting the »New Churches«. (La Ricerca di Giustizia e Solidarietà. Punto di incontro per le Chiese in Brasile <eng.>). (Unveröffentlichtes Manuskript, Sedos Residential Seminar, 18.-22. May). Rom.
- Bonino, José Miguez:
1974. Die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika, in: Concilium. Zürich; Mainz. 10: 455-460.
1994. Pentecostal Mission is More Than What It Claims, in: Pneuma. Gaithersburg, Maryland. 16: 283-288.
1997. Faces of Latin American Protestantism. (Rostros del Protestantismo Latinoamericano <eng.>). (1995). (1993 Carnahan Lectures). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
1999. Changing Paradigm. A Response, in: Dempster, Marray W.; Klaus, Byron D.; Petersen, Douglas (Hg.): The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel. Oxford: Regnum Books International, S. 116-123.
- Boudewijnse, Barbara:
1991. The Development of the Charismatic Movement Within the Catholic Church of Curaçao, in: Droogers et al., 1991, S. 175-195.

- Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans H. (Hg.):
1998. More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis. (Studies in Evangelicalism; 14). Lanham, Maryland: Scarecrow Press.
- Braungart, Karl:
1995. Heiliger Geist und politische Herrschaft bei den Neopfungstlern in Honduras. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag.
- Brusco, Elizabeth:
1993. The Reformation of Machismo. Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals, in: Garrard-Burnett & Stoll, 1993, S. 143-158.
1995. The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia. Austin: University of Texas Press.
- Bundy, David:
1999. Pentecostalism as an Ecumenical Challenge to the Other Churches. A Review Essay Focussing on Latin America and Italy, in: Encounter. 60: 307-338.
- Burdick, John:
1993a. Struggling Against the Devil. Pentecostalism and Social Movements in Urban Brazil, in: Garrard-Burnett & Stoll, 1993, S. 20-44.
1993b. Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena. Berkeley: University of California Press.
- Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B.; Alexander, Patrick H. (Hg.):
1990. Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 4. Aufl.
- Butler Flora, Cornelia:
1976. Pentecostalism in Columbia. Rutherford, New Jersey: Farleigh Dickinson University Press.
- Campos M.; Bernardo L.:
1996, in the Power of the Spirit. Pentecostalism, Theology and Social Ethics, in: Gutiérrez & Smith, 1996, S. 41-50.
- Cleary, Edward L.; Sepúlveda, Juan:
1997. Chilean Pentecostalism. Coming of Age, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 97-121.
- Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah W. (Hg.):
1997. Power, Politics and Pentecostals in Latin America. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Coleman, Kenneth M.; Aguilar, Edwin Eloy; Sandoval, José Miguel; Steigenga, Timothy J.:
1993. Protestantism in El Salvador. Conventional Wisdom versus Survey Evidence, in: Garrard-Burnett & Stoll, 1993, S. 111-142.
- Cook, Guillermo:

- 1997, *interchurch Relations, Exclusion, Ecumenism, and the Poor*, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 77-96.
- Cox, Harvey:
1996. *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. London: Cassell.
- Dodson, Michael:
1997. *Pentecostals, Politics, and Public Space in Latin America*, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 25-40.
- Dreher, Martin N.:
1998. *Volkskatholizismus und Pfingstertum in Brasilien*, in: Koschorke, Klaus (Hg.): *Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika); 1)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 203-216.
- Drogus, Carol Ann:
1997. *Private Power or Public Power. Pentecostalism, Base Communities and Gender*, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 55-75.
- Droogers, André:
1998. *Bibliography on Pentecostalism in Latin America and the Caribbean (including Charismatic Movement)*, in: Boudewijnse et al., 1998, S. 249-312.
- Droogers, André; Huizer, Gerrit; Siebers, Hans (Hg.):
1991. *Popular Power in Latin American Religions. (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6)*. Saarbrücken; Fort Lauderdale: Breitenbach.
- Dussel, Enrique D.:
1992. *Popular Religion as Oppression and Liberation. Hypotheses on Its Past and Present in Latin America*, in: *Voices from the Third World*. Colombo. 15: 151-168.
- Elizondo, Virgilio:
1996. *Geistheilung und Befreiung: die Antwort der Befreiungstheologie*, in: *Concilium*. Mainz. 32: 242-246.
- Ellington, Scott A.:
1996. *Pentecostalism and the Authority of Scripture*, in: *Journal of Pentecostal Theology*. Sheffield. 9: 16-38.
- Faupel, D. William:
1993. *Whither Pentecostalism? 23rd Presidential Address, Society for Pentecostal Studies, November 7, 1992*, in: *Pneuma*. Gaithersburg, Maryland. 15: 9-27.
- Freston, Paul:
1993. *Brother Votes for Brother. The New Politics of Protestantism in Brazil*, in: Garrard-Burnett & Stoll, 1993, S. 66-110.
1996. *Between Pentecostalism and the Crisis of Denominationalism. The Future of the Historic Churches in Brazil*, in: Gutiérrez & Smith, 1996, S. 157-169.

1997. *Charismatic Evangelicals in Latin America. Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth*, in: Hunt, Stephen; Hamilton, Malcolm; Walter, Tony (Hg.): *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*. London: Macmillan, S. 184-204.
1998. *Pentecostalism in Latin America. Characteristics and Controversies*, in: *Social Compass*. Louvain. 45: 335-358.
- Garrard-Burnett, Virginia; Stoll, David (Hg.):
1993. *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gaxiola, Adoniram:
1991. *Poverty as a Meeting and Parting Place. Similarities and Contrasts in the Experiences of Latin American Pentecostals and Ecclesial Base Communities*, in: *Pneuma*. Gaithersburg, Maryland. 13: 167-174.
- Gaxiola-Gaxiola, Manuel J.:
1991. *Latin American Pentecostalism. A Mosaic within a Mosaic*, in: *Pneuma*. Gaithersburg, Maryland. 13: 107-109.
- Gill, Leslie: 1990. »Like a veil to cover them«. *Women and the Pentecostal Movement in La Paz*, in: *American Ethnologist*. Washington. 17: 708-721.
- Gutiérrez, Benjamin F.; Smith, Dennis A. (Hg.):
1996. *in the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America*. Louisville, Kentucky: Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division.
- Hauerwas, Stanley; Saye, Scott:
1995. *Domesticating the Spirit. Eldin Villafañe's »The Liberating Spirit. Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic«*, in: *Journal of Pentecostal Theology*. Sheffield. 7: 11-33.
- Hoekstra, Angela:
1998. *Rural Pentecostalism in Pernambuco (Brazil). More than Symbolic Protest*, in: Boudewijnse et al., 1998, S. 145-167.
- Hoffnagel, Judith Chambliss:
1979. *The Believers. Pentecostalism in a Brazilian City. (Ph.D. Diss., University of California, Berkeley)*. Berkeley.
1980. *Pentecostalism. A Revolutionary or Conservative Movement?* in: Glazier, Stephen D. (Hg.): *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from Caribbean and Latin America*. Lanham, Maryland: University Press of America, S. 111-123.
- Hollenweger, Walter J.:
1969. *Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal: Rolf Brockhaus.
1997. *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ireland, Rowan:
1993. *The Cretes of Campo Alegre and the Religious Construction of Brazilian Politics*,

- in: Garrard-Burnett & Stoll, 1993, S. 45-65.
1997. Pentecostalism, Conversion, and Politics in Brazil, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 123-137.
- Johns, Cheryl Bridges:
1993. Pentecostal Formation. A Pedagogy Among the Oppressed. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 2). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Jongeneel, Jan A. B. (Hg.):
1992. Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Intercultural Theology. Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 75). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kamsteeg, Frans:
1991. Pentecostal Healing and Power. A Peruvian Case, in: Droogers et al., 1991, S. 196-218.
- 1998a. Pastors, Lay People, and the Growth of Pentecostalism, in: Boudewijnse et al., 1998, S. 74-96.
- Kamsteeg, Frans H.:
- 1998b. Prophetic Pentecostalism in Chile. A Case Study on Religion and Development Policy. (Studies in Evangelicalism; 15). Lanham, Maryland: Scarecrow Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti:
1999. Ad ultimum terrae. Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1990-1997). (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 117). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kim, Dongsoo:
1999. The Healing of Han in Korean Pentecostalism, in: Journal of Pentecostal Theology. Sheffield. 15: 123-139.
- Lalive d'Epinay, Christian:
1969. Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile. (Le Pentecostisme Dans La Societe Chilienne <eng.>). (1967). London: Lutterworth Press.
1983. Politisches Regime und Chiliasmus in einer Dependenzgesellschaft, in: Concilium. Mainz. 19: 46-57.
- Limón C., Francisco; Clemente Vásques, Abel:
1996. From Zapata to the Zapatistas. Protestants, Politics and Social Struggle in Mexico, in: Gutiérrez & Smith, 1996, S. 119-128.
- Mariz, Cecília Loreta:
1994. Coping with Poverty. Pentecostal and Christian Base Communities in Brazil. Philadelphia: Temple University Press.
1998. Deliverance and Ethics. An Analysis of the Discourse of Pentecostals Who Have Recovered from Alcoholism, in: Boudewijnse et al., 1998, S. 203-223.
- Mariz, Cecília Loreta; Machado, María das Dores Campos:

1997. Pentecostalism and Women in Brazil, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 41-54.
- Martin, David:
1990. Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell.
1993. The Evangelical Expansion South of the American Border, in: Barker, Eileen; Beckford, James A.; Dobbelaere, Karel (Hg.): Secularization and Sectarianism. Essays in Honour of Bryan Wilson. Oxford: Clarendon Press, S. 101-124.
1994. Evangelical and Charismatic Christianity in Latin America, in: Poewe, Karla (Hg.): Charismatic Christianity as a Global Culture. Columbia, SC: University of South Carolina Press, S. 73-86.
- Míguez, Daniel:
1998. Spiritual Bonfire in Argentina. Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires Suburb. (CEDLA Latin American Studies; 81). Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika.
- Miller, Daniel R. (Hg.):
1994. Coming of Age. Protestantism Contemporary in Latin America. Lanham, Maryland: University Press of America.
- Moltmann, Jürgen; Kuschel, Karl-Josef (Hg.):
1996. Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, in: Concilium. Mainz. 32: 207-296.
- Ortega, Ofelia:
1996. Ecumenism in the Spirit, in: Gutiérrez & Smith, 1996, S. 171-183.
- Palma, Samuel; Villela, Hugo:
1990. Die Pfingstbewegung als Volksreligion des lateinamerikanischen Protestantismus. Einige Elemente zum Verständnis der Dynamik der Pfingstkirchen in Lateinamerika, in: Zeitschrift für Mission. Stuttgart; Basel. 16: 24-33.
- Parker, Cristián:
1996. Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic (Otra lógica en América Latina <engl.>). (1993). Maryknoll, New York: Orbis.
- Petersen, Douglas:
1994. The Formation of Popular, National, Autonomous Pentecostal Churches in Central America, in: Pneuma. Gaithersburg, Maryland. 16: 23-48.
- 1996a. Not By Might Nor By Power. A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America. Oxford: Regnum Books International.
- 1996b. Toward a Latin American Pentecostal Political Praxis, in: Papers from the 25th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies. Toronto.
- Richard, Pablo:
1991. Die kirchlichen Basisgemeinden. Die Zukunft der Kirche in Mittelamerika, in: Evangelische Theologie. München. 51: 532-543.

- Robeck Jr., Cecil M.:
- 1990a. Art. Azusa Street Revival, in: Burgess et. al., 1990, S. 31-36.
- 1990b. Art. National Association of Evangelicals, in: Burgess et. al., 1990, S. 634-636.
1995. A Pentecostal Looks at the World Council of Churches, in: *The Ecumenical Review*. Geneva. 47: 60-69.
1996. Mission and the Issue of Proselytism, in: *International Bulletin of Missionary Research*. 20, 1: 1-8.
1997. The Assemblies of God and Ecumenical Cooperation: 1920-1965, in: Ma, Wonsuk; Menzies, Robert W. (Hg.): *Pentecostalism in Context. Essays in Honor of William W. Menzies*. (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series; 11). Sheffield: Sheffield Academic Press, S. 107-150.
- Robins, Roger:
1984. A Chronology of Peace. Attitudes Toward War and Peace in the Assemblies of God, 1914-1918, in: *Pneuma*. Pasadena, California. 6: 3-25.
- Rocha, Abelino Martinez:
1991. Die Pfingstbewegung im mittelamerikanischen Volk. Eine soziologische Annäherung, in: *Evangelische Theologie*. München. 51: 550-565.
- Rolim, Francisco Cartaxo:
1985. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação socio-religiosa*. Petrópolis: Vozes.
1991. Popular Religion and Pentecostalism, in: Nieuwenhove, Jacques van; Goldewijk, Berma Klein (Hg.): *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology*. Goldewijk: Kok, S. 126-137.
- Ruano, Edgar Moros:
1996. The Catholic Church Confronts the Pentecostal Challenge, in: Gutiérrez & Smith, 1996, S. 157-169.
- Scampini, Jorge A.:
1998. Algunas reflexiones ante la presencia pentecostal, in: Medellín. Bogotá. 24: 407-433.
- Schäfer, Heinrich: 1988. Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas. Münster: edition liberación.
1989. Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion Milleniaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Münster. 138-145.
1992. Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung »indianischer« Kultur. (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums; 84). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Sepúlveda, Juan:
1989. Pentecostalism as Popular Religiosity, in: *International Review of Mission*. Geneva. 78: 80-88.
1996. Theological Characteristics of an Indigenous Pentecostalism. The Case of Chile, in:

- Gutiérrez & Smith, 1996, S. 51-61.
- 1998a. Una aproximación teológica a la experiencia pentecostal Latinoamericana, in: Medellín. Bogotá. 24: 435-448.
- 1998b. Future Perspectives for Latin American Pentecostalism, in: *International Review of Mission*. Geneva. 87: 189-203.
- 1999, indigenous Pentecostalism and the Chilean Experience, in: Anderson, Allan H.; Hollenweger, Walter J. (Hg.): *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition*. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 15). Sheffield: *Sheffield Academic Press*, S. 111-134.
- Shaull, Richard:
1998. From Academic Research to Spiritual Transformation. Reflections on a Study of Pentecostalism in Brazil, in: *Pneuma*. Hagerstown, Maryland. 20: 71-84.
- Shuman, Joel:
1996. Pentecost and the End of Patriotism. A Call for the Restoration of Pacifism among Pentecostal Christians, in: *Journal of Pentecostal Theology*. Sheffield. 9: 70-96.
- Slootweg, Hanneke:
1998. Pentecostal Women in Chile. A Case Study in Iquique, in: Boudewijnse et al., 1998, S. 53-71.
- Smilde, David A.:
1994. Gender Relations and Social Change in Latin American Evangelicalism, in: Miller, 1994, S. 39-64.
- Smith, Brian H.:
1998. *Religious Politics in Latin America, Pentecostal vs. Catholic*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Smith, James K. A.:
1997. The Closing of the Book. Pentecostals, Evangelicals, and Sacred Writings, in: *Journal of Pentecostal Theology*. Sheffield. 11: 49-71.
- Solivan, Samuel:
1998. The Spirit, Pathos and Liberation. Toward a Hispanic Pentecostal Theology. (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series; 14). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Spittler, Russell P.:
1991. *Theological Style Among Pentecostals and Charismatics*, in: Woodbridge, John D.; McComiskey, Thomas Edward (Hg.): *Doing Theology in Today's World. Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, S. 291-318.
- Stewart-Gambino, Hannah W.; Wilson, Everett A.:
1997. Latin American Pentecostals. Old Stereotypes and New Challenges, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 227-246.
- Stoll, David:
1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley:

University of California Press.

Theije, Marjo de:

1998. Charismatic Renewal and Base Communities. The Religious Participation of Women in a Brazilian Parish, in: Boudewijnse et al., 1998. Lanham, Maryland: Scarecrow Press, S. 225-248.

Usma Gómez, Juan Fernando:

1998. El diálogo internacional Católico-Pentecostal 1972-1998. Reseña histórica, presentación de la relación final de la cuarta fase: Evangelización, proselitismo y testimonio común, y perspectivas, in: Medellín. Bogotá. 24: 449-470.

Villafañe, Eldin:

1993. The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Volf, Miroslav:

1989. The Materiality of Salvation. An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies, in: Journal of Ecumenical Studies. Geneva. 26,3: 447-467.

Westmeier, Karl-Wilhelm:

1999. Protestant Pentecostalism in Latin America. A Study in the Dynamics of Missions. Cranbury, New Jersey: Associated University Press.

Willemier Westra, Allard:

1998. Market Behavior among Brazilian Consumers of the Divine. Public Opinion Regarding Pentecostalism and Afro-American Religiosity in the Provincial Town of Algoíhas (Bahia), in: Boudewijnse et al., 1998, S. 119-143.

Willems, Emilio:

1967. Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.

Williams, Philip J.:

1997. The Sound of Tambourines. The Politics of Pentecostal Growth in El Salvador, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 179-200.

Wilson, Dwight J.:

1990. Art. Pacifism, in: Burgess et. al., 1990, S. 658-660.

Wilson, Everett A.:

1994. The Dynamics of Latin American Pentecostalism, in: Miller, 1994, S. 89-116.

1994. Who Speaks for Latin American Pentecostals? In: Pneuma. Gaithersburg, Maryland. 16: 143-150.

1997. Guatemalan Pentecostals. Something of Their Own, in: Cleary & Stewart-Gambino, 1997, S. 139-162.