

Heinrich Wilhelm Schäfer

Die protestantischen »Sekten« und der Geist des (Anti-)Imperialismus

Religiöse Verflechtungen
in den Amerikas

Aus:

Heinrich Wilhelm Schäfer

**Die protestantischen »Sekten«
und der Geist des (Anti-)Imperialismus**
Religiöse Verflechtungen in den Amerikas

August 2020, 210 S., kart., Dispersionsbindung

29,00 € (DE), 978-3-8376-5263-5

E-Book:

PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5263-9

Auf dem amerikanischen Kontinent wird mit Religion immer stärker Politik gemacht – und interamerikanische Beziehungen spielen dabei eine wichtige Rolle. In Anlehnung an Max Weber skizziert Heinrich Wilhelm Schäfer Verflechtungsprozesse zwischen Lateinamerika und den USA in religiöser, kultureller, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht. Signifikante historische Episoden analysiert er dabei im Übergang von der US-Mission zur autonomen Pfingstbewegung und Migration als Dynamik religiöser und politischer Verflechtung, die keinen der Beteiligten unverändert lässt.

Heinrich Wilhelm Schäfer (Dr. phil. [rer. soc., Dr. theol.] habil.) ist Professor für Religionssoziologie und evangelische Theologie an der Universität Bielefeld. Seit 1980 arbeitete er in verschiedenen Phasen immer wieder in unterschiedlichsten lateinamerikanischen Ländern und den USA. Er ist Mitglied des Center for Interamerican Studies in Bielefeld sowie Mitgründer des Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS).

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5263-5

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Vorwort	9
1 Einleitung	11
2 Panama 1916 und der Vorlauf	29
2.1 Panama 1916	29
2.2 Puritanischer Perfektionismus: Gesetz, Expansion und »Freiheit«	37
2.3 Perfektionierung der Puritaner: Emotion, Charisma und Macht	50
3 Verflechtung religiöser Dispositionen	53
3.1 Bedingungen der religiösen Verflechtung	53
3.2 Religiöse Dispositionen: Transformation durch Verflechtung	64
4 Die soziale Frage »von unten«	89
4.1 Brasilien: Gesellschaft und Kirche	90
4.2 Cochabamba: Kirche und Gesellschaft	94
5 Militärisch-spiritueller Krieg	99
5.1 Spiritual Warfare	99
5.2 Guatemala: die Stadt auf dem Berge	101
5.3 USA: ideologisches Schlachtfeld	117
6 Neues Millennium: Prosperity und Migration	137
6.1 Neoliberalismus und Prosperity	137
6.2 Kleiner Grenzverkehr	141
6.3 Gelobtes Land?	151

7	Panama 2016 und der gesellschaftliche Kontext	169
7.1	Missverstehen	169
7.2	Kolonisierung und Refeudalisierung	172
7.3	Panama 2016	180
	Nachwort: Verflechtungsdynamiken	191
	Bibliografie	195

Vorwort

Das vorliegende Buch geht auf die Kooperation in den interamerikanischen Studien, dem Center for InterAmerican Studies (CIAS), an der Universität Bielefeld zurück. Zum Abschluss eines interdisziplinären Forschungsprojektes des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF) mit dem Thema »Die Amerikas als Verflechtungsraum« wurde eine Reihe von Essays aus verschiedenen fachlichen Perspektiven zu dieser Thematik in Spanisch und Englisch aufgelegt. Das vorliegende Buch ist die deutsche Fassung des Essays aus der Perspektive der Religionssoziologie. Es geht also um Verflechtungen religiöser Praxis zwischen Lateinamerika und den USA. Da diese in vorwiegendem Maße durch Protestantismus erzeugt worden sind und werden, geht es vor allem um Protestanten; und da das Verhältnis der beiden Subkontinente von Expansion kapitalistischer Wirtschaft und Gesellschaft gekennzeichnet ist, sollte der Kontext zur Interpretation der Verflechtungen entsprechend umrissen werden.

Wo es um Kapitalismus und Protestantismus geht, ist auch Max Weber nicht weit. Ich werde seine Studie über die USA folglich als Sprungbrett nehmen, um in eine Geschichte der religiösen Verflechtungen einzutauchen, die zunächst von der Dynamik der US-amerikanischen Mission geprägt ist und dann in zunehmendem Maße von der Dynamik der lateinamerikanischen Pfingstbewegung und den Einwanderern in die USA bestimmt wird.

Wer nun eine trockene historische Abhandlung erwartet, sei gewarnt. Nicht nur das Konzept der Essay-Reihe ist auf polemische Zuspitzung angelegt. Auch ich als Autor, so gestehe ich, bin nach fast 40 Jahren Beschäftigung mit religiöser Praxis in Lateinamerika und den USA keineswegs frei von Erfahrungen, die sich kaum anders als in polemischer Zuspitzung zu Papier

bringen lassen.¹ In der Einleitung wird allerdings zunächst Theorie diskutiert. Wer gleich in die Geschichte selbst eintauchen möchte, kann die Lektüre auch direkt bei Panama 1916 beginnen.

Für Initiative und Ansporn möchte ich an dieser Stelle den KollegInnen aus den interamerikanischen Studien danken, allen vorweg Olaf Kaltmeier und Wilfried Raussert; dazu auch dem Rektorat der Universität für vielerlei Unterstützung. Vor allem danke ich – wie schon öfters – meinem Mitarbeiter Sebastian Schlerka für seine ganz ausgezeichnete, zuverlässige und humorvolle Unterstützung in allen technischen Angelegenheiten.

Bielefeld, im Januar 2020

1 Dieses Buch dokumentiert keine Interviews, Gesprächspartner und andere Quellen in einem eigenen Anhang, sondern nur in den Fußnoten. Es handelt sich eben um einen Essay, der bereits mit Fußnoten und Bibliographie stark beladen ist. Eine Studie über Protestantismus und Politik in den USA und in Lateinamerika mit dem Charakter eines sachlichen Berichts können interessierte LeserInnen hier finden: Schäfer 2019. Längere Zitate aus dem Englischen und Spanischen sind in der Regel vom Autor selbst übersetzt.

1 Einleitung

Webers Reise: Max Weber hat bei seiner Reise 1904 nach St. Louis den von ihm herausgearbeiteten Unterschied zwischen »Kirche« und »Sekte« praktisch und wesentlich deutlicher als in Deutschland kennenlernen können. Auf der einen Seite die stark institutionalisierten europäischen Katholiken und Lutheraner: Heilsanstalten bzw. Gnadenanstalten. Auf der anderen Seite – neben den behäbigen deutschen Lutheranern der Missouri Synod in St. Louis – die auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhenden »Sekten«¹ von Baptisten, Methodisten und Anderen, die in den USA die bei weitem führende Rolle innehatten. Man könnte auch von »Freikirchen« sprechen in dem Sinne, dass sie von staatlicher Verwaltung frei waren (und sind). Weber hat in seinem Aufsatz »Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus« (Weber 1988a) einige Beobachtungen dargelegt, die auch für die interamerikanische Perspektive von Interesse sind. Der Unterschied zwischen der »Heilsanstalt« mit quasi obligatorischer Mitgliedschaft und der »bruderschaftlichen Gemeinschaft« der Gleichgesinnten ist auch von Bedeutung, wenn man über die religiösen Verflechtungen zwischen den USA und Lateinamerika nachdenkt. Für das Vertrauen durch andere Menschen oder die öffentliche Anerkennung bspw. als Politiker oder Geschäftsmann ist die Mitgliedschaft in einer Anstalt, in die man hineingeboren wird, nur von geringer Bedeutung. Die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft auf freiwilliger Basis, die noch dazu Konversion und einen gewissen Grad an Corpsgeist erfordert, ist hingegen signifikant. Im Kreise der Brüder und Schwestern begründet sie etwa Kreditwürdigkeit. Und erstreckt sich die Gemeinschaft der Gleichgesinnten erst einmal über einen ansehnlichen Bevölkerungsanteil von, sagen wir, 25 %, kann die religiöse Kreditwürdigkeit in politisches Kapital konvertiert werden.

1 Wir verwenden den Begriff der Sekte hier im strikt soziologischen Sinne. Eine theologische Wertung ist damit nicht verbunden.

Weber berichtet von einer baptistischen Gruppentaufe eines Verwandten, der ihn auf einen jungen Mann aufmerksam macht und dessen Taufe voraussagt, der sich der Mann auch tatsächlich unterzieht. Woher der Verwandte das wisse...? »Weil er in M. eine Bank aufmachen will.« Da er nun getauft sei, bekomme er in jener Stadt »die Kundschaft der ganzen Umgegend und wird alles niederkonkurrieren« (Weber 1988a, 210). Die Tatsache seiner Mitgliedschaft in der baptistischen Kirche werde in M. als Erweis seiner ethischen Qualitäten aufgefasst, was ihm die Zustimmung und das Vertrauen der dortigen Bevölkerung garantiere.

Bolsonaro: Jair Bolsonaro hat sicher nicht Weber gelesen, vermutlich aber von einem seiner Freunde unter der religiösen Rechten – vielleicht Silas Malafaia – den Hinweis auf diesen Effekt bekommen. Brasilien hat einen protestantischen Bevölkerungsanteil von ca. 30 %, und Politiker der religiösen Rechten erhoffen sich ein korporatistisches *voto evangélico*: »Bruder stimmt für Bruder.« So hat sich also der Rechtsaußen-Katholik Bolsonaro 2016 von Pastor Everaldo – ein bekannter pentekostaler Rechter – im Jordan taufen lassen. Das ist in den Medien der religiösen Rechten verbreitet worden und in den Köpfen des Publikums hängengeblieben. Da nun aber die Lage in Brasilien eine andere ist als in den USA, die katholische Hierarchie und die katholische Rechte immer noch einen starken Einfluss ausüben, hat Bolsonaro immer wieder versichert, er sei noch katholisch – auch nach der Taufe. Das flimmerte selbstverständlich nicht über die Monitore der rechten protestantischen Medien, sondern erschien eher auf der zweiten oder dritten Seite der säkularen Presse. Abgesehen davon ist auch die theologische Auffassung der Wiedertaufe hinter dieser Aktion und dem folgenden Teildementi höchst interessant, ebenso wie die ausbleibende Reaktion der katholischen Hierarchie. Im ausgehenden Mittelalter hat man Wiedertäufer in Säcke gesteckt und ertränkt. Das wäre heute nicht mehr adäquat. Aber Exkommunikation wäre wohl angemessen. Wie dem auch sei: Die Taufaktion dürfte Bolsonaro Stimmen von Mitgliedern evangelikaler, pfingstlicher und neopfingstlicher Kirchen beschert haben. Die Unterstützung der *Bancada Evangélica*, des fraktionsübergreifenden Lagers der konservativen Protestanten (und katholischen Charismatiker) im Kongress und im Senat, hatte er jedenfalls.

Bruch der katholischen Hegemonie: Kurz, durch die Ausbreitung der protestantischen Kirchen aus den USA in Lateinamerika wird die katholische Hegemonie auf dem Kontinent aufgebrochen, was verschiedene Effekte zeitigt. Zunächst entsteht Konkurrenz und damit überhaupt erst ein religiöses

Feld. Die katholische Kirche, die ohnehin schon strukturell unter Priester-mangel und – je nach Land unterschiedlich – an den Folgen von Laizismus leidet, hat nun noch einen potenten Konkurrenten um Mitglieder bekommen. Ein weiterer Effekt ist der, dass protestantische Akteure mittlerweile in der Politik aktiv sind, entweder als einzelne Kandidaten oder als protestantische Parteien. Hatten sich – sehr grob gesagt – im politischen Feld mit Parteien der alten Oligarchien, Parteien der modernisierenden Liberalen und der organisierten Linken zuvor drei Pole herausgebildet, so treten jetzt neue Akteure auf, die vor allem an korporatistischen Eigeninteressen orientiert sind und heute eher nach rechts – zur Macht! – tendieren. Das bringt vor allem die lateinamerikanische Linke unter Druck.

Migranten in den USA: Umgekehrt bringen die teils katholischen, teils pfingstlichen Migranten aus Lateinamerika in den USA das dortige religiöse Feld in Bewegung, was sich mittlerweile auch auf die Politik auswirkt. Im Jahr 2016 wurde Donald Trump noch mit 81 % der Stimmen der weißen Evangelikalen ins Amt gewählt. Alle Statistiken deuten jedoch darauf hin, dass dies in Zukunft nicht mehr reichen wird, da sich das Gewicht der weißen Evangelikalen verringert. Mit Blick auf die Wahlen 2024 gibt es Berechnungen (Wong 2018, 96), dass die Republikaner selbst mit 100 % der Stimmen von weißen Evangelikalen mindestens 3 % unter der Mehrheit lägen. Diese Veränderung in der Relation leitet sich nicht zuletzt davon ab, dass die wahlberechtigten Latino-Migranten – und die nicht wahlberechtigten Latinos wahrscheinlich noch stärker – positiv eingestellt sind zum Big Government, zur staatlichen Gesundheitsversorgung, zur stärkeren Besteuerung der Reichen sowie zur Klimapolitik. Außerdem sind die schwarzen Kirchen noch progressiver als die Latinos, was allerdings nichts mit interamerikanischen Verflechtungen zu tun hat, sondern mit der für die afroamerikanische Bevölkerung sich überschneidenden Diskriminierung in ethnischer² und sozialer Hinsicht.

Weber: Klassen, Kapitalismus: Zurück zu Weber. Ihm geht es um den Zusammenhang zwischen den protestantischen »Sekten« und der Entwicklung des Kapitalismus sowie der Demokratie. So sieht er beispielsweise Zu-

2 Wir werden von »Ethnie« anstatt, wie in den USA üblich, von »Rasse« sprechen, da letzteres Konzept nicht wissenschaftliche Voraussetzung, sondern Effekt von Rassismus ist. Siehe Deutsche Zoologische Gesellschaft: Jenaer Erklärung, September 2019 (https://www.uni-jena.de/unijenamedia/Universit%C3%A4t/Abteilung%20Hochschulkommunikation/Presse/Jenaer%20Erkl%C3%A4rung/Jenaer_Erklärung.pdf, abgerufen am 22.09.2019)

sammenhänge zwischen der Organisation der sozialen, kulturellen, ethnischen und religiösen Unterschiede in freiwilligen Clubs, Vereinen oder Sekten und der Entwicklung von demokratischen Strukturen (Weber 1988a, 215). Er macht allerdings auch darauf aufmerksam, dass unterschiedliche Klassenzugehörigkeit durchaus unterschiedliche Haltungen gegenüber Religion und Verwendungen von Religion implizieren – ein Argument, das er im Kapitel »Stände, Klassen und Religion« in *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1972, 285ff.) im Detail entwickelt. Multimillionäre etwa brauchen keine Religion für ihr Selbstverständnis und den sozialen Aufstieg (Weber 1988a, 214) – sie benutzen sie vielmehr, wird man im Blick auf die heutigen Amerikas sagen müssen.

Webers Blick auf die ausdifferenzierten gesellschaftlichen Klassen verbietet auch eine einseitige modernisierungstheoretische Lesart seines Ansatzes. Für Weber ist der Kapitalismus nicht das Paradies am Ende sozialer Evolution. Es empfiehlt sich, die letzten Seiten der für die Modernisierungsthese gern verwendeten Protestantismus-Schrift (Weber 1981, 203ff.) zu lesen. Der industrielle Kapitalismus bestimmt das Leben aller Einzelnen, »die in dieses Triebwerk hineingeboren werden (...) mit überwältigendem Zwange« und wird es wohl bestimmen »bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Nur wie ein »dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte«, sollte (...) die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden.« Der siegreiche Kapitalismus macht den Menschen zum »Fachmenschen ohne Geist und Genussmenschen ohne Herz«, der sich überdies noch einbildet, »eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.« – Womit wir bei der Problematik des *American exceptionalism* wären.

Puritanismus: Dass der puritanische Protestantismus in der Neuen Welt und mit ihm auch die United States als Staat etwas ganz Besonderes seien, ist die Geburtserzählung der Nation, wie sie seit den puritanischen Kolonien gepflegt wird. Das puritanische Projekt auf dem neuen Kontinent – bewohnt zwar von »Indianern«, aber gerade so *menschenleer* – ist der neue Zion, die Stadt auf dem Berge, von der das Heil für die gesamte Menschheit ausgeht. Dieser Ausnahmestatus verpflichtet das Volk der Siedler, die Grenzen der geheiligten Gemeinschaft immer weiter auszudehnen, wie später auch Madison in seiner Interpretation des neuen Staatswesens festhielt: es kann sinnvoll nur in einer »ausgedehnten Sphäre« operieren, die immer weiter ausgedehnt werden muss. Ganz im Gegensatz zu vielen Unabhängigkeitskämpfern wendet sich Madison gegen Montesquieus Grundsatz, dass »Selbstbestimmung nur

in einem kleinen Staat existieren könne. Madison vertrat kühn das Gegenteil: daß imperiale Großmacht für Freiheit unabdingbar sei« (Williams 1984, 40). Damit wandelt der aufklärerische, säkulare Verfassungsvater das religiöse Missions- und Zivilisationsprojekt der Puritaner in eine expansive säkulare Programmatik um. In seiner Präsidentschaft verfolgt er entsprechende Ziele mit dem Kauf von Louisiana und dem Britisch-Amerikanischen Krieg von 1812. Unter seinem Nachfolger James Monroe wird der Expansionismus bekanntlich durch die Monroe-Doktrin auf die gesamte westliche Hemisphäre ausgedehnt und von Präsident Polk zur Legitimation des Krieges gegen Mexiko verwendet. »Der Welt Gesetz und Freiheit geben«, darum geht es (Williams 1984).

Einflussphären: Im Blick auf unsere Fragestellung ist von Bedeutung, dass Gesetz und Freiheit in den USA einen stark religiösen Unterton haben und dass es im Zusammenhang mit der Ausdehnung der Einflussphären eine Kollusion zwischen dem religiösen Missionseifer der protestantischen Kirchen, den Interessen der Handelshäuser und letztlich nahezu der gesamten Wirtschaft sowie der politisch-militärischen Akteure gibt. Nur weil das so ist, kann man aber nicht einfach davon ausgehen, dass es hier eine konzertierte Aktion zwischen Wirtschaft bzw. Militär und Missionaren gegeben habe. Auf der anderen Seite kann man Fälle enger Kooperation von Missionaren etwa mit Geheimdiensten jedoch nicht einfach ausschließen. Unterschiedliche soziale Operationen und Prozesse nehmen nicht nur deshalb ähnliche Verläufe, weil planende Individuen sich miteinander verabreden – was selbstverständlich auch der Fall sein kann. Die Prozesse verlaufen meist deshalb ähnlich bzw. in die gleiche Richtung, weil die Akteure homologen praktischen Logiken folgen, die sie aufgrund einer ähnlichen Sozialisation inkorporiert haben. Somit stellen sich auch gewisse Interessenidentitäten ein und führen zu ähnlichen – nicht aber gleichen – Ergebnissen. Die territoriale Ausdehnung der Einflussphären verläuft in der praktischen Logik dieser verschiedenen Akteure gemäß einer je eigenen Gesetzmäßigkeit, gemäß spezifischer Legitimationen und Motivationen, besonderer Semantiken und je besonderer Interessen – aber in derselben Richtung: nachdem die Siedlungsgrenze, die *frontier*, im Westen geschlossen ist, nach Süden.

Konservative und Liberale: Im Süden existiert aber nicht nichts. Als sich in den 1830er Jahren, kurz nach der Proklamation der Monroe-Doktrin, die ersten organisierten Protestanten aus dem Norden auf den Weg nach Lateinamerika machen, befinden sich die dortigen Staaten gerade im Unabhängigkeitskampf gegen die spanische Krone bzw. gerade im Stadium kurz nach

der Erlangung der Unabhängigkeit. Von besonderem Belang ist, dass der Unabhängigkeitskampf sich als Konflikt zwischen konservativen und liberalen Eliten fortsetzt; die einen kolonialistisch, im Hacienda-System verankert und im Bund mit der katholischen Hierarchie, die anderen antikolonialistisch, republikanisch und ohne religiöse Repräsentation. Es liegt auf der Hand, dass Letztere vor allem im nördlichen Lateinamerika sich grosso modo eher an den USA orientierten als an Europa und damit zu »natürlichen« Partnern der ersten US-amerikanischen Missionare wurden. (In Argentinien, Uruguay und Brasilien hat Frankreich besonderen Einfluss.)

Disposition für Hierarchie: Allerdings gilt es, die katholische Kirche in Lateinamerika nicht zu unterschätzen. Ein vortridentinischer, ritualistischer und magischer Katholizismus hat den Subkontinent bereits fast 300 Jahre geprägt, als es zu den antikolonialen Aufständen kommt. Monarchie – nicht puritanische Kolonie – und die Strukturen der Hacienda-Wirtschaft haben die Gesellschaften mittels undurchdringlicher Hierarchien geprägt; zugleich aber auch korporatistische Verantwortungszusammenhänge und Plausibilität für einen starken Staat etabliert. Diese Zusammenhänge sind religiös durch die katholische Kirche abgesichert. Vor allem aber hat diese gesellschaftliche Struktur die Habitus der meisten Lateinamerikaner geprägt. Diese überdauern raschen strukturellen Wandel und tragen dazu bei, die neuen Strukturen im Modus des Big Government als starke Staaten, teils Diktaturen unter Herrschaft der liberalen Eliten, zu etablieren. Auch im gesellschaftlichen Leben wird die Orientierung an Hierarchien und starken korporatistischen Strukturen in Familie, Wirtschaft, Religion und Politik fortgeschrieben; die Zentralität von groß-familiären Beziehungen anstelle von Individualismus sowohl in der Oberschicht wie in der Unterschicht; und Undurchlässigkeit der Klassengrenzen für sozialen Aufstieg. Im Blick auf die Migration von Lateinamerikanern in die USA haben wir bereits festgestellt, dass die genannten Dispositionen die politischen Optionen der Migranten prägen und damit politischen Einfluss ausüben – sehr zum Unbill der weißen Evangelikalen in der religiösen Rechten. Die Dispositionen prägen allerdings auch den Protestantismus in Lateinamerika. In den meisten Fällen – außer in Brasilien – handelt es sich zwar letzten Endes um Missionsprotestantismus aus den USA. Aber dessen Amalgamierung mit dem lateinamerikanischen Alltag hat vielfach neue Praktiken und sogar Formationen von religiösen Akteuren hervorgebracht, die neue Richtungen einschlagen und ihrerseits den Protestantismus in den USA beeinflussen. In diesem Zusammenhang sei hier nur der Einfluss von sozial engagierten Latino-Evangelikalen oder auch der Theolo-

gie der Befreiung auf die Entstehung einer evangelikalen Linken in den USA während der 1970er Jahre genannt.

Kurz, die religiösen Beziehungen zwischen den USA und Lateinamerika zeichnen sich im Laufe der Zeit durch eine starke reziproke Verflechtung aus. Man ist sogar fast geneigt, symmetrische Austauschverhältnisse anzunehmen. Dieser erste Eindruck sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Verflechtungsbeziehungen noch immer asymmetrisch sind.

Literatur 1: In der Literatur über interamerikanische religiöse Beziehungen wird weniger Verflechtung als vielmehr einseitige Einflussnahme von Norden nach Süden und Migration in der anderen Richtung thematisiert. Ersteres betrifft vor allem die protestantische Mission in Lateinamerika. Die Interpretation der protestantischen Präsenz in Lateinamerika ist selbst ein Feld von Kämpfen um die Deutungshoheit und die Beeinflussung von Religionspolitik. Es finden sich, grob gesagt, vier Interpretationen.³

Die erste ist klar polemisch. Schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden öffentliche Stellungnahmen von katholischen Würdenträgern bekannt, in denen Protestanten als Agenten des »Yankee-Neokolonialismus« und des »Imperialismus«, als »Vaterlandsverräter« sowie als Förderer von Atheismus, Freimaurerei, Spiritismus und Kommunismus bezeichnet wurden. Fast hellsichtig – allerdings lange vor dem Phänomen – erscheint aus heutiger Sicht die Erklärung des katholischen Missionswissenschaftlers Josef Peters (1927), dass der Protestantismus in Lateinamerika einen »utilitaristisch umgebogenen puritanischen Geist« verbreite (vgl. Prien 1978, 838). Dieses Urteil dürfte erst 50 bis 60 Jahre später wirklich zutreffen. Fortgesetzt wird diese Linie der Kritik in den 1980er Jahren von Vertretern der Theologie der Befreiung und der politischen Linken unter dem Druck von Militärregimen und Wahrnehmung protestantischer Kollaboration mit Diktaturen. »Die Sekten« gelten weithin als Maulwürfe der CIA. Das ist zu pauschal; aber vollends von der Hand weisen kann man das Urteil nicht. Denn Zusammenarbeit von Missionaren und US-Geheimdiensten hat es in der Tat immer wieder gegeben, wie das Frank Church Committee des US-Senats (1975), die Iran-Contra-Affäre und Militär-Missionars-Kooperationen in Guatemala in den 1980er Jahren gezeigt haben.

Die zweite Interpretation ist sozialwissenschaftlich und wird vor allem von den Arbeiten des Deutsch-Brasilianers Emilio Willems (1967) in Brasilien

3 Vgl. Escobar 1994, von dessen Darstellung wir allerdings verschiedentlich abweichen. Vgl. ferner B. Smith 1998, 3f.; Prien 1978, 837ff.

und Chile sowie des Schweizer Christian Lalive d'Épinay (1969; 1975) in Chile während der 1960er und frühen 1970er repräsentiert. Diese Autoren studieren protestantische Praxis soziologisch, ausgehend von den Gemeindegliedern im Rahmen der Industrialisierungsprozesse. Die Bekehrung zum Protestantismus erfolgt ihnen zufolge als Nebenprodukt der Veränderungen für die arme Bevölkerung, vor allem der Migration und des Verlustes traditioneller Lebensformen und Loyalitäten (z.B. die Hacienda). Diese Verluste werden in den Gemeinden kompensiert. Durch diese Kompensation fungiert der Protestantismus als Agent der Modernisierung. Eine besondere Rolle kommt der ekstatischen Pfingstbewegung zu, die eine hoch integrative Gemeindepraxis mit charismatischer Legitimation durch direkte »Offenbarungen« für Analphabeten verbindet und so symbolisch gegen das System protestiert. Der Befund des Protests ist Resultat der Untersuchung von Mikroprozessen wie der Glossolalie und steht im Widerspruch zur Affirmation der Modernisierungsdynamik.

Die dritte Interpretationslinie folgt der Dependenztheorie. Sie geht, so Escobar (1994, 122ff.), zurück auf anti-imperialistisches Denken vom Typ des peruanischen Marxisten José Carlos Mariátegui, das bestätigt wurde durch eine ethnologische Analyse indigener Adventisten von Luis Valcárcel (1972). Die gegenwärtige Interpretation des Protestantismus in dependenztheoretischer Weise ist vor allem von dem argentinischen methodistischen Theologen José Míguez Bonino (1995) geprägt. Der US-amerikanische Protestantismus ist in dieser Interpretationslinie vor allem ein Agent US-amerikanischer Kultur in Lateinamerika. Insbesondere in geschichtlicher Perspektive sieht Míguez den historischen (bzw. in den USA »Mainline«) Protestantismus als eine Option der liberalen Eliten im 19. Jahrhundert. Die Allianz schreibt sich in der Geschichte fort durch das Kolportieren eines positiven Bildes der USA in Lateinamerika. Die Pfingstbewegung wird aus dieser Perspektive als ein Schritt zur Indigenisierung des Protestantismus in Lateinamerika gewürdigt, allerdings mit dem Schönheitsfehler, dass sie sozial entfremdend wirkt. Das politische Engagement des historischen Protestantismus – bzw. seiner Reste – heute gibt kaum Anlass zu einer solchen Beurteilung. Im Blick auf die Pfingstbewegung sind wichtige Differenzierungen vorzunehmen. So warten manche Pfingstler auf das Jenseits, andere suchen das Gesetz Gottes anzuwenden und wieder andere lehren (erfolgreich!) Management-Strategien zum Erlangen von Reichtum und politischer Macht.

In einer vierten Interpretationslinie wird versucht, ganz im Sinne des Selbstverständnisses der evangelikalen Missionstradition den Protestantis-

mus und insbesondere »die« Pfingstbewegung als Lösung aller zivilisatorischen Probleme Lateinamerikas zu präsentieren.⁴ David Martin nimmt im Kontext der Auseinandersetzungen um die politische Rolle der Pfingstbewegung in Lateinamerika während der Ära Ronald Reagan eine eindeutig parteiische Position für die US-Außenpolitik ein. Das führt ihn zu einem positiven Vorurteil gegenüber »der« Pfingstbewegung, das ungefiltert auf seine Ergebnisse durchschlägt. Er appliziert eine auf triviale Modernisierungstheorie eingedampfte »Weber-These«, um den lateinamerikanischen Protestantismus einem modernisierungstheoretischen Reduktionismus zu unterwerfen. Da wir auf Martins ideologische Arbeit noch zu sprechen kommen, konzentrieren wir uns hier auf die Verwendung dieser »These« im Allgemeinen, die auch in Arbeiten anderer Autoren (z.B. Sherman 1997) zu finden ist. Die »Weber-These« soll sich dementsprechend in Lateinamerika dahingehend beweisen lassen, dass die Protestanten dort generell ein soziales »betterment« (Martin) erfahren durch die von ihnen dank der »methodistischen« Tradition betriebene Askese. Außerdem heißt es, der Protestantismus und nicht zuletzt die Pfingstbewegung begünstigten die Demokratie. Die These der sozialen Verbesserung stimmt in gewissen Grenzen. Aber sie ist nicht auf protestantische Gläubige beschränkt. Auch überzeugte Gläubige im orthodoxen Katholizismus der Mittelschicht oder in der charismatischen Bewegung üben in diesem Sinne Askese: sie rauchen nicht, sie trinken nicht oder selten und moderat, sie gehen nicht ins Bordell, sie verspielen ihr Geld nicht... Wenn über die »Weber-These« eine Differenz zwischen lateinamerikanischen (oder US-amerikanischen) Protestanten und Katholiken grosso modo aufgemacht werden soll, ist sie nicht nur trivial, sondern falsch. Es kommt nicht auf die Konfession an, sondern auf das Vorhandensein starker religiöser Überzeugungen im Kontext einer ethischen Religiosität – gleich, ob sie an der katholischen Soziallehre oder am Reglement der Asambleas de Dios orientiert ist. Zudem gilt noch eine weitere Einschränkung. Die Religiosität der Prosperity-Propheten lenkt den Blick auf monetären Reichtum, und zwar als magisches Resultat von hohen Spenden an die religiösen Organisationen und vom Glauben an das Wunder der 100-fachen monetären Vergütung durch den Herrn; und in der oberen Mittelschicht wird mit der Legitimation der Prosperität

4 Escobar rechnet Stoll (1990) und Martin (1990), beide zu einer gemeinsamen Interpretationslinie. Ich sehe nicht, wie die ethnologische, nach allen Seiten kritische und weitgehend theoriefreie Arbeit von Stoll mit dem vorurteilsgeleiteten Text von Martin zusammengehen sollte.

ein besonderes *feeling* für den Genuss im einst asketischen Protestantismus beheimatet: SUVs, Fernreisen mit der Familie, Ferienhäuser, teure Kleidung usw. Und was die Demokratie betrifft: Ein Blick auf die Strategien der protestantischen Rechten in Lateinamerika und in den USA – insbesondere der an Management-Logik orientierten Neopentekostalen – zeigt vielmehr, dass sie demokratische Prozesse unterlaufen und mittelfristig eine Refeudalisierung (Kaltmeier 2019) legitimieren und vorantreiben. Man wird schwerlich behaupten wollen, dass die Unterstützung der brasilianischen Militärdiktatur und die Wahlhilfe der *Bancada Evangélica* für Bolsonaro oder auch die Kooperation mit der Diktatur Rios Montts in Guatemala Akte der Demokratieförderung gewesen seien. Von einer programmatisch demokratischen Haltung sprechen kann man allenfalls im Blick auf den historischen Protestantismus im 19. Jahrhundert und auf einige der entsprechenden Kirchen heute, wie Methodisten, Lutheraner oder Presbyterianer. Auch kann man die mittlerweile abebbenden Sympathien evangelikaler Christen für linksorientierte Parteien wie APRA (Peru), PT (Brasilien) und PRD oder PRI (Mexiko) erwähnen, die allerdings vor allem wegen deren Eintreten für Religionsfreiheit zustande kam. Von den historischen und den genannten evangelikalischen Akteuren gehören heute einige der ökumenischen Bewegung an, sind in *diesen* Kooperationszusammenhängen förderlich für Demokratie und werden genau deshalb von jenen Akteuren angefeindet, die mithilfe der pauschalen »Weber-These« zu lupenreinen Demokraten stilisiert werden.

Literatur 2: Die umgekehrte Flussrichtung, von Lateinamerika nach Norden, ist in religiöser Hinsicht von weit geringerer Bedeutung, wie ich oben schon durch die Feststellung einer Asymmetrie angedeutet habe. Mit den meist mexikanischen Arbeitern, die durch das *bracero*-Programm in den 1940er und 1950er Jahren in die USA kommen verstärkt sich langsam der Katholizismus im Südwesten (wo heute dessen Schwerpunkt liegt, anstatt in Rhode Island). Für die soziodemografisch arbeitende Sozialwissenschaft wird die Migration erst ab dem Immigration and Naturalization Act (1965) interessant. Die Religion kommt allerdings erst seit den 1990er Jahren ins Visier der Migrations- und Transnationalitäts-Soziologie (Vasquez und Marquardt 2003; Alba, Raboteau und DeWind 2009; Juergensmeyer 2005). Clara Buitrago Valencia (2019) unterscheidet zwei analytische Ansätze. Der *Incorporation-Approach* betrachtet die Rolle von latino-pentekostalen Gemeinden bei der Integration von Migranten in die US-Gesellschaft. Der dabei in Stellung gebrachte Funktionalismus beachtet jedoch vor allem nicht-religiöse Faktoren. Auf der anderen Seite betrachtet der *Religion on the Move*-Ansatz die Rolle

von transnationalen Missionsunternehmungen für den Erhalt dauerhafter Beziehungen zwischen Migranten und der Heimat, vernachlässigt dabei aber die Rolle religiöser Überzeugungen. Diesem Feld widmet sich Buitragos Arbeit. Dabei findet sie einen Zusammenhang zwischen sozialer Position, Glaubensüberzeugungen und der Re-Definition von religiösen Identitäten und Strategien durch den Missionsauftrag im Norden. So werden aus hilfsbedürftigen Migranten spirituell helfende *expatriates*. Diese Veränderung von Position und Strategien zeitigt andere Effekte in der Aufnahmegesellschaft. So vermögen latino-protestantische Prediger heute, Stadien zu füllen, während Latino-Katholiken den US-Katholizismus umgestalten. Religiöse Praxis ereignet sich hier gerade durch die Wirkung religiöser Glaubensinhalte im Modus authentischer Verflechtung.

Kollektive Akteure: Der Blickwinkel des vorliegenden Essays ist auf Verflechtung ausgerichtet, weshalb zentrale Theoreme der Verflechtungsgeschichte (Werner und Zimmermann 2002) die Beobachtung leiten. Der Einfachheit halber konzentrieren wir uns auf zwei kollektive Akteure, US-amerikanische Protestanten, u.a. Missionare, und lateinamerikanische Protestanten. Die induktiv ansetzende Untersuchung dieser Relation berücksichtigt selbstverständlich Kontextfaktoren wie die katholische Kirche und die gesellschaftliche Klassenstruktur. Damit ist es nicht nur zulässig, sondern notwendig, unterschiedliche Untersuchungsmaßstäbe und Untersuchungseinheiten zu berücksichtigen. Da es nicht »den« Protestantismus gibt, wird schon in der konfessionsgeschichtlichen Literatur eine Taxonomie nach Zugehörigkeit zu Denominationsgruppen entworfen: historische bzw. Mainline Protestanten, Evangelikale, Pfingstkirchen und Neopfungstkirchen. Diese Taxonomie ist als Maßstab nur sehr bedingt tauglich. Unsere Forschung hat vielmehr gezeigt, dass sich abhängig von sozialen Klassen noch weitere Differenzierungen aufzeigen lassen. Vor allem ist die Taxonomie wenig aussagekräftig, wenn es um die politische Mobilisierung von religiösen Akteuren geht. Wir unterscheiden deshalb zwischen folgenden politisch relevanten Akteursformationen, die *cum grano salis* sowohl in den USA als auch in Lateinamerika aktiv sind:

- Die auf die Errettung im Jenseits hoffen und politisch nicht aktiv sind, rekrutieren sich vielfach aus der klassischen Pfingstbewegung und evangelikalen Gruppen und gehören vielfach der informellen Unterschicht an (JENSEITSHOFFNUNG);

- die die Werte des Reiches Gottes durch sozialen Dienst in der Welt zur Geltung kommen lassen möchten, gehören meist dem historischen bzw. Mainline Protestantismus, dem Evangelikalismus oder Kirchen von Indígenas an und variieren zwischen unterer Mittelschicht und Unterschicht (REICH GOTTES);
- die das Gesetz Gottes legalistisch zur Geltung bringen wollen, kommen ebenfalls aus der evangelikalischen sowie pfingstlichen Richtung und sind häufig der absteigenden (unteren) Mittelschicht zuzuordnen (GESETZ);
- die auf der Grundlage von Prosperity und Management-Idealen das politische System kontrollieren wollen gehören vielfach dem Neopentekostalismus oder auch dem klassischen Pfingstlertum an und verorten sich sozial in der aufsteigenden oberen Mittelschicht und sogar der Oberschicht (MANAGEMENT).

Die beiden letzten Formationen bilden heute in der Regel die religiöse Rechte und die zweite Formation die religiöse Linke. Diese Polarisierung ist in der aktuellen politischen Lage von Bedeutung.

Experten: Eine weitere Differenzierung muss zwischen Gläubigen und religiösen Experten unterscheiden. Die Letzteren produzieren die Heilsgüter (Weber), für die die Ersteren einen Bedarf haben. Diese Experten konkurrieren um Anhänger und konstituieren durch diese Expertenkonkurrenz das religiöse Feld. Diejenigen mit den meisten und vermögendsten Anhängern dominieren das Feld; so in Lateinamerika die katholische Kirche und in den USA die wichtigsten Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ – also ein institutionell nicht homogener Cluster. Die Anhänger haben nur insofern etwas mit dem religiösen Feld zu tun, als dass sie durch ihre Optionen bestimmte Experten präferieren und damit stärken. Das heißt keineswegs, dass die Gläubigen nicht religiös seien. Man kann im Gegenteil davon ausgehen, dass sie ihre Religiosität in den verschiedensten gesellschaftlichen Sphären leben: in der Wirtschaft durch Fleiß, in der Mode durch Zurückhaltung, in rechtlichen Beziehungen durch Ehrlichkeit und in der Politik dadurch, dass sie religiöse Politiker wählen, die Bischöfe ihrer Kirche sind, wie zum Beispiel der religiöse Rechte Marcelo Crivella in der Igreja Universal do Reino de Deus in Brasilien. Unter der Bedingung der formalen Demokratie kann durch die Beeinflussung des Wahlverhaltens religiöser Akteure also religiöses Kapital (Anerkennung eines Experten als religiösem Experten durch seine Klientel) in politisches Kapital (Wählerstimmen) transformiert werden. Für die

Betrachtung religiös-politischer Praxis ist es primär nötig, die Experten zu beobachten und erst sekundär kommen die Laien in den Blick.

Container: Die Verflechtungsgeschichte sucht die Behandlung von Nationen als Containern zu vermeiden. Wir sprechen hier dennoch von den USA im Unterschied zu Lateinamerika. Das ist lediglich deshalb der Fall, weil das historische Phänomen nur so zu erfassen ist. Es sind eben Missionare aus den USA, die im Zusammenhang eines protestantisch konzipierten Panamerikanismus die Mission im »katholischen Lateinamerika« aufnehmen und so den besagten Gegensatz praktisch bestätigen und zum Ausgangspunkt ihrer Programmatik machen. Und umgekehrt beurteilen katholische und protestantische Lateinamerikaner die Missionare als Entsandte eines Landes, dessen Eingriffe in die inneren Angelegenheiten der lateinamerikanischen Länder offensichtlich ist, und die auch noch sprachlich sehr deutlich zu identifizieren sind als Leute, die die lateinamerikanischen kollektiven Habitus nicht teilen. Bei aller Unterschiedlichkeit werden wir im Folgenden die beiden Regionen nicht als Container behandeln. Allerdings schließen wir den Vergleich und die Untersuchung von Transfer als Arbeitsformen nicht kategorisch aus. Angesichts der Tatsache, dass mit der protestantischen Mission in Lateinamerika religiöse Dispositionen transferiert werden, die im US-Calvinismus entstanden sind und denen der katholischen Sozialisation überhaupt nicht entsprechen, ist die Untersuchung der Ausgangslage in den USA im Vergleich mit Lateinamerika sowie der Verarbeitung der Dispositionen in Lateinamerika die Voraussetzung dafür, die Verflechtung US-amerikanischer und lateinamerikanischer Habitus zu neuen Praxisformen zu verstehen.

Transnationalismus: Das vorliegende Bändchen wäre allerdings überladen, wenn hier über die interamerikanischen Verflechtungen hinaus transnationale Praxis religiöser Akteure im Allgemeinen in den Blick genommen würde.⁵ Gewiss werden entsprechende Akteure wie der Vatikan, der Weltkirchenrat oder die World Evangelical Alliance am Rande zur Sprache kommen. Eine Untersuchung dieser und ähnlicher Akteure – etwa der vernetzten Hilfsorganisationen wie ActAlliance – ist in diesem Rahmen allerdings nicht möglich.

Imperialismus: Symmetrie ist hier allerdings – wie auch Werner und Zimmermann betonen – irreführend. Symmetrie existiert weder zwischen den beiden Regionen als kollektiven politischen und wirtschaftlichen Akteuren noch zwischen dem missionierenden Protestantismus und dem lokal

5 Mit Blick auf das Transnationale, siehe Schäfer 2016. Siehe auch Juergensmeyer 2005.

verankerten sowie an die römische Universalkirche gebundenen Katholizismus. Diesem theoriegeleiteten Statement entspricht in der historischen Entwicklung der imperiale Zugriff der USA auf Lateinamerika. Es reicht, die Tabellen der militärischen Interventionen der USA in Lateinamerika seit 1800 mit an die 100 Fällen zu sehen, um daran und an den daraus resultierenden Einstellungen in Lateinamerika keinen Zweifel zu hegen – wobei es entscheidend darauf ankommt zu untersuchen, bei welchen Akteuren diese Eingriffe negative und bei welchen sie positive Konnotationen auslösen. Wir sind also im Blick auf die Verflechtung zwischen den USA und Lateinamerika auf eine analytische Ähnlichkeit mit dem imperialismustheoretischen und dem dependenztheoretischen Ansatz verwiesen – sofern man nicht, wie Martin (1990), die Praxis der lateinamerikanischen Akteure unter einem US-amerikanischen Vorurteil begraben will. Gerade im Rahmen einer Verflechtungsgeschichte ist unsere Transformation des Weber'schen Aufsatztitels also gerechtfertigt. Allerdings: es handelt sich nur um Ähnlichkeit. Denn erstens lassen sich religiöse Überzeugungen nicht oktroyieren, und zweitens wird auch imperialistisch oktroyiertes religiöses Verhalten in der Praxis der Akteure re-signifiziert, was nichts anderes ist als religiöse Verflechtung. Andererseits darf man nicht aus den Augen verlieren, dass bestimmte soziale Lagen – wie beispielsweise Counter Insurgency-Krieg – eine religiöse Nachfrage produzieren können, die wiederum leicht manipulierbar ist; aber auch das ist Verflechtung.

Eine besonders delikate Situation in beiden Regionen – sichtbar durch Vergleich – ergibt sich dadurch, dass in reziproker Weise der jeweilige Hegemon des religiösen Feldes unter Druck gerät. In den USA ist es der weiße angelsächsische Protestantismus, der gegenüber dem hispanischen Protestantismus, dem Katholizismus und dem Agnostizismus derart stark abbaut, dass in den Wahlen 2024 keine Regierung mehr bestimmt werden kann, selbst wenn alle weißen Protestanten dieselbe Partei wählten (Wong 2018, 96). Im Vergleich dazu ist in Lateinamerika der Katholizismus dominant und ebenfalls unter Druck: von einem steigenden protestantischen Bevölkerungsanteil (bis hin zu annähernd 50 % in Guatemala),⁶ von Laizität der Staaten und von verschiedenen anderen Faktoren wie einer erdrückenden protestantischen Medienpräsenz. Wir haben schon die irritierten Kommentare katholischer Hierarchen gegen den Protestantismus zitiert; ähnliche Kommentare finden

6 Mexiko hat allerdings nur 9 %, und die meisten Länder liegen irgendwo dazwischen.

sich heute in den USA aus dem Munde der protestantischen Rechten gegen Einwanderer aus Lateinamerika, ob katholisch oder evangelisch.

Beobachter: Die Verflechtungsgeschichte hat noch einen reflexiven Aspekt, der darin besteht, die Verflochtenheit der jeweiligen wissenschaftlichen BeobachterInnen in die Thematik zu reflektieren, um gegebenenfalls im Verlauf der Untersuchung eine Positionsänderung erfahren zu können. Dazu sei gesagt, dass der Verfasser mit Fragestellungen von Religion und sozialem Wandel in Lateinamerika seit Ende der 1970er Jahre befasst ist. Eine erste große Feldforschung unternahm er 1983, 1985 und 1986 in Guatemala, Nicaragua und den USA. In über 200 Tiefeninterviews und mitgeschnittenen Predigten fokussierte er vor allem die Praxis von protestantischen Gläubigen in Counter Insurgency-Kriegen sowie die Effekte auf Missionsorganisationen und die interessierte Öffentlichkeit in den USA.⁷ Zwischen Ende 1994 und 2003 hat er als Professor für Theologie und Soziologie an der Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica, in verschiedensten Ländern Lateinamerikas mit protestantischen Studierenden gearbeitet und kleinere Feldforschungen vorgenommen. Als Religionssoziologe an der Universität Bielefeld hat er nach 2006 eine Reihe von Feldstudien über religiöse Akteure in Lateinamerika begleitet und selbst durchgeführt, vor allem eine große Studie in Nicaragua und Guatemala zwischen 2012 und 2014. Zudem ist der Autor als einziger Europäer Mitglied der Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP). All dies hat zu einer grundlegenden Sympathie für die protestantischen Akteure geführt. 2008 hat eine vergleichende Untersuchung zwischen US-amerikanischem und islamischem Fundamentalismus die Stimmung etwas getrübt (Schäfer 2008). In den letzten Jahren ist eine neue Studie entstanden über die politischen Aktivitäten protestantischer *Experten* in den USA und Lateinamerika, die bereits vermutete Abgründe in voller Breite bestätigt hat. Die Korruption der Bancada Evangélica in Brasilien beispielsweise ist nur noch durch ihren Missbrauch religiöser Überzeugungen zu überbieten. Die religiöse Rechte in den USA arbeitet mit gezielter Doppelzüngigkeit. Deren führende Akteure dürfen allerdings nicht mit durchschnittlichen protestantischen Gläubigen verwechselt werden – und umgekehrt.

Für eine Untersuchung der religiösen Verflechtungen zwischen Lateinamerika und den USA gilt es, ein Auge auf die Differenz zwischen Experten

7 Eine 600-seitige Untersuchung wurde aufgrund widriger Umstände bis heute nicht veröffentlicht. Eine knappe Essenz davon findet sich in Schäfer 1992a und auf deutsch, gekürzt Schäfer 1990.

und Laien zu haben und einen gegen Experten gerichteten Bias zu vermeiden. Es gilt allerdings auch, Ergebnisse der Studien über Laien nicht einfach auf Experten zu projizieren. Da Experten in der Regel über eine bedeutend größere gesellschaftliche Handlungsfähigkeit verfügen, nehmen sie das soziale Umfeld anders wahr, beurteilen die Lage anders und handeln entsprechend anders als Laien. Eine weitere Differenz besteht zwischen Akteuren der religiösen Rechten (GESETZ und MANAGEMENT) und der religiösen Linken (REICH GOTTES). Aufgrund früherer Untersuchungen, der langjährigen Praxis mit Protestanten in Lateinamerika und einem europäischen Blick hat der Autor einen Bias nach links. Darauf gilt es beim Schreiben ebenso wie beim Lesen zu achten. Aus europäischer Perspektive stellt sich meines Erachtens – in Anlehnung an Habermas (2004) – die post-säkulare Frage in doppelter Hinsicht: Erstens fragt sich, ob religiöse Akteure willens sind, ihre Positionen in öffentlich kommunizierbare ethische Grundsätze zu übersetzen und zur Diskussion zu stellen, oder ob sie religiös legitimierte Geltungsansprüche universalisieren wollen. Zweitens fragt sich, welche Resultate die post-säkulare Übersetzung der religiösen Diskurse in ethische Diskurse zutage fördert. Die bisherigen Studien des Verfassers zeigen, dass sich die Akteure der religiösen Linken um genau diese Übersetzung bemühen, wogegen die Akteure der religiösen Rechten ihre religiösen Machtansprüche politisch zu oktroyieren suchen.

Aufbau des Buches: Dieses Buch ist ein Essay. Das heißt, dass nicht wie in der wissenschaftlichen Abhandlung versucht wird, ein Problem möglichst lückenlos auszuleuchten. Es heißt aber nicht, dass eine ungeordnete Aphorismensammlung vorgelegt wird.

Wir setzen einen zugleich zeitlichen und sachlichen Rahmen mit der Konferenz US-amerikanischer Missionare in Panama 1916 und dem kritischen Rückblick auf diese Konferenz auf einer Tagung von lateinamerikanischen Pfingstlern in Panama 2016. In diesem Rahmen werden schlaglichtartig einige Episoden aus der missionarischen Verflechtungsgeschichte zwischen den Amerikas thematisiert. Der Behandlung des Kongresses in Panama ist ein Rückblick auf die Entwicklung des Protestantismus in den USA nachgestellt, da nur auf diesem Hintergrund die Verflechtungen nach Süden zu verstehen sind. Ein zentrales Kapitel behandelt die Verflechtung religiöser Dispositionen. Es wird gezeigt, wie tragende Narrative des US-Protestantismus in Lateinamerika zu religiösen Dispositionen mit unterschiedlicher Bedeutung geformt werden.

Der Blick ist allein auf Protestanten gerichtet, der Begriff im weitesten Sinne verstanden. Natürlich hätte es mehr sein können, insbesondere im Blick auf die Rolle der katholischen Kirche im Zusammenhang mit der hispanischen Einwanderung in die USA oder der Konterstrategien gegen den Protestantismus in Lateinamerika. Es hätten auch noch weitere Episoden bearbeitet werden können. Aber das ist ja immer der Fall.