

Postsäkular und populär

Was erklärt den Siegeszug der Evangelikalen in Lateinamerika?

Foto: © Leandro Ferreira, Fotoarena, Imago.

Auf einen Blick

Die Konvertierung beachtlicher Teile der lateinamerikanischen Bevölkerung zu den verschiedenen Formen des Evangelikalismus muss als eine der größten demografischen, kulturellen und mentalitätspolitischen Transformationen der vergangenen Dekaden in der Region verstanden werden.

Evangelikalen gelingt es, ein an die Spätmoderne anschließfähiges Glaubensangebot zu formulieren, das in Lateinamerika besonders fruchtbare Voraussetzungen gefunden hat.

Innerhalb dieser religiösen Gruppen ist das „Wohlstandsevangelium“ besonders wirkmächtig geworden, das materiellen Reichtum als sichtbaren Ausdruck

göttlichen Segens deutet. Gläubige geraten damit vielfach in ein ambivalentes Spannungsfeld zwischen spiritueller Selbstermächtigung und ökonomischer Ausbeutung.

Das Wachstum evangelikaler Kirchen übersetzt sich zwar in ein politisches Selbstbewusstsein und eine gewachsene gesellschaftliche Sichtbarkeit; allerdings gelang eine geschlossene politische Mobilisierung dieser Gruppen nur für einzelne Themen.

Die evangelikale Wachstumsgeschichte in Lateinamerika kann als Gegenthese zur Erzählung von der Moderne als Zeitalter der Säkularisierung verstanden werden.



Jonathan Neu ist Trainee im Regionalprogramm Parteidialog und Demokratie in Lateinamerika der Konrad-Adenauer-Stiftung mit Sitz in Montevideo.

Die katholischste Region der Welt, (Wahl-)Heimat des vorherigen wie des neuen Papstes, ist schon lange nicht mehr nur katholisch. Lange wenig beachtet, mittlerweile oft beschrieben, ist die Konvertierung großer Bevölkerungsteile zu den verschiedenen Formen des Evangelikalismus eine der größten demografischen, kulturellen und mentalitätspolitischen Transformationen der vergangenen Dekaden in Lateinamerika. Während evangelikale Gruppen lange abseits der politischen Arenen standen, sind sie mittlerweile zu zentralen politischen Akteuren aufgestiegen. Abhängig von der politisch-medialen Konjunktur entstehen zwar regelmäßig kritische Analysen oder auch nur reißerische Schlagzeilen, zu oft aber werden gerade Evangelikale oszillierend zwischen exotischem Interesse, warnender Sensationslust und Othering¹ beschrieben. Dabei wurden Evangelikale im gängigen Narrativ als neues reaktionäres Phänomen beschrieben, meist auf ihren politischen Gehalt reduziert und als Anachronismus in einer zunehmend säkularen Moderne gelesen. Tatsächlich aber sind Evangelikale, wie hier nachgezeichnet werden soll, ein Produkt eines eigenen Weges Lateinamerikas in die Spätmoderne², das aufgrund spezifischer soziokultureller und politischer Gegebenheiten hier besonders fruchtbare Voraussetzungen vorgefunden hat.

Die evangelikale Wachstumsgeschichte in Lateinamerika bleibt auch auf den zweiten und dritten Blick erstaunlich. Von lateinamerikaweit 4 Prozent im Jahr 1970 sind sie mittlerweile auf 24,6 Prozent der Bevölkerung angewachsen. Dabei bleibt das Gesamtbild aber sehr heterogen: Während Evangelikale in Ländern wie Mexiko (4,4 Prozent), Uruguay (4,6 Prozent) oder Argentinien (6,3 Prozent) weiter eine Nische bilden, machen sie in Brasilien (25,5 Prozent), Venezuela (31,4 Prozent) und insbesondere in Ländern

Mittelamerikas und der Karibik – etwa in Costa Rica (56,0 Prozent), Panama (55,0 Prozent) und der Dominikanischen Republik (50,3 Prozent) – einen bedeutenden Teil der Gesamtbevölkerung aus. Allerdings hat sich das Wachstum in den vergangenen Jahren deutlich abgeschwächt.³

Evangelikale als Produkt der Spätmoderne

Der Begriff „evangelikal“ bleibt gerade in Deutschland mit einer Vielzahl von Klischees belegt. Evangelikale werden wahlweise als Sekte oder demokratiegefährdend beschrieben und mit Trump und Bolsonaro assoziiert. Darüber hinaus ist die Vorstellung davon, was es eigentlich bedeutet, evangelikal zu sein, oft vage. Dies liegt nicht zuletzt an der enormen Heterogenität von Strömungen, Denominationen, Werken und Missionen. Verschärft wird die Unklarheit dadurch, dass der Begriff in Lateinamerika religiös anders konnotiert ist als in Europa oder den USA. Von Evangelikalen lässt sich sinnvoll nur im Plural sprechen⁴: In Ländern wie Venezuela oder Brasilien existieren viele tausend voneinander unabhängige Kirchen, sodass der Begriff unscharf, fluid und einem permanenten Aushandlungsprozess darüber unterworfen bleibt, wer sich dem Label evangelikal selbst zurechnet und wer zugerechnet wird. Der Begriff taugt daher nur für das Zeichnen sehr grober Linien.

In Lateinamerika sind besonders pentekostale (*pentecostales*) und neopentekostale (*neopentecostales*) Gruppen wie die Assembleia de Deus oder die Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) wirksam geworden, während historische protestantische Strömungen, sogenannte Einwanderungskirchen – wie Lutheraner, Methodisten und Calvinisten – unter *protestantes* firmieren und nicht unter dem Label

evangelikal. Deswegen werden im Folgenden vor allem (neo)pentekostale Gruppen in den Fokus gerückt. Dabei zeichnet sich der (Neo-) Pentekostalismus durch eine starke Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes aus, was sich in der Praxis in Exorzismen, Prophetie und Krankenheilung durch Gebet übersetzt.⁵ Sucht man das Verbindende in diesem dynamischen, heterogenen und komplexen Spektrum, so sind diese Gruppen zum einen durch eine ausgeprägte Jesus- und Kreuzesfrömmigkeit sowie durch einen starken Bibelzentrismus verbunden. Zudem sind Evangelikale Christen durch persönliche Entscheidung. Die religiöse Identität ist also selbst und bewusst gewählt. Zuletzt sind Evangelikale hochreligiöse, aktivistische, sozial engagierte und sendungsbewusste Gruppen. Evangelikale sind also Menschen mit Mission.⁶ In diesen vier verbindenden Charakteristika liegen sicherlich auch ein zentraler Erfolgsparameter und eine Grundlage für die Wachstumsgeschichte dieser Gruppen in Lateinamerika. So gelingt mit der Formel des Entscheidungchristentums eine Inkulturation in die Moderne und Spätmoderne, in welcher das religiöse Ich immer der Optionalität von Glauben unterworfen ist.⁷ Christsein durch persönliche Bekehrung fügt sich gut in die in der Spätmodernen dominierenden Werte wie Authentizität und Autonomie ein.⁸ In der Konsequenz ist die evangelikale Identität jedoch auch deutlich zentraler für das Weltverständnis, die Ethik sowie die politischen Überzeugungen und Deutungen des Individuums. Gleichzeitig gelingt es evangelikalen Gruppen gut, den Gottesdienstbesuch als Event zu inszenieren. Glauben wird so zu einer konsumierbaren, emotionalen und erlebnisorientierten Erfahrung.

Glauben wird erlebbar als individualisierbares und funktional differenziertes Angebot innerhalb eines religiösen Marktes.

Glaube in Bewegung: Urbanisierung als Treiber des Pentekostalismus

Neben dieser Inkulturation in die Spätmoderne gelang es pentekostalen Gruppen, einen Zufluchtsort für die infolge der Urbanisierung in die Metropolen gespülten, sozial abhängigen Armutsmigranten aus dem ländlichen Raum zu schaffen. Die rasche Ausbreitung pentekostaler Gruppen ab den 1960er-Jahren korreliert auffällig mit den tiefgreifenden Urbanisierungsprozessen in Lateinamerika im selben Zeitraum. Zwischen 1950 und 2010 stieg der Anteil der städtischen Bevölkerung von rund 30 auf etwa 85 Prozent – ein demografischer Wandel von historischer Dimension.⁹ Heutige Megastädte wie São Paulo und Mexiko-Stadt entwickelten sich in diesem Zeitraum zu globalen urbanen Zentren. Infolgedessen lösten sich vielfach die traditionellen hierarchischen, korporatistischen und personalisierten katholischen Bindungen, die für die agrarische Landgesellschaft prägend waren. Für viele dem Landleben entfliehende Armutsmigranten, die ihre Herkunftsgemeinschaften zurückgelassen hatten und sich in den chaotischen, stark diversifizierten Metropolen wie Rio de Janeiro orientieren mussten, boten und bieten (neo)pentekostale Gruppen eine wirksame Ressource gegen die soziale Anomie¹⁰. Das enge persönliche Netz der Gemeinde, die Betonung einer persönlichen Jesusbeziehung und – typisch pentekostal – emotional hoch verdichtete sakrale Erfahrungen bieten dem Einzelnen neuen Halt im urbanen Kontext.¹¹ Darüber hinaus sind Pentekostale in vielen peripheren Armenvierteln die einzigen konstant präsenten Institutionen und füllen die Leerstellen, die staatliche Einrichtungen hinterlassen haben. Sie übernehmen Aufgaben der Fürsorge, Gemeinschaftsbildung und Orientierung.¹² In einem solchen Umfeld bietet der vermeintlich eindeutige Bibelzentrismus dieser Gruppen eine klare Weltdeutung. Im Kontext extremer Armut, Gewalt und sozialer Marginalisierung bedarf es eines Glaubens, der starke Leitplanken und Regeln bietet und den Einzelnen täglich neu befähigt, in der allgegenwärtigen Verzweiflung nicht der Selbstzerstörung zu erliegen.¹³ Der Glaube versetzt hier vielleicht nicht Berge, aber verändert doch konkrete Lebensrealitäten.

Mega-Kirche: Im 2014 eingeweihten Templo de Salomão in São Paulo finden 10.000 Gläubige Platz.
Foto: © Rahel Patrasso, Xinhua, Imago.

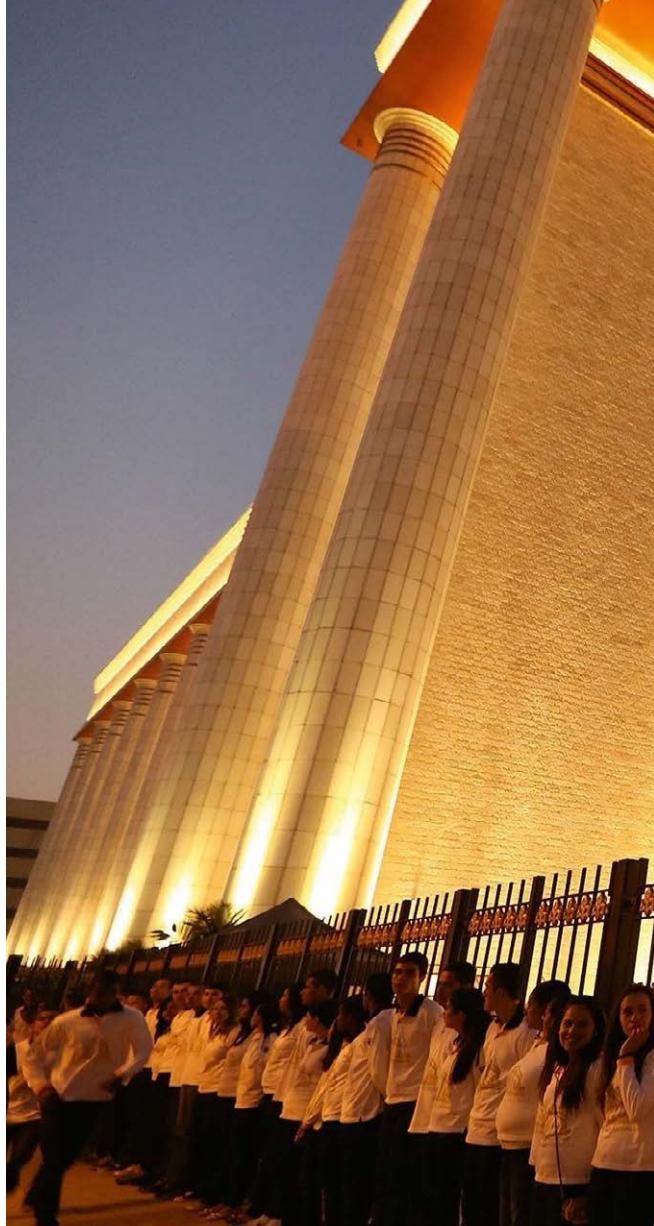
Glauben unter Marktbedingungen

Die Weiterentwicklung der ersten pentekostalen Garagenkirchen in der urbanen Peripherie zu den neopentekostalen Glaspalästen in den urbanen Zentren der Region ab den 1980er-Jahren lässt sich so auch als soziale und ökonomische Aufstiegsgeschichte lesen.¹⁴ Richteten sich die pentekostalen Kirchen überwiegend an die Marginalisierten, rekrutieren sich neopentekostale Gläubige verstärkt aus dem urbanen, wirtschaftlich aufstrebenden Milieu – vielfach aus der zweiten Generation pentekostaler Familien.¹⁵ Dabei haben neopentekostale Gruppen ein religiöses Angebot entwickelt, das sich sowohl organisatorisch als auch theologisch und sozial an die Wertorientierung einer konsum- und statusaffinen Mittelschicht angepasst hat. Glauben wird erlebbar als individualisierbares und funktional differenziertes Angebot innerhalb eines religiösen Marktes, der sich durch Flexibilität und Performanzlogik auszeichnet – ein Glaube unter Marktbedingungen.¹⁶ So findet der Gottesdienstbesucher in Montevideo, Bogotá oder Curitiba bei der Igreja Universal – der größten neopentekostalen Kirche Lateinamerikas – ein religiöses Angebot für nahezu jede Lebenslage und Frage: montags Gottesdienste für den Erfolg, dienstags für Heilung, mittwochs Bibelarbeit, donnerstags für die große Liebe und freitags für Exorzismen. Mehrmals täglich, über die ganze Region. Dies hat der Igreja Universal den Spottnamen *supermercado de fe* (Supermarkt des Glaubens) eingebracht.¹⁷

Bleiben Gläubige arm, wird es ihnen als Zeichen ihres Unglaubens ausgelegt.

Wachstum als Erfolgsindikator

Zentral in diesem Kontext ist die funktionale Verschiebung hin zu einem Wachstumsethos:



Der zahlenmäßige Zuwachs von Mitgliedern gilt nicht nur als Ausdruck göttlichen Segens, sondern avanciert zum Legitimitätsmarker und Erfolgsindikator. Mission wird folglich zum Selbstzweck. Dies manifestiert sich institutionell in den sogenannten *megachurches* – Kirchen, die regelmäßig mehrere tausend Gottesdienstbesucher anziehen und auch in ihrer räumlich-symbolischen Präsenz ein neues Selbstbewusstsein demonstrieren¹⁸, etwa die Fraternidad Cristiana in Guatemala-Stadt (15.000 wöchentliche Gottesdienstbesucher), die Rey de Reyes (30.000) in Buenos Aires oder die Centro Familiar de



Adoración in Asunción (4.000).¹⁹ Dieses neue Selbstverständnis manifestiert sich besonders deutlich im 2014 in São Paulo eingeweihten Templo de Salomão, den die IURD errichten ließ. Der Bau orientiert sich formal an der biblischen Vorlage des salomonischen Tempels, übertrifft jedoch dessen historische Dimensionen bei Weitem und bietet Platz für bis zu 10.000 Gläubige. In seiner architektonischen Monumentalität und Inszenierung lässt sich der Tempel als Ausdruck einer spätmodernen Sakralität deuten, die religiöse Zugehörigkeit mit ökonomischem Erfolg und kulturellem Kapital verschränkt.²⁰

Wohlstand statt Askese

Gerade in der Entwicklung des sogenannten Wohlstandsevangeliums (prosperity of health and wealth), welches im Zentrum der neopentekostalen Botschaft steht, spiegelt sich die Erwartung eines symbolischen und materiellen Aufstiegs ihrer Trägergruppen wider. Theologisch verschob sich damit auch der klassisch evangelikale und auch pentekostale Fokus von Schuld, Askese und Kreuz auf Erlösung und Segen.²¹ Diese typisch neopentekostalen Armuts- und Reichtumsvorstellungen sind insbesondere in

Lateinamerika in den vergangenen Jahrzehnten wirkmächtig geworden. Während Max Weber in seiner Analyse „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“²² Fleiß, Disziplin und Askese als zentrale Kräfte kapitalistischer Entwicklung in protestantisch geprägten Gesellschaften des 19. Jahrhunderts identifizierte – wobei Arbeit als gottgewollte Lebensaufgabe verstanden wird –, verkehrt das Wohlstandsevangelium diese Logik: Wohlstand wird hier zum sichtbaren Zeichen göttlicher Gunst und unmittelbare Folge des Glaubens – zum Indikator geistlicher Glaubensstärke und Segen. Anders als in der Befreiungstheologie, in der Armut teilweise romantisiert wurde, versprechen neopentekostale Gruppen, Armut zu überwinden. Oder pointierter: Während die katholische Kirche die Option für die Armen wählte, wählten die Armen die Option für die Neopentekostalen. Der Erste, dem der finanzielle Aufstieg gelingt, ist nicht selten der Pastor – ein Umstand, der nicht als Widerspruch, sondern als Bestätigung der göttlichen

Segenslogik und als Vorbild interpretiert wird. Reichtum ist somit Ausweis eines lebendigen Glaubens. Dabei ist der einzelne Gläubige keineswegs nur passives Objekt religiöser Manipulation. Vielmehr entsteht im Akt des Gebens – der Spendenhandlung – ein Moment von Selbstwirksamkeit. Wer spendet, handelt aktiv, investiert gewissermaßen in seinen eigenen (finanziellen) Segen. Der Glaube an Reichtum als Zuspruch und Verheißung Gottes führt so nicht selten zu einer Art selbsterfüllender Prophezeiung: Hoffnung und Handeln verstärken sich wechselseitig. Gleichzeitig bleiben nicht wenige Gläubige, die über Jahre hinweg noch das Wenige, das ihnen zur Verfügung stand, an die Gemeinschaft gegeben haben, arm – was ihnen dann auch noch als Zeichen ihres Unglaubens ausgelegt wird –, während ihre Pastoren zu Millionären werden. Das Spannungsverhältnis zwischen spiritueller Selbstwirksamkeit und ökonomischer Ausbeutung gehört unweigerlich zum ambivalenten Charakter des Neopentekostalismus.



Komplexer als man denkt: Brasiliens Ex-Präsident Jair Bolsonaro konnte und kann auf die Unterstützung evangelikaler Gruppen zählen. Sie pauschal einer bestimmten politischen Richtung zuzurechnen, greift dennoch zu kurz. Foto: © Sandro Pereira, Fotoarena, Imago.

Von der Weltflucht zum Reich Gottes auf Erden

Während klassisch pentekostale Gemeinden in den 1970er-Jahren vielfach sozial marginalisiert blieben, ihren Glauben weitgehend in abgeschotteten Sonderwelten praktizierten und meist apolitisch waren, fordern neopentekostale Gruppen bewusst politische Repräsentation ein und haben so nachhaltig die politische Landschaft der Region verändert. Diese Transformation lässt sich dabei am besten als Reaktion auf sich wechselseitig bedingende soziale, theologische und politische Veränderungen plausibilisieren.

Die Sphäre außerhalb der Kirche muss nicht mehr gemieden, sondern erlöst und befreit werden.

Erstens, wie zuvor bereits dargestellt, können neopentekostale Gruppen auf einen sozialen Aufstieg zurückblicken. Dieses neue Selbstbewusstsein ihrer Trägergruppe übersetzt sich auch in einen politischen Gestaltungsanspruch. Zweitens wurde mit dem Import einer neuen „Reich-Gottes-Auslegung“²³ und einer veränderten Eschatologie (Lehre von den letzten Dingen) dazu die passende Theologie geliefert, die die Beziehung zwischen Kirche und Welt neu definierte. So hatten Evangelikale in Lateinamerika für Generationen mit einem unmittelbar bevorstehenden zweiten Wiederkommen Christi und der Apokalypse gerechnet und waren gewissermaßen Christen im Warteraum der Geschichte.²⁴ Getreu den Worten Jesu „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“²⁵ übersetzte sich diese pessimistische Eschatologie in einen Rückzug aus der politischen Sphäre. Wozu die Welt verändern, wenn ihr Ende nah ist? Diese eschatologische Naherwartung wurde ab den 1990er-Jahren aufgegeben. Stattdessen begannen neopentekostale Gruppen, das „Kommen des Reichs Gottes“ als einen historisch-politischen Prozess zu interpretieren, welchen es nun galt, aktiv mitzugestalten (Wechsel vom Prä- zum Postmillennialismus²⁶).

Diese nun positive Zukunftserwartung überhöht die aktive politische Teilnahme in Wahlen und gesellschaftliches Engagement als ein geospirituelles Projekt, in dem in einem „kosmischen Kampf“ geistliches Territorium erobert und besetzt werden müsse.²⁷ Die Sphäre außerhalb der Kirche muss nun nicht mehr gemieden, sondern erlöst und befreit werden.²⁸ Exemplarisch hierfür steht das vom Gründer und Bischof der IURD, Edir Macedo, veröffentlichte Buch „Plano de Poder“ (Machtplan), in welchem Macedo die politischen Ambitionen seiner Kirche anhand einer selektiv alttestamentlichen Auslegung herleitet und die sukzessive Eroberung des (brasilianischen) Präsidentenpalastes als strategisches Ziel seiner Kirche formuliert. „Aus Pastoren wurden Politiker und aus Gläubigen wurden Bürger.“²⁹ Drittens fielen diese sozialen und theologischen Umschichtungen der 1980er-Jahre in Lateinamerika vielfach mit den politischen Öffnungsprozessen nach der Phase der Militärdiktaturen zusammen, sodass eine politische Beteiligung von neuen Politikunternehmern wie den neopentekostalen Gruppen überhaupt erst möglich wurde. So gelangten in Guatemala noch in der Spätphase der Militärdiktatur mit dem Diktator General Efraín Ríos Montt und später dem demokratisch gewählten Jorge Serrano Elías die ersten Evangelikalen an die Staatsspitze.³⁰

Lateinamerikas verschlungene Wege in die Moderne

Säkularisierung – die universalistische Meistererzählung für das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, welche den Weg in die Moderne mit dem Bedeutungsverlust der Religion gleichsetzt³¹, scheint für Lateinamerika nicht überzeugend. Vielmehr ist die (neo)pentekostale Wachstumsgeschichte als Teil eines eigenen Weges der Region in die Moderne zu verstehen. Dabei laufen die Entwicklungen auf zwei der drei von Charles Taylor entwickelten Bedeutungsebenen der Säkularisierungsthese zuwider.³²

Moralagenda im Mittelpunkt

Auf der subjektiv-individuellen Ebene entsteht, erstens, mit der Hinwendung von Katholizismus

zu evangelikalen, pentekostalen und neopentekostalen Gruppen, wie bereits ausgeführt, eine Aufwertung der religiösen Identität. Aus dem Verlust der Selbstverständlichkeit von Glauben wird dieser nun als bewusste Entscheidung des einzelnen Gläubigen aufgewertet. Vielfach entwickeln sich zuvor nominelle Katholiken zu hoch-religiösen Evangelikalen, deren evangelikale Identität zum zentralen Kompass für Alltagsgestaltung, Partnerwahl und Weltanschauung wird. Da sich Evangelikale in ihrer Selbstdeutung als „Licht und Salz der Erde“ begreifen wollen und Glauben seine Selbstverständlichkeit verloren hat, liegt der Differenzmarker zur Umgebungskultur häufig in religiös-ethischen Fragestellungen. Folglich erleben Themen, die oft unter dem Schlagwort Moralagenda zusammengefasst werden, wie Abtreibung, Homosexualität, Sexualerziehung, Genderideologie, eine deutliche politische Aufwertung und rücken in den Mittelpunkt der Wahlentscheidung des Einzelnen. In der Konsequenz wurden Evangelikale vielfach zu Kulturmäppern.

Bis jetzt konnten sich evangelikale Gruppen nicht als geschlossener politischer Block etablieren.

Religion im öffentlichen Raum

Zweitens ist auf der gesellschaftlichen Ebene, auf der Säkularisierung als religiöse Entleerung der verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereiche und Rückzug der Religion ins Private verstanden wird, in Lateinamerika stattdessen eine verstärkte Präsenz des Religiösen in Politik und Gesellschaft zu beobachten. Die (neo)pentekostale Wachstumsgeschichte und ihre verstärkte Weltzuwendung ab den 1990er-Jahren spiegeln sich in einer hohen öffentlichen Präsenz wider. Ob Garagenkirche im Armenviertel, hochmoderner Glaspalast oder der Nachbau des salomonischen Tempels in São Paulo – evangelikale Kirchen sind in Ländern wie Brasilien fester Bestandteil des Straßenbildes. Sie sind also nicht nur numerisch

deutlich gewachsen, sondern haben als explizit evangelikale Akteure stark an sozialer Relevanz gewonnen.³³ Mit eigenen reichweitenstarken Radio- und Fernsehsendern, Megaevents, Universitäten und Kulturprodukten wie Serien und Filmen oder der öffentlich gelebten religiösen Praxis sind sie in allen Bereichen des öffentlichen Lebens sichtbar. Emblematisch am besten verkörpert Edir Macedo diese Verschränkung von Religion, Ökonomie und Politik: Als einer der wohlhabendsten Männer Brasiliens und Besitzer von RecordTV – dem zweitgrößten Fernsehsender des Landes – agiert er als religiöser Unternehmer mit erheblichen politischen Einflussressourcen. Während er zuerst Luiz Inácio Lula da Silva und Dilma Rousseff nahestand, fungierte in der Präsidentschaftswahl 2018 RecordTV als bedeutender Verstärker für Jair Bolsonaros Kampagne. Dies hinderte Macedo jedoch nicht daran, später wieder die strategische Nähe zur Regierung Lula da Silvas zu suchen. Umgekehrt suchen Politiker bewusst die Nähe zu evangelikalen Gruppen und inszenieren öffentlich religiöse Praktiken, um Anschluss an evangelikale Diskurse zu schaffen. Auch hier fällt Brasilien durch besonders prägnante Beispiele auf: So ließ sich der katholische Jair Bolsonaro im Mai 2016 öffentlichkeitswirksam durch Everaldo Pereira im Jordan taufen.³⁴ Dennoch konnten sich evangelikale Gruppen aufgrund ihrer Heterogenität in Lateinamerika trotz wiederholter Bemühungen nicht als geschlossener politischer Block etablieren. Konfessionell geprägte Parteiprojekte scheiterten regelmäßig. Stattdessen lassen sich evangelikale Gruppen situativ zu Themen mobilisieren, die als Identitätsmarker der eigenen Gruppe dienen³⁵ – wie etwa in Kolumbien, wo sie durch religiös aufgelinegte Kritik an Passagen zur Geschlechtsidentität wesentlich zum Scheitern des Volksentscheides über das Friedensabkommen zwischen der Regierung und den FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) beitrugen.³⁶ Auch wenn sich evangelikale Gruppen vor allem zu gesellschaftspolitischen Themen mobilisieren lassen und dort eher konservativen Standpunkten zuneigen, gelang es auch Akteuren links der Mitte, signifikante evangelikale Gruppen an sich zu binden. So bildete beispielsweise die

mexikanische evangelikale Partei Partido Encuentro Social mit der linken MORENA (Movimiento Regeneración Nacional) im Jahr 2018 eine Wahlallianz, sodass „evangelikale Stimmen“ auf das Konto des linken Kandidaten Andrés Manuel López Obrador einzahlen.³⁷ Evangelikale Gruppen und Akteure sind politisch also flexibel und vergeben keine konfessionsgebundene Wahlstimme. Wenn überhaupt, lässt sich eher von einer wertegeleiteten Wahlstimme bei Evangelikalen sprechen.

Religion im Plural

Drittens wird Säkularisierung nicht als bloßer Bedeutungsverlust von Religion, sondern als „Optionsvervielfältigung“ verstanden. Diese ist auch tatsächlich in Lateinamerika zu beobachten. In diesem Sinne verliert die katholische Weltkirche – mit ihren einheitlichen Frömmigkeitsformen, eindeutigen Lehrsätzen und ihrem gesellschaftlich prägenden Weltbild – zunehmend ihre Monopolstellung.³⁸ Dabei handelt es sich keineswegs um einen Bruch mit einer zuvor homogenen religiösen Ordnung: Die Region ist vielmehr seit jeher durch kontinuierlichen religiösen Synkretismus gekennzeichnet, in dem sich die katholische Tradition mit indigenen und afrikanischen Einflüssen vermischt hat. In dieser neuen religiösen Ordnung erweisen sich (neo)pentekostale Gruppen als besonders anpassungsfähig: Aufgrund ihrer dezentralen Struktur, ihrer Nähe zu persönlichen Lebenswelten und ihrer organisatorischen Ausrichtung auf einzelne charismatische Akteure können sie individualisierte, kontextsensibel ausgestaltete Angebote unterbreiten. Gerade in den zunehmend sozial segregierten Gesellschaften Lateinamerikas gelingt es ihnen so, passgenaue Antworten auf die spirituellen und sozialen Bedürfnisse verschiedener Milieus zu geben.

Die lateinamerikanische Moderne scheint nicht durch den Rückzug der Religion, sondern durch eine permanente Verzahnung des Heiligen und des Profanen, eine Ausdifferenzierung und eine Anpassung der Religion an die spätmodernen, kapitalistischen Lebenswelten geprägt zu sein. Die evangelikale Wachstumsgeschichte stellt folglich ein Gegenbeispiel zur eurozentrischen

Meistererzählung der Säkularisierung in der Moderne dar. Versteht man hingegen Moderne im Plural, kann Lateinamerika als Beispiel einer parallelen Moderne gelten, in welcher das Religiöse weiter Relevanz behält. Gerade die hier beschriebenen (neo)pentekostalen Gruppen haben für viele Menschen im 21. Jahrhundert funktionierende und anpassungsfähige Glaubensangebote entwickelt, welche sich politisch sichtbar manifestieren. Die neue Präsenz evangelikaler Akteure in den politischen Arenen des Kontinents spiegelt eine bereits gewachsene gesellschaftliche Realität wider und reflektiert folglich eine demokratisch notwendige Integration dieser Gruppen. Anders als teilweise dargestellt, lassen sich diese Gruppen nicht eindeutig politisch zuordnen, sondern haben sich als politisch flexibel und vielgestaltig erwiesen. Dennoch birgt gerade die Vermischung von politischen und religiösen Diskursen und Praktiken die Gefahr einer neuen Unerbittlichkeit. Die Trennung zwischen Religion und Politik war unfraglich eine Errungenschaft der Moderne, die zu ihrer Befriedung beitrug. Die religiöse Aufladung politischer Diskurse hat evangelikale Gruppen vielfach anfällig gemacht für Polarisierungsunternehmer, sodass sie Teil spaltender Kulturkämpfe geworden sind. Dennoch bleibt der vielfach raunende, warnende Ton mancher Kommentatoren bezüglich der „Evangelikalen“ überzogen. Gerade aufgrund der Heterogenität dieser Gruppen ist ihre direkte politische Wirkmacht begrenzt geblieben.

- 1 Othering bezeichnet einen Prozess, der bestimmte Gruppen als „die Anderen“ konstruiert und von einem imaginierten „Wir“ absetzt. Das Andere wird dabei vielfach nicht als gleichwertig, sondern als fremd und bedrohlich wahrgenommen.
- 2 Hier soll der Epochenbegriff der Spätmoderne zur Charakterisierung der jüngsten Gegenwart von Andreas Reckwitz übernommen werden, welcher die Spätmoderne circa ab den 1970er-Jahren von der Industriemodern abgrenzt. Im Gegensatz zum Begriff der Postmoderne werden im Begriff der Spätmoderne die Kontinuitätslinien innerhalb der Modernen stärker betont.
- 3 Corporación Latinobarómetro: Latinobarómetro, in: <https://ogy.de/l2q8> [15.05.2025].
- 4 Pérez Guadalupe, José Luis 2019: Evangelicals and Political Power in Latin America, Konrad-Adenauer-Stiftung, 17.06.2019, S. 18, in: <https://ogy.de/09pg> [07.08.2025].
- 5 Eckholt, Margit 2017: Pfingstlich bewegt und befreuungs-theologisch geerdet? Die „Pentekostalierung“ des Christentums in Lateinamerika und Herausforderungen für den lateinamerikanischen Katholizismus, in: Ulin Agan, Polykarp (Hrsg.): Pentekostalismus – Pfingstkirchen, Akademie Völker und Kulturen 2016/17, Siegburg, S. 33–57, hier: S. 43.
- 6 Dietz, Thorsten 2022: Menschen mit Mission. Eine Landkarte der evangelikalen Welt, Leck.
- 7 Taylor, Charles 2007: Ein säkulares Zeitalter, Übersetzung von Joachim Schulte, Regensburg, S. 14.
- 8 Reckwitz, Andreas 2017: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin, S. 9 ff.; Lindenau, Mathias / Meier Kressig, Marcel 2023: Einleitung, in: dies. (Hrsg.): Autonomie: Maßstab, Ideal oder Illusion? Vadian Lectures Band 9, S. 9 f., in: <https://ogy.de/gpi6> [19.09.2025].
- 9 TK Elevator 2020: Urbanisierung und Bauprojekte im Zeitalter des smarten Lateinamerika, 02.09.2020, in: <https://ogy.de/ai7s> [19.06.2025].
- 10 Anomie bezeichnet in der Soziologie laut Duden einen „Zustand mangelhafter gesellschaftlicher Integration innerhalb eines sozialen Gebildes, der besonders durch Normabweichung und Nichtbeachtung bisher gültiger Verhaltensweisen gekennzeichnet ist“.
- 11 Fernandes, Sílvia 2021: Christianity in Brazil. An Introduction from a Global Perspective, London, S. 144 f.
- 12 Zilla, Claudia 2019: Die Evangelikalen und die Politik in Brasilien. Die Relevanz des religiösen Wandels in Lateinamerika, SWP-Studie 26, Stiftung Wissenschaft und Politik, 02.12.2019, in: <https://ogy.de/x7oj> [19.06.2025].
- 13 Fernandes 2021, N. 11, S. 145 f.
- 14 Pérez Guadalupe 2019, N. 4, S. 47.
- 15 Zum Beispiel für den Fall Guatemala: Hümmer-Hutzel, Ruth 2019: Religion und Identität in Guatemala. Tendenzen individueller und kollektiver Emanzipierung für die guatemaltekische Bevölkerung unter religionssoziologischen Gesichtspunkten, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, 18.10.2019, S. 48, in: <https://ogy.de/nxjp> [07.08.2025]; für den Fall Brasilien: Fernandes 2021, N. 11, S. 145 ff.; für ganz Lateinamerika: Pérez Guadalupe 2019, N. 4, S. 45 ff.
- 16 Ferrari, Odélio Antonio 2007: Bispo S/A. A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder, São Paulo, S. 230.
- 17 Iglesia Universal: Universal, in: <https://ogy.de/yf03> [26.05.2025].
- 18 Tec-López, René A. 2024: Between the Religious and the Secular: Latin American Neo-Pentecostalism in a Context of Multiple Modernities, *Religions* 15: 1323, 29.10.2024, S. 5, in: <https://ogy.de/ef8g> [07.08.2025].
- 19 Gooren, Henri et al. 2024: Latin America, in: Adogame, Afe et al. (Hrsg.): The Routledge Handbook of Megachurches, London, S. 28–41.
- 20 Weiß, Michael 2014: São Paulo: „Salomons Tempel“ eingeweiht, *religion.ORF.at*, 31.07.2014, in: <https://ogy.de/txd0> [19.06.2025].
- 21 Amat y León Pérez, Óscar 2004: Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo, in: Ortmann, Dorothea (Hrsg.): Anuario de Ciencias de la Religión: las religiones en el Perú de hoy, S. 115–133, hier: S. 121, in: <https://ogy.de/cnh1> [08.08.2025].
- 22 Weber, Max 1920: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Maurer, Andrea (Hrsg.) 2017: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Ditzingen.
- 23 Tec-López 2024, N. 18, S. 7.
- 24 Pérez Guadalupe 2019, N. 4, S. 42.
- 25 Lutherbibel 2017, Johannes 18, 36.
- 26 Innerhalb des Protestantismus wurde ab der Neuzeit aufgrund des wachsenden Geschichtsbewusstseins verstärkt versucht, das zweite Wiederkommen Christi historisch zu verorten. Dabei sind insbesondere der Prämilleianismus und der Postmillennialismus als eschatologische Lehren wirkmächtig geworden. Der Begriff „Millennialismus“ setzt sich aus den lateinischen Wörtern *mille* (tausend) und *annus* (Jahr) zusammen und verweist auf ein tausendjähriges Reich, von dem in Offenbarung 20, 1–10 die Rede ist. Umstritten ist, ob die zweite Wiederkunft Christi vor (prä), zum Ende oder gar nach (post) diesem tausendjährigen Reich zu erwarten ist. Die postmillennialistische Auslegung geht davon aus, dass der Wiederkunft Christi eine Phase der Verkündigung des Evangeliums und des Wirkens des Heiligen Geistes vorausgeht. Diese Auslegung verbindet sich leicht mit dem politischen Anspruch, aktiv an diesem Prozess mitzuwirken. Hierzu: Leonhardt, Rochus 2008: Grundinformation Dogmatik, Göttingen, S. 406 f.
- 27 López Rodríguez, Dario 2008: Pentecostalismo y misión integral. *Teología del espíritu, teología de la vida*, Lima, S. 107.
- 28 Pérez Guadalupe 2019, N. 4, S. 47.
- 29 Pérez Guadalupe, José Luis (Hrsg.) 2022: Pastores & Políticos. El protagonismo evangélico en la política latinoamericana, Konrad-Adenauer-Stiftung, 11.07.2022, in: <https://ogy.de/ipcd> [08.08.2025].
- 30 Zilla 2019, N. 12, S. 16.
- 31 Haustein, Jörg 2011: Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Gesellschaft und Religion seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, Archiv für Sozialgeschichte 51, Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 553–555, hier: S. 552, in: <https://ogy.de/b3mn> [08.08.2025].
- 32 Taylor 2007, N. 7, S. 13 ff.
- 33 Pérez Guadalupe 2019, N. 4, S. 27.
- 34 Caro, Hernán D. 2022: Der Siegeszug der neuen Prediger, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2022, in: <https://ogy.de/zt96> [08.08.2025].
- 35 Pérez Guadalupe 2019, N. 4, S. 60.
- 36 Tec-López 2024, N. 18, S. 6; Oliveira, Caroline 2020: The realm of faith and politics: a project of power of Evangelical leaders in Brazil, Brasil de Fato, 20.01.2020, in: <http://bit.ly/45NsWT1> [26.05.2025].
- 37 Pérez Guadalupe 2019, N. 4, S. 153.
- 38 Zilla 2019, N. 12, S. 31.