

Nora Kim Kurzewitz

GENDER UND HEILUNG

Die Bedeutung
des Pentekostalismus
für Frauen in Costa Rica

[transcript] Religionswissenschaft

Aus:

Nora Kim Kurzewitz

Gender und Heilung

Die Bedeutung des Pentekostalismus für Frauen
in Costa Rica

März 2020, 272 S., kart., 2 Farbabb.

40,00 € (DE), 978-3-8376-5175-1

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5175-5

Der Missionserfolg des Pentekostalismus verdankt sich nicht zuletzt der zentralen Rolle, die Frauen dort spielen. Doch worin besteht die Attraktivität der Pfingstbewegung für Frauen und was sind ihre Auswirkungen?

Nora Kurzewitz geht der Innenperspektive pentekostaler Frauen in Costa Rica nach und zeigt, dass für diese insbesondere die Heilung psychischen Leids eine existenzielle, transformative Erfahrung darstellt. Die Studie enthält relevante Erkenntnisse für Theolog*innen, Religionswissenschaftler*innen und alle, die sich mit Auswirkungen konservativer religiöser Bewegungen auf Frauen beschäftigen. Das theologische Konzept der Vergebung erweist sich auch aus psychologischer Perspektive als anschlussfähig.

Nora Kim Kurzewitz, geb. 1983, lebt und arbeitet als Pastorin in der Nähe von Hamburg. Die Theologin forschte in Costa Rica zu pentekostalen Bewegungen und wurde von der Universität Heidelberg promoviert.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5175-1

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Danksagung	9
------------------	---

Abkürzungsverzeichnis	11
-----------------------------	----

Erster Teil: Pentekostalismus in Costa Rica

1 Einleitung	15
1.1 Forschungsstand	16
1.1.1 Frauen im lateinamerikanischen Pentekostalismus	16
1.1.2 Frauen im costa-ricanischen Pentekostalismus	25
1.2 Ziel der Arbeit	29
1.3 Forschungsfeld	31
1.4 Quellen und Methoden	35
1.5 Terminologie	37
1.6 Aufbau der Arbeit	37
2 Identität und Identitätsbildung	39
2.1 Namenspolitik	40
2.1.1 Die Kategorie <i> cristiano</i> (christlich)/ <i> evangélico</i> (evangelisch)	41
2.1.2 Die Kategorie <i> religioso</i> (religiös)/ <i> católico</i> (katholisch)	43
2.1.3 Die Kategorien <i> secta</i> (Sekte) und <i> liberal</i> (liberal)	43
2.2 Historischer Kontext	45
2.2.1 Die Konstitution der antikatholischen Koalition: 1890-1965	45
2.2.2 Der charismatische Frühling: 1965-1980	48
2.2.3 Die Rezeption der Befreiungstheologie	52
2.3 Neue Allianzen	55
2.3.1 Individuelle Anerkennung	55
2.3.2 Gesellschaftspolitische Allianzen	58
2.4 Geschichte des Pentekostalismus in Alajuela	61
2.5 Schlussfolgerungen	65

Zweiter Teil: Gender und Heilung

1 Themen der Heilung	69
1.1 Umgang mit Leid.....	70
1.1.1 Theologie der Vergebung.....	70
1.1.2 Praxis der Vergebung	75
1.1.3 Handlungsoptionen über die Vergebung hinaus.....	85
1.2 Umgang mit Schuld	99
1.2.1 Vergebung und Bestrafung durch Gott.....	99
1.2.2 Selbstvergebung.....	101
1.2.3 Vergebung durch andere	102
1.3 Das Selbstkonzept.....	103
2 Orte der Heilung	113
2.1 Beratung	114
2.1.1 Praxis.....	114
2.1.2 Kontext: <i>El Club 700</i>	124
2.2 Gottesdienste.....	130
2.3 Kongresse und Vorträge	132
2.4 Gruppen, Kurse und Versammlungen.....	133
2.4.1 Bibel- und Gebets-, Zell- und Kreativgruppen.....	133
2.4.2 Kurse	136
2.4.3 Versammlungen nichtdenominationaler Frauenorganisationen.....	139
2.5 Rüstzeiten	140
3 Methoden der Heilung	151
3.1 Methoden zur physischen Heilung und physische Heilungsmethoden	151
3.2 Methoden der spirituellen Heilung	156
3.2.1 Befreiungsdienst	157
3.2.2 Geistliche Kampfführung.....	169
3.3 Methoden der inneren Heilung	171
3.3.1 Das Heilungsgebet	171
3.3.2 Das Stellvertretungsgebet	180
3.3.3 Der Theophostische Gebetsdienst	184
4 Heilungsberichte	199
5 Schlussfolgerungen	207

Dritter Teil: Heilungsdiskurse im Kontext

1	Die katholische Amtskirche	215
2	Laienreligiosität	223
3	Die pentekostale Perspektive	229
4	Schlussfolgerungen	235

Vierter Teil: Auswertung der Ergebnisse

1	Hauptergebnisse	241
1.1	Innere Heilung und Agency	241
1.2	Diskursive Verflechtungen	244
2	Implikationen	247
2.1	Pentekostalismusforschung	247
2.2	Poimenik	248
2.3	Feministische Theologie	250
A	Verzeichnis der Interviews	253
B	Bibliographie	257
C	Karten	269

1 Einleitung

»Ich glaube, dass fast alle Leute, die an die Kirche herantreten, kommen, weil sie Hilfe brauchen. [...] Es sind viel mehr Frauen in der Kirche als Männer, [...] weil mehr Frauen versuchen herauszufinden, wie sie ihre Lebenssituation verändern können, wie sie durchkommen mit einem drogensüchtigen Ehemann, wie sie durchkommen mit einem alkoholabhängigen Ehemann. Sie kommen zur Kirche, um getröstet zu werden, geheilt zu werden und um zu sehen, wie sie mit ihren Kindern durchkommen können.«¹

Mit diesen Worten erklärte die Pastorin der Kirche *Iglesia Central Calvario* (ICC) in Alajuela, Costa Rica, die Hoffnungen vieler Frauen, die sich pentekostalen Kirchen zuwenden. Die Hoffnungen richten sich auf Unterstützung im Umgang mit suchtkranken Ehemännern und den eigenen Kindern, auf Trost, auf Heilung, auf eine Transformation des Lebens. Diese Hoffnungen speisen sich wiederum aus den Berichten anderer Frauen, die erzählen, all dies in pentekostalen Kirchen erfahren zu haben. Indem die zitierte Pastorin als Grund der Attraktivität pentekostaler Kirchen für Frauen deren Sehnsucht nach Heilung benannte, fasste sie zusammen, was viele Frauen, die für die vorliegende Untersuchung befragt wurden, artikulierten. Diese Studie soll zeigen, inwiefern Frauen in Costa Rica auf der Grundlage pentekostaler Glaubensüberzeugungen und mit Hilfe pentekostaler Praktiken Heilung erfahren und wie sie diese Erfahrung interpretieren. Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage nach den Ursachen der Attraktivität des Pentekostalismus für Frauen. Auf diese Frage wurde bereits vielfach geantwortet, jedoch ohne die transformative Kraft der Heilungserfahrung zu erfassen, wie im Folgenden gezeigt wird.

1 Interview Nr. 26, 7.4.2015.

1.1 Forschungsstand

1.1.1 Frauen im lateinamerikanischen Pentekostalismus

Lateinamerika ist eins der Zentren des Wachstums des Pentekostalismus. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war das religiöse Monopol der katholischen Kirche unangefochten, doch seitdem hat sich die religiöse Landschaft des Kontinents tiefgehend verändert. Die Zahl der evangelischen Pentekostalen wächst seit Jahrzehnten, und unter den aktiven katholischen Gläubigen sind diejenigen besonders stark vertreten, die der Katholischen Charismatischen Erneuerung angehören, der größten und am stärksten wachsenden Bewegung innerhalb der katholischen Kirche in Lateinamerika. Vorausgesetzt, evangelische und katholische Pentekostale werden addiert, zählte sich 2014 laut *Pew Foundation* gut ein Viertel der lateinamerikanischen Bevölkerung zu einer pentekostalen Gemeinschaft.²

Um das Wachstum des lateinamerikanischen Pentekostalismus zu erklären, wurde im Kontext soziologischer Makrotheorien wiederholt auf durch sozioökonomische Transformationsprozesse entstandene Anomien in den betroffenen Gesellschaften verwiesen.³ Emilio Willems und Christian Lalive d'Épinay, deren grundlegende Werke zum lateinamerikanischen Pentekostalismus 1967 und 1968 erschienen, begründen dessen Wachstum damit, dass er neue Normen in einer Situation gesellschaftlicher Anomie anbietet, gelangen jedoch zu gegensätzlichen Interpretationen seiner gesellschaftlichen Funktion. Willems untersucht anhand eigener Feldforschungen in Brasilien und Chile, welche spezifischen Bedingungen zum Wachstum des Protestantismus und insbesondere des Pentekostalismus geführt haben, und wie dieser wiederum zum Agenten soziokultureller Veränderungen wird. Als entscheidendes Merkmal der vorindustriellen sozialen Struktur Lateinamerikas identifiziert er die Spaltung der Gesellschaft in wenige Besitzende großer Ländereien und viele Landlose. Die soziale Struktur der *hacienda* sei das Modell für die traditionelle politische Struktur gewesen, und diese prägte auch die Republiken: Infolge extremer Zentralisierung seien die Menschen daran gewöhnt, politische Entscheidungen passiv abzuwarten und anzunehmen. Während die katholische Kirche ebenso zentralistisch organisiert und seit Jahrhunderten eng mit der Regierung verbunden sei, sieht Willems in den selbstorganisierten evangelischen Kirchen, die den Individuen Verantwortung für wichtige Entscheidungen zugestehen, ein Gegenmodell zum kollabierenden Feudalsystem. Er beobachtet, dass Entwicklungen wie die Industrialisierung, die Urbanisierung und die Krise des Kaffeeanbaus zu vermehrter Migration führen und dass der Pentekostalismus dort besonders erfolgreich ist, wo viele Migrierte leben, im städtischen wie

2 Vgl. Pew Research Center 2014.

3 Vgl. den Überblick über Forschungstendenzen in Bergunder 2000.

im ländlichen Bereich. Die protestantische Ethik, zu der Normen wie Ehrlichkeit, Fleiß, Sparsamkeit und die Abstinenz von vor- und außerehelichem Geschlechtsverkehr, Alkohol, Tabak und weltlichen Vergnügungen wie Glücksspiel und Tanzveranstaltungen gehören, hält Willems für ein geeignetes Mittel, um der durch die soziokulturellen Veränderungen entstehenden Anomie zu begegnen. Das Verhalten der Angehörigen der Unterschicht, insbesondere der Männer, verändere sich infolge einer Konversion erheblich und dies ermögliche das Entstehen einer neuen Mittelklasse. Weitere Funktionen, die den Pentekostalismus vor allem für die sozial entwurzelten Migrierten der Unterschicht attraktiv machen, bestehen nach Willems darin, dass die Gläubigen in ihren Gemeinden Gemeinschaft und Sicherheit sowie infolge der Ausstattung mit Geistesgaben Anerkennung und Respekt erleben. Bezüglich der Auswirkungen des Pentekostalismus auf Geschlechterbeziehungen stellt Willems fest, dass die Konversion die traditionelle, patriarchale Familienstruktur verändert. Die protestantische Askese erscheint ihm kompatibel mit dem traditionellen Konzept korrekten weiblichen Verhaltens, während die Doppelmoral hinsichtlich des Sexualverhaltens ein Relikt des agrarischen Patriarchats sei, das weder mit der industriellen Gesellschaft noch mit protestantischen Wertvorstellungen kompatibel sei, so dass außereheliche sexuelle Beziehungen unter den Mitgliedern pentekostaler Kirchen kaum noch existierten. Wenn Ehemänner der pentekostalen Moral nicht entsprächen, werde die Position der Ehefrauen gestärkt, indem den Männern von den Kirchenleitenden Sanktionen auferlegt würden. Dass Männer bereit seien, sich in Familienangelegenheiten externen Autoritäten zu unterwerfen, impliziere gravierende Veränderungen. Auch über das Sexualverhalten hinaus verändere sich das Familienleben: So nähmen pentekostale Familien gemeinsam Mahlzeiten ein, pentekostale Männer übernahmen Verantwortung für die Kindererziehung, und insgesamt nehme die Intimität zwischen den Familienmitgliedern zu. Die Funktion des Pentekostalismus sei es, im Zusammenhang der industriellen Revolution in Brasilien und Chile, die aus seiner Perspektive unvermeidbar zu egalitäreren Familienstrukturen führen werde, die moralischen Veränderungen zu kanalisieren und mit ethischen und übernatürlichen Sanktionen zu besetzen. Er gelangt zu dem Ergebnis, dass der Pentekostalismus die Gesellschaften in den Bereichen der Familie, der Politik, der Ökonomie und der Bildung grundlegend verändert und so aktiv die Modernisierung fördert.⁴

Auch Lalive d'Épinay stützt sich auf Feldforschungen in Chile, und auch er fragt nach den Gründen für die Ausbreitung des Pentekostalismus sowie nach dessen Einfluss auf die sozioökonomische Entwicklung des Landes. Hinsichtlich der Gründe kommt er zu ähnlichen Ergebnissen wie Willems: In die Zeit der Krise der 1950er Jahre im Übergang von der traditionellen, feudalen zur säkularisierten, demokratischen Gesellschaft sei das plötzliche Wachstum des Pentekostalismus ge-

4 Vgl. Willems 1967.

fallen. Dieser fange den Zusammenbruch der traditionellen sozialen Beziehungen durch spirituelle, solidarische, das Individuum wertschätzende Gemeinschaften auf. Hinsichtlich der Konsequenzen des Pentekostalismus für die chilenische Gesellschaft gelangt Lalive d'Epinaý jedoch zu Ergebnissen, die denen Willems' entgegengesetzt sind: Die pentekostalen Kirchen füllten das durch den Zusammenbruch des *hacienda*-Systems entstandene Vakuum aus, indem die Pastoren die paternalistische Rolle der Patrone einnahmen. Die Kirchen stellten folglich kein Gegenmodell zur Gesellschaft dar, sondern übernahmen deren traditionelle Strukturen. Die einzelne Kirche sei eine totalitäre Gemeinschaft, die jeden Lebensbereich ihrer Mitglieder kontrolliere und deren gesellschaftliche Passivität stärke. Der Pentekostalismus stütze so die traditionelle paternalistische Gesellschaftsordnung und verhindere das Entstehen einer modernen, aus verantwortlichen Individuen bestehenden Gesellschaft. Dass sich die Lebensbedingungen der Mitglieder aufgrund der asketischen und familienorientierten pentekostalen Ethik verbessern, nimmt Lalive d'Epinaý wahr, bezweifelt jedoch, dass der Protestantismus in Chile soziale Mobilität oder das Entstehen einer Mittelklasse generiert, weil er die dafür notwendigen Voraussetzungen wie ein ausreichendes Maß an Industrialisierung und eine gewisse Währungsstabilität für nicht gegeben erachtet. Wie Willems stellt Lalive d'Epinaý fest, dass die Familie in der pentekostalen Doktrin eine hervorgehobene Rolle spielt. Jedoch hält er die fast exklusive Sorge ums Privatleben für ein Symptom der politischen Entfremdung und für ein Hindernis sozialer Transformation. Den Einfluss des Pentekostalismus beurteilt er folglich nicht als transformativ, sondern als restaurativ.⁵

Zahlreiche soziologische Erklärungen des lateinamerikanischen Pentekostalismus folgen entweder dem von Willems oder dem von Lalive d'Epinaý begründeten Interpretationsmuster.⁶ Cornelia Butler Flora untersucht 1975 aus makrotheoretischer Perspektive erstmals explizit die Auswirkungen des Pentekostalismus auf den Status von Frauen, indem sie die Lebenssituation pentekostaler Frauen der Arbeiter- und Unterschicht in Kolumbien mit der von Katholikinnen der entsprechenden gesellschaftlichen Schichten vergleicht. Als prägend für die katholische Ideologie bezüglich der Rolle der Frauen identifiziert sie das Konzept des *Marianismo*, das das Gegenüber zum Konzept des *Machismo* darstellt und die Rolle der Frauen nach dem Vorbild der Jungfrau Maria definiert. Dazu gehören Eigenschaften wie Leidenschaftlichkeit, Unterordnungs- und Vergebungsbereitschaft, physische Schwäche, spirituelle und moralische Stärke sowie eine Heiligkeit, die sich einerseits aus der Jungfräulichkeit, andererseits aus der Mutterrolle ergibt. Zwar spiele die Jungfrau Maria unter pentekostalen Frauen explizit keine Rolle, doch auch

5 Vgl. Lalive d'Epinaý 1968.

6 Vgl. Hoffnagel 1983; Martin 1990; Stoll 1990; Bastian 1992, 1993, 1995; Mariz 1994; Hoekstra 1998.

das pentekostale Verständnis weiblicher Tugenden sei vom Marianismo geprägt. Wie in der katholischen Kirche agierten auch die Frauen in pentekostalen Kirchen fast gar nicht in höheren Führungspositionen, könnten allerdings niedrigere Ämter ausüben, also evangelisieren, unterrichten und predigen. So erhielten sie neue Möglichkeiten des Statuserwerbs im selben Aktivitätsbereich wie die Männer. Bezüglich der Interaktionen zwischen Eheleuten stellt Butler Flora fest, dass männliche Pentekostale ihrer emotionalen und finanziellen Verantwortung gegenüber der Familie eher nachkommen als Katholiken. Die Dominanz der Männer bleibe jedoch bestehen und werde von den Frauen akzeptiert. In Politik und Ökonomie seien Frauen, die pentekostalen Kirchen angehörten, nicht häufiger vertreten als Katholikinnen. Sie bezeichnet daher die Funktion des Pentekostalismus für den politischen und ökonomischen Kontext als »Opium der weiblichen Massen.«⁷ Frauen würden durch ihn zwar mit Selbstbewusstsein und Fähigkeiten ausgestattet, die der Aktion für strukturelle Veränderungen dienen könnten, doch der Pentekostalismus selbst verneine die Legitimität solcher Aktionen aufgrund seiner dualistischen Doktrin. Insgesamt sei der Pentekostalismus in Kolumbien als Gewinn für den individuellen Status der Frauen anzusehen, doch dass er den kollektiven Status der Frauen aufwertet, bezweifelt Butler Flora.⁸

Die skizzierten makrotheoretischen Interpretationen des lateinamerikanischen Pentekostalismus setzen voraus, dass dieser als Epiphänomen politischer, ökonomischer oder sozialer Prozesse mit spezifischen gesellschaftlichen Funktionen wahrgenommen wird. Diese Annahme führt zu Aussagen über politische, ökonomische, soziale, kulturelle, ethnische, genderspezifische und religiöse Kontexte und Implikationen des Pentekostalismus, die sowohl regionale und zeitliche Differenzen hinsichtlich seiner Ausbreitung als auch die Heterogenität des lateinamerikanischen Kontinents sowie die involvierten Individuen, ihre Überzeugungen und Interaktionen ignorieren.⁹ Elizabeth Brusco stellt fest, dass die makrotheoretischen Interpretationen gegensätzliche Perspektiven einnehmen, insofern sie entweder den Pentekostalismus als Antrieb eines positiv konnotierten Kapitalismus oder als konservative Kraft eines negativ konnotierten Imperialismus verstehen. Sie kritisiert, dass beide Interpretationsmuster Fortschritt und Modernisierung als teleologischen Prozess verstehen, der die Kulturen der Welt zu einer Einheit zusammenführen werde, weil beide auf normativen Ideen über die Richtung des sozialen Wandels beruhen. Des Weiteren relativiert sie Butler Floras These, der Pentekostalismus versetze Frauen in soziopolitische Passivität, indem sie bestreitet, dass die Rolle der Frauen außerhalb von Haushalt und Familie der angemessene Bezugsrahmen ist, um eine Verbesserung ihrer

7 Butler Flora 1975, 424.

8 Vgl. Butler Flora 1975.

9 Vgl. Droogers 1998, 15; Freston 1998, 347f; Míguez 1998, bes. 7-9. 163-170; Bergunder 2000, 12.

Position zu beurteilen. Im kolumbianischen Kontext sei weniger entscheidend, wie Frauen durch den Pentekostalismus gestärkt werden, um neue Rollen in der Gesellschaft zu übernehmen, als vielmehr wie Frauen im traditionellen Kontext Subjekte der Veränderung werden. Auch Brusco ordnet ihre Untersuchungen des kolumbianischen Pentekostalismus strukturell ein, indem sie feststellt, dass dessen Wachstum mit dem sozialen Wandel von der bäuerlichen Substitutionswirtschaft zur Modernisierung koinzidierte, der dazu führte, dass Frauen in steigendem Maße abhängig vom Einkommen der Männer wurden und dass die auf Haushalt und Familie beschränkte Frauenrolle abgewertet wurde. Sie untersucht das Sozialverhalten Pentekostaler hinsichtlich der Auswirkungen der Konversion auf die Lebenssituation von Frauen und gelangt zu dem Ergebnis, dass der kolumbianische Pentekostalismus in mancher Hinsicht als strategische Frauenbewegung angesehen werden kann, die als Gegenmittel zum Machismo wirkt. Im Unterschied zum westlichen Feminismus werde hier nicht angestrebt, dass Frauen Zugang zur Männerwelt erhalten, sondern der häusliche Bereich werde für Männer und Frauen aufgewertet. Geschlechterrollen würden verändert und der Status der Frauen würde verbessert, indem die Männer domestiziert würden, weil die pentekostale Männerrolle der vom Machismo geprägten Rolle entgegengesetzt sei. An die Stelle von Aggression, Gewalt, Stolz, Genussucht und Individualismus träten Friedfertigkeit, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung und eine kollektive Orientierung und Identifizierung mit der Kirche und der Kernfamilie. Infolge der Konversion entsprächen sich die Lebenssphären, Werte und Ziele von Männern und Frauen. Durch frei werdende finanzielle Ressourcen werde der Lebensstandard der Frauen und Kinder erhöht und gleichzeitig werde die Position der Männer als Haushaltsvorstände nicht infrage gestellt. Brusco versteht den Machismo nicht nur als Konversionsmotiv für Frauen, sondern auch für Männer, die eine Ideologie favorisieren, die sie von durch den Machismo erzeugten sozialen Zwängen befreit. Sie schlussfolgert, dass überall dort, wo die Männerrolle gesellschaftlich durch den Machismo definiert und diese Definition durch die Konversion infrage gestellt werde, der Pentekostalismus die Funktion habe, den privaten Bereich zu revolutionieren.¹⁰

Brusco hat die Debatte über die Auswirkungen des lateinamerikanischen Pentekostalismus auf Frauen maßgeblich geprägt, indem sie argumentiert, dass diese nicht an den Zielen des westlichen Feminismus gemessen werden dürfen, weil dessen Ziele nicht mit den Zielen der von ihr untersuchten Frauen identisch seien. Während der westliche Feminismus anstrebe, dass Frauen Zugang zur Männerwelt erhalten, von Männern dominierte gesellschaftliche Rollen einnehmen und auf diese Weise die sozioökonomische Gleichstellung mit Männern erreichen, entspräche dies nicht den Zielen von Kolumbianerinnen, in deren Interesse es vielmehr stehe,

10 Vgl. Brusco 1993, 1995, 2010.

innerhalb der traditionellen Rollen zu Agentinnen der Veränderung zu werden. Solch eine Veränderung der Geschlechterrollen ermögliche der Pentekostalismus durch die Aufwertung des häuslichen Bereichs für Frauen und Männer, die dazu führe, dass Männer sich ihren Familien vermehrt zuwenden. Darüber hinaus glorifiziere und unterstütze der Pentekostalismus das Weibliche an sich. Indem Brusco zeigt, inwiefern Frauen von der Transformation des häuslichen Bereichs durch den Pentekostalismus profitieren, widerspricht sie sowohl der Hypothese, der lateinamerikanische Pentekostalismus sei ein »Opium der weiblichen Massen«¹¹, als auch der dieser Hypothese zugrunde liegenden Annahme, dass Frauen, die pentekostalen Kirchen angehören, Opfer eines patriarchalen Plans sind, dessen Normen und Praktiken sie instinktiv ablehnen würden, wenn sie aus ihrer ideologischen Gefangenschaft oder von ihrem falschen Bewusstsein befreit würden. Trotz entscheidender Unterschiede zwischen Butler Floras und Bruscos Ansatz beruht jedoch auch Bruscos Analyse und Interpretation auf der Annahme, dass ein Widerspruch zwischen der patriarchalen pentekostalen Doktrin und der Tatsache, dass Frauen diese vertreten, besteht. Auch für Brusco stellt der Feminismus für Frauen letztlich die einzige Alternative zum falschen Bewusstsein dar,¹² und es ist ihr Anliegen zu zeigen, dass kolumbianische pentekostale Frauen im Grunde Feministinnen sind. Beide Ansätze vertreten die normative Überzeugung, dass Frauen den angeborenen Wunsch haben sollten, patriarchale Werte zu überwinden, ohne dieses Narrativ historisch zu kontextualisieren, und ignorieren infolgedessen Möglichkeiten des Denkens und Handelns, die nicht der Binarität von Unterwerfung und Subversion entsprechen. Dies führt dazu, dass Brusco die von ihr analysierten Funktionen der Konversion rückwirkend zum Konversionsgrund kolumbianischer Frauen erklärt und damit die Erfahrungen und Interpretationen der Frauen selbst missachtet, die ihre Konversion nicht strategisch mit einem emanzipatorischen Ziel begründen, sondern auch Brusco gegenüber emotional-spirituelle Erfahrungen als Motivation benennen.¹³ Schließlich ist festzustellen, dass Bruscos Darstellung des sozialen Wandels auf essentialistischen Generalisierungen und geschlechtsspezifischen Stereotypen basiert. So bemüht sie sich, für sogenannte Dritte-Welt-Frauen zu sprechen, indem sie postuliert, dass die Familie für diese so wichtig ist, dass deren Bedeutung in keiner Untersuchung der Lebenssituation dieser Frauen außer Acht gelassen werden darf, und ignoriert dabei Differenzen weiblicher Identität infolge divergierender Merkmale wie der ethnischen Zugehörigkeit, der gesellschaftlichen Schicht, der Sexualität und des Alters.¹⁴ Im Gegenüber zu diesem Frauenbild generalisiert sie den Alkoholkonsum kolumbianischer Männer, dessen

11 Butler Flora 1975, 424.

12 Vgl. Brusco 1995, bes. 3.

13 Vgl. Brusco 1995, bes. 8f.108-113.

14 Vgl. Brusco 1995, 3.

einzigem empirischer Beleg aus einer Untersuchung von vier bäuerlichen Haushalten von 1950-51 stammt. Für ihre These, dass der Pentekostalismus den beschriebenen kulturellen Wandel verursacht, fehlt folglich die empirische Basis.¹⁵

Auf Brusco Bezug nehmend wird hinsichtlich des lateinamerikanischen Pentekostalismus vielfach auf eine Spannung zwischen einer patriarchalen Doktrin und emanzipatorischen Auswirkungen hingewiesen, die von Bernice Martin als pentekostales Genderparadox bezeichnet wird.¹⁶ Verbreitet ist die Interpretation, dass der Pentekostalismus explizit patriarchale Geschlechterrollen verstärkt und gleichzeitig die von Machismo und Marianismo geprägten Geschlechterrollen überwinden hilft oder wenigstens transformiert.¹⁷ Jedoch existieren auch kritische Stimmen, denen zufolge die Diskriminierung der Frauen im Pentekostalismus verschleiert wird oder die es ablehnen, wenn feministische Forschende in Strukturen der Unterordnung Agency wahrnehmen.¹⁸ Annelin Eriksen kritisiert, dass in den vergangenen Jahren in verschiedenen anthropologischen Untersuchungen zu geschlechtsspezifischen Implikationen des Pentekostalismus von der Existenz des beschriebenen Paradoxes ausgegangen wird, das darin bestehe, dass die Frage, ob der Pentekostalismus eine Frauenbewegung sei, sowohl mit »ja« als auch mit »nein« zu beantworten sei. Diese Fragestellung identifiziert sie als problematisch, da sie so gerahmt ist, dass die Antworten nur als Paradox verstanden werden können.¹⁹ Jane Soothill sieht in ihrer Untersuchung von Geschlechterbeziehungen im ghanaischen Pentekostalismus von der paradoxen Bewertung des Pentekostalismus als sowohl emanzipatorisch als auch patriarchal ab und zeigt, dass der soziale Wandel in Form der Reformation des Machismo in Ghana nicht das Schlüsselparadigma für das Verständnis der Anziehungskraft des Pentekostalismus auf Frauen ist, sondern dass spirituelle Faktoren diese begründen. Die Abweichung dieses Ergebnisses von den Ergebnissen der Untersuchungen des lateinamerikanischen Pentekostalismus führt sie auf den divergierenden Kontext zurück.²⁰ Tatsächlich ist jedoch nicht der andere soziokulturelle Kontext der Grund für diese Abweichung, sondern die Tatsache, dass Soothill sich von einem verbreiteten binären Konzept von Agency löst, das im Folgenden analysiert und kritisiert werden soll.²¹

Die Annahme der Existenz eines pentekostalen Genderparadoxes beruht auf der Binarität von Patriarchat und Unterdrückung versus Emanzipation und Sub-

15 Vgl. Míguez 1998, 11f. Vgl. zum kritisierten Beleg Brusco 1993, 147 und 1995, 5.

16 Vgl. Martin 2001.

17 Vgl. Drogus 1997; Mariz/das Dores Campos Machado 1997; Burdick 1998; Montecino/Obach 2001; Lorentzen/Mira 2005; English de Alminana 2016.

18 Vgl. Gill 1990; Tarducci 2001; Rohr 2010.

19 Vgl. Eriksen 2016.

20 Vgl. Soothill 2007, 223f.

21 Vgl. Soothill 2007, 27-29.

version, die nicht nur zur Begrenzung der Wahrnehmungsfähigkeit der Erfahrungen pentekostaler Frauen führt. So stellt Saba Mahmood in ihrer Untersuchung der ägyptischen Frauenmoscheebewegung fest, dass die aktive Unterstützung von sozio religiösen Bewegungen durch Frauen, die Prinzipien der weiblichen Unterordnung vertreten, ein Dilemma für feministische Analytinnen und Analyten darstellt, weil diese einerseits sehen, dass Frauen ihre Präsenz in männlich dominierten Sphären behaupten, »andererseits die Sprache, die sie verwenden, um in diese Sphären vorzudringen, in Diskursen gründet, die [...] ihre Unterordnung unter männliche Autorität absichern.«²² Als Ursache dafür, dass das Dilemma als solches wahrgenommen wird, identifiziert sie die Naturalisierung von Freiheit und Autonomie des Subjekts, infolge derer angenommen wird, dass die Reaktionsmöglichkeiten für Frauen angesichts patriarchaler Wertvorstellungen entweder in passiver Unterwerfung oder in aktiver Subversion bestehen. Folglich wird Agency ausschließlich »als Kapazität verstanden, die eigenen Interessen gegen das Gewicht von Sitte, Tradition, transzendentalen Willen oder anderen Hindernissen«²³ durchzusetzen. Wenn also feministische Analytinnen und Analyten das Handeln von Frauen innerhalb patriarchaler Normen positiv bewerten wie Brusco, dann deshalb, weil sie es als Widerstand interpretieren, selbst wenn es nicht das Ziel der Handelnden ist, hegemoniale Normen infrage zu stellen. Mahmood argumentiert, dass es ohne die historische Kontextualisierung der Binarität von Unterwerfung und Subversion nicht möglich ist, Formen des Seins und Handelns wahrzunehmen, die dieser nicht entsprechen. Um das Konzept vom rationalen, selbstbestimmten Subjekt zu dekonstruieren, verweist sie auf Judith Butler, für deren Analyse wiederum zwei Einsichten Michel Foucaults entscheidend sind: 1. Macht ist nicht statisch und kann nicht von souveränen Individuen besessen oder über andere ausgeübt werden, sondern »muss als strategische Machtbeziehung verstanden werden, die das Leben durchdringt und neue Formen von Sehnsüchten, Objekten, Beziehungen und Diskursen schafft.«²⁴ 2. Das Subjekt geht den Machtbeziehungen nicht voran, sondern wird durch diese geschaffen. Folglich sind diese die notwendigen Bedingungen seiner Konstitution. Als zentral für diese Argumentation bezeichnet sie Foucaults Paradox der Subjektivierung, das darin besteht, »dass die Prozesse und Bedingungen, die die Unterordnung eines Subjekts bewirken, dieselben Mittel sind, durch die dieses Subjekt zu einer sich selbst bewussten Identität und zu einer Akteurin oder einem Akteur wird.«²⁵ Hiervon ausgehend stellt Butler ein Konzept von Agency infrage, das von einer allen Menschen inhärenten Intentionalität

22 Mahmood 2012, 5f.

23 Mahmood 2012, 8.

24 Mahmood 2012, 17. Vgl. Foucault 1980.

25 Mahmood 2006, 188; 2012, 17. Vgl. Foucault 1978, 1980, 1983.

und Freiheit ausgeht, deren Möglichkeiten durch externe Machtbeziehungen begrenzt werden. Stattdessen verortet sie »die Möglichkeit der Agency innerhalb von Machtstrukturen [...] [, da] die wiederholende Struktur von Normen nicht nur dazu dient, ein spezielles Diskurs- oder Machtregime zu konsolidieren, sondern auch die Mittel für seine Destabilisierung zur Verfügung stellt.«²⁶ Agency beruht nach Butler auf der essenziellen Offenheit jeder Wiederholung und auf der Möglichkeit, dass sie für andere Ziele als für die Konsolidierung von Normen verwendet werden könnte. Folglich gibt es keine Möglichkeiten, soziale Normen abzuschaffen, die unabhängig vom Tun dieser Normen sind.²⁷ Butler konzeptualisiert Performativität auf der Grundlage des Dualismus von Konsolidierung und Resignifikation, Erfüllen und Zerstören von Normen und betont »die Möglichkeiten des Widerstands gegen die regulierende Macht der Normativität.«²⁸

Im Anschluss an Butler setzt Mahmood voraus, dass Normen keine soziale Auf-erlegung auf das Subjekt, sondern die »Substanz seiner [...] Innerlichkeit«²⁹ sind. Autonomie existiert nicht, weil Strukturen und Bedingungen Handlungen stets beeinflussen und begrenzen. Es ist möglich, Widerstand gegen Strukturen und Bedingungen zu leisten und sie umzuformen, aber es ist nicht möglich, außerhalb der Strukturen und Bedingungen zu handeln. Jedoch stellt Mahmood eine Spannung in Butlers Argumentation fest: Während Butler alle subversiven Handlungen als Produkt der Bedingungen identifiziert, gegen die sie gerichtet sind, privilegiert ihre Analyse von Agency häufig die Momente, die es ermöglichen, die Bedingungen entgegen ihrer Ziele zu resignifizieren.³⁰ Butler entwickelt also ihr Konzept von Agency vor allem dort, wo Normen infrage gestellt oder resignifiziert werden.³¹ Diese argumentative Spannung in Butlers Konzeptualisierung von Agency erklärt Mahmood durch den Verweis auf deren performative Dimension, insofern sie als politische Praxis zu verstehen ist, die die Überwindung dominanter Geschlechts- und Sexualitätsdiskurse anstrebt. Dieser spezifische Kontext habe dazu geführt, dass Butler die antihegemonialen Ausführungsvarianten von Agency betont, so dass andere in den Hintergrund geraten seien. Mahmoods Ziel ist es nun, »Foucaults Vorstellung von Widerstandsdiskursen und Butlers Auffassung von Performativität«³² zu erweitern, indem sie zeigt, dass Normen nicht nur konsolidiert oder resignifiziert, erfüllt oder zerstört, sondern auch jenseits dieser dualistischen Struktur in der Aktualisierung graduell variierender Handlungsmöglich-

26 Mahmood 2012, 20.

27 Vgl. Butler 1991, 1997.

28 Mahmood 2012, 22.

29 Mahmood 2012, 23.

30 Butler 1997, bes. 305-343.

31 Vgl. Mahmood 2012, 21.

32 Auga 2018, 105.

keiten »auf vielfältige Weise [...] bewohnt und erfahren«³³, »gelebt [...], ersehnt, ergriffen und vollzogen«³⁴ werden. Folglich versteht Mahmood Agency nicht als Synonym für den Widerstand gegen Beherrschung, sondern als Fähigkeit zu handeln, die durch konkrete historisch bedingte Beziehungen der Unterordnung ermöglicht und geschaffen wird. Agency existiert, insofern Menschen mit spezifischen Intentionen, Plänen und Wünschen fähig sind, innerhalb der gegebenen Strukturen zu handeln. In Bezug auf Religion bedeutet dies, dass sie Agency ermöglicht, insofern sie Handlungsmöglichkeiten eröffnet.³⁵ Indem Mahmood am Beispiel der ägyptischen Frauenmoscheebewegung vielfältige Arten von Agency nachzeichnet, die den Praktiken der Teilnehmerinnen dieser Bewegung zugrunde liegen, beabsichtigt sie, »Grundannahmen im Zentrum des liberalen Denkens, durch die solche Bewegungen häufig beurteilt werden«, zu verstören und »der tiefen Unfähigkeit innerhalb des gängigen feministisch-politischen Denkens, sich vorzustellen, wie sich wertvolle Formen des Menschlichen außerhalb der Grenzen einer liberal-progressiven Vorstellungswelt entfalten«³⁶, abzuhelpfen.

Von dieser Argumentation ausgehend wird in der vorliegenden Studie untersucht, welche Ressourcen und Fähigkeiten Frauen durch pentekostale Überzeugungen und Praktiken erhalten, um sich innerhalb der gegebenen Strukturen zu entfalten. Welche Handlungsmöglichkeiten eröffnen sich ihnen? Und worin liegen die Plausibilität, die Bedeutung und die Macht des pentekostalen Diskurses für sie?

1.1.2 Frauen im costa-ricanischen Pentekostalismus

Zu geschlechtsspezifischen Implikationen des Pentekostalismus in Costa Rica existieren lediglich einige Fallstudien, die mehrheitlich als unveröffentlichte Hochschulschriften vorliegen und bei variierender Akzentsetzung zu dem einheitlichen Ergebnis gelangen, dass der pentekostale Diskurs dem Status der Frauen schadet.³⁷ Ana Ligia Sánchez und Osmundo Ponce werten in ihrer Examensarbeit Literatur aus verschiedenen pentekostalen Kirchen in Heredia bezüglich der Darstellung von Frauen aus und stellen fest, dass der theologische Fundamentalismus als Unterdrü-

33 Mahmood 2012, 22.

34 Mahmood 2012, 23.

35 Vgl. zu den Debatten zwischen Mahmood und Butler über ihre Konzeptionen von Widerstand und Religion Asad/Brown/Butler/Mahmood 2013.

36 Mahmood 2012, 155.

37 Weitere Studien, die den costa-ricanischen Pentekostalismus bezüglich divergierender Fragestellungen untersuchen, sind Kessler 1989, 1995; Piedra Solano 1991; Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC) 1995; Anderson 1999; Steigenga 2001; Fernández de Quevedo 2002; Alford 2003; Gómez 2014.

ckungsmechanismus fungiert.³⁸ María del Socorro Chacón und Zulena Fernández analysieren in ihrer Examensarbeit die Lebenssituation von Frauen, die einer Kirche angehören, die der *Asociación Cristiana de las Asambleas de Dios en Costa Rica*, kurz *Asambleas de Dios* (AD), angehören. Ihr Ergebnis ist, dass Frauen im pentekostalen Diskurs als Eigentum eines maskulin dargestellten Gottes, der Kirche, der Familie und der Gesellschaft gelten, so dass sie über keinerlei Selbstbestimmung verfügen.³⁹ Marleny Amaya untersucht auf der Grundlage von jeweils fünf Interviews in einer methodistischen Kirche, einer reformierten Kirche und einer Kirche der AD die Organisationsstrukturen hinsichtlich der Frauenrollen. Sie postuliert, dass in allen dreien, jedoch in der Kirche der AD am stärksten, Frauen diskriminiert werden, insofern sie ausschließlich untergeordnete Tätigkeiten ausüben. Ihre Unfreiheit bemerkten die Frauen jedoch nicht, da ihnen das feministische Bewusstsein fehle.⁴⁰ Während diesen drei Arbeiten die Annahme zugrunde liegt, Unterordnung und Diskriminierung von Frauen seien essenzielle Merkmale des Pentekostalismus, vertritt die ecuadorianische Pentekostale Senia Pilco Tarira in ihrer Bachelorarbeit, für die sie Interviews mit Frauen aus drei Kirchen der *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* (IDEC) in San José führt, die Position, dass die kirchlichen Strukturen zwar von patriarchalen Normen bestimmt werden, dies aber nicht auf den Pentekostalismus selbst, sondern auf den gesellschaftlich verbreiteten Machismo zurückzuführen ist, so dass es möglich sei, die Unterordnung von Frauen im Pentekostalismus zu überwinden.⁴¹

Dem Zusammenhang zwischen Pentekostalismus und häuslicher Gewalt in Costa Rica widmet sich erstmals die Psychologin Michelle Cordero in ihrer Examensarbeit. Sie untersucht, wie der pentekostale Diskurs den Umgang von Frauen mit häuslicher Gewalt beeinflusst. Ihr Ergebnis ist, dass in pentekostalen Kirchen eine patriarchale Doktrin vermittelt wird, die von der Höherwertigkeit der Männer ausgeht und deren Ziel die Aufrechterhaltung der Ehe ist. Dass die Strategien, die den Frauen, die Gewalt erleben, vermittelt werden, um ihre Situation zu verbessern, darin bestehen, zu beten, zu fasten, Dämonen auszutreiben, zu vergeben, ein gutes Zeugnis zu geben, sich den Männern unterzuordnen und Paarberatung zu absolvieren, identifiziert sie als Konglomerat von Rechtfertigungsmechanismen, die eingesetzt würden, um Gewalt zu legitimieren und aufrechtzuerhalten, anstatt sie zu beenden.⁴²

38 Vgl. Sánchez Rojas/Ponce Serreno 1989. Die Ergebnisse wurden teilweise veröffentlicht in Sánchez/Ponce 1995.

39 Vgl. Chacón/Fernández 1997.

40 Vgl. Amaya 2002.

41 Vgl. Pilco Tarira 1990.

42 Vgl. Cordero 2003.

Dieser Argumentationslinie schließt sich der Soziologe Ariel Calderón in seiner Examensarbeit an.⁴³ Er verbindet die makro- und die mikrotheoretische Interpretation und identifiziert ungleiche ökonomische Machtverhältnisse, die durch ökonomische Krisen ab 1980 und 2007 verstärkt worden seien, als ersten Grund für den Erfolg des Pentekostalismus. Mit Verweis auf den costa-ricanischen Soziologen Jaime Valverde⁴⁴ erklärt er es zur Funktion des Pentekostalismus, die ideologischen Strukturen des Kapitalismus zu stützen, indem der pentekostale Diskurs den begrenzten materiellen Bedingungen der Unterdrückten einen Sinn gebe. Armut und Not würden als Bestandteile des Plans Gottes verklärt, so dass Ungerechtigkeiten und Leid akzeptiert würden. Als zweiten Grund für den Erfolg des Pentekostalismus identifiziert er ungleiche geschlechtsspezifische Machtverhältnisse, die, häufig im Zusammenhang mit Gewalt gegen Frauen durch deren Partner, persönliche Krisen auslösten, und dazu führten, dass eine Weltsicht, die den Frauen zuvor Sicherheit und Lebenssinn gegeben habe, sich als falsch erweise. Dem Bedürfnis nach Orientierung und Sinn werde in den pentekostalen Kirchen entsprochen, indem die Krisen als von Gott geplante Markierungspunkte auf dem Weg hin zu ihm interpretiert würden. Der Pentekostalismus erfülle die Funktion, die ungleichen geschlechtsspezifischen Machtverhältnisse zu stützen, indem den Frauen geraten werde, Unrecht zu ertragen und zu vergeben. Calderón postuliert, gewalttätigen Männern werde keinerlei Verhaltensänderung abverlangt, sondern Gewalt werde naturalisiert und akzeptiert.

Das größte Verdienst dieser Studie ist, die zentrale Bedeutung von Gewalterfahrungen für viele Konversionen von Frauen zum Pentekostalismus in Costa Rica herauszuarbeiten. Auch Calderóns Bemühungen, Frauen eine Stimme gegen die geschlechtsspezifisch ungleiche Verteilung von Macht zu verleihen, sind zu würdigen. Jedoch übernimmt er erstens das Deprivationsargument zur Erklärung des Erfolgs des Pentekostalismus ohne kritische Interaktion mit alternativen Erklärungsansätzen.⁴⁵ Zweitens unterstellt er Frauen ein falsches Bewusstsein und naturalisiert den Wunsch zur Überwindung patriarchaler Werte. Folglich wertet er ihre Aussagen als Resultate ideologischer Indoktrination ab. Als intellektueller Mann wendet er die Aussagen subalternen Frauen in ihr Gegenteil und profitiert dabei von der ungleichen Machtverteilung, die er selbst verurteilt.⁴⁶ Als ein dem richtigen Bewusstsein entsprechendes Verhalten angesichts verschiedener Arten von Beziehungskrisen lässt er ausschließlich den Beziehungsabbruch gelten und erwägt dabei weder dessen mögliche Konsequenzen für Frauen noch die Möglichkeit der Veränderung von Beziehungen. Er nimmt nicht wahr, dass auch in pen-

43 Vgl. Calderón 2015.

44 Vgl. Valverde 1990, 1991.

45 Vgl. Robbins 2004.

46 Vgl. Spivak 1994.

tekostalen Kirchen in manchen Fällen zur Trennung geraten wird und dass viele in Trennung lebende und geschiedene Frauen dort Unterstützung und Zuspruch erhalten. Er setzt ohne empirische Grundlage voraus, dass nichtpentekostale Frauen ihr Ergehen aktiver als pentekostale gestalten, dass also eine nichtpentekostale Orientierung automatisch mit einer größeren Fähigkeit zusammenhängt, Bedingungen sozialer Ungerechtigkeit zu transformieren. Er übersieht die ethischen Forderungen, die in pentekostalen Kirchen in nahezu redundanter Weise an Männer gerichtet werden und die unzähligen Unterstützungsangebote für Männer zur Überwindung destruktiver Verhaltensmuster. Sein Postulat, pentekostale Frauen würden angehalten, sexuell gefügig zu sein, ist zumindest in dieser Verallgemeinerung falsch, insofern andernorts pentekostale Männer aufgefordert werden, ihre sexuellen Wünsche denen ihrer Frauen unterzuordnen. Und er missversteht die Vergebung der Täterinnen und Täter als Legitimation der Taten. Zwar verweist er auf eine von ihm als fortschrittlich bezeichnete pentekostale Kirche in Cartago und stellt fest, dass dort »die Menschenrechte respektiert«⁴⁷ werden, insofern kein heteronormatives Konzept von Geschlecht und keine patriarchale Bibellektüre vertreten würden. Jedoch betont er, dass diese Kirche eine Ausnahme ist und, da er sie in der Logik der Binarität von Unterwerfung und Subversion als Ort der Subversion identifiziert, als Vorbild für alle anderen Kirchen des Landes dienen sollte. Von dieser Ausnahme abgesehen wirft er dem costa-ricanischen Pentekostalismus vor, Gewalt zu legitimieren, weil er die Auslöser vieler Konversionen mit deren Auswirkungen verwechselt. Kurzum: Es ist ihm nicht möglich, Formen des Seins und Handelns wahrzunehmen, die dem Narrativ des oppressiven Pentekostalismus nicht entsprechen, so dass er nicht die Bedeutung und die Macht erfasst, die der pentekostale Diskurs für viele Frauen hat. Dies führt dazu, dass er pentekostale Frauen, vermutlich ohne es zu beabsichtigen, als ahnungslose Opfer eines schädlichen religiösen Diskurses darstellt und ihnen die Agency handelnder Subjekte abspricht.

Zusammengefasst zeichnen Untersuchungen der Gründe für die Attraktivität des lateinamerikanischen Pentekostalismus für Frauen und seiner Auswirkungen auf sie diesen entweder als Unterdrückungsinstrument, dessen Erfolg auf patriarchaler Indoktrination und mangelhaftem emanzipatorischem Bewusstsein beruht,⁴⁸ oder als Befreiungsinstrument, dessen Erfolg auf einem vorhandenen emanzipatorischen Bewusstsein oder gar einer feministischen Strategie beruht,⁴⁹ oder sie identifizieren sowohl oppressive als auch emanzipatorische Auswirkungen und bezeichnen diese daher als paradox.⁵⁰ Bei zum Teil erheblich divergierenden

47 Vgl. Calderón 2015, 245.

48 Dieses Interpretationsmuster findet sich etwa bei Butler Flora 1975 und Calderón 2015.

49 Dieses Interpretationsmuster findet sich etwa bei Willems 1967 und Brusco 1995.

50 Vgl. Martin 2001 sowie Drogus 1997; Mariz/das Dores Campos Machado 1997; Burdick 1998; Montecino/Obach 2001; Lorentzen/Mira 2005; English de Alminana 2016.

Ansätzen und Schlussfolgerungen teilen die Untersuchungen von Butler Flora, Brusco, Martin, Calderón und anderen die Logik der Binarität von Unterwerfung und Subversion sowie die Naturalisierung des Wunsches von Frauen, sich von patriarchalen Werten zu befreien. Dieses Narrativ nicht historisch zu kontextualisieren, sondern unhinterfragt als Interpretationsmuster für die Erfahrungen pentekostaler Frauen zu verwenden, führt dazu, dass Erfahrungen, Interpretationen und Bedürfnisse, die ihm nicht entsprechen, nicht wahrgenommen werden. Mahmood dekonstruiert dieses Konzept, indem sie argumentiert, dass die Autonomie des Subjekts nicht existiert, weil Normen und Strukturen dem Subjekt immer vorangehen, es erschaffen und seine Identität bedingen. Folglich besteht Agency immer innerhalb spezifischer Bedingungen und wird realisiert, indem Normen konsolidiert oder resignifiziert sowie auf vielfältige Weise erfahren, bewohnt und gelebt werden. Was dies für die Untersuchung der Bedeutung des Pentekostalismus für Frauen in Costa Rica bedeutet, wird im Folgenden gezeigt.

1.2 Ziel der Arbeit

Auch die vorliegende Arbeit hat das Ziel, die Gründe der Attraktivität des Pentekostalismus für Frauen und seine Auswirkungen auf sie zu untersuchen. Jedoch wird hier nicht gefragt, ob der Pentekostalismus sich auf Frauen oppressiv oder emanzipatorisch auswirkt, sondern welche Handlungs- und Entfaltungsmöglichkeiten er ihnen innerhalb der gegebenen Strukturen durch welche Ressourcen eröffnet. Mit Mahmood⁵¹ wird von der Binarität von Unterwerfung und Subversion abgesehen, weil diese Logik missachtet, dass jegliches Handeln durch Machtverhältnisse bedingt ist und innerhalb von Machtverhältnissen geschieht. Mahmoods Konzept von Agency als Handlungsfähigkeit nicht gegen, sondern innerhalb von Machtstrukturen ermöglicht es, Erfahrungen, Sehnsüchte, Denk- und Handlungsmöglichkeiten sowie deren Interpretationen durch die Akteurinnen selbst wahrzunehmen, die der binären Logik nicht entsprechen. Dies ist wiederum die Voraussetzung, um zu verstehen, was der pentekostale Diskurs für die Akteurinnen bedeutet und worin seine transformative Macht für sie besteht, durch die sich ihnen neue Gestaltungsspielräume innerhalb der gegebenen Umstände eröffnen. Von Mahmoods Argumentation ausgehend wird daher gefragt: Welche Ressourcen und Fähigkeiten erhalten Frauen durch die pentekostale Doktrin und durch pentekostale Praktiken, um sich innerhalb der gegebenen Strukturen zu entfalten? Welche Handlungsmöglichkeiten eröffnen sich ihnen? Und worin liegen die Plausibilität, die Bedeutung und die Macht des pentekostalen Diskurses für sie? Um diese Fragen zu beantworten, werden Äußerungen und Praktiken überwiegend weiblicher Pentekostaler dargestellt,

51 Vgl. Mahmood 2012.

um in ihren Begriffen pentekostale Konzepte zu rekonstruieren. Es wird analysiert, wie diese Frauen ihre Konversion, ihre Überzeugungen und die Implikationen ihrer Zugehörigkeit zu einer pentekostalen Kirche oder Gemeinschaft interpretieren, um die Plausibilität und Macht des rekonstruierten Diskurses für sie verständlich zu machen. Des Weiteren werden im Sinne einer historischen Kritik sowohl Aspekte des rekonstruierten Diskurses wie konkrete Praktiken als auch gegenwärtige pentekostale Namenspolitiken genealogisch kontextualisiert, um zu zeigen, auf welche historischen Ereignisse sie reagieren und inwiefern in ihnen lokale und globale Diskurse ausgehandelt werden.⁵²

Im Verlauf der Feldforschung stellte sich heraus, dass die meisten der befragten Frauen, evangelische ebenso wie katholische Pentekostale, thematisierten, dass und wie sich ihr Leben durch Heilungserfahrungen im Zusammenhang ihrer Konversion zum Pentekostalismus oder zu einem späteren Zeitpunkt verändert hatte. Viele erzählten, dass sie eine Heilung emotionaler Verletzungen erfahren hatten, und interpretierten diese Erfahrung als Quelle neuer Ressourcen, Fähigkeiten und Handlungsmöglichkeiten. Die Begriffe *sanidad interior* (innere Heilung) und *perdón* (Vergebung) dominierten nicht nur die Interviews, sondern auch Predigten, Vorträge und vorgefundenes schriftliches Material. Der während der Feldforschung gewonnene Eindruck von der Bedeutsamkeit der Erfahrung innerer Heilung durch Vergebung soll durch die Analyse des erhobenen Datenmaterials überprüft werden. Es wird gefragt, worin die Plausibilität und Bedeutung des Heilungsdiskurses bestehen und inwiefern dieser Veränderungen im Leben von Frauen ermöglicht.

Auf den zentralen Stellenwert der Heilungserfahrung im lateinamerikanischen Pentekostalismus ist wiederholt hingewiesen worden. So betonen Hanneke Sloomweg und Frans Kamsteeg, dass das pentekostale Heilungsangebot insbesondere für Arme attraktiv ist, weil für diese andere Optionen wie moderne Medizin und traditionelle Heilungsverfahren nicht finanzierbar sind.⁵³ Brusco stellt fest, dass Heilungen der Hauptkonversionsgrund für Männer sind.⁵⁴ Beiden Beobachtungen liegt ein Konzept von Heilung als Überwindung körperlicher Leiden zugrunde. Andrew Chesnut, Candy Gunther Brown, Rebecca Pierce Bomann und Luis Lugo stellen hingegen fest, dass Heilungen auch auf die Überwindung sozialer und emotionaler Probleme abzielen.⁵⁵ Dass zunehmend auf die Bedeutung der Heilung emotionaler Probleme hingewiesen wird, spiegelt die Entwicklung der Heilungsdiskurse wider, insofern Praktiken der körperlichen Heilung in diachroner Perspektive weiter zurückzuverfolgen sind als Praktiken der emotionalen und spirituellen Heilung, die in den vergangenen Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen haben.⁵⁶

52 Vgl. Bergunder 2012, 41-47; 2018, 211-215; Maltese 2015, 79.

53 Vgl. Kamsteeg 1991; Sloomweg 1998.

54 Vgl. Brusco 1995, 117; 2010, 89.

55 Vgl. Lugo 2006; Brown 2011, 3; Chesnut 2011, 175; Pierce Bomann 2011.

56 Vgl. Hunt 2017.

Bisher mangelt es an Untersuchungen zu der Frage, worin die Bedeutung der inneren Heilung im lateinamerikanischen Kontext konkret besteht. Hier schafft diese Studie Abhilfe.

Essentialistische Generalisierungen und geschlechtsspezifische Stereotypen wie das feministische Stereotyp, demzufolge nichtwestliche Frauen das unterdrückte Gegenüber westlicher Frauen sind, die der Befreiung und Ermächtigung bedürfen, sollen in dieser Untersuchung vermieden werden. Ebenso sollen Generalisierungen und Stereotypen in Bezug auf Männer vermieden werden, bezüglich derer ein Risiko besteht, weil die Erfahrungen und Interpretationen von Frauen im Fokus stehen, deren erlittene emotionale Verletzungen häufig mit Gewaltanwendung, Alkoholkonsum und Promiskuität von Männern zusammenhängen. Es sollen aber keine Aussagen über das Wesen costa-ricanischer Männer gemacht werden, sondern es soll gezeigt werden, wie Frauen sich selbst, auch in der Beziehung zu Männern, wahrnehmen und auf welche Weise die pentekostale Heilungserfahrung diese Wahrnehmung sowie Handlungsoptionen beeinflusst. Die Bedeutung des pentekostalen Heilungsdiskurses für Männer und seine Auswirkungen auf sie zu analysieren, übersteigt die Möglichkeiten dieser Untersuchung und ist als Forschungsdesiderat festzuhalten. Frauen, die etwa infolge negativer Erfahrungen eine pentekostale Gemeinschaft verlassen haben, werden aus forschungspragmatischen Gründen nicht in die Untersuchung einbezogen. Hier eröffnet sich ein weiteres Forschungsdesiderat.

1.3 Forschungsfeld

Costa Rica, das bei einer seit 1990 relativ stabilen Armutsquote zwischen 20 und 22 Prozent gelegentlich als Schweiz Mittelamerikas bezeichnet wird, zeichnet sich als Forschungsfeld im lateinamerikanischen Vergleich durch einen hohen Lebensstandard, eine trotz zunehmender Einkommensungleichverteilung starke Mittelschicht, eine hohe Qualität des kostenfreien Erziehungs- und Gesundheitswesens, durch eine relative ethnische Homogenität der überwiegend mestizischen Bevölkerung, durch das Fehlen von Streitkräften und durch eine ruhige politische Entwicklung seit 1949 aus. Die Zugehörigkeit zum Pentekostalismus ist in Costa Rica nicht mit ethnischen Zugehörigkeiten verbunden, und für seine Entwicklung sind keine Nachwirkungen politischer Konflikte zu erwarten. Der costa-ricanische Pentekostalismus ist nicht ausschließlich, aber in jedem Fall auch ein Mittelschichtphänomen. Mit Bezug auf David Martin, der die Dynamik des Pentekostalismus mit der Mobilisierung der Marginalisierten begründet,⁵⁷ fragt daher Jean-Pierre Bastian: »Wenn also die Erklärungsvariablen für den religiösen Wandel, die man auf andere

57 Vgl. Martin 1990, 2002.

lateinamerikanische Kontexte anwendet, im Zusammenhang mit Costa Rica keine Gültigkeit haben, sollte man dann nicht vermuten können, daß die katholische Vorherrschaft hier weniger angeschlagen wäre und die neuen religiösen Bewegungen weniger präsent wären als anderswo?⁵⁸ Er stellt jedoch fest, dass dies nicht zutrifft: »Es scheint also, als ob sich die religiöse Wirklichkeit des heutigen Costa Rica trotz der Abwesenheit makrosozialer Variablen, wie sie in anderen Kontexten zutage getreten sind, kaum von der im übrigen Lateinamerika unterscheidet.«⁵⁹ Folglich eignet sich Costa Rica als Forschungsfeld, in dem davon ausgegangen werden kann, dass die genannten externen Faktoren für die Erklärung des Wachstums des Pentekostalismus nicht in besonderer Weise berücksichtigt werden müssen.

Alajuela ist mit einer Einwohnerzahl, deren Größe je nach Grenzziehung mit 50.000-266.000 angegeben wird, die zweitgrößte Stadt Costas Ricas und bildet einen Teil der Metropolregion San José, in der mit 2,6 Millionen Einwohnern etwa 60 Prozent der costa-ricanischen Bevölkerung lebt. Als exemplarisches Forschungsfeld bietet Alajuela sich für diese Studie an, weil die Stadt in Bezug auf soziale Indikatoren eine typische costa-ricanische Stadt mittlerer Größe ist⁶⁰ und über eine lange pentekostale Geschichte verfügt. Entwicklungen, die den costa-ricanischen Pentekostalismus entscheidend geprägt haben und prägen, fokussieren sich hier. So wurden die ersten evangelischen Missionarinnen und Missionare hier positiver aufgenommen als andernorts und die ersten Evangelisationskampagnen wurden von der hiesigen Stadtverwaltung, ganz anders als in San José, Cartago und Heredia, unterstützt. Die zweite methodistische Kirche des Landes wurde hier ebenso erbaut wie die zweite Kirche der AD, und auch das zweite Beratungszentrum des *Club 700* wurde hier eingerichtet, jeweils nach den ersten Kirchen und dem ersten Zentrum in San José. Auch die *Renovación Carismática Católica* (Katholische Charismatische Erneuerung, RCC) breitete sich von San José zunächst nach Alajuela aus, wo schließlich das charismatische Zentrum *Centro Carismático Católico »Amigos de Jesús«* (CCCAJ) mit überregionaler Ausstrahlungskraft entstand. Des Weiteren entstanden hier auch neue pentekostale Initiativen: Die nichtdenominationale Frauenorganisation *Tierra Fértil* (TF) wurde, bevor sie sich landesweit verbreitete, hier gegründet, und der Ausgangspunkt der Verbreitung des *Ministerio de Oración Teofóatic* (Theophostischer Gebetsdienst) in Costa Rica befindet sich ebenfalls in dieser Stadt. Im Jahr 2015 deutete sich an, dass auch eine mögliche Pentekostalisierung des Katholizismus in Alajuela entscheidende Impulse erhielt.

Der Versuch, valide quantitative Daten zu lokalen pentekostalen Kirchen und Gemeinschaften zu erheben, ist aussichtslos, weil diese häufig ihre Versamm-

58 Bastian/Fanger/Wehr/Werz 2000, 202.

59 Bastian/Fanger/Wehr/Werz 2000, 202.

60 Vgl. Instituto Nacional de Estadística y Censos 2013, 57; Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica 2013.

lungsräume wechseln, wachsen und sich vermehren, sich gelegentlich auflösen und manchmal äußerlich nicht identifizierbar sind. So lernte die Verfasserin die Kirche *Centro de Consejería Bíblica Emanuel »Dios Con Nosotros«* (CCBEDN) kennen, als sie ein Geschäft für Kunsthandwerksbedarf aufsuchte, um Farben für die Teilnahme an der Frauengruppe *Tardes Creativas* (Kreative Nachmittage) in der Kirche *Centro Cristiano Vida Nueva* (CCVN) zu kaufen. Im Verkaufsraum war das Programm eines evangelischen Radiosenders zu hören, der zum Anlass für ein Gespräch mit der Geschäftsinhaberin wurde. Schließlich führte diese die Verfasserin durch einen Flur in einen im hinteren Bereich des Hauses gelegenen Raum und erklärte, dass sie Pastorin und dies ihr Versammlungsraum war, in dem sie Gottesdienste feierte, Glaubenskurse gab und Beratung anbot. Einen anderen gottesdienstlichen Versammlungsraum identifizierte die Verfasserin, als sie am letzten Sonntagmorgen des sechsmonatigen Forschungsaufenthaltes durch die Straßen der Nachbarschaft ging und feststellte, dass in einem Wohnhaus bei offenen Türen etwa 30-60 Personen Gottesdienst feierten. Obwohl sich gegenüber von diesem Haus ein mit ihren Kindern regelmäßig frequentierter Spielplatz befand, hatte sie bisher nicht bemerkt, dass dieses Haus als gottesdienstlicher Versammlungsort genutzt wurde. Folglich kann es sich bei der folgenden Beschreibung der pentekostalen Landschaft Alajuelas lediglich um den Versuch einer Momentaufnahme handeln, der auf den Erkundungen der Verfasserin sowie auf teilweise unveröffentlichten Dokumenten von Clifton Holland beruht, dem Gründer und Vorsitzenden des Forschungsinstituts *Programa Latinoamericano de Estudios Socioreligiosos* (PROLADES).

Im Jahr 2015 bezeichneten sich von den über 100 evangelischen Kirchen in Alajuela sieben als baptistisch, fünf als methodistisch und sechs als adventistisch. Manche baptistischen und methodistischen Kirchen hatten eine pentekostale Prägung. Mindestens elf Kirchen in und um Alajuela gehörten den AD an, der größten pentekostalen Denomination des Landes, die 2013 landesweit auf 514 Kirchen und Missionen und 80.000 Mitglieder geschätzt wurde.⁶¹ Neun Kirchen gehörten der *Iglesia del Evangelio Cuadrangular de Costa Rica* (IDEC) an, der zweitgrößten pentekostalen Denomination des Landes. Andere Kirchen bezeichneten sich als unabhängig oder gehörten kleineren pentekostalen Denominationen an, wieder andere gehörten traditionell nichtpentekostalen Denominationen an wie der *Asociación de Iglesias Evangélicas Centroamericanas* (AIEC).

Die größten evangelisch-pentekostalen Kirchen der Stadt, in denen sich sonntags jeweils über 1000 Personen versammelten, waren die Kirchen *Iglesia Miel* (IM), *Ministerio Internacional Bendiciones* (MIB), *Iglesia Oasis Alajuela* (OA), *Misión Jesucristo Vive* (MJV) und *Misión Apostólica Nido de Águilas Internacional Alajuela* (MANAIA). Der Pastor der Kirche IM stammte aus der Dominikanischen Republik, hatte dort am

61 Vgl. Holland 2014, 19.

Priesterseminar studiert, war dann konvertiert und mit seiner costa-ricanischen Ehefrau 1998 von einem dominikanischen Ableger der Kirche *Misión Cristiana Elim de Guatemala* nach Costa Rica geschickt worden.⁶² Zunächst hatte sich seine Gemeinde in einem Raum im Stadtzentrum versammelt, bis ein Gebäude fertig gestellt war, in dessen Saal etwa 1000 Personen Platz fanden und der sich 2015 sonntags während dreier Gottesdienste füllte. Die Kirche MIB wurde 2004 von einem Pastorenehepaar gegründet, das zuvor einer Kirche der IDEC angehört hatte. Der Versammlungsort war eine Lagerhalle im Stadtzentrum, die etwa 2500 Personen fasste und in der sonntags zwei Gottesdienste gefeiert wurden. Die Kirche OA gehörte der Vereinigung *Asociación Cristiana Oasis de Esperanza* (ACOE) an, die 1975 in Moravia bei San José gegründet worden war, der im Jahr 2013 20 Kirchen und etwa 14.000 Mitglieder angehörten⁶³ und die wiederum Mitglied der AD war.⁶⁴ Der Versammlungsraum der Kirche OA war eine Lagerhalle im Stadtteil El Coyol, die etwa 1000 Personen fasste und sich sonntags während zweier Gottesdienste füllte. Die Kirche MJV wurde 1997 von einem Pastorenehepaar, das ebenfalls zuvor einer Kirche der IDEC angehört hatte, gegründet und hatte inzwischen Tochterkirchen in Rialto, Los Angeles und Las Vegas (USA), in Caracas (Venezuela), in León (Nicaragua) und in Guadalajara (Mexiko). Der Versammlungsraum im Stadtzentrum Alajuelas war ursprünglich ein Kinosaal, der bis zu 350 Personen fasste und sich sonntags in vier Gottesdiensten füllte. Die Kirche MANAIA wurde 2003 von einem Ehepaar gegründet, das zuvor der *Misión Apostólica Nido de Águilas Internacional San José* angehört hatte, die wiederum 1989 von einem Ehepaar aus der Kirche *Centro Mundial de Adoración* (CMA) in San José gegründet worden war und sich bis 2013 zu einer Denomination mit 15 Kirchen und sieben Gemeinschaften entwickelt hatte.⁶⁵ Seit etwa 2009 war der Versammlungsraum in Alajuela eine Lagerhalle im Stadtteil Plywood, in der sonntags etwa 1000 Personen Gottesdienst feierten.

16 evangelische Pastorinnen und Pastoren zählten sich zur Pastorenbruderschaft (*Fraternidad de pastores*) Alajuelas, von denen einige als unabhängig bezeichneten Kirchen oder kleinen Denominationen angehörten, von denen andere den Denominationen AD, IDEC und *Iglesia de Dios Pentecostal* angehörten und von denen weitere methodistischen und baptistischen Denominationen, der Kirche des Nazareners und der AIEC angehörten. Die Versammlungen der Pastorenbruderschaft fanden monatlich in einem Raum der Kirche CCVN statt, die Mitglied der AD war. Sie dienten der theologischen Diskussion, dem persönlichen Austausch und Gebet und der Planung und Organisation gemeinsamer Projekte.

62 Vgl. Interview 4_1, 12.3.2015.

63 Vgl. Holland 2014, 19.

64 Vgl. Holland/Bullón 2017, 218.

65 Vgl. Holland 2014, 19.

Das CCCAJ war das Zentrum der RCC im Bistum Alajuela. Darüber hinaus versammelten sich in mehreren katholischen Gemeinden Gruppen der RCC zu Gebetsversammlungen, Gottesdiensten, Kursen, Beratungssitzungen und weiteren Veranstaltungen. Im inneren Stadtgebiet waren dies die Gemeinden *Corazón de Jesús*, *La Agonía* und *La Trinidad*. Neben den genannten evangelisch-pentekostalen Kirchen und katholisch-pentekostalen Gemeinschaften existierten als Kapitel bezeichnete Gruppen mehrerer nichtdenominationaler Organisationen. Zu diesen gehörten elf Jugendkapitel, mindestens fünf Männerkapitel und mindestens vier Frauenkapitel der *Fraternidad Internacional de Hombres de Negocios del Evangelio Completo* (FIHNEC). Diese Jugend-, Männer- und Frauenkapitel versammelten sich jeweils wöchentlich in Restaurants in und um Alajuela. Etwa vier Kapitel der Frauenorganisation TF versammelten sich in Restaurants in und um Alajuela, und ein Kapitel der Frauenorganisation *Aglow* versammelte sich in einem Veranstaltungsraum im Stadtzentrum.

1.4 Quellen und Methoden

Das während eines Feldforschungsaufenthaltes von Februar bis Juli 2015 erhobene Datenmaterial, das dieser Studie zugrunde liegt, besteht in Transkripten von 82 qualitativen Interviews, Mitschriften in Feldforschungstagebüchern und grauer Literatur. Von den genannten Interviews sind 66 narrative Interviews mit Frauen, die sich zu einer pentekostalen Kirche oder Gemeinschaft zählten. Um theoretische Sättigung zu gewährleisten, wurde bei der Auswahl der Informantinnen darauf geachtet, dass diese möglichst verschiedenen Denominationen und sozialen Milieus angehörten und verschiedenen Alters waren.⁶⁶ Einige der Interviewten lebten im ruralen Umfeld Alajuelas oder besuchten Kirchen im ruralen Umfeld, doch die Mehrheit lebte im Stadtgebiet. Der Durchführung der Interviews kam es zugute, dass die Praxis des Zeugnisgebens ein Schlüsselement des pentekostalen Konversionsprozesses ist und es üblich ist, bei verschiedenen Anlässen den eigenen Konversionsprozess in Form eines persönlichen Zeugnisses darzustellen, insofern das Zeugnis in vielen Fällen eine hilfreiche Möglichkeit des Interviewauftritts bot. Der Zugriff auf dieses geübte Genre ermöglichte es sicherlich einigen Befragten, Unsicherheiten bezüglich der Frage, was und wie sie erzählen sollten, zu überwinden. Gleichzeitig war damit die Schwierigkeit verbunden, dass das Genre des Zeugnisses durch Narrative wie eine stereotype Aufteilung der Lebensgeschichte in prä- und post-Konversion charakterisiert ist. Folglich war es eine wichtige Aufgabe, während der Interviews die stilisierte Oberfläche des Zeugnisses zu durchdringen, um zu den individuellen Erfahrungen und Interpretationen durchzudringen.

66 Vgl. Lamnek 2010, 167-173.

Die weiteren 16 Interviews verteilen sich auf eine Angehörige einer evangelischen nichtpentekostalen Kirche, vier Frauen, die sich als der katholischen Kirche jenseits der RCC zugehörig verstanden, acht Pastorinnen und Pastoren pentekostaler Kirchen, zwei römisch-katholische Priester und eine Professorin des Instituts für Anthropologie an der *Universidad de Costa Rica* (UCR). Die Interviews dauerten zwischen zwölf Minuten und vier Stunden, meistens jedoch anderthalb bis zwei Stunden. Alle Interviews wurden digital aufgezeichnet, im Anschluss an den Forschungsaufenthalt transkribiert und in Anlehnung an die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring ausgewertet.⁶⁷ Als Bestandteil der teilnehmenden Beobachtung besuchte die Verfasserin Gottesdienste, Bibelkreise, Gebetsgruppen, eine Kreativgruppe, Versammlungen nichtdenominationeller Frauenorganisationen, Kurse, Schulungen, Kongresse und Feiern sowie Versammlungen der Pastorenbruderschaft und fertigte von diesen Veranstaltungen Gesprächsmitschriften und Beobachtungsprotokolle an. Die graue Literatur besteht in Schulungsmaterialien, Zeitungsartikeln und Handzetteln. Des Weiteren wurde lokale Sekundärliteratur, insbesondere unveröffentlichte Hochschulschriften, in mehreren Bibliotheken⁶⁸ zwecks Auswertung im Anschluss an den Forschungsaufenthalt digitalisiert. Nacherhebungen führte die Verfasserin per E-Mail und Facebook durch, indem Informantinnen und Informanten um Erklärungen zu konkreten Formulierungen, Kommentare zu spezifischen Themen oder Sachinformationen gebeten wurden.

Der Zugang zum Forschungsfeld wurde zunächst per Internetrecherche, in den ersten Wochen der Feldforschung aber vor allem zu Fuß erschlossen, um die Kirchen im Stadtzentrum möglichst vollständig zu erfassen. Durch die Teilnahme an Veranstaltungen in diesen Kirchen entstanden Beziehungen, durch die die Verfasserin Hinweise auf weitere Kirchen innerhalb und außerhalb des Stadtzentrums einschließlich der ruraleren Randbezirke erhielt. Das Ziel bestand darin, einzelne Kirchen näher kennenzulernen, die sich möglichst hinsichtlich Größe, Geschichte, Theologie, Altersverteilung und Geschlechterstruktur unterschieden. Dies war jedoch nicht in einem ausgewogenen Maße möglich, da die Leitenden und Angehörigen der Kirchen und Gemeinschaften sich gegenüber der Verfasserin und ihrem Forschungsinteresse unterschiedlich kooperativ verhielten. So kam es, dass die Verfasserin durch die Teilnahme an zahlreichen Veranstaltungen der Kirche CCVN und durch vertrauensvolle Beziehungen zu mehreren Frauen, die ihr angehörten, einen profunden Einblick in die Strukturen dieser Kirche erhielt und 23 Frauen interviewte, die ihr angehörten, sowie eine Pastorin und den leitenden Pastor. Ganz anders verhielt es sich in den Kirchen *Centro Internacional de Teoterapia Integral* und

67 Vgl. Mayring 2014.

68 Centro de Investigación en Estudios de la Mujer, Universidad Bíblica Latinoamericana, Universidad de Costa Rica, Universidad Nacional, Centro de Información y Documentación del Museo histórico cultural Juan Santamaría.

MJV, wo es der Verfasserin nicht gelang, einen tieferen Einblick zu erhalten und aus denen jeweils lediglich eine Informantin befragt werden konnte. Insgesamt wurden Personen aus 29 pentekostalen Kirchen und Gemeinschaften interviewt. Eine wichtige Kontaktperson war Clifton Holland, der seit 1972 in Costa Rica lebte und forschte und den Kontakt zur Pastorenbruderschaft Alajuelas herstellte. Dies ermöglichte es, zahlreiche Pastorinnen und Pastoren kennenzulernen, von denen wiederum mehrere die Verfasserin in ihren Kirchen vorstellten und dadurch weitere Einblicke und Beziehungen ermöglichten. Wo in dieser Studie Namen von Informantinnen und Informanten oder von deren Angehörigen genannt werden, sind sie bis auf Mayra Zapparoli Zecca, die auch als Verfasserin wissenschaftlicher Literatur zitiert wird, geändert, um Anonymität zu gewährleisten.

1.5 Terminologie

Die Bezeichnung »evangelikal« suggeriert die Möglichkeit einer einheitlichen Differenzierung innerhalb des evangelischen Spektrums, beruht jedoch auf intransparenten Kriterien, wird »vielfältig bis widersprüchlich verwendet«⁶⁹ und verursacht nicht zuletzt Übersetzungsprobleme. So ist unklar, wann *evangelical* (Englisch) oder *evangélico* (Spanisch) mit »evangelikal« und wann mit »evangelisch« oder »protestantisch« zu übersetzen ist. Um der suggestiven Kraft vermeintlich eindeutiger Zuschreibungen zu begegnen, wird in der vorliegenden Arbeit auf die Bezeichnung »evangelikal« verzichtet. Stattdessen wird die Bezeichnung »evangelisch« verwendet, um die heterogene Gruppe derer zu benennen, die sich selbst als *evangélico* (evangelisch) oder häufig auch als *cristiano* (christlich) bezeichnen und deren distinktives Merkmal im costa-ricanischen Kontext die Abgrenzung vom Katholizismus ist. Als pentekostal werden diejenigen Kirchen und Gruppen bezeichnet, die über synchrone und diachrone Interrelationen zum globalen Pentekostalismus als internationalem diskursivem Netzwerk verfügen.⁷⁰ Diese Formalkriterien werden von vielen evangelischen Kirchen, nichtdenominationellen Organisationen ebenso wie von den Gruppen der RCC erfüllt, so dass von evangelischen und katholischen Pentekostalen die Rede sein wird.

1.6 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Das zweite Kapitel des einleitenden, ersten Teils dient der historischen Kontextualisierung des Pentekostalismus in Costa Rica

69 Elwert/Radermacher/Schlamelcher 2017, 13.

70 Vgl. Bergunder 2003, 2009.

und Alajuela. Der Schwerpunkt liegt auf der Genealogie der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und evangelischen Denominationen, weil diese sowohl deren Selbstverständnisse begründen als auch den pentekostalen Heilungsdiskurs prägen. Der zweite Teil enthält die Analyse und Kontextualisierung der vom Heilungsdiskurs geprägten Glaubensüberzeugungen, -praktiken und -erfahrungen von Frauen, die pentekostalen Kirchen und Gemeinschaften angehören. Im Zentrum steht der Diskurs über die innere Heilung, der jedoch mit dem Diskurs über die physische und vor allem auch über die spirituelle Heilung untrennbar verbunden ist. Der dritte Teil verortet den Heilungsdiskurs im religiösen Kontext, der von der katholischen Amtskirche und der Laienreligiosität dominiert wird und für viele der befragten Frauen den biographischen Hintergrund darstellt. Der vierte Teil besteht in der Ergebniszusammenfassung und in Schlussfolgerungen.