

**Wissenschaftliche Arbeitsgruppe  
für weltkirchliche Aufgaben  
der Deutschen Bischofskonferenz**

---

**Yves Bizeul**

**CHRISTLICHE SEKTEN UND NEUE RELIGIÖSE  
BEWEGUNGEN IN DER SÜDLICHEN  
HEMISPHERE**

**Eine Literaturstudie**

Die **Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz** hat die Aufgabe der wissenschaftlichen Behandlung von Fragen aus dem Bereich der weltkirchlichen Verantwortung der Kirche in Deutschland. Die Arbeit ist in vier Forschungsbereiche gegliedert:

- Forschungsbereich Theologie, Religionswissenschaft, pastorale Arbeit in der Dritten Welt/Dialog mit Kirchen der Dritten Welt
- Forschungsbereich Förderung des Friedens: kirchliche Entwicklungsarbeit, Entwicklungspolitik, Weltwirtschaft, Menschenrechte
- Forschungsbereich Sicherung des Friedens: Friedens- und Sicherheitspolitik, Europa
- Forschungsbereich Konfliktstudien.

Yves Bizeul, geb. 1956, ist Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Rostock

Christliche Sekten und neue religiöse Bewegungen in der südlichen Hemisphäre. Eine Literaturstudie (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz:  
PROJEKTE 1)

Bonn, August 1995

ISBN 3-928214-65-9 (Deutsche Kommission Justitia et Pax)

Zu beziehen bei der Zentralstelle Weltkirche  
der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn,  
Tel. 0228/103-288, Fax. 0228/103-335

|                                                                                                           |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>EINLEITUNG</b>                                                                                         | <b>5</b>  |
| <b>TYPLOGIE DER SEKTEN UND NEUEN RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN</b>                                                | <b>8</b>  |
| Typologie der Sekten von J. Milton Yinger                                                                 | 8         |
| Typologie der Sekten und NRMs von Bryan R. Wilson                                                         | 9         |
| <b>AUSMASS DER VERBREITUNG DER SEKTEN UND NEUEN RELIGIÖSEN<br/>BEWEGUNGEN IN DER SÜDLICHEN HEMISPHERE</b> | <b>12</b> |
| Gesamtausmaß der Verbreitung der Sekten und NRMs in der südlichen Hemisphäre                              | 12        |
| Verbreitung der Sekten und NRMs in Schwarzafrika                                                          | 15        |
| Verbreitung der Sekten und NRMs in Lateinamerika                                                          | 20        |
| Verbreitung der Sekten und NRMs in Asien und Ozeanien                                                     | 22        |
| <b>WACHSTUMSFAKTOREN DER SEKTEN UND NEUEN RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN IN<br/>DER SÜDLICHEN HEMISPHERE</b>       | <b>25</b> |
| <i>Exogene Wachstumsfaktoren</i>                                                                          | 25        |
| Die Verschwörungstheorie                                                                                  | 25        |
| Die Unterstützung nationaler Machthaber durch die Sekten und NRMs                                         | 29        |
| Die Missionierungskampagnen                                                                               | 35        |
| Die Medienmission                                                                                         | 38        |
| <i>Endogene Wachstumsfaktoren</i>                                                                         | 44        |
| Die Sekten und NRMs als Antwort auf soziale und wirtschaftliche Umbruchsituationen                        | 44        |
| Die Sekten und NRMs als sinngebende millenaristische Gemeinschaften                                       | 47        |
| Die Sekten und NRMs als Interessenorganisationen                                                          | 48        |
| Die Therapieprogramme der Sekten und NRMs                                                                 | 49        |
| Die Sekten und NRMs als geschwisterliche Gemeinschaften                                                   | 52        |
| Die Sekten und NRMs als Protestbewegungen                                                                 | 53        |
| Stärkung des Selbstwertgefühls und alternative Wege für einen sozialen Aufstieg                           | 56        |
| Synkretismus und Identitätsbewahrung                                                                      | 60        |

|                                                                                                 |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Die Schwächen der großen Amtskirchen                                                            | 66         |
| <b>ZUR BILDUNGS- UND ENTWICKLUNGSHILFEARBEIT DER SEKTEN UND NEUEN<br/>RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN</b> | <b>70</b>  |
| Die Bildungsarbeit der Sekten und NRMs                                                          | 70         |
| Die Entwicklungshilfearbeit der Sekten und NRMs                                                 | 77         |
| Zur Wohlfahrtstätigkeit der Sekten und NRMs                                                     | 77         |
| Zum sozialpolitischen und gewerkschaftlichen Engagement der Sekten und NRMs                     | 84         |
| Zur Beziehung zwischen puritanischer Lebensführung, Bildung und Entwicklung                     | 86         |
| <b>OFFENE FRAGEN</b>                                                                            | <b>91</b>  |
| <b>GLOSSAR DER MEISTZITIERTEN RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN UND RELIGIÖSEN<br/>BEWEGUNGEN</b>         | <b>95</b>  |
| <b>LITERATURVERZEICHNIS</b>                                                                     | <b>102</b> |
| <b>ANHANG</b>                                                                                   | <b>203</b> |

### **Hinweis für den Leser:**

Der Pfeil (→) weist auf nähere Erläuterungen zu der jeweiligen Religionsgemeinschaft im Glossar hin.

## EINLEITUNG

*„Le mot de secte (qui rappelle l'idée de rupture, coupure, retranchement) a été employé fréquemment dans le cours de l'histoire de l'Église et toujours avec une acception défavorable. Il a pu être appliqué avec raison à des partis qui s'étaient détachés des croyances de l'Église universelle, mais il l'a été souvent arbitrairement et injustement, et comme une flétrissure, à des chrétiens qui se séparaient d'une Église plus ancienne et plus ou moins dominante et privilégiée [...]. Il faut [...] être très circonspect dans l'emploi du terme de secte [...] Si quelque Église chrétienne est qualifiée de secte par telle autre, elle peut en appeler du jugement des hommes à celui de Dieu.“*

Pastor Armand de Mestral, Tableau de l'Église chrétienne au XIX<sup>e</sup> siècle. Lausanne, Bridel 1870, S. 2-3 (zitiert in Mayer 1987:10)

Im Westen wie auch in vielen Ländern der südlichen Hemisphäre hat der im Gefolge der Reformation und der Aufklärung sich beschleunigende Prozeß der Rationalisierung für eine Komplexitätssteigerung des gesellschaftlichen Systems und für eine Differenzierung der Handlungsfelder und Lebensformen gesorgt. Diese Komplexitätssteigerung erweiterte die Privatsphäre und ließ einen breiteren Pluralismus sowohl in der Lebenswelt als auch im institutionellen Bereich entstehen. Dadurch wurde auch die Monopolposition der großen Religionsgemeinschaften ins Wanken gebracht. Die katholische und vor allem die historischen reformatorischen Kirchen brachten neue Gruppen hervor, die sich selbst oft spalteten.

Der Prozeß der Rationalisierung und Säkularisierung wurde allerdings seit Ende der 70er Jahre stark gebremst. Derzeit wird immer häufiger von einer sog. „Wiederkehr“ irrationaler und fundamentalistischer religiöser Überzeugungen gesprochen. Bislang jedoch hat diese nur ausnahmsweise zu einer Restauration der alten religiösen Monopolposition geführt. Mit Recht hatte schon der Soziologe Pitirim Sorokin in der Nachkriegszeit darauf aufmerksam gemacht, daß Säkularisierung und Rationalisierung nicht linear, sondern eher spiralförmig ablaufen. Sie kennen Regressionsperioden, während derer das empirische Weltbild (*sensate world outlook*) sich in ein gleichzeitig empirisches und übernatürliches Weltbild (*idealistic world outlook*), und dann in ein rein übernatürliches Weltbild (*ideational world outlook*) umwandelt. Bald ändert sich jedoch wiederum das *ideational* Weltbild in ein *idealistic* und in ein *sensate* Weltbild, so daß man auf die nächste Stufe des Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozesses gelangt (Sorokin 1947; Nelson 1987). Mit dem Scheitern der großen sozialpolitischen "Erzählungen" der Moderne, insbesondere des Positivismus und des Marxismus, verwandelt sich das empirische Weltbild der Aufklärung in ein *idealistic* oder sogar *ideational* Weltbild, ohne daß man deswegen von einem radikalen Rückgang des Rationalisierungstrends sprechen sollte.

Ganz im Gegenteil: Anders als bei den großen Erweckungsbewegungen der Vergangenheit ist selbst die heutige Rückkehr zu religiösen Überzeugungen ungemein differenziert, vielfältig und bunt. Je nach

Bedürfnis basteln die meisten unserer Zeitgenossen mit Hilfe unterschiedlicher theologischer Teilelemente (aus dem Christentum, aus alten Ahnenkulten, dem Taoismus, dem Buddhismus, den tibetischen bzw. indischen Religionen, dem Spiritismus, dem Esoterischen, dem Satanismus bzw. dem Okkultismus, dem Neugnostismus, der Parapsychologie, den Keltenreligionen, der Astrologie und der UFO-Kontaktbewegung, usw.) eigene, meist provisorische Glaubensbekenntnisse. Die traditionellen bibel-fundamentalistischen und streng dogmatischen religiösen Strömungen haben einen raschen Zuwachs, und gleichzeitig sprießen zahlreiche neue synkretistische religiöse Sondergemeinschaften und Kulte aus dem Boden. All diese Gruppen werden von den Religionssoziologen als „Neue Religiöse Bewegungen“ (*New Religious Movements*, → NRMs) bezeichnet. Dem englischen Soziologen Bryan R. Wilson zufolge besitzen die → NRMs folgende Merkmale:

„Exotic provenance; new cultural life-style; a level of engagement markedly different from that of traditional Church Christianity; charismatic leadership; a following predominantly young and drawn in disproportionate measure from the better-educated and middle class sections of society; social conspicuity; international operation, and emergence within the last decade and a half“ (Wilson 1981:V; Barker 1991:10).

Die fortschreitende Atomisierung des religiösen Feldes, die zu einem Spiel von Angebot und Nachfrage religiöser Güter, zu einer Art „göttlichem Supermarkt“ führt (Vgl. Ruthven 1989), charakterisiert auch immer mehr Länder der südlichen Hemisphäre.

Das Gesamtphänomen ist von solcher Komplexität, daß es sich als notwendig erweist, durch ein mehrfaches Typologisierungsverfahren mehr Klarheit zu schaffen.



## TYOLOGIE DER SEKTEN UND NEUEN RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN

Der Begriff „Sekte“ wird in dieser Arbeit wertfrei im Sinne der idealtypischen Typologie von Max Weber und Ernst Troeltsch benutzt. Weber und Troeltsch sprachen Anfang des 20. Jahrhunderts von der (protestantischen puritanischen) „Sekte“ als einer von der Gesellschaft getrennten Gruppe von Freiwilligen, die sich aus den unteren Schichten der Bevölkerung rekrutiert, in der religiöse Gleichheit herrscht und die sich durch Protest oder Indifferenz gegenüber dem Staat und den anderen religiösen Gemeinschaften ausweist. Dagegen ist die „Kirche“ eine hierarchische, bürokratische und traditionspflegende Organisation, die vor allem die höhere Bevölkerungsschicht anspricht. In ihr herrscht eine ausgebildete Arbeitsteilung (Regierende, Sakramentsvermittler, Asketen usw.), die in den Sekten nicht in gleichem Maße vorhanden ist. Sie ist eine „Nachwuchsorganisation“ und hat die Tendenz, sich der Welt zu fügen (Weber 1963<sup>5</sup>; Troeltsch 1965<sup>2</sup>).

### Typologie der Sekten von J. Milton Yinger

Die Troeltsche und Webersche Unterscheidung zwischen „Kirche“ und „Sekte“ ist jedoch zu beschränkt, um das ganze Spektrum der Religionsgemeinschaften erfassen zu können. Sie sollte deswegen durch die Typologie von J. Milton Yinger erweitert werden. Yinger wies in Anlehnung an Howard Becker auf folgende religiöse Organisationsformen hin: die „Universelle Kirche“, die „*Ecclesia*“, die „Etablierte Sekte“, die „Sekte“ und der „Kult“.

- a) Die „Universelle Kirche“ ist die römisch-katholische Kirche, die einen Anspruch auf Universalität erhebt;
- b) unter „*Ecclesia*“ ist der Idealtypus der historischen europäischen Staats- bzw. Nachwuchskirchen gemeint. Im amerikanischen Kontext und im Kontext der Länder der südlichen Hemisphäre sollte man lieber angesichts des dort bestehenden Konkurrenzkampfes zwischen den religiösen Gemeinschaften mit H. Richard Niebuhr von „Denominationen“ sprechen. Die Denominationen zeigen eine Offenheit zur Welt, die unter den Sekten normalerweise nicht vorhanden ist. Einige Freikirchen, die sich früher von den historischen Kirchen abgespalten und die Züge von radikalen Sekten angenommen hatten, sind mittlerweile Denominationen geworden, so z.B. die Methodisten;
- c) andere Gemeinschaften sind als „Etablierte Sekten“ zu bezeichnen. Es handelt sich hier um Bewegungen der zweiten oder dritten Generation, die sich der Welt mehr anpassen als die kleinen Sekten, ohne deshalb ihre Protestfunktion gegenüber den anderen religiösen Gemeinschaften aufgeben zu haben. Sie sind auch durch eine größere Arbeitsteilung und Bürokratisierung gekennzeichnet. Die autochthonen Bewegungen der südlichen Hemisphäre sind oft streng hierarchisch gegliedert und haben nicht selten höchstkomplizierte Organisationsformen entwickelt, die vom spirituellen Leader bzw. von sog. Päpsten (in der → *Église du Troisième Testament* in Zaire), von den Bischöfen, Aposteln, Propheten bzw. Prophetinnen bis zu den Wächtern und Choristen gehen (z.B. in der → *Église de Jésus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* in Zaire oder im → *Brotherhood of the Cross and Star* und in der *Celestial Church of Christ* in Nigeria). Auch die älteren → pfingstlichen und → neopfungstlichen Religionsbewegungen zeigen eine eindeutige Tendenz zur Bürokratisierung. Einige dieser Gemeinschaften sind nach methodistischem oder katholischem Vorbild bischöflich verfaßt (u.a. die *Iglesia Metodista Pentecostal* in Chile, die *Igreja Evangélica Pentecostal Cristã* in Brasilien). Obgleich die meisten „etablierten Sekten“ jegliche Kontakte mit der ökumenischen Bewegung ablehnen, sind einige Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK): die chilenischen *Misión Iglesia Pentecostal* und *Iglesia Pentecostal de Chile*, die brasilianische → *Igreja Evangélica Pentecostal „O Brasil para Cristo“* (die argentinische *Iglesia de Dios* ist assoziiertes Mitglied des ÖRK), die *Church of the Lord (Aladura)* in Nigeria, der → Kimbanguismus in Zaire wie auch die *Afrikan Israel Ninevah Church* und die *African Church of the Holy Spirit* in Kenia. Zahlreiche andere „etablierte Sekten“ sind Mitglied übernationaler und nationaler Kirchenbünde (Jules-Rosette 1989:158);
- d) Die „Sekten“ sind oft Abspaltungen von den historischen Kirchen, von Denominationen oder von „etablierten Sekten“. Nach Heinrich Schäfer handelt es sich um kleine Gruppierungen „mit minimaler Institutionalisierung und personaler Vermittlung der Verwaltungstätigkeiten“, die in einer starken Spannung



zur Gesellschaft und zu anderen Kirchen stehen (Schäfer 1992:8-9). Sie sind besonders zahlreich unter den unabhängigen → Pfingstkirchen der südlichen Hemisphäre und den → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas. Weniger stark repräsentiert sind sie unter den → evangelikalen und den → neopfingstlichen Bewegungen und dies, so Schäfer, „aufgrund der mangelnden Motivation der Mitglieder [die der oberen Mittelschicht und Oberschicht angehören]“ sowie „der erheblichen finanziellen Mittel der Mitglieder und folglich auch der Kirchen, wodurch eine rasche Institutionalisierung begünstigt wird“ (Schäfer 1992:10);

e) Beobachter haben feststellen können, daß die kleinen schismatischen „Pilzkirchen“ wenig Überlebenschancen haben, falls sie sich nicht schnell einigermaßen etablieren. Nach dem Tod ihres charismatischen Leaders laufen sie Gefahr, nach kürzester Zeit unterzugehen. Da die Mission für diese kleinen Gemeinschaften oft nicht im Vordergrund des Interesses steht, sind sie von Erstarrung bedroht (Lalive d'Épinay 1969:217). Sie stehen dem Typus „Kult“ sehr nah. Darunter verstand Yinger kleine, kurzlebige Gruppierungen, die oft nur auf Lokalebene vertreten sind, durch eine charismatische Figur geleitet werden und sich auf die Lösung individueller Alltagsprobleme spezialisieren. Solche Kulte sind zwar auch unter den Pfingstkirchen zu finden, vor allem jedoch unter den → NRMs und den → spirituellen unabhängigen Bewegungen der südlichen Hemisphäre. Insbesondere die durch Frauen gegründeten afrikanischen spirituellen Gruppierungen bleiben meist klein und sind vom traditionellen *healer's compound* nur schwer zu unterscheiden (Hackett 1987:207).

Aus einer Kreuzung der Typologie Yingers mit der klassischen theologischen Unterscheidung zwischen den historischen Kirchen, den → evangelikalen Kirchen (darunter auch die → Siebenten-Tags-Adventisten), den → pfingstlichen / → neopfingstlichen Bewegungen, den → spirituellen unabhängigen Kirchen der südlichen Hemisphäre und den Sondergemeinschaften bzw. → NRMs (darunter die → synkretistischen → Afroamerikanischen Religionen, die → Zeugen Jehovas, → die Mormonen, → „Die Familie“, die → Mun-Bewegung, etc.) entsteht die folgende Tabelle (die Typen von wichtigster Bedeutung erscheinen in Fettdruck):

**Tabelle 1: Typen der christlichen Sekten und NRMs**  
Theologische Strömungen und Organisationsformen

|              | Histor.<br>Kirchen | Evangelik.<br>Gruppen | Pfingstl.<br>Neopfing.<br>Gruppen | Unabhäng.<br>Spirituel.<br>Gruppen | Sonder-<br>gemein.<br>u. NRMs |
|--------------|--------------------|-----------------------|-----------------------------------|------------------------------------|-------------------------------|
| Kirche       | A1                 |                       |                                   |                                    |                               |
| Ecclesia     | <b>A2</b>          | B1                    |                                   |                                    |                               |
| Denomination | A3                 | <b>B2</b>             |                                   |                                    |                               |
| Etabl. Sekte |                    | <b>B3</b>             | <b>C1</b>                         | <b>D1</b>                          | <b>E1</b>                     |
| Sekte        |                    | B4                    | <b>C2</b>                         | <b>D2</b>                          | <b>E2</b>                     |
| Kult         |                    |                       | C3                                | D3                                 | <b>E3</b>                     |

### Typologie der Sekten und NRMs von Bryan R. Wilson

Der Sektenforscher Bryan R. Wilson hat eine alternative Typologie der Sekten und → NRMs entworfen. Er sieht nicht in den Organisationsformen dieser Gemeinschaften, sondern in den verschiedenen Haltungen der Sekten und → NRMs gegenüber der Welt (*responses to the world*) das relevanteste Parameter für eine Typologie dieser vielfältigen Splittergruppen. Wilson unterscheidet zwischen sieben verschiedenen Antworten auf die Welt: Die *conversionist*, *revolutionist*, *introversionist*, *manipulationist*, *thaumaturgical*,

*reformist* und *utopian response to the world*.<sup>1</sup> Freilich nutzt fast jede Sekte die ganze Palette dieser Strategien aus. Dennoch steht meist eine besondere im Zentrum ihrer Lehre.

- a) Gemäß der *conversionist response* ist die Welt deshalb korrupt, weil der Mensch völlig verdorben ist. Einzig die Bekehrung der Menschen wird die Welt zum Positiven verändern können. Die Gruppen, die zu dieser Strömung gehören, kennen einen hohen Mitgliederzuwachs vor allem während Phasen wachsender Individualisierung und Atomisierung. Darunter findet man die Mehrzahl der → evangelikalen und → pfingstlichen Gemeinschaften, die durch afrikanische Evangelisten gegründete Massenbewegungen - z.B. der *Anglican Adam Preaching Society* (AAPS) von Adam Cornelius Igbudu in Nigeria (Akama 1987:117-139), die neue *Church of God Mission* in Benin City, die *Truth and Life Ministries International* in Calabar und die *non-denominational evangelistic associations* in Ibibioland (Hackett 1987:10) - wie auch die → Siebenten-Tags-Adventisten.
- b) Der *introversionist response* zufolge kann man sich nur retten, indem man sich aus der völlig verdorbenen Welt herauszieht. Zu einer solchen Haltung bekennen sich die → Mennoniten in Paraguay wie auch die „Geschlossenen Brüder“ (*Exclusive Brethren*). Auch die Anhänger der → spirituellen unabhängigen Kirche *Ayetoro Community of the Holy Apostles* in Nigeria, lebten nach dem Zweiten Weltkrieg von der Außenwelt getrennt. Sie hatten ein alternatives, vollständiges und erfolgreiches, auf Landwirtschaft beruhendes Wirtschaftssystem eingerichtet.
- c) Die Sympathisanten der *utopian response* nehmen zwar auch Abstand von der Welt, bemühen sich jedoch, diese nach dem Muster ihrer religiösen Gegengesellschaft zu verändern. Zu diesem Typ gehören z.B. die → Mun-Bewegung, → das Mormonentum, → „Die Familie“ und manche → Unabhängige Kirchen Schwarzafrikas wie die → *Église du Troisième Testament* in Zaire, die große Ländereien und mehrere Kooperativen besitzt, die westliche Technologie verpönt und sich bemüht, die ganze Welt zu erobern.
- d) Nach der *reformist response* kann die Welt noch verbessert werden, vorausgesetzt, man befolgt die übernatürlichen Anweisungen mit Vernunft. Die *reformist response to the world* ist nicht relevant für die christlichen Sekten und → NRMs der südlichen Hemisphäre und braucht deswegen nicht weiter berücksichtigt zu werden.
- e) Gemäß der *revolutionist response* wird der Mensch erst nach der von „Oben“ kommenden Zerstörung der Welt gerettet. In solchen Bewegungen wird der Messianismus bzw. Millenarismus zum Zentrum der Lehre. Er kann zu gewaltsamen Aufständen führen, wie die Rebellionen der südafrikanischen Prophetenbewegungen gegen die Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert beweisen. Andere millenaristische Gemeinschaften dagegen propagieren eine Nichteinmischung in die Politik: die *Apostolic Sabbath Church of God* (→ *Apostles of John Maranke*) und vor allem die → Zeugen Jehovas bzw. ihre zahlreichen Ableger, so die → *Kitawala*-Bewegung in Südafrika und in Zaire oder die *God's Kingdom Society* in Nigeria (Ilega 1987:141-160).
- f) Nach der *manipulationist response* ist der Mensch in der Lage, mittels bestimmter Verhaltensweisen und Techniken seine Probleme zu lösen. Solche Gruppen finden in leistungsorientierten Gesellschaften bei den unter Druck stehenden Angehörigen der Oberschicht (u.a. die Theosophie, die Scientology) Anhänger.
- g) Die *thaumaturgical response* behauptet, der Mensch könne durch magische Handlungen die Welt so beeinflussen, daß sie berechenbarer wird. Diese Antwort ist vor allem in Gemeinschaften, die noch stark von Alt- und Volksreligionen geprägt sind, beliebt. Dazu gehören die → Afroamerikanischen Religionen, einige unabhängige → Pfingstbewegungen wie z.B. die der *Toba-indios* im argentinischen Chaco und zahlreiche → unabhängige spirituelle Kirchen: u.a. das *Miracle Center* in Benin City, Nigeria (mit seinen 20.000 Sitzplätzen, eines der größten Gotteshäuser der Welt), die *Église du Dieu d'Amour* der *Bena Kensenya* in Zaire, deren Mitglieder, die Anbeter des Herzens Jesu, nach Ngandu, Menschenorgane essen und nächtliche exorzistische Rituale in Friedhöfen zelebrieren (Ngandu 1990:100), die → *Kitawala*-Bewegung und die zahlreichen afrikanischen Anti-Zauberei-Bewegungen (z.B. die *Munkukusa*-Bewegung in Zentralafrika). Zu dieser Gruppe zählen aber die der → Pfingstbewegung entstammenden Heilungsbewegungen des nordamerikanischen Fernsehpredigers Granville Oral Roberts oder der Evangelisten Tommy Hicks, William Branham, Tommy L. Osborn und seines brasilianischen Jüngers R. R. Soares.

---

<sup>1</sup> Die Typologie der → NRMs des Soziologen Roy Wallis ist derjenigen von Wilson sehr nahe. Er unterscheidet zwischen den *world-rejecting NRMs* (ISKCON, Kinder Gottes, usw.), den *world-affirming NRMs* (Transzendente Meditation, Scientology, usw.) und den *world-accommodating NRMs* (Neopfingstler, *Aetherius Society* usw.). Vgl. Wallis 1984:4-39.

Kreuzt man die Typologie Wilsons mit der oben erwähnten klassischen theologischen Typologie, so ergeben sich die folgenden Typen (die Typen von wichtigster Bedeutung erscheinen in Fettdruck):

**Tabelle 2: Typen der christlichen Sekten und NRMs**  
Theologische Strömungen und *Responses to the World*

|                              | Evangelik.<br>Gruppen | Pfingstl.<br>Neopfing.<br>Gruppen | Unabhäng.<br>Spirituelle<br>Gruppen | Sonder-<br>gemein.<br>u. NRMs |
|------------------------------|-----------------------|-----------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------|
| <i>Conversionist Resp.</i>   | <b>A1</b>             | <b>B1</b>                         | C1                                  |                               |
| <i>Introversionist Resp.</i> | A2                    |                                   | C2                                  |                               |
| <i>Utopian Resp.</i>         |                       |                                   | C3                                  | <b>D1</b>                     |
| <i>Revolutionist Resp.</i>   |                       |                                   | <b>C4</b>                           | D2                            |
| <i>Thaumaturgical Resp.</i>  |                       | B2                                | <b>C5</b>                           | <b>D3</b>                     |
| <i>Manipulationist Resp.</i> |                       |                                   |                                     | <b>D4</b>                     |

Kreuzt man jetzt die Typologien von Yinger und Wilson miteinander, sieht man, daß die „etablierten Sekten“ eher eine subjektive Haltung bevorzugen, indem sie versuchen, die Menschen persönlich zu überzeugen, während die „Kulte“ vor allem eine objektive unmittelbare Einwirkung auf die Welt ausüben wollen:

**Tabelle 3: Typen der christlichen Sekten**  
Typologien von Yinger und Wilson

|                              | Etablierte<br>Sekten | Sekten    | Kulte     |
|------------------------------|----------------------|-----------|-----------|
| <i>Conversionist Resp.</i>   | <b>A1</b>            | B1        |           |
| <i>Introversionist Resp.</i> | <b>A2</b>            | B2        |           |
| <i>Utopian Resp.</i>         | <b>A3</b>            | B3        |           |
| <i>Revolutionist Resp.</i>   | A4                   | <b>B4</b> |           |
| <i>Thaumaturgical Resp.</i>  | A5                   | <b>B5</b> | <b>C1</b> |
| <i>Manipulationist Resp.</i> |                      |           | <b>C2</b> |

## AUSMASS DER VERBREITUNG DER SEKTEN UND NEUEN RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN IN DER SÜDLICHEN HEMISPHERE

### Gesamtausmaß der Verbreitung der Sekten und NRMs in der südlichen Hemisphäre

Man wird nicht übersehen dürfen, daß in der südlichen Hemisphäre schon im Kolonialzeitalter aus dem Zusammenstoß und dem Verschmelzungsprozeß zwischen einem durch die Missionare exportierten Christentum und festverankerten traditionellen religiösen Überlieferungen viele synkretistische spirituelle Bewegungen entstanden sind: so z.B. in Lateinamerika und in der Karibik die in den religiösen Traditionen Altamerikas und Schwarzafrikas verwurzelten → Afroamerikanischen Religionen der schwarzen Sklaven und heimischen Indianer, ebenso die zahlreichen → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas (*African Independent Churches*) sowie die verschiedenen Versionen einer sehr synkretistischen katholischen Volksreligiosität. Dessenungeachtet ist es jedoch dem Katholizismus auf den Philippinen und in Lateinamerika gelungen, fast 500 Jahre lang eine weitgehend unangetastete konfessionelle Homogenität aufrechtzuerhalten.

Dies gehört jetzt der Vergangenheit an. In der südlichen Hemisphäre sind derzeit zahllose protestantische → evangelikale Missionskirchen, Missionsgesellschaften und Hilfsorganisationen tätig. Die meisten haben ihren Ursprung in den USA. Delcio Monteiro de Lima nennt zum Beispiel 59 → bibelfundamentalistische Gruppen aus den Vereinigten Staaten, die derzeit in Brasilien zusammenarbeiten. Ein Auszug dieser Liste zeigt die große Vielfalt dieser Gruppen:

die Missão Evangélica Amazônica (Acre Goldspell Mission), die Missão Bereana do Brasil (Berean Mission, Inc.), die Missão Evangélica Betânia (Bethany Fellowship Missions), die Missão Betesda do Sul do Brasil (Bethesda Mission, Inc.), die Memorizadores da Bíblia, Internacional (Bible Memory Association, International), die Missão Cristã do Brasil (Brazil Christian Mission), die Sociedade Evangelizadora Bíblica (Brazil Christian Mission), das Serviço de Filmes Evangélicos Brasileiros (Brazil Gospel Film Service), die Missão Interior do Brasil (Brazil Inland Mission, Inc.), die Missão Brasil Central (Central Brazil Mission / Christian Church Mission), die Aliança Cristã Missionária (Child Evangelism Fellowship, Inc.), die Sociedade Evangélica Missionária Educacional Inter-americana (Christian Jail Workers of Brazil), die Aliança Cristã Missionária (Christian Missionary Alliance), die União Evangélica Sul-americana (Evangelical Union of South America), das Instituto Bíblico de Evangelização (Fellowship of Independent Missions), das O Evangelho ao Brasil - Missão da Fé (Gospel to Brazil - Faith Mission), die União Médico-Hospitalar Evangélica (International Hospital Christian Fellowship), die Missão da América Latina (Latin America Mission), die Navegantes (Navigators), die Academia Cristã Pan-Americana (Pan American Christian Academy), die Missão Sul-Americana para os Índios (South America Indian Mission, Inc.), das Instituto Lingüístico de Verão (Summer Institute of Linguistics / Wycliffe Bible Translator), die Missão Transmundial (Trans World Missions), die Rádio Transmundial do Brasil (Trans World Radio), die Missão Evangélica da Amazônia-MEVA (Unevangelized Fields Mission), die Visão Mundial do Brasil (World Vision International), Mocidade para Cristo (Youth for Christ), e Jovens com uma Missão (Youth With a Mission), etc. (Lima:139-140).

Es sind jedoch nicht die → evangelikalen Missionsgesellschaften und -kirchen, sondern die → Pfingstbewegung und die → spirituellen unabhängigen Kirchen, die in der südlichen Hemisphäre die meisten Mitglieder werben. Sie sind in drei Wellen entstanden. Mit der ersten Welle verbreiteten sich - und verbreiten sich heute noch - pfingstliche sowie spirituelle synkretistische Religionsbewegungen; mit der zweiten → charismatische und → neopfungstliche Gemeinschaften; mit der dritten → evangelikale Kirchen, deren Anhänger, obgleich sie sich selbst nicht als Pfingstler oder Charismatiker betrachten, die Kraft des Heiligen Geistes stark hervorheben und eine Art „Geisttaufe“ und die Gaben des Heiligen Geistes

anerkennen. Seit 1987 dehnt sich die letztere Welle unter den amerikanischen Evangelikalen in Afrika, Asien und Lateinamerika aus.

Das „Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements“ (1989<sup>3</sup>, vgl. Barretts Aufsatz, S. 810-830) bietet uns eine sehr detaillierte Typologie dieser Bewegungen und Gemeinschaften, die wir hier etwas vereinfacht wiedergeben:

*Erste Welle: Die Pfingstbewegung*

Darunter:

- die mehr als 1.000 meist synkretistischen → spirituellen unabhängigen Kirchen der südlichen Hemisphäre. Man findet solche Gruppen in 170 Ländern. Dazu gehören die meisten → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas;
- die unabhängigen → pfingstlichen bzw. → neopfingstlichen Bewegungen, die meistens aus Schismen der → evangelikalen oder → pfingstlichen Missionskirchen entstanden sind. Diese Gruppen werden jedoch nicht von weißen Missionskirchen bzw. -gesellschaften unterstützt. Mehr als 750 solcher Denominationen gibt es inzwischen in 140 verschiedenen Ländern (u.a. die Zionskirchen in Afrika oder die autochthonen → Pfingstkirchen in Brasilien, Chile usw.). Es sollte zwischen den folgenden Strömungen unterschieden werden:
  - die unabhängigen → Pfingstkirchen, die, im Gegensatz zu den anderen Strömungen, kein komplexes dogmatisches System entwickelt haben. 400 Denominationen gehören in 80 Ländern dieser ersten Strömung an (z.B. in Jamaika: Die *Native Baptists*, die *Revival Zionists*, die *Shouters*, die *Shakers* usw.);
  - die unabhängigen → *holiness*-Pfingstkirchen, die einen dreistufigen Heilsweg lehren (1. Bekehrung und Wiedergeburt, 2. Heiligung, 3. Geisttaufe). 60 Denominationen dieser Art sind in 35 Ländern repräsentiert;
  - die unabhängigen baptistischen → Pfingstkirchen, die den unter → den pfingstlichen Gemeinschaften weitverbreiteten zweistufigen Heilsweg lehren: 1. Bekehrung, 2. Geisttaufe (70 Denominationen in 45 Ländern);
  - die unabhängigen → Pfingstkirchen aus der „*Jesus only*“-Bewegung, die die Taufe allein im Namen Jesu vollziehen. Sie glauben, daß Jesus der Name für Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den Heiligen Geist sei (60 Denominationen in 38 Ländern);
  - die unabhängigen apostolischen → Pfingstkirchen mit einer komplexen Hierarchie von lebenden Aposteln, Propheten und anderen charismatischen Leadern (mehr als 60 Denominationen in 18 Ländern);
  - die unabhängigen radikalen → Pfingstkirchen, die sich in Hotels, Theatern, Kinos, usw. versammeln. Sie lehren einen vierstufigen Heilsweg (*deliverance, ecstatic-confession, ascension, perfectionism and prophecy*). Mehr als 100 Denominationen mit einer starken Wachstumsrate gibt es in 40 Ländern;
- die katholisch-apostolischen → Pfingstkirchen, die das Apostelamt wiederaufgerichtet haben und gleichzeitig die Gaben des Heiligen Geistes betonen (Katholisch-apostolische Gemeinden und Neupostolische Kirchen);
- die klassischen → Pfingstkirchen, die von weißen Missionskirchen bzw. -gesellschaften unterstützt werden (690 Denominationen in 200 Ländern). Darunter findet man folgende Strömungen:
  - die methodistischen → Pfingstkirchen, die einen dreistufigen Heilsweg lehren (170 Denominationen - darunter die → *Church of God* (Cleveland, Tennessee) und die → *International Pentecostal Holiness Church* - in 95 Ländern);

die apostolischen → Pfingstkirchen, die ihren Ursprung in der Erweckung von 1904 in Wales und in der 1916 gegründeten *Apostolic Church* haben (55 Denominationen in 35 Ländern);

die → Pfingstkirchen aus der „Jesus only“-Bewegung, welche die Taufe nur im Namen Jesu vollziehen, wie z.B. die *United Pentecostal Church* (90 Denominationen in 57 Ländern);

die baptistischen → Pfingstkirchen, welche die stärkste Strömung unter den → Pfingstlichen Gemeinschaften bilden und einen zweistufigen Heilsweg lehren, wie die → *Assemblies of God* (Springfield, Missouri), die weltweit stärkste → Pfingstkirche mit schätzungsweise mehr als 23 Mio. Mitgliedern (die Kinder und Jugendlichen eingerechnet) 1986;

die radikalen → Pfingstkirchen mit einem vierstufigen Heilsweg (mehr als 40 Denominationen in 30 Ländern);

- die chinesischen pfingstlichen *house-churches*: Nach Schätzungen üben in China zwischen 50 und 85 Prozent der Christen pfingstliche Praktiken.

*Zweite Welle*: Die charismatische Erneuerungsbewegung

Darunter:

- die Charismatiker und Neopfingstler der historischen und → evangelikalen Kirchen:

die anglikanischen Charismatiker (in 95 Ländern tätig);

die Neopfingstler, die zu den reformatorischen oder zu den → evangelikalen Kirchen gehören. Sie sind in 130 Ländern tätig;

die Charismatiker der östlichen und orientalischen Orthodoxie. Sie sind in Libanon, Ägypten, Uganda, Kenia, Tansania und in 30 anderen Ländern aktiv. Ihre Dachorganisation ist *the Committee for Orthodox Spiritual Renewal* (SCOSR);

die römisch-katholischen Charismatiker (mehr als 60.000 Gebetsgruppen in 140 Ländern);

die altkatholischen Charismatiker (in 10 Ländern tätig);

die Neopfingstler innerhalb schwarzer baptistischer und methodistischer Denominationen in ca. 20 Ländern;

- die messianischen judenchristlichen Neopfingstler: ca. 2 Prozent aller Juden weltweit. Die meisten Gebetsgruppen befinden sich in den USA und in Europa. Einige findet man in Israel und Argentinien;
- die unabhängigen Neopfingstler. Es handelt sich um Mitglieder von → neopfingstlichen Kirchen, die sich von der → charismatischen Erneuerungsbewegung innerhalb der reformatorischen Kirchen bzw. der → evangelikalen Kirchen getrennt haben, oder um Mitglieder von → neopfingstlichen Kirchen, die neu gegründet wurden wie z.B. *Gospel Outreach*.

*Dritte Welle*: Die „Quasicharismatiker“

Darunter:

- die westlichen „Quasicharismatiker“: Mitglieder von Kirchen, die zwar nach der Kraft und den Gaben des Heiligen Geistes streben, doch sich selbst nicht als Pfingstler oder Neopfingstler betrachten (das Zungenreden wird gewöhnlich in ihren Gruppen nicht praktiziert);

- die „Quasicharismatiker“ der südlichen Hemisphäre: ähnliche Kirchen wie die letzteren, jedoch außerhalb des Abendlandes. Wegen des Konkurrenzdruckes der → Pfingstkirchen spiritualisieren sich seit ungefähr dreißig Jahren immer mehr historische Kirchen. Das ist z.B. bei den presbyterianischen Kirchen in den mexikanischen Provinzen Yucatán und Chiapas und in Guatemalas Ixil-Dreieck der Fall, die beide zahlreiche Maya-*indios* zu ihren Mitgliedern rechnen (Bastian 1990:8). Typische Beispiele von Gruppen dieser Strömung sind die *Sung Rak Baptist Church* und *Central Evangelical Holiness Church* aus Seoul.

Die Mitgliederzahl dieser Religionsgemeinschaften läßt sich nicht genau bestimmen. Viele geben nur die Zahl ihrer getauften Mitglieder an. Da sie aber in ihrer großen Mehrheit nur Erwachsene taufen, müssen diese Zahlen mindestens vervierfacht werden, will man sie mit den Daten der historischen Kirchen vergleichen. Andererseits bauschen auch manche kleine unabhängige → Pfingstkirchen ihre Mitgliederzahlen auf, da sie sich in einer harten Konkurrenzsituation mit anderen religiösen Gruppen befinden, unter Erfolgsdruck stehen und eine größere offizielle Anerkennung seitens der Behörden erstreben. Außerdem führen viele unabhängige Religionsgemeinschaften keine Mitgliedschaftsstatistiken. Deswegen können die folgenden Schätzungen David B. Barretts nur einen indikativischen Wert haben. 1988 fand er in der ganzen Welt:

- 176 Mio. Pfingstler und Mitglieder → spiritueller unabhängiger Kirchen: 42 Mio. in Afrika (14,6 Mio. Anhänger → spiritueller unabhängiger Kirchen, 18,5 Mio. Mitglieder der unabhängigen Pfingstkirchen und 7,6 Mio. Mitglieder der klassischen Pfingstkirchen), 47,5 Mio. in Ostasien (es handelt sich hier vor allem um chinesische pfingtliche *house-churches*), 19,5 Mio. in Südasien, 37,5 Mio. in Lateinamerika und ca. 580.000 in Ozeanien;
- 123 Mio. Neopfingstler bzw. Charismatiker: 2,8 Mio. in Afrika, 10,8 Mio. in Ostasien, 5 Mio. in Südasien, 38 Mio. in Lateinamerika, 1,7 Mio. in Ozeanien;
- 28 Mio. „Quasicharismatiker“: 2,5 Mio. in Afrika, 2 Mio. in Ostasien, 5 Mio. in Südasien, ca. 3 Mio. in Lateinamerika und weniger als 77.000 in Ozeanien („Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements“ 1989<sup>3</sup>:816-817).

Außerdem zählen die Adventisten mehr als 7,4 Mio. getaufte Mitglieder in 204 Ländern (1994). 4,7 Mio. Menschen sind Anhänger der → Zeugen Jehovas (1993). Weltweit bekennen sich mehr als 8,3 Mio. Menschen zum → Mormonentum (1992). Diese Sondergemeinschaft verzeichnet heute den größten Mitgliederzuwachs aller Religionsgemeinschaften.

## Verbreitung der Sekten und NRMs in Schwarzafrika

Schwarzafrika war schon immer ein Kontinent der religiösen Pluriformität. Als Reaktion gegen den vordringenden Kolonialismus und die paternalistische Haltung der Missionare entstanden allmählich zahlreiche unabhängige christliche Protestbewegungen. Schon in den Anfängen des 18. Jahrhunderts schuf in Kongo die Prophetin Kimpa Vita (1682-1706) eine neue synkretistische Religionsbewegung. Sie sah sich als Wiedergeburt des Heiligen Antonius - der Heilige Antonius wurde als der Trostspender betrachtet - und versuchte das Kongoreich von dem Einfluß der Portugiesen zu befreien. Als Protest haben die Anhänger dieser Bewegung, die Antonisten genannt wurden, das „salve regina“ in ein „salve Antoniana“ umgewandelt. Kimpa Vita wurde 1706 als Ketzerin verbrannt.

Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert traten in Südafrika militante Prophetenbewegungen mit einer starken messianistischen Prägung unter den von Krieg, Landraub, Konfiszierung von Vieh und Umsiedlungen betroffenen Xhosavölkern in Erscheinung. Sie leisteten bewaffneten Widerstand gegen die Kolonisten und die Verwaltungsbeamten. 1818 rebellierten der Prophet Makana, 1851 der Prophet Mlanjeni und 1921 das *Israelite Movement* von Enoch Mgijima (1858-1928) gegen die Kolonialherrschaft (Krüger 1989:38-42 u. 69-72). 1896 entflamten in Mashonaland im südlichen Rhodesien und 1915 in Nyasaland ähnliche politisch-millennaristische Rebellionen (Jules-Rosette 1987:17-18).

Die Aufstände der Prophetenbewegungen wurden blutig niedergeschlagen; das Streben der schwarzen Afrikaner der Kapkolonie nach Selbständigkeit und Partizipation blieb aber weiterhin lebendig. Es hat zur Gründung unabhängiger Kirchen durch Abspaltungen von protestantischen Missionskirchen - die sog. „Äthiopischen“ Kirchen - geführt. Äthiopien kommt in der Bibel für Schwarzafrika vor. Es ist auch das einzige Land Afrikas, das sehr lange (bis 1936) nicht kolonisiert wurde, und galt deswegen - auch für die Rastafarianer in Jamaika - als Zeichen für eine baldige Befreiung der Schwarzen weltweit. 1882 wurde in Pretoria die erste dieser Kirchen, die *Ethiopian Church*, vom früheren methodistischen Rev. Mangena

Mokone gegründet. Die „Äthiopischen“ Kirchen engagierten sich für ein unabhängiges Afrika unter dem Motto: „Afrika den Afrikanern“. Sie wurden von schwarzen amerikanischen → evangelikalen Kirchen (wie die *African Methodist Episcopal Church*) unterstützt und ähnelten stark den Missionsgesellschaften. 1912 wurde in Südafrika der *African Native National Congress* von den „Äthiopiern“ gegründet. Die Hymne des ANC, „Nkosi Sikele i’ Afrika“, wurde ursprünglich für die *Ethiopian Church* komponiert (Krüger 1989:51-63).

Nach der Etablierung der „Äthiopischen“ Kirchen entstanden neue unabhängige Kirchen, die nicht mehr den Akzent auf ein *Black Consciousness* setzten. Was sie vor allem betonten, war die Kraft des Heiligen Geistes, die Heilungen, die Reinigungsriten und die Bekämpfung der Zauberkunst. Zu diesen Kirchen gehörten die südafrikanischen „Zionskirchen“ und die nigerianischen „*Aladura*-Kirchen“ (*Aladura* = das betende Volk). Die zionistische Strömung ist Anfang des 20. Jahrhunderts in Südafrika aus der Mission amerikanischer Pfingstler, die sich symbolisch auf den Berg Zion der Bibel bezogen, und der → Zeugen Jehovas entsprungen. Trotz der Bemühungen des Missionars Joseph Booth, „die Mitglieder der zionistischen Gemeinschaften und der → *Watch-Tower*-Bewegung in Süd- und Zentralafrika zu einem vereinigten Widerstand gegen die koloniale Unterdrückung zusammenzubringen“ (Kamphausen 1976:468), ist die zionistische Strömung weniger politisch orientiert geblieben als die „Äthiopische“ Bewegung. Sundkler beschrieb in den 60er Jahren die zionistischen Kirchen wie folgt:

„historisch gesehen [haben sie] ihre Wurzeln in Zion City, Illinois, USA. In ihrer Ideologie erheben sie den Anspruch, vom Berg Zion in Jerusalem auszugehen. Theologisch gesehen sind die Zionisten jetzt eine synchretistische Bantu-Bewegung mit Heiligungen, Zungenreden, Reinigungsriten und Tabus als den wichtigsten Ausdrucksformen ihres Glaubens“ (Sundkler 1964:61; Krüger 1989:21-22).

Die *Aladura*-Bewegung geht auf die Wundertätigkeit des Propheten Moses Orimolade Tunolashe - den Vater der Betenden (*Baba Aladura*) - und der Abiodun Akinsowon zurück. Die Geschichte dieser Bewegung begann mit Abspaltungen von der 1925 in Lagos entstandenen → *Cherubim and Seraphim*-Kirche Orimolades und der Gründung neuer Gemeinschaften wie die *Christ Apostolic Church*, das *Faith Tabernacle* oder das *Praying Band*. Die meisten unabhängigen Kirchen, die seitdem in vielen Ländern Afrikas in Erscheinung getreten sind, sind Kirchen dieses Typs. Rosalind I. J. Hackett nennt sie spirituelle Kirchen und beschreibt sie folgendermaßen:

„An existential recognition of witchcraft and other malevolent forces, counteracted by spiritual or faith healing based on a holistic theory of sickness and misfortune, and communal fellowship and participation, formed the mainstays of what came to be described as the prayer- or prophet-healing or spiritual churches“ (Hackett 1987:7).

Gesine Krüger erwähnt die Untersuchung Martin Wests von 194 unabhängigen Kirchen in Soweto, die zeigt, daß die klassische Unterteilung in einen äthiopischen und einen zionistischen Kirchentyp nicht mehr greift:

„Die Gottesdienstformen und Rituale, die in den Kirchen entwickelt wurden, wechseln von Kirche zu Kirche. Flußtaufen, Nachtgottesdienste, religiöse Heilung, Zungenreden, Prophetie, Verwendung von Trommeln im Gottesdienst, Meidungsvorschriften, Rituale wie symbolische Fußwaschungen und sakrale Tänze kommen in den unterschiedlichsten Kombinationen vor und finden sich sowohl in Kirchen, die aus der Äthiopischen Bewegung entstanden sind, als auch in den Kirchen, die als ‚zionistisch‘ bezeichnet werden“ (West 1975:8; Krüger 1989:85).



Die → spirituellen unabhängigen Kirchen wurden von afrikanischen Propheten bzw. von direkten Nachfolgern gegründet, die zwar meistens in weißen Missionsstationen christlich sozialisiert wurden, wie der Stammvater der → Harris-Kirche (Côte d'Ivoire) William Wade Harris (1865-1929), der Gründer der *Apostolic Sabbath Church of God* (Zimbabwe) Johane Masowe (1915-1973) oder der Stifter der → *Celestial Church of Christ* (Benin und Nigeria) Samuel Biléou Oschoffa (1909-1985), die jedoch autochthone Bewegungen ins Leben gerufen haben (Walker 1983:13; Kileff / Kileff 1979:152; Olupona 1987:46).

Einige haben charismatische Frauen oder Prophetinnen als Stifterinnen wie u.a. die *Deima Church* (Marie Lalou) in der Côte d'Ivoire, die *Church of the Twelve Apostles* (Grace Thannie) in Ghana, die *Church of Christ the Good Shepherd* (die Prophetin Lucy Harriet Harrison) und die *Mount Olive Church of Christ* (die Prophetin Maddie Raymond) in Nigeria, die *Jerusalem Church of Christ* (Mama Mary Akatsa) in Kenia, die *Lumpa Church* in Zambia (die „Königin“ Alice Lenshina Mulenga), die *Mai Chaza Church* (Mai Chaza) in Zimbabwe.

In den katholischen Regionen hat die hierarchische Struktur der Kirche die Entstehung von → spirituellen unabhängigen Kirchen verlangsamt. Aus der katholischen Mission entstammten zwar einige charismatische Leader und Propheten: In Katanga der Pater Placide Tempel, Gründer der *Jamaa*-Bewegung, und der frühere Kirchendiener Mbayi Kazadi, Stifter der → *Église du Troisième Testament*; in Tansania und in Kenia Jeremiah Onditi und Gaudencia Aoko, die beiden Gründer der *Legio Mariae*-Bewegung (Jules-Rosette 1987:19-20). Nach dem Missionar, Religionswissenschaftler und früheren Afrikareferenten im Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland, Hans-Jürgen Becken, haben jedoch die katholischen Missionen

„lange Zeit keinen Nachdruck auf die Bibelverbreitung gelegt und sind deshalb erst in neuerer Zeit stärker mit Absplitterungen durch die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen konfrontiert worden“ (Becken 1991:286).

Die Soziologin Bennetta Jules-Rosette hat feststellen können:

„The vernacular translation of the Bible and its widespread availability was probably the single most important factor in the rise of [the] Apostolic and similar independent groups in Southern Africa. Indeed, the ability to interpret the scriptures autonomously became a major source of religious creativity for these movements and bolstered their utopian and millenarian beliefs as partial responses to European Christian teachings [...] The Bible itself became an instrument of religious protest“ (Jules-Rosette 1987:29-30).

Meist wird die spirituelle Kirche nach dem Namen ihres geistlichen Führers benannt: so die Kirche „Mayi Mobikisi“ in Kinshasa, die von „Papa Mayi“ gegründet wurde. Nicht selten endet mit dem Tod des Propheten die Existenz der Religionsgemeinschaft. Die geistlichen Führer sind in der Regel durch folgende Stadien gegangen, bevor sie von ihren Anhängern als Prophet anerkannt wurden:

- Sie haben zuerst ein wüstes und unbedeutendes Leben geführt (der Prophet der *Église du Saint Esprit* z.B. war vor seiner Bekehrung Alkoholiker. Er war ein kleiner Angestellter im Nationalmuseum in Kinshasa);
- sie haben dann einen schweren Schicksalsschlag überlebt (oft eine Krankheit);
- im Gefolge dieser Erfahrung haben sie sich bekehrt;
- mystische Erleuchtungen wurden ihnen offenbart;
- sie haben sich daher von ihrer Kirche getrennt und eine neue Religionsgemeinschaft gegründet;
- durch Wunderzeichen wurden sie als Propheten von ihren Anhängern anerkannt.

Danach übernahmen sie oft neue Namen und Amtsbezeichnungen. Sie genießen bei ihren Anhängern eine abgöttische Verehrung: Der Prophet der Kirche *BIMA: Alliance finale* in Kinshasa wurde zuerst „letzter Gesandter“ genannt, dann „Apostel der ganzen Welt“, dann „letzte Allianz, Endzeit“ und schließlich „Gott“ (Djongonge, im Druck). Die im südlichen Teil von Zaire (in Mbuji-Mayi und in der Shaba-Region) lebenden → *Bapostolo* glauben, der Stifter ihrer Bewegung sei der direkte Nachfahre von Chaka Zakani

gewesen, der mutmaßliche Gastgeber Josephs und Marias nach ihrer Flucht nach Ägypten (Ngandu 1990:89).

Die → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas verfolgen eine doppelte Strategie: Sie bieten durch ihre Heilungs- und Reinigungspraktiken einen Schutz vor den befürchteten schwarzmagischen Kräften an, benutzen aber zugleich Elemente der christlichen Religion der Weißen, um die durch Sklaverei, Kolonisierung und technische bzw. wirtschaftliche Überlegenheit des Westens verletzte Würde der schwarzen Afrikaner wieder herzustellen. Zu diesem Zweck bezeichnen die Splitterkirchen nicht selten ihre Mitglieder bzw. die Angehörigen einer bestimmten Ethnie als wahres Auserwähltes Volk. Dafür werden meistens biblische Geschichten um- bzw. weiterinterpretiert. Anfang des 20. Jahrhunderts vertrat die panafrikanische Bewegung schwarzer Amerikaner die These, daß Jesus ein Schwarzer gewesen sei. Sie rief die Schwarzen auf, eine eigene Religion mit Hilfe traditioneller Überlieferungen zu gründen (Asch 1983:22). Die Mitglieder der → *Église du Troisième Testament* glauben fest daran, Gott habe einen „dritten Bund“ mit den Schwarzen geschlossen. Ihrer Meinung nach wurden früher die zwei anderen Allianzen mit den „Gelben“ (durch Abraham) und dann mit den „Weißen“ (durch Jesus) geschlossen, ohne daß dadurch die Korruption der Menschheit überwunden werden konnte. Der Gründer dieser Kirche, Mbayi Kazadi, behauptet, der schwarze König unter den drei heiligen Königen sei nach der Ausreise aus Bethlehem von dem gelben und dem weißen König unter das Joch der Sklaverei und der Kolonisierung gezwungen worden. Nach dieser Zeit des Leidens, aber auch der Reinigung soll Gott mit ihm einen dritten Bund geschlossen haben, mit der Absicht, alle Völker der Erde zu retten (Ngandu 1990:71 u. 76). Für Jules-Rosette steht dabei fest:

„Africa’s dramatic social upheavals over the past two decades have been accompanied by the rise of a variety of new religious movements that are characterized by symbolic protest and search of cultural continuity“ (Jules-Rosette 1989:147).

Der Religionswissenschaftler Friday M. Mbon behauptet in dieser Hinsicht,

„that the continuing pullulation of these movements in contemporary Africa lie outside the immediate context and contour of colonialism and the consequent nationalist struggle for political independence“ (Mbon 1991:11).

Er bemerkt, daß die → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas durch ihre Bemühungen, Christentum und afrikanische Traditionen und Bräuche zu vereinbaren, die Rolle von Identitätsträgern übernommen haben:

„African Christian movements want a Christianity in which at least some essentials of African traditional religiosity, such as dreams, visions, divination, belief in the world of many spirits, the use of holy oil or holy water in spiritual healing or as objects of protection, the pouring of libation, continue to have their rightful place“ (Mbon 1991:15).

Neben den → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas wachsen auch → evangelikale Missionskirchen, → Pfingstkirchen und kleinere „neotraditionelle Bewegungen“ an. Als Beispiele solcher neotraditioneller Bewegungen, die uralte Kulthandlungen mit einigen wenigen christlichen Elementen kombinieren, können die in Nigeria in den 30er Jahren entstandene *Ijo Orunmila*-Gruppe, die 1963 gegründete *Edo National Church* oder der *Godianism*, der einen „*God of Africa*“ verkündigt, dienen (Hackett 1987:8; Jules-Rosette 1987:16 u. 1989:148).

Vor allem in den städtischen Ballungsräumen Schwarzafrikas sprießen allerlei religiöse Gemeinschaften aus dem Boden. Der Publizist Gerd Meuer beschreibt das rasche Anwachsen der „Pilzkirchen“ in Lagos (Meuer 1991:8) und „Der Spiegel“ sieht eine ähnliche Entwicklung in Nairobi („Der Spiegel“ vom 13. Januar 1992:131). Hackett hat sehr detailliert die Genese und die Entwicklung der zahlreichen und vielfältigen religiösen Gemeinschaften in der nigerianischen Stadt Calabar dargestellt und dieses Phänomen als *religious pluralization* und als „Prozeß der spirituellen Selbstbestimmung“ bezeichnet. In der Hauptstadt des *Cross River State* hat jede Krisensituation neue Wellen von religiösen Bewegungen mit sich gebracht: die Depression der 30er Jahre, der Zweite Weltkrieg, die Endphase der Kolonialzeit 1950-59, der Bürgerkrieg 1966-70, der Ölboom der Jahre 1975-79 und die darauf folgende Wirtschaftskrise. Aber erst in

den 70er und 80er Jahren schossen in Calabar, wie im übrigen auch in ganz Südnigeria, die meisten christlichen religiösen Gruppen wie Pilze aus der Erde, während gleichzeitig ältere Gruppen ein Erstarken feststellten. Derzeit haben vor allem die spirituellen Kirchen (die *Aladura*-Kirchen) und die Pfingstgemeinschaften mit Mutterkirchen im Ausland Hochkonjunktur. Unter den Eliten der Stadt Calabar wächst auch das Interesse an esoterisch-neugnostischen Weltanschauungen, wie sie z.B. vom *Mystical Order of the Rosae Crucis*, von der *Aetherius Society* oder von *the Church of the New Jerusalem* vertreten werden, und an Religionen des Ostens (ISKCON, Mun-Bewegung, usw.) (Hackett 1989).

Pius Ngandu Nkashama, ein zairischer Schriftsteller und Universitätsprofessor, bemerkt, daß in seinem Land trotz des 1979 ergangenen offiziellen Verbotes aller ohne staatliche Erlaubnis gestifteten „religiösen Sekten“, überall neue Gotteshäuser der *Bena Nzambi* („Menschen Gottes“ bzw. Anhänger einer spirituellen Kirche) entstehen und die Anwärter in Scharen anziehen (Ngandu 1990:19).

In den zairischen Großstädten wurden zwischen 1968 und 1974 mehrere Umfrage-Untersuchungen durch den Pater Léon de Saint-Moulin, Professor an der katholischen Fakultät in Kinshasa, über die Anhänger der verschiedenen Religionsgemeinschaften durchgeführt. 66,2 Prozent der zairischen Großstädter (Bewohner von Kinshasa, Bukavu, Matadi, Kisangani, Lubumbashi und Kananga) waren damals noch Katholiken, 22,9 Prozent Protestanten, 4,3 Prozent Anhänger der kimbanguistischen Kirche → *Église de Jesus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (8,7 Prozent in Kinshasa) und zwischen 2,5 und 5 Prozent Anhänger anderer spirituellen Kirchen. Die Katholiken waren besonders zahlreich unter den Angehörigen der Oberschicht und unter den Angestellten, die Protestanten unter den Händlern, die Kimbanguisten unter den Facharbeitern oder Handwerkern und die Anhänger anderer spiritueller Kirchen unter dem Lumpenproletariat. Erneute Untersuchungen in der Hauptstadt Kinshasa haben einige Jahre später ein Anwachsen der spirituellen Kirchen gezeigt. Das Tabellenbild von de Saint-Moulin macht die Unterschiede in der Mitgliederzahl der spirituellen Kirchen in Abhängigkeit von den untersuchten Wohngebieten Kinshasas deutlich:

**Tabelle 4: Anhänger der spirituellen Kirchen  
nach Wohngebieten Kinshasas**

| Wohngebiete Kinshasas /<br>spirituelle Kirchen | UniKin (1986) |            | St. Norbert (1989) |            | Lemba (1991) |            | Ngaba (1992) |             |
|------------------------------------------------|---------------|------------|--------------------|------------|--------------|------------|--------------|-------------|
|                                                | N             | %          | N                  | %          | N            | %          | N            | %           |
| <b>Kimbanguistes</b>                           | <b>4</b>      | <b>0,6</b> | <b>12</b>          | <b>2,5</b> | <b>130</b>   | <b>2,9</b> | <b>12</b>    | <b>2,7</b>  |
| Assemblée de Dieu                              |               |            |                    |            | 6            |            | 4            |             |
| Assemblée des Frères                           |               |            |                    |            | 3            |            |              |             |
| Bima (Alliance finale)                         |               |            | 1                  |            | 25           |            | 4            |             |
| Fepaza (Nzambe Malamu)                         | 2             |            | 20                 |            | 44           |            | 12           |             |
| Mpeve a Longo                                  |               |            | 4                  |            | 4            |            | 1            |             |
| Néo-apostolique                                | 5             |            | 16                 |            | 22           |            | 14           |             |
| Pentecôtistes (Pfingstbewegung)                |               |            | 2                  |            | 68           |            | 3            |             |
| The Way (La Voie)                              |               |            |                    |            | 31           |            | 4            |             |
| Église de Jésus-Christ                         | 1             |            |                    |            | 4            |            |              |             |
| Église du Saint-Esprit                         |               |            |                    |            | 7            |            |              |             |
| Église Évangélique des<br>sacrificateurs       | 1             |            |                    |            | 1            |            |              |             |
| Catholique libéral                             |               |            |                    |            | 1            |            |              |             |
| Groupes de prière                              |               |            | 1                  |            | 48           |            | 1            |             |
| Bethel                                         |               |            |                    |            | 5            |            |              |             |
| Foi audacieuse                                 |               |            |                    |            |              |            | 5            |             |
| Les ressuscités                                |               |            |                    |            |              |            | 1            |             |
| Groupe charismatique                           |               |            |                    |            | 5            |            |              |             |
| „Chrétien“                                     |               |            |                    |            | 49           |            |              |             |
| „Indépendant“                                  |               |            |                    |            | 1            |            |              |             |
| <b>Gesamt</b>                                  |               | <b>1,4</b> |                    | <b>9,4</b> |              | <b>7,2</b> |              | <b>11,1</b> |

Anhänger der spirituellen Kirchen findet man relativ selten in den Studentenwohnheimen der Universität Kinshasa (UniKin); sie sind zahlreicher im Armenviertel Ngaba als in den „finanzkräftigeren“ Wohngebieten der Siedlung von Lemba und der katholischen Gemeinde von St. Norbert anzutreffen. Immer mehr Bewohner Kinshasas betrachten sich nicht mehr als Katholiken oder Protestanten, sondern als „Christen“, als „unabhängig“ oder „gläubig“. Es ist anzunehmen, daß viele von einer Religionsgemeinschaft zur anderen wechseln (Saint Moulin / Modio, im Druck). Zumal die Afrikaner auf der Suche nach der religiösen Gemeinschaft sind, die ihnen am besten helfen kann, ihre alltäglichen Probleme durch spirituelle Kraft oder materielle Hilfe zu lösen, ist für viele der Wechsel zu einer anderen Kirche ein normaler Schritt. Dies sorgt zugleich - trotz der Vielfalt - für immer mehr Homogenität in den Normen und Praktiken dieser Gemeinschaften (Hackett 1989:345-347; Krüger 1989:88).

Im Anschluß an David B. Barrett schätzt Jules-Rosette die Zahl der → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas auf etwa 7.000 (12.000 nach Oosthuizen). Ihre Mitgliederzahl soll bei über dreißig Millionen liegen - ein Viertel davon lebt in Nigeria und ein weiteres Viertel in Südafrika (Becken 1991:286 / vgl. auch Anhang 7).

### **Verbreitung der Sekten und NRMs in Lateinamerika**

Obwohl im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine große Zahl europäischer - zum Teil evangelischer - Migranten nach Brasilien, Uruguay, Argentinien und Chile gekommen war und sich freikirchliche und überkonfessionelle Missionsgesellschaften ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ausbreiteten, blieb der lateinamerikanische Protestantismus lange ein marginales und, abgesehen von einigen Ausnahmen, auch ein exotisches Phänomen. Seine Kritik am herrschenden Katholizismus, sein Engagement für die Religionsfreiheit, für die Trennung von Staat und Kirche und für den wirtschaftlichen Liberalismus sicherte ihm zwar die Sympathie und den Schutz der liberalen Intellektuellen und Politiker,<sup>2</sup> die sich aufgrund der damaligen raschen Entwicklung des Kapitalismus Machtpositionen geschaffen hatten: Einige Staatspräsidenten riefen sogar Protestanten in ihre Länder, in der Hoffnung, die puritanische Wirtschaftsethik werde für höhere Wachstumsraten sorgen - so in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts Präsident Vincente Rocafructe von Ecuador oder in den 70er Jahren desselben Jahrhunderts die Präsidenten Guzmán Blanco von Venezuela und Justo Rufino Barrios von Guatemala. Dennoch blieben damals die Protestanten eine kleine Minderheit von Leuten aus der Mittel- bzw. Oberschicht. 1916 waren lediglich 170.527 Lateinamerikaner Protestanten (Damboriena 1962:16). Mehrere protestantische Missionsgesellschaften teilten ohnehin die Meinung, der ganze Kontinent sei bereits evangelisiert worden. Lateinamerika tauchte deswegen 1910 nicht mehr im Missionsfeld der *World Missionary Conference* von Edinburgh auf. Erst die am Anfang des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika eingeführte → Pfingstbewegung<sup>3</sup> brachte durch eine rasche Zunahme in den 30er Jahren mehr Vielfalt in die religiöse Landschaft des Kontinents. In der Nachkriegszeit wuchs die protestantische Bevölkerung sogar schneller als die Gesamtbevölkerung Lateinamerikas (vgl. Anhang 1). Heute verbreitet sich die → Pfingstbewegung mit einer erstaunlichen Geschwindigkeit vorwiegend in den armen Bevölkerungsschichten Lateinamerikas. Ihr Nachwuchs, die → neopfungstliche bzw. → charismatische Erneuerungsbewegung, entwickelt sich vorwiegend in der Mittelschicht. Diese Entwicklung hat eine rasche Zunahme des gesamten protestantischen Bevölkerungsanteils in den verschiedenen Ländern des Kontinents zur Folge. Der Historiker Pablo A. Deiros stellt fest:

„In all Latin America, there are 481 million people, of whom 60 million now belong to evangelical churches“.

Er bemerkt weiterhin:

---

<sup>2</sup> Die meisten von ihnen waren Freimaurer. Wie Mariátegui und Norman betont haben, war in Lateinamerika die Freimaurerei zu einem Reformationersatz geworden (Norman 1981:40).

<sup>3</sup> 1909 in Chile, 1910 in Brasilien, 1936 in Kolumbien, 1937 in Guatemala usw.

„Penny Lernoux reported in 1988 that ,every hour 400 Latin Americans convert to the Pentecostals or other fundamentalist or evangelical churches‘, and predicted that by the end of the 1990s, in the countries most susceptible to Protestant Christian mission activity, such as Guatemala, half of the population will belong to the spectrum of evangelical- Pentecostal-Fundamentalist churches. In Central America alone, evangelical Christian numbered only 30,000 fifty years ago; by 1990, they had grown in number to between 5 and 6 million, or approximately 20 percent of the 27 million people in the region. They are organized in more than 650 independent groups, and 120 separate identifiable Protestant denominations“ (Deiros 1991:145 / vgl. hierzu auch Anhang 2).

Nach Projektionen von PROCADES-INDEF (*Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-religiosos - Instituto de Evangelización a fondo*) aus den Jahren 1979-1983 sollte 1985 der protestantische Bevölkerungsanteil in Guatemala bei 39,8 Prozent, in Costa Rica bei 16,6 Prozent und in El Salvador bei 9 Prozent liegen (Schäfer 1992:86 / vgl. Anhang 3). In Nicaragua lag er 1986 bei 19,5 Prozent (Martínez 1989:61). In Honduras schätzt man ihn auf 12 Prozent. Im südlichen Teil Mexikos schwankte er 1980 zwischen 9,5 Prozent (Chiapas) und 12,5 Prozent (Tabasco) - nach einer Volkszählung von 1990 gehören heute ca. 30 Prozent der Einwohner Chiapas nicht mehr zur katholischen Kirche (ca. 10 Prozent im ganzen Mexiko). In Brasilien sind 10 Prozent und in Peru 7 Prozent der Gesamtbevölkerung Protestanten (Deiros 1991:187 N. 58. Quelle: *Brazilian Institute of Geography and Statistics*). 1980 waren 15 Prozent der Chilenen aus der Unterschicht und 6,6 Prozent der Chilenen aus den anderen Schichten Protestanten (Parker Gumucio 1986:107).

In Guatemala findet man nicht weniger als 377 protestantische Religionsgemeinschaften und in Nicaragua ca. 110 verschiedene Denominationen mit 2.778 Kongregationen, die sich in sechs große Zweige einteilen lassen: Die Pfingstkirchen (*Iglesias Pentecostales*), die apostolischen Kirchen (*Iglesias Apostólicas*), die Täufer-Gemeinden (*Iglesias Anabautistas*), die Reformierten Kirchen (*Iglesias Reformadas*), die Böhmisches Brüder (*Iglesia Morava*), die Episkopalkirche (*Iglesia Episcopal*) und die → evangelikalen Missionskirchen *Iglesia de la Misión Centroamericana* und *Iglesia del Movimiento de Santidad* (Martínez 1989:28 u. 61).

Die Tendenz ist steigend, zumal das jährliche Wachstum der protestantischen Gemeinschaften in Guatemala bei mehr als 20 Prozent und in den anderen Ländern Mittelamerikas bei ca. 12 Prozent liegt. In El Salvador erreichte 1980 die Wachstumsrate sogar 30 Prozent gegenüber nur 4 Prozent im Jahre 1979 (Deiros 1991:144 / vgl. auch Anhang 4.1, 4.2, 4.3, 4.4 und 4.5). Daß es der Mitgliederzuwachs der → pfingstlichen und → neopfingstlichen Gemeinschaften ist, der diese Verbreitung des Protestantismus in Lateinamerika verursacht, wird klar, wenn man die folgenden Daten berücksichtigt: In Nicaragua waren 1980 53 Prozent der protestantischen Kongregationen → Pfingstkirchen und 1986 schon 72,5 Prozent (Martínez 1987:62). Nach Deiros:

„In one year the *Assemblies of God* in Guatemala grew 44 percent. For the past fifteen years the *Church of God* (Cleveland, Tennessee) has planted on the average of one church in Guatemala every five days, and they have been doing the same in Costa Rica for the past ten years [...] In Guatemala alone these groups represent approximately 30 percent of the population of 8,5 million, or over 2,5 million people“ (Deiros 1991:144-145).

Außerdem vereinigt die → Pfingstbewegung 75 Prozent des brasilianischen, 80 Prozent des chilenischen, mehr als 57 Prozent des guatemalteckischen und 49,5 Prozent des nicaraguanischen Protestantismus auf sich (Lima 1991:88; Parker Gumucio:127; Schäfer 1992:17 / vgl. Anhang 5).

Nach dem brasilianischen Anthropologen Carlos Rodrigues Brandão und dem Schweizer Soziologen Jean-Pierre Bastian haben sich ab den 60er Jahren auch zahllose neue Anwärter auf dem lateinamerikanischen Markt der religiösen Güter breitgemacht: die → Siebenten-Tags-Adventisten, die → Zeugen Jehovas, → die Mormonen, → „Die Familie“, die Mitglieder von neuen Heilungsbewegungen (wie die Bewegungen *El*

*niño Fidencio* in Mexiko und *El niño Jesús de Barlovento* in Venezuela) sowie neue synkretistische Gemeinschaften (*Luz del Mundo*) und esoterische bzw. millenaristische Bewegungen (wie die katholische *La Nueva Jerusalem*). 1986 gab es z.B. in Brasilien ca. 600.000 Adventisten in aufgerundet 7.000 Gemeinden, 300.000 → Zeugen Jehovas in 3.180 Kongregationen, 300.000 → Mormonen in 287 Tempeln und mehr als 50.000 Anhänger der → Mun-Bewegung in 165 Missionsstationen (Lima: 2, 113, 117 u. 126). Nach David B. Barrett waren 1982 17,7 Prozent der 135,6 Mio. Brasilianer Anhänger von synkretistischen → Afroamerikanischen Religionen.

Ebenso auf dem Vormarsch sind die Religionen Altamerikas (die Maya- und Aztekenkulte) und die missionierenden Bewegungen des Ostens: die → Mun-Bewegung, die Tibetanischen Gemeinschaften, der Baha'ismus, die *International Society for Krishna-Consciousness* (ISKCON) etc. (Brandão 1986-1987; Bastian 1990:6).

## Verbreitung der Sekten und NRMs in Asien und Ozeanien

Nach dem Scheitern der christlichen Missionierung in China durch die Nestorianer und später die Jesuiten gelang es erst nach dem Opiumkrieg zwischen China und Großbritannien 1840-1842 und dem darauffolgenden Abschluß des Vertrages von Nanking 1842 den christlichen Missionaren - unter dem Schutz der Großmächte - ins „Reich der Mitte“ einzudringen. Die bekannteste → evangelikale Mission muß wohl die *China Inland Mission* des Engländers James Hudson Taylor gewesen sein. Die Missionsstationen lebten abgetrennt von der Außenwelt und verfügten jeweils über eine Schule, eine Klinik, einen Schlafsaal und eine Kapelle. Die chinesischen Protestanten - 700.000 im Jahre 1949 - wurden von der Bevölkerung abwertend als *yangnao* (Sklaven im Dienst der fremden Mächte) bezeichnet. Die feindselige Haltung gegen die Missionen und die Religionen, die „aus dem Ozean gekommen sind“ (*yangjiao*), wurde nach dem Boxeraufstand 1900, der Proklamation der Republik 1911 und vor allem durch die „Bewegung des 4. Mai 1919“ - einer nationalistischen Bewegung, die aufgrund der Übergabe der deutschen Konzessionen an die Japaner entstand - durch die chinesischen Intellektuellen noch geschürt.

Nach der kommunistischen Revolution von 1949 sahen sich die ausländischen Missionare gezwungen, das Land zu verlassen. Eine chinesische protestantische Bewegung, die Drei-Selbst-Bewegung (*Three-Self Movement*), die das Prinzip der Selbsterhaltung (*self-supporting*), Selbstverwaltung (*self-governing*) und Selbstausbreitung (*self-extending*) vertritt, wurde 1950 unter der Führung von Wu Yaozong, einem früheren Gegner Tschiang Kai-scheks, gegründet und konnte, trotz aller Schwierigkeiten, ihre religiöse Tätigkeit fortführen. Durch den Korea-Krieg wurde ihre finanzielle Unabhängigkeit von den ausländischen Missionen beschleunigt. Die Volksrepublik China war damals gewillt, die westlichen „Imperialisten“, nicht aber die einheimischen religiösen Gemeinschaften zu bekämpfen. Es war für den Premierminister Zhou Enlai wichtig, die zahlreichen karitativen Werke der Protestanten funktionsfähig zu erhalten. Die Kompromißbereitschaft der Kirchenführung der Drei-Selbst-Bewegung führte jedoch ab den 50er Jahren zu einem starken Ansteigen kleiner unabhängiger und illegaler *house-churches*. Die relative Akzeptanz der Regierung gegenüber der Drei-Selbst-Bewegung änderte sich allerdings 1963 schlagartig, als die „Kampagne der atheistischen Bildung“ eingeleitet wurde. Es war jetzt die Religion als solche, die von den Kommunisten als subversive Kraft betrachtet wurde. Diese Feindlichkeit verschärfte sich noch 1965 mit der Kulturrevolution. Selbst die Evangelisten der regimetreuen Kirche wurden damals von Rotgardisten verfolgt und lächerlich gemacht. Die religiöse Untergrundorganisation der *house-churches* bekam infolgedessen neue Anhänger. Doch nach dem Tod Maos 1976 begann die Regierung ihre Kirchenpolitik zu revidieren, und seit 1979 herrscht in China eine größere Religionsfreiheit. Die Drei-Selbst-Bewegung konnte auftauchen, und stark synkretistische Religionsgemeinschaften mit millenaristischen, messianistischen und pfingstlichen Zügen wurden von *house-churches*-Anhängern gegründet. Das gilt für die „Gemeinschaft des bösen Geistes“ im Osten Chinas, für die „Gemeinschaft der neuen Geburt“, die 1982 in der Provinz Henan entstanden ist, für die „Bewegung für das Evangelium“, die seit 1981 in den östlichen und mittleren Provinzen Chinas tätig ist, für die „Wahre Kirche Jesu“ und für die „Gemeinschaft des großen Schreis“, einer sehr großen religiösen Gemeinschaft, die sich als Gegner der Drei-Selbst-Bewegung versteht und von einem in den Vereinigten Staaten exilierten Chinesen, Li Changshou, geführt wird. Die meisten Anhänger dieser religiösen Bewegungen sind ländliche Mitglieder der Unterschicht, die viele Jahre keinen Zugang zur Bibel haben konnten (Hong 1987:191-199).

Die Zahl der Sektenanhänger in China ist wegen der politischen Lage in diesem Lande schwer zu schätzen. Die Drei-Selbst-Bewegung erklärt aufgrund ihrer ideologischen Überzeugungen, es gäbe nur 5 Mio. Protestanten in China, davon 3 Mio., die zu ihrer Bewegung gehörten. Der Missionswissenschaftler David

B. Barrett spricht demgegenüber von 41,6 Mio. Anhängern der chinesischen *house-churches* (Barrett, In: „Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements“ 1989<sup>3</sup>:816), während für andere anerkannte Beobachter die Zahl der protestantischen Gesamtbevölkerung in China ca. 20 Mio. beträgt (Aubin 1991:178).

Auch auf den Philippinen hat im Laufe der letzten Jahrzehnte - vor allem seit den 80er Jahren - die Zahl der religiösen Gruppen und Gruppierungen, die sich bei der *Securities and Exchange Commission* haben registrieren lassen, dramatisch zugenommen: Von den rund 1.500 registrierten Gruppen wurden 88 Prozent erst nach 1980 gegründet (Härpfer / Rafael 1991:19). Die philippinische Journalistin Sheila Coronel schildert beispielsweise das rasche Anwachsen der von Ed Villanueva und zwölf Anhängern 1978 gegründeten → evangelikalen Gruppe *Jesus of Lord*. 1980 zählte die Kirche nur 500 Gläubige. 1983 startete sie eine Evangelisationskampagne im Fernsehen (damals hatte diese Kirche schon 3.000 Mitglieder), und zwischen 1983 und 1989 verhundertfachte sich die Zahl ihrer Anhänger. Im selben Jahr gingen nach dem *Philippine Council of Evangelical Churches* (PCEC) allein in den ersten drei Monaten rund eine halbe Million Filipinos zu den → bibelfundamentalistischen Gruppen über (Härpfer / Raphael 1991. 19).

Außerdem zählt die riesige philippinische → spirituelle unabhängige Kirche → *Iglesia ni Cristo* zwischen 3 und 6 Mio. Anhänger.

Dasselbe Phänomen läßt sich in Süd-Ost-Indien, Burma, Süd-Korea, Singapur, Indonesien, Neuguinea und Ozeanien beobachten (Martin 1990:134-160). Zwischen 1981 und 1986 betrug in Madras die Wachstumsrate der → pfingstlichen *Indian Pentecostal Church of God* und des lokalen Zweiges der → *Assemblies of God* 378 Prozent bzw. 264 Prozent (Augustine 1993:132 u. 177). Der Experte für die → evangelikalen und → pfingstlichen Gemeinschaften in Madras, Lionel Caplan, beschreibt die Entstehungsgeschichte dieser Bewegungen wie folgt:

„A different variety of fundamentalism found in Madras, subscribes to the doctrine of conservative evangelicalism, but places even greater stress on the significance of the Holy Spirit, and the ‚gift‘ it confers. Crucial among these is the gift of healing and do the performance and authenticity of miracles. This kind of fundamentalism first reached South India in the early years of this century when a few mainly Pentecostal emissaries from the West attempted to make converts and began small congregations, though with only minimal success. By the 1930s barely a handful of such sectarian groups had established themselves in Madras. It is not until the late 1960s that we can detect a substantial expansion of their presence in the city. Today there are probably hundreds of small and large congregations propagating such view of Christianity“ (Caplan 1989:158-159; vgl. auch Augustine 1993:130-131).

In Singapur weisen die englischsprachigen → evangelikalen und → (neo)pfingstlichen Gemeinschaften Wachstumsraten von jährlich etwa hundert Prozent auf. Dort hat sich die Zahl der Christen innerhalb von acht Jahren von 10,3 Prozent auf 18,7 Prozent erhöht. Sie gehören meistens zur Mittel- und Oberschicht (Oppenheim 1991:102-103).

In Korea findet man mehr als 300 unterschiedliche Sekten und → NRMs, die zum Teil ihre Wurzeln im Christentum (40), aber auch im Buddhismus (49), im Schamanismus (27) und in koreanischen Sondergemeinschaften haben (Choi 1986:113-114). Die → Pfingstkirchen bilden heute die drittgrößte protestantische Strömung mit ungefähr einer halben Mio. Mitgliedern im Jahre 1982 (zum Vergleich: Es gibt in Korea ganze 890.000 Methodisten und 4,3 Mio. Presbyterianer). In einer Dekade betrug die Wachstumsrate der koreanischen → Pfingstkirchen 742 Prozent gegenüber etwa 130 Prozent für die Methodisten und Presbyterianer (Martin 1990:146 / Für Singapur und Korea vgl. Anhang 6).

In Neuguinea und Ozeanien haben die dort lebenden Volksstämme die Waren, die die Weißen mitbrachten, als Geschenke der Ahnen gesehen. Die Erwartung einer gerechteren Verteilung dieser Waren hat zur Entstehung neuer Heilsbewegungen, den sog. „Cargo-Kulten“ (*cargo* bedeutet auf Englisch „Ware“, „Fracht“), geführt. Die ca. 300 „Cargo-Kulte“ Neuguineas haben ihre Propheten. Ihre Botschaften sind kaum voneinander zu unterscheiden und beinhalten auch Teilelemente des Christentums. Magische Praktiken stehen aber im Vordergrund (Worsley:1957; vgl. auch Janssen / Gerhard:1990). In der Mitte des

19. Jahrhunderts wurden in Neuguinea die ersten protestantischen Missionierungskampagnen durchgeführt. Heute sind dort mehr als 60 verschiedene → bibelfundamentalistische Missionsgesellschaften und Religionsgruppen missionarisch tätig.

Protestantische Missionare - meist von der methodistischen *Weslayan Missionary Society* und von der *London Missionary Society* - haben bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihr Werk in der Südsee begonnen. Kurz danach kamen katholische Missionare, die mit den Protestanten in Wettbewerb traten. In Tonga erfuhren in den letzten Jahren die → Mormonen einen Boom. 1966 waren lediglich 7 Prozent der Tonganer Glieder dieser Kirche. Zwanzig Jahre später ist ihr Anteil auf mehr als 12 Prozent gestiegen. Rund 43 Prozent der Tonganer sind Anhänger der methodistischen *Free Wesleyan Church*, 16,1 Prozent Katholiken, 11 Prozent sind Mitglieder der *Free Church of Tonga*, 7,3 Prozent der *Church of Tonga*, 3,2 Prozent der von der *Free Church of Tonga* abtrünnigen *Takaikolo Christian Fellowship*, 2,3 Prozent der *Seventh-Day-Adventisten* und 2 Prozent der kleineren Religionsgemeinschaften wie der dortigen Anglikanischen Kirche, der → *Assemblies of God*, der *United Pentecostal Church* und der → Zeugen Jehovas. In West Samoa gehören 50 Prozent der Bevölkerung der → evangelikalen *Congregational Church of Western Samoa*, ca. 20 Prozent der Katholischen Kirche, 17 Prozent der methodistischen Kirche an. Etwa 8 Prozent sind → Mormonen (Struck 1991:241-243; Regel 1991:304; vgl. hierzu auch die Bibliographie von Janssen / Gerhardt:1990).

In sehr vielen Ländern der südlichen Hemisphäre vollzieht sich also ein dramatisches Anwachsen neuer christlicher Bewegungen. Galindo weist auf eine Fragebogenaktion des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen aus dem Jahr 1984 hin, die darauf zielte, alle Episkopate der Welt über das Ausmaß dieses neuen Phänomens zu befragen. Am 16. Mai 1986 faßte der „Osservatore Romano“ die Ergebnisse der Untersuchung folgendermaßen zusammen:

„Fast alle Ortskirchen bemerken die Entstehung und rasche Ausbreitung jeder Art ‚neuer‘ religiöser oder pseudoreligiöser Bewegungen, Gruppen und Praktiken“ (Galindo 1988:6).

Was sind die Gründe für die derzeitige Attraktivität der Sekten und → NRMs in der südlichen Hemisphäre? Mehrere exogene und endogene Faktoren spielen dabei eine bedeutende Rolle. Ihre ausführliche Untersuchung wird uns zugleich erlauben, die bedeutendsten Charakteristika der Sekten und Sondergemeinschaften zu erfassen.



## WACHSTUMSFAKTOREN DER SEKTEN UND NEUEN RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN IN DER SÜDLICHEN HEMISPHERE

### Exogene Wachstumsfaktoren

#### *Die Verschwörungstheorie*

Die Vertreter der Verschwörungstheorie gehen davon aus, daß das rasche Anwachsen der christlichen bzw. christlich inspirierten Sekten und → NRMs in der südlichen Hemisphäre (vor allem in Lateinamerika und auf den Philippinen) in erster Linie das Ergebnis einer vom US-*State Department*, vom Geheimdienst CIA und von US-Konzernen geführten und zentral gesteuerten Strategie ist, die darauf ziele, weltweit die politischen und wirtschaftlichen nordamerikanischen Interessen durchzusetzen und während des Kalten Krieges eine antikommunistische Kampagne zu führen. Um ihre Meinung zu belegen, stützen sich diese Beobachter auf den halbamtlichen Rockefeller Bericht von 1969 und vor allem auf das Dokument von Santa Fe von 1980, das in seinem dritten Vorschlag betont:

„Die Außenpolitik der USA muß damit beginnen, der Theologie der Befreiung, wie sie in Lateinamerika durch den Klerus der ‚Theologie der Befreiung‘ angewendet wird, zu begegnen (und nicht nur im nachhinein zu reagieren). Die Rolle der Kirche in Lateinamerika ist entscheidend für den Begriff politischer Freiheit. Leider haben die marxistisch-leninistischen Kräfte die Kirche als politische Waffe gegen den Privatbesitz und das kapitalistische Produktionssystem benutzt und die religiöse Gemeinde mit Ideen durchsetzt, die weniger christlich als kommunistisch sind [...]“.

Weiter heißt es:

„Wir sind in den 3. Weltkrieg verwickelt, dessen vorrangigstes Ziel es ist, die Köpfe und Herzen der Menschen zu gewinnen“ (vgl. Schulze 1987:19).

In dieser Hinsicht verweist Heinz Schulze auch auf die folgende Äußerung des ehemaligen US-Innenministers James Watt, Mitglied in der → pfingstlichen Organisation der → *Assemblies of God*:

„Wir können uns nicht mehr den Luxus leisten, die politische Arena den religiösen Linken zu überlassen. Wir müssen tapfer die Prinzipien der USA verteidigen, die Amerika geprägt und geformt haben“ (Schulze 1987:59).

Darüber hinaus stellt Deiros fest:

„In October 1983, hearings were held on Capitol Hill by a Senate subcommittee investigating terrorists and ‚Marxism and Christianity in Revolutionary Central America.‘ Among those called before the subcommittee was a representative of the Council for Inter-American Security, the think tank which developed the Santa Fe report“ (Deiros 1991:177).

Außerdem sprachen 1987 die Dokumente der „XVII. Konferenz der Amerikanischen Armeen“ von der Notwendigkeit, die Basisbewegung zu bekämpfen (Schäfer 1990b:745).

Neben diversen Autoren (Schulze; Rohr; Giménez; Ruiz; Rodríguez; Ezcurra; Lima) sind vor allem die meisten katholischen Kirchenleute Lateinamerikas von der Richtigkeit der Verschwörungstheorie überzeugt. Der guatemaltekeische Erzbischof Prospero Peñados ist einer der engagierten Verfechter der Sekten. Er vertritt die Meinung:

„Gleichgültig, welchen Bischof in Lateinamerika Sie fragen, die Antwort ist die gleiche: Daß hinter der Verbreitung der fundamentalistischen Sekten ein wirtschaftliches und politisches Interesse steckt. Die katholische Kirche hat seit dem Konzil immer mehr die Armen verteidigt, die am Rande, die Indianer, die Campesinos, die, die immer manipuliert sind. Und in Guatemala gibt es transnationale Konzerne, die größtenteils von den Vereinigten Staaten abhängen. Die Kirche erhebt ihre Stimme gegen den Mißbrauch dieser Konzerne. Sie protestiert, klagt an - und das paßt nicht in die amerikanischen und transnationalen Interessen“ (Zauzich 1991).

Im Einklang damit erklärte die Brasilianische Bischofskonferenz 1987, zahlreiche Sekten und → NRMs würden von autoritären Regimen in Lateinamerika wie auch vom CIA-Geheimdienst unterstützt (Schulze 1987:94). Schulze zitiert die Anklage der Bischöfe Ecuadors gegen die Sekten als „Instrument der nordamerikanischen Außenpolitik, um unsere Völker zu spalten oder anzupassen“ und die Äußerung des Alt-Bischofs Proaño der Diözese Riobamba (Ecuador), wonach die amerikanischen Fundamentalisten die Religion gebrauchen, „um auf diesem Wege die nordamerikanische Vorherrschaft über unsere Länder aufrechtzuerhalten“ (Schulze 1987:28).

Es sind in erster Linie das vom Journalisten Bob Pierce während des Koreakrieges gegründete Hilfswerk → *World Vision International* (WV) und die missionarischen Gesellschaften → *Summer Institute of Linguistics / Wycliffe Bible Translators* (SIL) und → *New Tribes Mission* (NTM), die beschuldigt werden, für die amerikanischen Geheimdienste und Konzerne zu arbeiten: → *World Vision* und → *SIL* haben in Vietnam die US-Intervention unterstützt und vermutlich Informationen über die politische Einstellung einheimischer Bevölkerungen geliefert. Auch in Kambodscha und Somalia soll → *World Vision* für die Geheimdienste gearbeitet haben (Schulze 1987:40). Nach dem Bericht von *Pax Christi International* „Human Rights Report of the Mission Honduras Salvadorian Refugees“ vom Oktober 1981 waren in Honduras einige Mitglieder des Personals von → *World Vision*, das die Flüchtlinge betreute, frühere Mitarbeiter des staatlichen Geheimdienstes (FUSEP). Ein Funktionär von → *World Vision*, Mario Fumero, ein Exilkubaner aus Miami, soll außerdem ein CIA-Agent gewesen sein. Der Bericht geht noch einen Schritt weiter:

„Am 22.5.81 kamen z.B. zwei Flüchtlinge um Mitternacht im Flüchtlingslager Colomoncagua an [...] In einem Auto von WV wurden sie dann den Militärbehörden übergeben [...] Einige Tage später wurden diese Flüchtlinge tot an der Grenze aufgefunden [...] WV scheint den Militärs Listen von Flüchtlingen mit Informationen über ihre politische Tätigkeit übergeben zu haben [...] 1982 erreichte WV durch Finanzspenden an die evangelikalen Kleinkirchen, die in CEDEN (Evangelische Organisation zur Koordinierung der Betreuung der Flüchtlinge) mitarbeiten, mit einer putschistischen Aktion die Entlassung der bisherigen Geschäftsführerin N. Espinoza und weiterer 58 Mitarbeiter [...] Sie hatte WV beschuldigt, eng mit der CIA zusammenzuarbeiten. Ab diesem Zeitpunkt arbeitet ein hoher honduranischer Militär im Beraterstab von CEDEN mit“ (Schulze 1987:40-41).

Dem → *SIL* wird vorgeworfen, für US-Konzerne und lokale Machthaber gearbeitet zu haben: Es soll in Ecuador die Interessen einer US-Ölgesellschaft gegenüber Auca-Indianern verteidigt haben. In Peru haben sich vermutlich *SIL*-Missionare auf die Seite weißer Neusiedler gegen die Mayoruna-Indianer gestellt und in Kolumbien soll 1971 das → *SIL* die Armee bei der Unterdrückung eines Aufstandes der Guahibos-Indianer unterstützt haben (Schulze 1987:45). Nach der *Philippines Herald* vom 3. Mai 1972 hat zudem auf den Philippinen der *SIL's Jungle Aviation and Radio Service* (JAARS) für die philippinischen Luftstreitkräfte und das *Department of National Defence* in ihrem Kampf gegen die Guerilla gearbeitet (Stoll 1982:92). Einige Mitarbeiter des JAARS sind ältere US-Armeeangehörige. Der philippinische Pater Bayani Valenzuela stellt fest:

„Die Fundamentalisten kämpfen für Gott und gegen Kommunisten. Gegen die kämpfen auch die Militärs. Also bilden sie eine natürliche Allianz“ (Härpfer / Rafael 1991:19).

Die → Pfingstkirchen und Indianerorganisationen Venezuelas beschuldigten ihrerseits die → NTM, Wirtschaftsspionage zu betreiben (Schulze 1987:53-54).

Die CIA versuchte, Anhänger → bibelfundamentalistischer Gruppen für ihr lateinamerikanisches *Counterinsurgency*-Programm (Aufstandsbekämpfung) zu benutzen. In Guatemala beispielsweise fand im ehemaligen *Green Beret* John Carrette, einem Mitglied der → neopfingstlichen *Shekinah*-Kirche und der *Full Gospel Businessmen Fellowship*, die Politik der Aufstandsbekämpfung einen enthusiastischen Befürworter (Schäfer 1990b:747). Darüber hinaus wurde 1982 der Geschäftsmann Harris Whitbeck, ein früherer US-Marineinfanterist mit Spezialausbildung in *Counterinsurgency*, Mitglied der Berhorst-Stiftung und der *Partners of the Americas* und Ältester der *Iglesia Cristiana de la Palabra*, kurz *El Verbo* genannt, nach dem Putsch seines Verbo-Mitbruders, des neopfingstlichen Generals Efraín Ríos Montt, zu einem zivilen Berater des neuen Machthabers für das Hilfsprogramm PAAC (*Programa de Ayuda para las Aereas en Conflicto*) in der Konfliktzone der indianischen Ixil-Gegend ernannt. Pro-zionistische Kräfte sind ebenfalls unter den Neopfingstlern aus Guatemala am Werk: Der Leader der *Fraternidad Cristiana*, Jorge H. López, ist einer der zwölf Direktoren der *International Christian Embassy Jerusalem* (ICEJ), einer Pro-Israel-Organisation, die 1980 in Jerusalem von zionistischen Christen gegründet wurde und über einen Etat von ca. einer Million Dollar verfügt (Schäfer 1990b:747).

In Nicaragua ging nach der Regierungsübernahme durch die Sandinisten 1979 der Direktor der → evangelikalischen Missionsorganisation → *Campus Crusade for Christ* aus „politischen Gründen“ nach Honduras. INDEF (*Instituto de Evangelización a Fondo*) eröffnete seinerseits ein neues Büro in Costa Rica. Die meisten amerikanischen Missionare wurden wegen antirevolutionärer Propaganda aus dem Lande vertrieben: u.a. David Spencer, der sich der Impfungskampagne der Regierung widersetzt hatte, oder der Pfingstler Morris Cerullo, der sich als Ziel gesetzt hatte, die „Dämonen“ (Kommunisten) aus dem Land zu vertreiben. Nach der US-Journalistin Sara Diamond soll der Oberstleutnant Oliver North den *Gospel Crusade* des Neopfingstlers Gerald Derstine und der Niederlassung der *International Christian Embassy Jerusalem* in Honduras geholfen haben, die Contras zu unterstützen (Schäfer 1990b:744). Auch US-Fernsehprediger hatten dabei ihre Hände im Spiel: Der Gründer der neokonservativen *Moral Majority* (heute *Liberty Federation* genannt), Jerry Falwell, und der Senatorssohn Pat Robertson<sup>4</sup> halfen mit finanziellen Mitteln den Contras, bemühten sich, die nicaraguanischen Evangelikalen gegen die Sandinisten zu mobilisieren (Stoll 1986; Lernoux 1988; Deiros 1991) und initiierten eine Kampagne, um die „Kirchenverfolgung“ der sandinistischen Regierung mit Hilfe von nicaraguanischen Evangelikalen (Yimmi Hassan, Manuel Tijerino) in den westlichen Medien hochzuspielen.<sup>5</sup> Sie arbeiteten mit dem im April 1981 von evangelikalischen Pastoren und neokonservativen Politikern gegründeten *Institute for Religion and Democracy* (IRD) - einem Spezialprojekt der *Coalition for a Democracy Majority* (CDM) - eng zusammen. Schon 1981 hatte das IRD die Politik der Reagan-Regierung in El Salvador gegen heftige Kritik des *North American National Council of Churches* verteidigt und für die Agrarreform als Instrument eines *Counterinsurgency*-Programmes Stellung genommen.

<sup>4</sup> 1988 bewarb sich Pat Robertson vergeblich um die Nominierung zum Präsidentschaftskandidaten der Republikaner.

<sup>5</sup> Die sog. „Kirchenverfolgung“ soll in Nicaragua relativ begrenzt gewesen sein. Nach der Verweigerung der → Zeugen Jehovas, der → Mormonen und einiger Pfingstkirchler in den *Comités de Defensa Sandinista* (CDS) Waffen zu tragen, startete zwar 1982-1983 die Regierung eine Anti-Sekten-Kampagne und ließ in den Zeitschriften Artikel über „Sectas y Contrainsurgencia“; „Previene sobre falsos profetas que financian CIA“; „CIA usa a sectas para pasar fondos“; „Reportaje especial de Barricada. La invasión de las sectas“; „Ojo con los medios, sectas y diversionismo“; „Los impostores de los últimos días“ etc. erscheinen. Das CEPAD (Evangelikales Komitee für Hilfe und Entwicklung Nicaraguas), das die Sandinisten aktiv unterstützte, protestierte aber gegen diese Pressekampagne und erreichte, daß mehrere Kirchen wieder eröffnet wurden, insbesondere die der Adventisten (Martínez 1989:47-49; Lancaster 1988:100-101).

Kooperation gab es auch zwischen dem Sohn eines Pastoren der Moravischen Kirche in Nicaragua, Steadman Fagoth Muller, und den Organisationen der → Mun-Bewegung CAUSA und IRFF (*International Relief Friendship Foundation*). Gemeinsam denunzierten sie die gewaltsame Vertreibung der Misquito-indios von der Atlantik-Küste durch die Sandinisten. Zur gleichen Zeit finanzierte die IRFF die Misquito-Guerilla der MISURA (Boyer 1986:229-238). Mun-Anhänger arbeiteten mit US-amerikanischen „Falken“, wie dem General John K. Singlaub, in der *United States Council for World Freedom* (amerikanische Unterorganisation der 1970 gegründeten *World Anticommunist League* (WACL)) zusammen, um den Contras zu helfen (Boyer 1986:239-260). CAUSA war nicht nur in Nicaragua aktiv, sondern auch in Paraguay, Argentinien, Brasilien und vor allem in Bolivien und in Uruguay. Die Mun-Organisation *Freedom Leadership Foundation* übernahm die Kosten der Reise von US-Senatoren in die Krisengebiete Honduras, Guatemala und El Salvador. In Lateinamerika gibt die CAUSA nicht weniger als 5 bis 8 Mio. US-\$ jährlich für ihre politischen Tätigkeiten und Öffentlichkeitsarbeit aus (vgl. In: Richardson 1988:324). Auf den Philippinen unterstützen → Mun-Bewegung und Fundamentalisten den gewaltsamen Kampf der Todesschwadronen (*Vigilantes*), wie *Alsa Masa* und *Tadtad*, gegen die Guerilla. Die Frau des früheren Vize-Präsidenten Salvador Laurel ist Präsidentin der Mun-Organisation *Spiritual Action Movement Foundations* (SAMF) (Härpfer / Rafael 1991:19). Die Beziehungen der → Mun-Bewegung zu den Geheimdiensten sind quasi offizieller Art: Diese „religiöse“ Organisation zählt in ihrem Leitungsgremium mindestens drei frühere hohe Mitarbeiter der koreanischen Geheimdienste KCIA, Sang In Kim (Steve Kim), Hang Sang Keuk (Aka Bud Han) und Sang Kil Han, die durch den General Bo Hi Pak, Vorsitzender der CAUSA und rechte Hand von Mun, angelockt wurden (Boyer 1986:122-125). Es stellt sich jedoch die Frage, ob die → Mun-Bewegung von der CIA instrumentalisiert wird, oder ob dieses religiöse Wirtschaftsimperium nicht eher gewillt ist, seine guten Beziehungen zu Geheimdienstlern und Politikern für seine eigenen Zwecke (die Eroberung der Welt) auszunutzen. Während des Kalten Krieges waren der Großteil der amerikanischen evangelikalen und pfingstlichen Missionare überzeugte Anti-Kommunisten. Für sie war Theologie der Befreiung mit Kommunismus und Kommunismus mit Atheismus gleichzusetzen. Man muß also davon ausgehen, daß es US-Missionare gab, die für die nordamerikanische Regierung arbeiteten: Laut Untersuchungsausschuß unter dem Vorsitz von Senator Frank Church zu geheimdienstlichen Tätigkeiten der Regierung wurden 1976 10 US-amerikanische Personen aus dem Feld der Religion direkt für Nachrichtenbeschaffung und verdeckte Aktionen gebraucht. Nach der Zeitschrift „Christianity Today“ sollen 1975 sogar 10 bis 25 Prozent aller US-Missionare Informationen an die CIA weitergegeben haben (Schäfer 1990b:745). Delcio Monteiro de Lima verdächtigt eine große Zahl der in Lateinamerika tätigen Mormonen-Leader, für die CIA zu arbeiten (Lima 1991:115). David Stoll bemerkt, daß die CIA über mehrere Möglichkeiten verfügte, um Organisationen wie → *Youth With a Mission*, → *Campus Crusade for Christ* oder das → SIL zu durchdringen:

„It might be able to find sympathetic members willing to deceive their associates. Or it could plant an evangelical officer or agent as a Wycliffe recruit with needed skills, which SIL would reward with rapid advancement to a supervisory position. Or it could take advantage of grants from the U.S. Agency for International Development. When the agency gives private organizations money, information - progress reports, problems - flows in the opposite direction “ (Stoll 1982:85).

Er fügt hinzu:

„The deeper problem is the group’s naivete, its capacity for looking the other way and serving dictatorships, if that will serve the Great Commission, its susceptibility to contractual extortion and right-wing propaganda, such that members can easily come to believe that the trap into which they have stepped is the Lord’s plan“ (Stoll 1982:86).

Stoll vertritt allerdings auch die These, daß das → SIL kein „Transmissionsriemen“ der US-Geheimdienste sei. Er weist darauf hin, daß nach Auskunft des Vertreters des → SIL in Washington, David Farah, die → evangelikale Organisation es mehrmals abgelehnt hatte, geheimdienstliche Tätigkeiten zu übernehmen.

Pazifistische → Mennoniten bezeugten, daß 1966 in Süd-Vietnam SIL-Mitarbeiter einen als Anthropologen getarnten CIA-Agenten ausquartierten, als sie von seiner wahren Identität erfuhren (Stoll 1982:83-84; vgl. auch Martin 1990:100).

Mit dem Ende des Kalten Krieges ist ohnehin die Politik des „*big stick*“ von Theodore Roosevelt und seinen Nachfolgern - die nach der kubanischen Revolution noch härter geführt wurde - fast überholt. Ein Zeichen dafür sind die Entscheidungen Washingtons vom Dezember 1990 und 1992, ihre militärische und finanzielle Hilfe an Guatemala und El Salvador wegen Menschenrechtsverletzungen zu stoppen. Ob diese Entwicklung zu einem Rückschritt der → bibelfundamentalistischen Religionsgemeinschaften in Lateinamerika führen wird, ist allerdings mehr als fraglich.

### *Die Unterstützung nationaler Machthaber durch die Sekten und NRMs*

Um in feindlicher Umgebung überleben zu können, suchen die Religionsgemeinschaften häufig die Unterstützung der nationalen Regierungen und zeigen sich obrigkeitstreu. Die Fundamentalisten verweisen auf die Bibelstellen Daniel 2,21 und Römer 13, um diese Haltung zu rechtfertigen. Solange die Regierenden die Religionsfreiheit garantieren, werden sie von den Sektenanhängern geachtet, wenn nicht hofiert. Cornelia Butler Flora bemerkt, daß 1974 in Kolumbien

„the Pentecostals voted for the Liberal candidate, Alfonso López Michelsen, who proposed freeing all churches in Colombia from taxes. Although the outgoing Conservative President, Pastrana, did nothing that was perceived as hostile to the Pentecostals, the memory of past Conservative presidents, particularly Laureano Gómez, who systematically persecuted Protestant churches, was strong [...] López Michelsen won the Pentecostal vote not because he appealed to their class interests, but because he offered the most religious guarantees“ (Flora 1976:227).

Deiros betont außerdem, daß zahlreiche „apolitische“ Pastoren solche Politiker unterstützen, die bereit sind, Bau- und Prozessionsgenehmigungen, Arbeitsstellen in der Verwaltung für Kirchenangehörige oder andere Vorteile zu gewähren oder zu erhalten (Deiros 1991:162). Ihr Verhalten entspricht demjenigen von typischen abhängigen Bürgern bzw. „Klienten“. Demokratische und menschenrechtliche Betrachtungen spielen dabei keine große Rolle (Bastian 1994:241-249).

1971 nannte Luis Palau den Diktator Nicaraguas Somoza den „bewaffneten Arm Gottes zur Aufrechterhaltung von Frieden und Wohlstand“. Große Teile der Evangelikalen und der → Zeugen Jehovas standen damals auf der Seite der Diktatur (Schulze 1987:62). Als Somoza 1977 die Vorsitzenden der *Convención Bautista de Nicaragua* (CBN) bat, mit ihm vor dem nordamerikanischen Kongress zu erscheinen, um seine Politik trotz aller Menschenrechtsverletzungen zu verteidigen, stimmten Gustavo Wilson, der Direktor des *Colegio Bautista* und Norberto Herrera, der Rektor der Evangelikalen Universität UPOLI zu. Allein der Direktor der CEPAD, Gustavo Parajón, lehnte die Einladung ab (Martínez 1989:37). Doch nach der Revolution (1979-1980) hat die Mehrzahl der Baptisten die neuen Machthaber, die Sandinisten, unterstützt. Schon 1974 hatten sich baptistische Pastoren im *Retiro Interdenominacional de Pastores Evangélicos de Nicaragua* (RIPEN) getroffen, um über das soziale Engagement der Kirche nachzudenken. Während RIPEN II nahmen sie in der berühmten *Declaración de los 500* für das FSLN Stellung. Nach Lancaster haben die → evangelikalen Religionsgemeinschaften den revolutionären Prozeß nicht verlangsamt, sondern eher beschleunigt:

„For instance, there is no evidence that evangelicals evade the draft in greater proportion than Catholics, and my own observations over a period of some months indicate that they may evade it *less* often. Indeed, many practicing evangelicals praise the revolution precisely because the prevailing climate of religious freedom, which they say is greater than under Somoza, promotes and facilitates conversion [...] Many evangelicals actively participate in the revolutionary process-in the mass organizations, and few in the FSLN itself: some be-

cause they have innovated variations of Baptist or Pentecostal doctrine that are continuous with the theology of liberation [...] Some evangelical congregations affiliate with the informal Popular Church, or are members of the *Centro Valdivieso*, which coordinates relations between the Catholic base communities and Protestant congregations aligned with liberation theology. And when Miguel D'Escoto undertook his 1985 'fast for peace' as part of an 'evangelical insurrection', against the counterrevolutionary positions of the church hierarchy, he was supported in rallies, vigils, and prayer services by several of Managua's evangelical churches" (Lancaster 1988:115-117; vgl. auch Martínez 1989:111-126).

Die sandinistische Regierung war von der Loyalität der Evangelikalen so überzeugt, daß man sie 1986 an der Vorbereitung der neuen Verfassung beteiligte. Selbst die lokale Pfingstkirche der *Asambleas de Dios* (→ *Assemblies of God*) lud im November 1987 den *Comandante* Luis Carrión Cruz zur Festveranstaltung anlässlich ihres fünfzigsten Jubiläums ein. Der Sandinist versicherte den Gläubigen (*creyentes*), die Regierung wolle die Religionsfreiheit respektieren (Martínez 1989:54). Schon im März 1987 war Präsident Daniel Ortega während der Abschlußversammlung der Evangelisationskampagne für den Frieden des Pfingstpredigers Yiye Avila persönlich erschienen und hatte den Evangelisten umarmt. In den sog. lokalen Versöhnungsausschüssen (*comisiones locales de reconciliación*) nahmen sechs Pastoren der CBN, zwei der *Iglesia Nazarena*, jeweils einer der *Asambleas de Dios* (→ *Assemblies of God*), der → Mennoniten und der *Iglesia Centroamericana* (*Missions of Faith*) teil (Martínez 1989:59).<sup>6</sup> Im Februar 1988 konnte selbst der pfingstliche US-Fernsehprediger Jimmy Swaggart einen Kreuzzug in der Hauptstadt Nicaraguas veranstalten (Stoll 1990:305-307).

Freilich fällt es den evangelikalen und pfingstlichen Führern leichter, sich antikommunistischen Politikern zu fügen. Vielerorts sind sie auch auf eine solche Unterstützung angewiesen: In Guatemala hatte die Zustimmung vieler protestantischer Bauern zur Agrarreform und Enteignungspolitik des Präsidenten Jacobo Arbenz Guzmán (1952) nach dem Putsch von Oberst Castillo Armas 1954 zu ihrer erbarmungslosen Verfolgung geführt. Sie wurden von der neuen Regierung und von der katholischen Kirche als Kommunisten abgestempelt. Dieser Ruf hätte zur Ausrottung und Verbannung des guatemalteken Protestantismus führen können, wäre es den Fundamentalisten nicht gelungen, ihn schnell und grundlegend umzuwenden: Zu Beginn der 60er Jahre konnte der Präsident Ydígoras Fuentes den Protestantismus als sichere Stütze gegen den Kommunismus bezeichnen (Le Bot 1987:117). Diese Behauptung traf zu: 1982 putschten Offiziere und brachten Ríos Montt, einen Ältesten der → neopfingstlichen *El Verbo* Kirche, in der Hoffnung an die Macht, er würde die Guerilla effektiver bekämpfen als seine Vorgänger. Montt erfüllte teilweise diese Erwartungen, und dies aus mindestens zwei Gründen. Erstens wegen seiner Politik von Zuckerbrot und Peitsche (dort als Politik der „*fusiles y frijoles*“, Gewehre und Bohnen, bezeichnet): Er verwandte im indianischen Hochland die brutalen Taktiken der verbrannten Erde und der Zwangsumsiedlung von ganzen Dörfern; er erzwang die Bildung von Zivilpatrouillen und erlaubte nur bestimmten Hilfsorganisationen, in dem Gebiet zu arbeiten. Zweitens aufgrund seiner Entmenslichung der Gegner. Montt stellte sie als „Dämonen“ dar. Somit konnten verdächtige Zivilisten mit gutem Gewissen ermordet werden (Schäfer 1990b:748). Ein Verbo-Prediger erklärte:

---

<sup>6</sup> Die Leader des während den RIPEN III entstandenen *Consejo Nacional de Pastores Evangélicos* (CNPEN), die → Zeugen Jehovas und die → Mormonen arbeiteten allerdings gegen die sandinistische Regierung und lehnten die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht strikt ab. Die Auseinandersetzung des CNPEN mit dem Staat erreichte ihren Höhepunkt, als der Pastor Yimmi Hassan, der 1985 in Washington eine Pressekampagne gegen die Revolution geführt hatte, und der Superintendent der *Asambleas de Dios* (→ *Assemblies of God*), Saturnino Serrato, von der *Dirección General de Seguridad del Estado* (DGSE) verhört wurden (Martínez 1989:56). Martínez denkt jedoch nicht, daß die Mehrzahl der ca. 500 Pastoren des CNPEN straffe Anti-Sandinisten waren.

„Die Armee tötet die Indianer nicht, sondern massakriert die Dämonen. Die Indianer sind nämlich verhext (*endemoniados*), sie sind Kommunisten“ (Schulze 1987:79).

Nach Augenzeugenberichten haben sich Mitglieder von *El Verbo* selber an Folterungen beteiligt. Montt war auch darum bemüht, die traditionellen gesellschaftlichen Strukturen der Indianer, auf welche die Guerilla sich stützen konnte, mit Hilfe des fundamentalistischen Weltbildes völlig umzuwälzen (Annis 1987:5-8). Zu diesem Zweck sind viele Ämter in Regierung und Verwaltung Evangelikalen anvertraut worden. Francisco Bianchi wurde zum Privatsekretär des Generals, Alvaro Contreras Valladares zum Regierungssprecher, und der heutige Staatspräsident Guatemalas, Jorge Elías Serrano, zum Präsidenten des Staatsrates. Neopfingstler wurden auch als Bürgermeister oder Militärbeauftragte (*comisionados militares*) eingesetzt, wie in Nebaj, Chajul und Cotzal: Pascual López von der *Iglesia Príncipe de Páz*; Jacinto Pérez und Tomás Gusarro von der *Iglesia de Dios Evangelio Completo* (→ *Church of God* - Cleveland). Die „strategischen Gemeinden“ (*municipalidades estratégicas*) wurden zudem mit Hilfe protestantischer Organisationen verwaltet (Pixley 1983:9; Bastian 1988:92; Bastian 1994:240). Vielerorts erfolgte in Guatemala die Bekehrung unter Zwang. Sie war für die indianische Bevölkerung eine Art „Überlebensversicherung“ (Terbeeke 1991).<sup>7</sup> Padre Frederico Wübbolt, ein katholischer Priester und Entwicklungshelfer aus Deutschland, berichtet, daß in den Jahren der Gewalt zahlreiche Menschen zu den Protestanten überliefen:

„Es bedeutete ja praktisch, sein Leben zu retten, wenn man sich als Evangelischer ausweisen konnte. Es wurden sogar Ausweise verteilt - und wer ein solches Papier vorweisen konnte, der wurde nicht bezichtigt wie die anderen, die Katholiken, die hier der Subversion, der Kollaboration mit der Guerilla angeklagt werden [...]“ (zitiert in: Zauzich 1991:2)

Eine Konversion konnte auch materielle Vorteile bringen: Kostenlose medizinische Versorgung, Zinkblech für die Dächer der Häuser, Schulbildung, Stipendien in den USA oder „Informationsreisen“ für führende Frauen und Männer eines Dorfes. Während der Amtszeit von Ríos Montt ist die Mitgliederzahl seiner Kirche *El Verbo* von 700 auf 1.200 angestiegen.<sup>8</sup> Bereits eine Woche nach dem Staatsstreich Montts hatten die US-Tele-Evangelisten Pat Robertson und Jerry Falwell von der neokonservativen *Electronic Church* den Diktator unterstützt, indem sie eine Antiguerilla-Kampagne gestartet hatten (Ezcurra 1983; Schulze 1987:74-77). Sigrid Schacht schildert den Vorgang folgendermaßen:

„Robertson kündigte für die USA eine 20-Mio. \$-Kollekte an, um den armen ‚indianischen Opfern des Guerillakrieges‘ Nahrung, Medizin, Kleidung etc. zur Verfügung zu stellen [...] Im Juni 1982 trafen sich folgende Personen im Haus des US-Botschafters bei der Organisation Amerikanischer Staaten OAS, William Middendorf: Pat Robertson, Jerry Falwell [...] Francisco Bianchi (Verbo-Ältester, Pressesprecher von Montt), Edwin Meese (pers. Berater Reagans) und James Watt (ehem. Sekretär im State Departement) [...]

---

<sup>7</sup> Etwas ähnliches hatte sich schon 1965 in Indonesien abgespielt: Der Kampf gegen die Kommunisten löste damals mit den Worten des indonesischen Pfingstführers P. Ishak Lew eine „Massenbewegung zum Kreuz hin“ aus. Auf 6 Mio. schätzte Lew die Zahl der Pfingstgläubigen. Viele hatten sich jedoch nur taufen lassen, um als Nicht-Kommunisten zu gelten.

<sup>8</sup> Nicht alle Evangelikalen nahmen an der Repressionspolitik teil. Nach Sigrid Schacht: „Während z.B. die Führer der Iglesia Centroamericana, Armando Osorio, Miguel Angel Suazo und Virgilio Zapata Arceyuz als Berater Montts fungierten [...] verweigerte ihr oberster Theologe Emiliano A. Nuñez die Mitarbeit“ (In: Schulze 1987:82).

Hauptorganisatoren waren *Gospel Outreach*, dessen internationaler Arm *International Love Lift* (ILL) und die elektronischen Kirchen [...] In der evangelikalischen Zeitschrift *Forerunner* (Okt. 1982) erläuterte Pat Robertson das Projekt genauer: Etwa 1000 Lastwagen sollten in den USA herumfahren und Hilfsgüter aufsammeln, die dann mit einem von Youth with a Mission gecharterten Schiff nach Guatemala verschifft werden sollten [...] Die Aktion [...] kam nicht zustande. Trotzdem lief am Morgen des 8.1.83 die ‚Anastasia‘ von San Pedro (Kalifornien) aus, mit Nahrungsmitteln, Kleidung, Medikamenten und Baumaterialien für ca. 1. Mio. \$, 500.000 spanischsprachigen Bibeln und ca. 350 Missionaren aus 17 Ländern an Bord“ (In: Schulze 1987:74-77).

Das Schiff sollte auch Kriegsmaterial mitnehmen: Hilfe für 10 Mio. US-\$.

Keinesfalls führte die Machtergreifung des Nicht-Protestanten Mejía Víctores ein Jahr später zu einer Infragestellung der guten Beziehungen zwischen den amerikanischen Fernsehpredigern und den guatemalteken Herrschern: Im November 1983 lud der Evangelist Jimmy Swaggart zu einer Großveranstaltung im Mateo Flores Stadion in Guatemala City ein und nahm für die neue Regierung Mejía Víctores' Stellung (Schulze 1987:83).

Auch in Argentinien und in Brasilien waren die Fundamentalisten unter den treuesten Mitläufern der Militärdiktaturen (Deiros 1991:175). 1974 z.B. empfahlen die meisten presbyterianischen und pfingstlichen Kirchenführer Brasiliens ihren Anhängern, die Kandidaten der Partei der Militärdiktatur zu wählen - in der Erwartung, die Behörden würden ihnen und ihren Kirchenmitgliedern Privilegien einräumen (Hoffnagel 1979; Stoll 1982; Alves 1985). Auch 1982 stimmten die meisten Pfingstler für die Regierungspartei, einige jedoch für die Oppositionsparteien einschließlich der Arbeiterpartei PT (Rolim 1985:244-246). Die Föderationen der → Umbanda und die brasilianischen Spiritisten in der Form des Kardismus standen ebenfalls auf der Seite des Militärs, und zwar gleichfalls nicht aus ideologischen, sondern aus ganz pragmatischen Gründen: Weit entfernt davon, die Umbandisten - wie während der Diktatur Getúlio Vargas' (1930-1945) - zu verfolgen, stützten sich die neuen Machthaber auf die Sekten und → NRMs, um der kritisch gewordenen katholischen Kirche entgegenzutreten. Den Umbandisten wurde offizielle Anerkennung zuteil, und sie konnten den Aufschwung, den sie seit 1945 erlebten, weiter vollziehen. Die umbandistischen Kultstätten (*terreiros*) zählten ohnehin - wie auch die brasilianischen spiritistischen Kultgemeinschaften - zahlreiche Armeeingehörige zu ihren Anhängern (Brown 1985:34-36; Concone / Negrão 1985).

Die Einmischung der evangelikalen und pfingstlichen Kirchenführer in die Politik Brasiliens hat die Militärdiktatur überlebt: Die verfassungsgebende Versammlung vom Juli 1988 zählte nicht weniger als 33 protestantische Abgeordnete, und während der Präsidentschaftswahlen von 1989 appellierte die unabhängige → Pfingstkirche → *Igreja Universal do Reino de Deus*, den konservativen Kandidaten Fernando Collor de Mello zu wählen (Gutwirth 1991:113 N. 32; Moreira 1993:38). Die Fundamentalismen sind weiterhin eine wichtige politische Macht in Brasilien: 1992 wurden 29 fundamentalistische Abgeordnete gewählt, 17 Pfingstler - darunter 12 Mitglieder der *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) - und 12 Evangelikale (Bastian 1994:244).

Mit Erleichterung begrüßten Ende 1974 in Chile die evangelikalen und pfingstlichen Kirchenleiter den Staatsstreich des Generals Augusto Pinochet.<sup>9</sup> Direkt danach unterschrieben 70 evangelikale, neopfungstliche und lutherische Kirchenführer eine Erklärung zugunsten der militärischen Junta, die am 19. Dezember 1974 in der Zeitung „El Mercurio“ (Santiago de Chile) erschien. Zwei Tage später nahm Pinochet an der Einweihung der neuen Kathedrale der chilenischen methodistischen Pfingstkirche *Iglesia Metodista Pentecostal* im Stadtteil Jotabeche von Santiago teil. Und am 14. September 1975 wurde sogar ein protestantisches *Te Deum* in dieser Kathedrale dem General zu Ehren gehalten (Costas 1982:50-51;

---

<sup>9</sup> Die Kirchenführer, jedoch nicht unbedingt die Anhänger: Nach einer Studie Johannes Tennekes' haben direkt vor dem Putsch 80% der Pfingstler in Santiago Allende lieber gemocht als den Christdemokraten Eduardo Frei (Tennekes 1973, 1978; Wilson 1990:238-240).



Deiros 1991:143; Bastian 1994:241). Anfang 1987 lobte der US-Fernsehprediger Jimmy Swaggart in Santiago Pinochet dafür, daß er das „Böse schlechthin“ (die Linken) verjagt hätte.

Nach Bastian spielte Pinochet die Fundamentalisten und → die Mormonen gegen die kritische katholische Kirche aus (Bastian 1988:95 N. 9). Die Sektenführer hofften ihrerseits, die Unterstützung des Staates würde ihnen den Sieg über die katholische Kirche sichern. In Chile war der Streit der Jahrhundertwende zwischen dem liberalen Staat, unterstützt von den Großgrundbesitzern (*hacendados*), und den katholischen Klerikern um den Besitz des ländlichen Kapitals durch den Streit zwischen den protestantischen Religionsgemeinschaften und der katholischen Kirchen um die Akkumulation des „religiös-symbolischen Kapitals“ ersetzt worden (Carrasco 1988:90 N. 18).

Auch in Venezuela und in Peru sind die Protestanten politisch aktiv geworden. In Venezuela unterstützte (ohne Erfolg) 1988 die Partei des evangelikalen Pfarrers German Nuñez, die *Organización Renovadora Auténtica* (ORA = beten auf Spanisch), eine Kandidatur des evangelikalen Ingenieurs Godofredo Marin für das Amt des Präsidenten (Bastian 1994:244-245). 1990 siegte in Peru der Agraringenieur Alberto Fujimori mit Hilfe der Protestanten über den Schriftsteller Vargas Llosa, der von der katholischen Kirche unterstützt wurde. Vor dem „Staatsstreich“ des neuen Staatschefs im April 1992 waren 14 der 34 Abgeordneten, die aus den Listen von Fujimoris Bewegung *Cambio 90* gewählt wurden, Evangelikale; bei den Senatoren waren es 4 von 20 (Bastian 1994:245-246).

Nach Bastians Meinung spielen dagegen die Protestanten keine politische Rolle in den Ländern, in denen der Staat sich traditionell auf die katholische Kirche stützen kann - in Honduras und in El Salvador -, oder in den Ländern mit relativ stabilen politischen Regimes wie Costa Rica oder Panama (Bastian 1988:95 N. 10). In El Salvador ist jedoch der General Blando, Chef des Oberkommandos und einer der einflußreichsten Personen des Landes, evangelikal (Schulze 1987:87). 1980, nachdem die Guerilleros des FMLN für kurze Zeit die Stadt Santa Ana, die zweitgrößte Stadt in El Salvador, einnahmen, wurde (mit finanzieller Hilfe von Pepsi Cola) in der Region ein „Kreuzzug der Studenten und Professionellen für Christus“ von einem Komitee der „14 einflußreichen Familien“ El Salvadors und von „Hier ist das wahre Leben“ unter Leitung von → *Campus Crusade for Christ* organisiert (Schulze 1987:91).

Diese Politik der passiven oder aktiven Unterstützung regierender Machthaber wird nicht nur in Lateinamerika von den Sekten und → NRMs verfolgt. Weltweit sind die Wycliffe-Bibelübersetzer (→ SIL) darum bemüht, Regierungen für ihre Missionierungsarbeit zu gewinnen. Sie übernehmen einen Teil der Bildungsaufgaben und erziehen die Einheimischen zu treuen Bürgern der jeweiligen Staaten. Als Gegenleistung erwartet diese Organisation von den Behörden Schutz vor ihren Gegnern und Kritikern. Verträge werden zu diesem Zweck unterzeichnet. Es ist allerdings schon mehrmals vorgekommen, daß die Verträge vom Staat gebrochen wurden, so zwischen 1976 und 1981 in Nigeria, in Brasilien, Panama, Mexiko, Ecuador und im Nepal, als Nepali zur einzigen offiziellen Sprache des Landes erhoben wurde. Auf den Philippinen verlangte 1978 der Ex-Diktator Ferdinand Marcos von den → SIL-Mitarbeitern, daß sie seiner Regierung beistanden

„to insure the sustained progress and prosperity of national minorities throughout the archipelago“ (Stoll 1982:92).

Die Missionare aus anderen Missionskirchen, die sich dagegen wehren wollten, wurden eingesperrt oder verbannt. Nach dem Reverend Thomas J. Marti vom *International Solidarity Network Desk* in Manila besuchte Jerry Falwell Ferdinand Marcos mindestens zweimal in der Zeit seines Sturzes und bezeichnete den Diktator wegen seiner Bekämpfung der Guerilla-Gruppen als „Hoffnung für die Demokratie“ (Härpfer / Rafael 1991:19). Auch die → Pfingstkirche → *Iglesia ni Cristo*, die mit ihren drei bis sechs Mio. Anhängern zu einer Art nationaler philippinischer Kirche geworden ist, wurde von Marcos unterstützt. 1991 war sie imstande, allein mit der Drohung, sie würde eine Demonstration veranstalten, Aquino dazu zu bewegen, die Benzinpreise zu senken (Härpfer / Rafael 1991:19). Während der Präsidentschaftswahlen 1992 nahm sie offiziell für den Geschäftsmann und früheren Getreuen Marcos, Eduardo Cojuangco, Stellung („Le Monde“ vom 12. Mai 1992:6).

In Südafrika hat die Mehrheit der weißen Evangelikalen die Apartheidpolitik lange Zeit legitimiert. Im Juni 1986 legten einige unter ihnen ein Schuldbekenntnis ab, in dem es hieß:

„Wir waren in Verlegenheit, da unsere eigenen Kirchen, Gruppen und Verbände keine prophetische Weisung gaben, ja - schlimmer noch - die meisten von ihnen den Status Quo erhalten wollten [...] Wir sind empört über Predigten

von Jimmy Swaggart, die behaupten, die Apartheid sei tot und Südafrika sei von Gott erwählt, um gegen den Kommunismus zu kämpfen“ (Schulze 1987:11-12).

Der südafrikanische → bibelfundamentalistische Leader Nicolau Bhengou warf den → *Assemblies of God* - einer der größten → Pfingstkirchen Südafrikas neben den *Full Gospel Churches of God of Southern Africa* - vor, zu sehr Zungenrede und Gebetsandachten zu betonen und zu wenig das politische Engagement für die Menschenrechte zu fördern (Rolim 1985:71 N. 23). Selbst viele → Unabhängige Kirchen Schwarzafrikas versuchten sich den dortigen politischen Gegebenheiten anzupassen. Die großen zionistischen Kirchen *Zion Christian Church* mit ihren 4,5 Mio. Gliedern im südlichen Afrika und *Isondo lamaNazareth* sind stets „apolitisch“ geblieben. Zur Osterfeier 1985 nahm der damalige Präsident Piet Botha an einem Massengottesdienst der *Zion Christian Church* teil, legte Römer 13 aus und sprach vor den 2 Mio. versammelten Schwarzen über das Thema der „notwendigen Obrigkeitstreue“ (Krüger 1989:101). Auch in anderen Teilen Afrikas können die → spirituellen unabhängigen Kirchen mit der Unterstützung der Regierenden rechnen. Friday M. Mbon meint, daß in Nigeria die positive Einstellung der verschiedenen Regierungen zu den unabhängigen Kirchen darauf zurückzuführen ist, daß sie keine sozialen oder politischen Probleme bereiten und den Frieden sowie die Ordnung der jeweiligen Gesellschaften nicht stören, sondern eher sichern:

„Neither have any of them been known to have directly played any major role in the political arena of the country“ (Mbon 1987:221).

Eine ähnliche Sicht vertritt der Soziologe Moriba Touré von der Côte d'Ivoire:

„Weil die Sekten sich nicht mit Politik beschäftigen, die gegenwärtige Politik nicht in Frage stellen, sind die politischen Regime geneigt, diese Sekten zu dulden. Man kann sogar sagen, daß diese Sekten von den afrikanischen Politikern ermutigt werden. Zudem findet man in ihnen viele hohe politische Entscheidungsträger, und die schließen sich diesen Sekten aus denselben Gründen an wie auch die einfachen Leute“ (Meuer 1991:8).

Der Staatschef von Zaire, Mobutu, hat am 31. Dezember 1971 ein Gesetz in Kraft treten lassen, um die Erscheinung neuer religiöser Bewegungen einzudämmen, zumal die Sekten und → NRMs nach dem Parteienverbot 1965 zum Teil die Rolle dieser Institutionen übernommen hatten. Jede religiöse Gemeinschaft muß sich als Verein ohne Gewinnabsicht eintragen lassen. 1991 waren 188 katholische, 76 protestantische und 11 unabhängige Gemeinschaften eingetragen, 376 wollten sich eintragen lassen und 235 andere waren noch nicht eingetragen. Ein Gesetz vom 3. Januar 1979 verbietet außerdem in privaten Sphären zu predigen und dort die Kollekte zu sammeln (vgl. die Gesetzestexte bei Asch 1981:103-110; vgl. auch Ludiongo, im Druck). Der großen regierungstreuen → spirituellen unabhängigen Kirche → *Église de Jesus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (EJCSK) kamen diese Maßnahmen zugute: Nach 1971 liefen ihr neue Anhänger in Scharen zu, so daß diese Bewegung mittlerweile zur dritten religiösen Macht innerhalb des Landes geworden ist. Sie soll die Einflußnahme der politisch kritischen katholischen und protestantischen Kirchen ausbalancieren. Es scheint ohnehin eine Tendenz vieler etablierter → unabhängiger spiritueller Kirchen in der südlichen Hemisphäre zu sein, sich selbst als „nationale“ Kirchen nach dem Modell der Anglikanischen Kirche zu betrachten. Der deutsche Prediger Reinhard Bonnke steht übrigens auch in Mobutus Gunst. Zudem ist er bei Biya in Kamerun und bei Moi in Kenia hoch angesehen (Ostrowsky 1992:16).

Es gibt allerdings eine Voraussetzung für die Gefügigkeit der Sekten und → NRMs: Die Regierenden müssen den religiösen Gemeinschaften die uneingeschränkte Ausübung ihrer Religion zusichern. Wenn dies nicht der Fall ist, sind Konfrontationen vorprogrammiert. Die Verweigerung von Wehr- und Wehersatzdienst durch die → Zeugen Jehovas hat nicht nur zu ihrer Unterdrückung in Nicaragua und in anderen marxistischen Ländern geführt, sondern sich genauso auch in der Dominikanischen Republik und in einigen Ländern Afrikas wie Tansania, Äthiopien, Sambia, Madagaskar, Kamerun, Kenia und vor allem Malawi ausgewirkt. In Zaire haben Sektenanhänger regelrechte Straßenkämpfe gegen die Polizei geführt, als sie sich in ihrer Existenz und ihren wirtschaftlichen Interessen (illegaler Diamantenhandel) bedroht fühlten. Ihre Entschlossenheit zwang die Regierung oft dazu nachzugeben, wie 1963-1964, als Hunderte von

*Bapostolo* tagelang fastend, singend und tanzend vor den Türen der Gefängnisse blieben, in denen ihre Glaubensbrüder wegen einer neuen Sektengesetzgebung saßen (Ngandu 1990:131-132).

### *Die Missionierungskampagnen*

Für die rasche Entwicklung der Sekten und → NRMs in der südlichen Hemisphäre - vor allem in Lateinamerika und auf den Philippinen - kommt auch der westlichen finanziellen und logistischen missionarischen Unterstützung eine große Bedeutung zu. Trotz des schon erwähnten Beschlusses von Edinburgh wurde Anfang des 20. Jahrhunderts die Evangelisation Lateinamerikas durch Evangelikale, Pfingstler und Neopfungstler fortgeführt. 1916 teilten sich sogar 44 Missionskirchen und -gesellschaften den Kontinent auf. Die Ereignisse in China 1927, 1934 und 1949 brachten viele der 5.000 Missionare, die dieses Land verlassen mußten, nach Lateinamerika. 1938 beschlossen die Delegierten des internationalen Missionskongresses von Madras die Intensivierung der missionarischen Tätigkeiten auf dem Kontinent mit der Begründung, das Christentum wäre dort „zerfallen und verdorben“. Im Oktober 1949 veröffentlichte der berühmte methodistische Missionar John R. Mott (1865-1965) einen Bericht, in dem er Lateinamerika als Missionsfeld *par excellence* beschrieb (Damboriena 1962 I:27-28; Meyer 1990:11). Daher ist es kein Wunder, daß nach dem Zweiten Weltkrieg die Zahl der nordamerikanischen Missionen in Lateinamerika - vor allem in Zentralamerika - rasch anstieg (vgl. Anhang 8.1 und 8.2). Die *Latin American Mission* (LAM), ein Missionswerk, das protestantische Missionen und Kirchen logistisch unterstützte, entwickelte neue Evangelisationsstrategien. In den 60er Jahren - nach dem Sieg Castros in Cuba - organisierte sie die breite und erfolgreiche Kampagne *Evangelism-in-Depth* (*Evangelismo a Fondo*). Ulrich Schäfer bewertet die Ergebnisse dieser Aktion in Guatemala folgendermaßen:

„In den Jahren 1962 und 1963 erzielte die Evangelisationskampagne des INDEPTH Evangelism eine große missionarische Breitenwirkung. Neben einem starken Impuls für das Wachstum brachte die Kampagne durch Vor- und Nachbereitung von Mitarbeitern und Konvertiten den Kirchen eine breite Mobilisierung und Selbstbestätigung [...] 1968 wurde das INDEPTH-Programm wiederholt, ebenfalls mit großem Erfolg.“ (Schäfer 1988:43).

Bekannte Erweckungsprediger wie Billy Graham veranstalteten kurz danach eigene Missionskampagnen, meist in großen Stadien: 1974 predigte Graham im riesigen Fußballstadion Maracana von Rio de Janeiro. Die Erlaubnis für die Veranstaltung und deren Übertragung durch TV Globo wurde ihm vom Protestanten Humberto Melo erteilt, dem damaligen Chef des Brasilianischen Generalstabes (Gutwirth 1991:224 N. 16). Nach Deiros waren 1979 in der südlichen Hemisphäre 53.500 US-Missionare im Auftrag → evangelikaler Missions- und Hilfsorganisationen tätig, die gemeinsam über ca. 1,2 Milliarden US-\$ verfügten (Deiros 1991:144). Ihre Einnahmen setzen sich zusammen aus freiwilligen mitgliedschaftlichen Beiträgen, Geldvermögensanlagen und Spenden von Privatpersonen, (darunter von Multimillionären wie dem Texaner Nelson B. Hunt, der dem Leitungsgremium des → SIL angehört) sowie von großen Konzernen, wie Coca Cola, Pepsi Cola, Mobil Oil, Mende Oil, Creole Petroleum corp., Westinghouse, General Dynamics, Holiday Inn, Coor-Brauerei u.a. Manche → bibelfundamentalistischen religiösen Bewegungen werden zudem für bestimmte Projekte finanziell vom nordamerikanischen Entwicklungshilfswerk *US-Agency for International Development* (US-AID) unterstützt.

Es liegt auf der Hand, daß dieser Spendeneifer sich nicht nur durch religiöse Überzeugungen oder das spendenfördernde Steuersystem der USA erklären läßt. Ganz pragmatische ökonomische Motive spielen dabei die wichtigste Rolle: Die Großunternehmen, die in der südlichen Hemisphäre investieren, erhoffen sich von der Verbreitung evangelikaler Einstellungen eine Beschränkung des Kommunismus, eine Abnahme der Arbeitskämpfe und eine Verbreitung der dem Kapitalismus gut angepaßten puritanischen Arbeitsethik.

Unter den in der südlichen Hemisphäre erfolgreichsten → evangelikalen Organisationen sind die straff konservative *Southern Baptist Convention*, das → SIL, → die NTM, die Weltweite Evangelische Allianz und die Missionsgesellschaft → *Campus Crusade for Christ* zu nennen. Deiros weist darauf hin, daß 1985 1.276 Missionare der 15,2 Mio. Mitglieder starken *Southern Baptist Convention* in der südlichen Hemisphäre zusammen mit nationalen Denominationen gearbeitet haben. Sie betreuten damals nicht weniger

als 900.000 Kirchenmitglieder (Deiros 1991:145).<sup>10</sup> Die → evangelikale Hilfsorganisation → *World Vision International* verfügte 1985 über einen Etat von 232 Mio. US-\$ (Stoll 1992:282). Der Gesamthaushalt des → SIL betrug 1982 über 44,6 Mio. US-\$ (Schulze 1987:43). Etwa 5.500 Missionare arbeiten weltweit für diese Organisation. 2.500 Evangelisten sind in 24 Ländern für NTM (Lewis 1991:141) und 5.000 bezahlte Missionare in 82 Ländern für → *Campus Crusade for Christ*, das Missionswerk des Pastors Bill Bright, tätig (Schulze 1987:91). Nach einer zweijährigen massiven Evangelisierungskampagne in El Salvador (1978-1979) behauptete diese Gesellschaft, die in Lateinamerika unter dem Namen *Alfa y Omega* bekannt ist, 64.000 Personen bekehrt zu haben (Deiros 1991:163). Die Missionsarbeit der US-→ Pfingstkirchen ist ebenfalls von gewaltigem Ausmaß, wie die folgenden Daten aus dem Jahre 1987 zeigen:

**Tabelle 5: Missionare der US-Pfingstkirchen (1987)**

|      | Regular Missionaries | Countries | Overseas Constituents | Overseas Churches | Missions-budget |
|------|----------------------|-----------|-----------------------|-------------------|-----------------|
| AG   | 1.464                | 118       | 14.241.714            | 110.608           | \$76.679.376    |
| CCNA | 20                   | 35        | 165.000               | 1.800             | \$1.000.000     |
| ACG  | 397                  | 113       | 1.129.343             | 10.627            | \$8.000.000     |
| CGP  | 66                   | 87        | 172.153               | 3.048             | *               |
| CGIC | 8                    | 46        | 330.207               | 2.000             | \$500.000       |
| ICFG | 89                   | 62        | 1.755.732             | 17.657            | \$4.755.732     |
| OBSC | 30                   | 30        | *                     | *                 | \$900.000       |
| PAOC | 168                  | 30        | 950.000               | 6.882             | \$7.500.000     |
| PHC  | 126                  | 40        | 111.840               | 1.396             | \$4.000.000     |
| UPCI | 308                  | 74        | 681.845               | 8.550             | \$11.227.696    |

AG = → Assemblies of God; CCNA = Christian Church of North America; CG = → Church of God (Cleveland); CGP = Church of God of Prophecy; CGIC = Church of God in Christ, International; ICFG = → International Church of the Foursquare Gospel; OBSC; Open Bible Standard Churches, Inc.; PAOC = Pentecostal Assemblies of Canada; PHC = Pentecostal Holiness Church of Canada; UPCI = United Pentecostal Church International. Statistics supplied by above agencies. \* Not available. („Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements“ 1989<sup>3</sup>:619).

Allein in Lateinamerika arbeiteten 1985 67.375 Evangelisten in 81.836 Kirchengemeinden für die → *Assemblies of God*. 25.715 Studenten besuchten außerdem eine der 145 Bibelschulen dieser → Pfingstkirche, um sich als Missionare ausbilden zu lassen. Auf dem Kontinent zählten die → *Assemblies of God* 1984 10 Mio. Mitglieder (6 Mio. allein in Brasilien). Annähernd jeder vierte Evangelikale Lateinamerikas ist ein Anhänger dieser riesigen Bewegung (Deiros 1991:145). Jimmy Swaggart, der frühere Star unter den Fernsehpredigern dieser Organisation, hat Mitte der 80er Jahre Millionen Dollar ausgegeben zur Gründung neuer Kirchengemeinden der → *Assemblies of God*, Bibelschulen und *Jimmy Swaggart Schools*, die Kinder mit heißen Mahlzeiten, Kleidung, Bildungs- und spirituellen Wachstumsmöglichkeiten versorgen (Deiros 1991:162; Stoll 1990:153).

Im asiatischen Bereich läuft die Massenevangelisierung vor allem auf den Philippinen auf Hochtouren. Die aus den USA kommende Missionsorganisation *Jesus Miracle Crusade* versammelt beispielsweise zweimal wöchentlich Tausende von Teilnehmern zu Heilveranstaltungen im Amoranto-Stadion von Quezon City (Härpfer / Rafael 1991:19). 1985 konnte außerdem erstmals die „Weltweite Biblische Allianz“ auf Umwegen auf dem Boden Chinas Fuß fassen: Sie schenkte einem von der regimetreuen Drei-Selbst-Bewegung gegründeten „laizistischen“ „Freundschaftsfonds“ (*Ai De Jijinhui*) eine Druckerei im Wert von

<sup>10</sup> Der „Südliche Baptistenverband“ ist allerdings ärmer geworden, seitdem der Milliardär J. Harwood Cochrane sich entschieden hat, aufgrund der zu strengen fundamentalistischen Einstellungen der Verbandsführung die geplante Stiftung von 30 Mio. Dollar aus seinem Testament wieder zu streichen.

6,7 Mio. US-\$, mit der Absicht, jährlich 250.000 Bibeln, 50.000 Exemplare des Neuen Testaments und andere religiöse Werke drucken zu lassen (Hong 1987:205).

Der deutsche Evangelist Reinhard Bonnke und sein Missionswerk *Christus für alle Nationen e.V.* (CfaN) organisieren seit 1974 Riesenveranstaltungen in zahlreichen Ländern Schwarzafrikas - vor allem in Südafrika, Kenia, Zaire, Nigeria und Kamerun - aber auch in Indonesien (Jakarta) und in der Ukraine. 1988 versammelten sich mehrere Wochen lang tagtäglich Tausende von Gläubigen im Stadion Jaunde (Kamerun), und in Mathare Valley, einem Slum Nairobis (Kenia), drängten sich 140.000 Menschen, um den deutschen Prediger zu erleben (Ostrowsky 1992:16). Im März 1990 nahmen nach Angaben Bonnkes in Ouagadougou (Burkina Faso) 800.000 Menschen an sechs Versammlungen teil. Im Oktober desselben Jahres kamen in Kaduna (Nigeria) an sechs Tagen insgesamt 1.670.000 Menschen zu Evangelisationsveranstaltungen. Schon 1976 hatte in Nigeria (in Calabar) die Kampagne des Pfingstlers und Heilers Tommy L. Osborn 1976 die Stadtbewohner tief beeindruckt (Hackett 1989:242). Immer mehr einheimische evangelikale und pfingstliche Prediger praktizieren mittlerweile selbst diese Art von Massenevangelisation in Stadien, Schulen, unter Zelten oder auf offenen Plätzen und freien Geländen. In Lagos veranstaltete der Prophet Obadare von der „Welt-Evangelisations-Mission“ ein ganzwöchiges „Erweckungs- und Wiedergeburtstreffen“ im National-Stadion Nigerias (Meuer 1991:8). Hackett berichtet von einem starken Ansteigen interdenominationaler Kundgebungen (*crusades*) in Calabar nach dem Modell des religiösen Kreuzzuges *Greater Uyo for Christ crusade* vom April 1983, der von den → *Assemblies of God*, der *Apostolic Church*, den Anglikanern, den Presbyterianern, den Methodisten, den Lutheranern, der Heilsarmee, dem *Christian Fellowship*, der *King of Kings Church*, der *African Church* und der *Christian Assembly* veranstaltet wurde (Hackett 1989:244).

In Brasilien organisierte 1982 - kurz vor den Parlamentswahlen - der frühere Vorsitzende des Veranstaltungskomitees der Billy Graham-Kampagne von 1974, der Pastor der Baptistischen Kirche von Niterói Nilson de Amaral Fanini, eine Veranstaltung im Maracana-Stadion mit 120.000 Teilnehmern, unter denen sogar der Präsident Oliveira Figueiredo und fünf seiner Minister waren. Fanini war auch inzwischen mit Hilfe der *Billy Graham Evangelistic Association* ein berühmter Fernsehprediger geworden. Seine Sendung *Reencontro* wird in Brasilien von 88 Sendern und 40 Rundfunkstationen übertragen. Nach der Kundgebung 1983 gab ihm der Generalpräsident eine 15-jährige Konzession für den Canal 13 von Rio de Janeiro (Assmann 1988:68-70; Gutwirth 1991:102). Im geräumigen Maracana-Stadion wurden noch viele andere Großveranstaltungen dieser Art organisiert: Es wurde während des Papstbesuches in Brasilien im Oktober 1991 vom Pfingstbischof Edir Bezerra Macedo, dem Leader der unabhängigen → Pfingstkirche → *Igreja Universal do Reino de Deus*, gemietet. Er füllte es mit 200.000 Gläubigen (*crentes*).<sup>11</sup> Macedo wurde mittlerweile im November 1992 wegen seiner wiederholten Angriffe gegen die afrobrasilianischen Religionsgemeinschaften angeklagt und tauchte in den Vereinigten Staaten unter (Moreira 1993:38). Der bekannteste lateinamerikanische Prediger ist aber Luis Palau, der 1934 in Argentinien geboren und in der Tradition der antiinstitutionellen puritanischen Brüderbewegung (*Plymouth Brethren*) erzogen wurde. Palau hat mit seiner Erfahrung der *in-Depth*-Evangelisation unter dem Motto „Fest der Familie“ (*Festival de la Familia*) religiöse Kreuzzüge durch den ganzen Kontinent geführt. Im September 1982 predigte er in Asunción (Paraguay) vor 155.000 Menschen und bekehrte mehr als 10.000 von ihnen. Im gleichen Jahr brachte er in Guatemala City die größte evangelikale Menschenmenge in der Geschichte des Westens zusammen: 750.000 Menschen versammelten sich zum hundertjährigen Bestehen des Protestantismus in Guatemala, um ihn zu hören. Ein anderer bekannter Evangelist ist Alberto Mottesi, ebenfalls ein gebürtiger Argentinier, allerdings mit baptistischem Hintergrund. Er lebt heute in den USA und veranstaltet sog. *rallies* vor allem in Zentralamerika. Der Neopfingstler Omar Cabrera ist ein dritter erfolgreicher Prediger. Er verkündet ein „positives“ Evangelium und gründete 1979 die *Visión de Futuro*-Bewegung, die schon 135.000 Glieder in 35 *preaching centers* zählt (Deiros 1991:164-165).

Auch katholische Gruppen bedienen sich mittlerweile solcher Formen festlichen Evangelisationseinsatzes. Insbesondere gilt dies für die → charismatische Erneuerungsbewegung und die italienische vatikantreue *Communio e Liberation*-Bewegung. Die letztere verfügt außerhalb Europas über Vertretungen in folgenden Ländern: Uganda, Kenia, Côte d'Ivoire, Kanada, USA, Peru, Paraguay, Brasilien, Chile, Argentinien, Libanon, Israel, Japan, Korea und Neuseeland. Sie folgt dem Ziel, den protestantischen Fundamentalisten und den Freimaurern entgegenzutreten, und ist vor allem in Schulen und Universitäten tätig. In Brasilien hat

---

<sup>11</sup> Schon an Ostern 1990 war es ihm gelungen, 150.000 Menschen im selben Stadion zu versammeln.

diese religiöse Gemeinschaft die *Comunidades Universitárias de Base* (CUBs) und die *Comunidades de Base das Escolas Secundárias* (COBES) gegründet (Lima 1991:103-106).

Auch die → Siebenten-Tags-Adventisten sind missionarisch tätig (in 204 Länder). Sie organisieren gut besuchte Bibelschulen und haben dafür fast 130.000 Menschen angestellt (davon nur 11.915 ordinierte Pastoren). 1991 waren weltweit 41.000 Junge → Mormonen (33.000 Männer und 8.000 Frauen) als freiwillige Missionare tätig. Diese jungen Menschen gehen einige Jahre hauptamtlich (entgeltlich) in die Mission. Sie werden zu diesem Zweck während drei bis acht Wochen im *Missionary Training Center* der Kirche in Utah bzw. in einer seiner im Ausland gegründeten 14 Zweigstellen ausgebildet. Sie sollen im Jahr 1991 315.000 Menschen zum → Mormonentum bekehrt haben.

Von noch gewaltigerer Dimension ist die Mission der → Zeugen Jehovas. 1991 hatten sie mehr als 4,2 Mio. Mitglieder. Die einfachen Mitglieder arbeiten als Teilzeitprediger fast 20 Stunden wöchentlich. Alle predigen von Haus zu Haus oder bieten Passanten auf der Straße Zeitschriften an. Die Funktionäre - die sog. Zonen-, Zweig-, Bezirks-, Kreis- bzw. Versammlungsaufseher (entspricht dem Leiter der Ortsgemeinde) - arbeiten als Vollzeitprediger sogar 117 Stunden im Monat. Die Teilzeitprediger werden in den zahlreichen Versammlungszusammenkünften der Organisation systematisch geschult. Sie lernen, die „Königreichsbotschaft“ anhand der Bibel kurz darzubieten. Die „Aufseher“, die eine langjährige Erfahrung in der Predigtätigkeit haben, belehren die Versammlung und übernehmen im Predigen von Haus zu Haus die Führung.

### *Die Medienmission*

Das Radio ist für die meisten Religionsgemeinschaften ein wichtiger Evangelisationsträger. Selbst in den Armenvierteln und in den Riesenslums der südlichen Hemisphäre wird Radio gehört. Für diejenigen, die trotz allem kein Rundfunkgerät kaufen können, hat Sony im Auftrag nordamerikanischer Evangelikaler billige Radioempfänger mit einer einzigen Stationstaste hergestellt. Die Frankfurter Soziologin Elisabeth Rohr hebt hervor, daß die evangelikalen Radiostationen in Ecuador, auf Bonaire (Antillen), in Liberia, auf den Philippinen, in Südkorea und in Monaco zu den leistungstärksten Kurzwellensendern der Welt zählen. Sie fügt hinzu:

„Davon erreicht alleine die *Far East Broadcasting Company* (FEBC) in Manila rund 2/3 aller Zuhörerpotentiale mit 300 Programmstunden täglich in 106 Sprachen. Die mit Abstand stärkste Radiomissionsgesellschaft mit einer Sendekapazität von 2000 KW befindet sich auf Bonaire. Von hier und von Zweigstellen in Monaco und in Wetzlar [...] aus deckt *Trans World Radio* (TWR) mittlerweile die Sowjetunion, Südamerika und die Karibik mit religiösem Programm ein. Demgegenüber vermag HCJB (*Heralding Christ Jesu Blessing*) in Quito, Ecuador, mit einer Kapazität von 1000 KW und 12 Programmstunden täglich in 12 Sprachen, nicht nur die Sowjetunion und Japan, sondern auch die Bundesrepublik zu erreichen. Neben diesen großen Sendern stehen noch kleinere Stationen in Panama, El Salvador, Guatemala, Bolivien, Haiti, Puerto Rico, Alaska, Florida, Texas und auf den Seychellen“ (Rohr 1992:12).

In der israelischen „Sicherheitszone“ Libanons unterstützt das *Christian Broadcasting Network* (CBN) Pat Robertsons die Missionsstation *High Adventure* sowie Sender in Los Angeles und Guam (Rohr 1992:13).

Auch → Pfingstkirchen haben ihre eigenen Radiostationen. Die brasilianische unabhängige → *Igreja Pentecostal Deus é Amor* von David Miranda hat z.B. 1962 die Radiostation Itaí von Porto Alegre mit bescheidenen Mitteln gegründet und verfügt auch über die Radiostationen Universo von Curitiba und Auriverde von Londrina (Gutwirth 1991:103; Lima 1991:91; Oro 1990).

Außerdem werden viele religiöse Rundfunkprogramme in privaten oder öffentlichen Radiosendern ausgestrahlt: Das Programm der → *Igreja Pentecostal Deus é Amor* „*A Voz da Libertação*“ wird von 573 Rundfunksendern übertragen. Die → *Igreja Evangélica Pentecostal* „*O Brasil para Cristo*“ sendet täglich 280 Programme in Brasilien, die *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) bringen es auf ca. 2.000 teils

täglich, teils wöchentlich ausgestrahlte Sendungen. Auch für die *Igreja do Evangelho Quadrangular do Brasil* (ein Zweig der US-→ Pfingstkirche → *International Church of the Foursquare Gospel*) schlagen 373 Programmeinheiten zu Buche (Lima 1991:91; Assmann 1988:100).

Wie in den USA kommt auch in den Ländern der südlichen Hemisphäre dem Fernsehen für die Evangelisation eine immer größere Rolle zu. Nach Meuer wird schon heute in einem Land wie Nigeria jeder vom Fernsehen erreicht, denn:

„Ein kleines transportables Fernsehgerät gehört zu den ersten Konsumgütern, die ein zu Bargeld gekommener Nigerianer erwirbt. Wer kein eigenes Gerät besitzt, kann das Programm von ‚Bornu State Television‘ beim Friseur, beim Drogisten, in der Eckbar mitverfolgen, denn sie alle haben sich ein Gerät als Kundenfänger zugelegt.“ (Meuer 1991:8).

Die Fundamentalisten denken daran, „Styroform“-Fernsehgeräte mit Sonnenkollektoren mit Fallschirm über „heidnischen Bevölkerungsgruppen“ abzuwerfen (Rohr 1992:14). Ihr Programm *National Religious Broadcasting* wollen sie mit Hilfe von drei Satelliten in die ganze Welt übertragen.

Mit Hilfe ihres Projektes *Lumen 2000* versucht übrigens die katholische → charismatische Erneuerungsbewegung die protestantischen religiösen Bewegungen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen: Der Niederländer Pier Derksen will TV-Sendungen per Satellit in die ganze Welt übertragen.

Die meisten Fernsehanstalten der südlichen Hemisphäre bieten ohnehin die Möglichkeit, Sendezeit zu kaufen. Neben nordamerikanischen Tele-Evangelisten erscheinen auf den afrikanischen Bildschirmen lokale Fernsehprediger oder Evangelisten und Chöre von wohlhabenden → spirituellen unabhängigen Kirchen (wie die nigerianische → *Brotherhood of the Cross and Star* in ihrer Fernsehsendung *Brotherhood Pulpit*) (Hackett 1989:310-313). Die evangelikale Fernsehgesellschaft *Trinity Broadcasting Network* (TBN) in der Ciskei (Südafrika) sendet mehr als 7 Stunden am Tag religiöse Sendungen (Rohr 1992:13).

Vor allem die Filipinos und die Brasilianer, Bewohner von Ländern, in denen die Fernsehsender sehr früh privatisiert worden sind, sind große Abnehmer von religiösen Fernsehsendungen. Auf den Philippinen helfen Prominente wie die Rocksänger Gary Valenciano und Ryan Fantos, der Fernsehstar Helen Vela sowie die Basketball-Spieler Abed Guidaben, Georgio Latistimos und Sam Bay Lim, die 28 TV-Programme der Fundamentalisten attraktiver zu gestalten und bekommen dafür die Unterstützung von einheimischen Millionären und von Konzernen wie Dow Chemical, Reader's Digest und General Electric (Härpfer / Rafael 1991:19).

Nordamerikanische Tele-Evangelisten waren in den 80er Jahren sehr aktiv in Brasilien: Rex Humbard bis 1984 mit Sendungen auf portugiesisch<sup>12</sup> und Jimmy Swaggart bis 1988 im Privatsender TV Bandeirantes. Swaggart trat zudem jeden Mittag im bolivianischen Fernsehen auf (Schulze 1987:88).

In den 80er Jahren gab es allerdings immer mehr Spannungen zwischen den nordamerikanischen Fernsehpredigern und den lokalen evangelikalischen Kirchenführern, die die Konkurrenz aus den USA nicht länger ertragen wollten (Deiros 1991:162). Brasilianische Nacheiferer versuchten in die Fußstapfen der nordamerikanischen Fernsehprediger zu treten. Der vorher genannte Fanini nimmt das *Christian Broadcasting Network* von Pat Robertson als Modell für seinen Sender TV Rio auf Canal 13. Mangel an Fachkompetenz führt jedoch nach Jacques Gutwirth zum Amateurismus: Wegen Lohnforderungen wurde schon gestreikt, und 1990 mußte TV Rio vier Tage aufhören zu senden, da es an Geld fehlte, notwendige Reparaturen ausführen zu können (Gutwirth 1991:102). Die unabhängige → Pfingstkirche → *Igreja Universal do Reino de Deus*, die nach eigenen Angaben über 14 Radiosender verfügt, hat ihrerseits Ende 1989 einen Fernsehsender in São Paulo gekauft und mietet zudem Sendezeit in Radio- und Fernsehanstalten (Gutwirth 1991:105; Moreira 1993:38). Die Sendungen sind durch eine Mischung von typisch neopfingstlicher Botschaft und typisch katholischen Kulthandlungen charakterisiert. Fünf Fernsehsendungen wöchentlich produziert außerdem die pseudokatholische synkretistische → Pfingstkirche *Igreja Evangélica Pentecostal Cristã* des Bischofs Prudêncio - des Ex-Pastors der → *Assemblies of God* Marinho Prudêncio Moreira - für die TV-Bandeirantes. Bischof Prudêncio tritt in Begleitung einer Schwester Maria von Lourdes auf und

---

<sup>12</sup> Humbard wurde in den USA in einen Finanzskandal verwickelt, arbeitet allerdings jetzt mit dem Fernsehprediger Robert Tilton, dem Prediger des *gospel of success*, in einem neuen Evangelisationsprojekt für Lateinamerika.

trägt ein Meßgewand mit einer Stola. Seine Kirche ist zwar eine protestantische → Pfingstkirche, die den Schwerpunkt auf Entzauberung und Wunderheilung legt. Zahlreiche katholische Teilelemente werden jedoch in die Kulthandlungen aufgenommen. Der Bischof und seine Mitarbeiter machen keinen Hehl aus ihrer Strategie: Sie sind bereit, „die *tolos* [die Narren = die Katholiken] zu spielen, um den *tolos* zu predigen“ (Gutwirth 1991:108-109).

Die Massenmedien werden auch von anderen Religionsgemeinschaften geschickt benutzt. 1985 besaßen die Adventisten 57 Verlagshäuser und veröffentlichten 295 periodisch erscheinende Zeitschriften. Sie kontrollierten zudem 1993 weltweit 867 Radiostationen und 617 Fernsehstationen mit jeweils wöchentlichen Sendungen. Mehr als 780.000 Menschen nahmen an ihren Bibelfernkursen teil.

Die → Mormonen sind in den USA Eigentümer bzw. Teilhaber eines veritablen Kommunikationsimperiums. Mittels des *Bonneville International* besitzen sie 11 Radio- und drei Fernsehstationen sowie mittels der *Times-Mirror Corporation* sieben weitere Fernsehstationen. 1981 kauften sie durch die *Bonneville Satellite Corporation* 500 große Satellitenempfänger, die zusammen mit den 100 schon vorhandenen zum Aufbau des weltgrößten Fernsehnetzes per Satellit dienen sollen. Neue Empfänger sollen auch in Kanada und Mexiko installiert werden. *Bonneville International* kontrolliert außerdem ein Produktionsstudio in Hollywood. Man schätzt, daß ihr gesamtes Eigentum in Sachen Rundfunk 400 Mio. US-\$ beträgt (In: Richardson 1988:393-399). Weiterhin haben sie auch die Genehmigung bekommen, über fünf nordamerikanische Radiostationen in mehr als 100 Ländern wöchentlich 30 Programme in englisch und spanisch zu übertragen.

Schon 1967 gründete die → Mun-Bewegung mit Hilfe der KCIA die *Radio Free Asia*, die allerdings nicht als Missionssender diente, sondern als Mittel, um das Vertrauen der koreanischen und amerikanischen Regierungen zu gewinnen (Boyer 1986:130-131). Die Vereinigungskirche hat zudem ein internationales Presseimperium aufgebaut - mit dem Paragon House Verlag, den Zeitungen „Washington Times“, „Noticias del Mundo“, „Ultimas Noticias“ (Uruguay) u.a.m.

Und dennoch sind nicht unbedingt die modernsten und teuersten Missionierungsmethoden die effizientesten: Freilich veröffentlichen die → Zeugen Jehovas massenweise Bücher, Broschüren und Zeitschriften in modernsten Druckereien - „Erwachtet!“ hatte z.B. 1992 eine durchschnittliche Auflagenhöhe von mehr als 13 Mio. in 67 Sprachen -, doch seit 1937 sind ihre Rundfunksendungen eingestellt worden, und sie übertragen keine Fernsehprogramme. Der systematischen „Von-Haus-zu-Haus-Evangelisation“ verdanken sie in erster Linie ihren großen missionarischen Erfolg. Ihre Vollzeitprediger erhalten für diese Missionsarbeit nur ein geringes Taschengeld für persönliche Auslagen. Die Gesellschaft kommt für ihre Reise in das Missionsgebiet auf und sorgt für Unterkunft und Essen in Missionarsheimen. Sie werden zudem von den Gliedern der einzelnen Versammlungen finanziell unterstützt. 1993 gaben die → Zeugen Jehovas fast 49 Mio. US-\$ für ihre reisenden Vollzeitprediger aus.

Und trotz ihrer theologisch begründeten strengen Ablehnung jeglicher Art von öffentlicher Evangelisation wie auch von Radio- bzw. TV-Missionierung hatte 1986 die → *Congregação Cristã no Brasil* ca. 2 Mio. Anhänger (Lima 1991:87). Für diese Gemeinschaft wird nur in den Familien- und Freundeskreisen geworben.

Die wirkliche Auswirkung der Medienmission ist ohnehin fragwürdig: Selbst in den USA erreichen nach einer Gallup-Umfrage von 1984 die Sendungen der großen Tele-Evangelisten nur relativ niedrige Einschaltquoten.<sup>13</sup> Unter den von Geoffrey K. Nelson untersuchten Evangelisationsmethoden

- (1) *interviewing passers-by in the street;*
- (2) *door-to-door canvassing;*

<sup>13</sup> 13% für Swaggart, 12% für Oral Roberts, 12% für Robertson und nur 6% für Falwell. Swaggart und Roberts haben inzwischen als Fernsehprediger aufgehört. 1988 wurde Swaggart - wie übrigens auch ein Jahr früher sein Kollege Jim Bakker - wegen eines Sexskandals von den → *Assemblies of God* verbannt und Oral Roberts muß jetzt, wie die „Evangelischen Kommentare“ berichten, „seine ‚Stadt des Glaubens‘ in Tulsa (Oklahoma) verkaufen, darunter auch ein Krankenhaus und ein medizinisches Forschungszentrum. Roberts hatte die Einrichtungen 1981 mit dem Versprechen eröffnet, daß dort Menschen körperlich und seelisch geheilt würden. Die erhofften Wunderheilungen blieben jedoch aus, und das Krankenhaus stand die letzte Zeit weitgehend leer“ (Ev.Komm. 25 (1992)6, S. 372).



- (3) *holding public meetings;*
- (4) *demonstrating in the streets;*
- (5) *publication of books, magazines, etc.;*
- (6) *sale of literature;*
- (7) *approaching friends, work mates, neighbours etc. (networking);*
- (8) *flirty fishing;*
- (9) *advertising;*
- (10) *employing the mass media* (Nelson 1987:138)

scheinen die zweite, vierte und siebte Methode die wirksamsten. José Valderrey sieht in der völligen und bedingungslosen Annahme des „Missionsbefehls“ durch die Sektenanhänger einen wichtigen Faktor der Verbreitung solcher Gemeinschaften (Valderrey 1985:32). Nach Lancaster ist in Nicaragua

„each sect, every formal or informal congregation, *each cell*, consciously envisioned and organized as an *actively proselytizing* body that is always seeking new converts“ (Lancaster 1988:104).

Oft sind es ganze Familien, die sich bekehren. Ähnliche Bemerkungen hat Muratorio über die evangelikalen *indios* in Ecuador gemacht (Muratorio 1981:523). Lalive d'Épinay stellte seinerseits fest, daß die chilenischen → Pfingstkirchen eher unter den Nachbarn und die linken Organisationen vor allem unter den Arbeitskollegen ihre Anhänger werben. In Chile findet man Missionseinheiten von Fußgängern, Radfahrern und manchmal von Motorradfahrern, die jeweils einem bestimmten Bezirk zu evangelisieren haben. Oft nehmen diese Missionierungskampagnen die Form richtiger Prozessionen mit Flaggen und Musikern an (Lalive d'Épinay 1969:50). In Guatemala werden Lautsprecher, Mikrophone und abends blinkende Lämpchen als Evangelisationsmittel bevorzugt, Methoden, die zwar gesetzeswidrig sind, jedoch jetzt auch von manchen katholischen Katecheten übernommen wurden.

Nach dem Historiker Jean Meyer ist es unbedingt notwendig, zwischen dem Eindringen des Protestantismus in Lateinamerika und dem schnellen Anwachsen eines lateinamerikanischen Protestantismus zu unterscheiden. Meyer erinnert an den Grundgedanken Damborienas, wonach, obgleich Lateinamerika immer wieder als Missionsfeld betrachtet wird, es dem dortigen Protestantismus gelungen ist, dank Annahme nationaler und autochthoner Charakterzüge tiefe Wurzeln zu schlagen (Meyer 1990:11). Die 1911 in Belém de Pará durch die Schweden Daniel Berg und Gunnar Vingren gegründeten brasilianischen *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) haben sich fast ohne ausländische Unterstützung zuerst in Bragança, Capanema, São Félix, Vigia, Ilha Caviana, dann im Amazonasgebiet und in Maranhão sowie zuletzt im Nordosten wie ein Lauffeuer verbreitet. Im Nordosten waren es schwere Dürreperioden, welche die Pfingstler immer weiter nach Norden getrieben haben. Die Gläubigen, die in neue Dörfer flüchten mußten, stifteten dann eigene Ortsgemeinden ohne Pfarrer. Oft war die neue Kirchengemeinde zuerst auf eine einzige Familie begrenzt, bis neu Angeworbene sich diesen Gruppen anschlossen (Rolim 1985:45-48). Zwischen 1950 und 1960 entstanden außerdem in diesem Land

„zahlreiche unabhängige Pfingstgemeinden und evangelisch erweckte Gemeinschaften, d.h. kleine protestantische Gruppen - besonders Baptisten -, die sich schnell und rasch verbreiten, so daß F.H. Hübner diesen Prozeß der Vermehrung die ‚Splitterfreudigkeit‘ nennt. Diese schnelle Verbreitung des *Pentecostismo* ist ohne Parallele in der modernen Religionsgeschichte Brasiliens: Er überschreitet die nationalen Grenzen und dehnt sich aus nach ganz Südamerika, nach Portugal und sogar nach Afrika“ (Siebeneichler 1976:99).

Der größte Teil des finanziellen Bedarfs der (unabhängigen) → Pfingstkirchen wird nicht durch ausländische Zuschüsse, sondern durch die Einnahme des Zehnten gedeckt. Meist werden die Kirchengebäude von den jeweiligen Gläubigen selber mit Hilfe des Zehnten und ohne jegliche finanzielle Unterstützung aus dem Ausland gebaut (Navarro 1987:162). Dies trifft sogar für die örtlichen Gemeinden der → *Assemblies of God* zu (Novaes 1985:70). Deiros ist der Meinung, daß

„the Assembly of God succeeded in Brazil and in Central America because it developed indigenous leadership and did not depend solely on the North American missionaries.“

Sie haben eigene

„open-air preachers, Sunday school teachers and deacons, and organizers of satellite churches in nearby neighborhoods and villages“ (Deiros 1991:162).

Nach den Ergebnissen der Untersuchung Lalive d'Épinays über die chilenischen → Pfingstkirchen reicht die Abgabe durch die Mitglieder von 10 Prozent ihrer meist kleinen Einkünfte durchaus aus, um die finanzielle Autonomie ihrer Gruppen zu sichern. Er hat sogar ausgerechnet, daß mit diesem Einzugsverfahren schon die Beiträge von zwanzig Familien genügen, um einen Pfarrer und seinen Familienkreis autark zu unterstützen (Lalive d'Épinay 1969:54 u. 76).

Die Tatsache, daß die meisten chinesischen und viele → Unabhängige Kirchen Schwarzafrikas keine oder nur begrenzt Kontakte mit ausländischen Missionen haben, beeinträchtigt nicht ihre Anziehungskraft.<sup>14</sup> Jahrzehntlang durfte sich in China kein ausländischer Missionar aufhalten. Eine finanzielle Hilfe war auch ausgeschlossen. Nur indirekte Beziehungen waren möglich: Der Amerikaner Li Changshou, der Gründer der „Gemeinschaft des großen Schreis“, schmuggelte religiöse Literatur und Kassetten von Taiwan und Hongkong aus nach China (Hong 1987:195), und der Pfingstler Paul Kauffman, Vorsitzender der *Asian Outreach*, hatte ein Netzwerk von Korrespondenten in China aufgebaut - meistens handelte es sich um Anhänger der *house-church*-Bewegung -, die ihm regelmäßige Informationen über das Leben der religiösen Undergroundorganisationen lieferten. Ihre erzwungene Autarkie hinderte nicht den unglaublich raschen Zuwachs der chinesischen *house-churches* und spirituellen Kirchen (nach Kauffman und dem Direktor des *China Church Research Center*, Jonathan Chao, sind sogar 30 Mio. Chinesen zwischen 1980 und 1985 zu den christlichen religiösen Bewegungen übergelaufen!).

Was Afrika betrifft, wettet zwar Gerd Meuer gegen die aus Nordamerika importierten „Pilzkirchen“, die seiner Meinung nach „geschickt die afrikanische Religiosität“ ausnutzen (Meuer 1991:8). Dennoch scheinen weder Hackett noch Jules-Rosette, Mbon oder Ngandu seine Sicht zu teilen. Hackett sieht in dem neuesten Trend zur Internationalisierung vieler etablierter spiritueller Kirchen Nigerias, die sich dadurch eine moralische, religiöse und finanzielle Unterstützung aus dem Ausland erhoffen, eher einen Prozeß, der zu einem größeren Selbstbewußtsein der autochthonen Kirche führt:

„In some respects religious internationalization represents an unexpected dimension of religious self-determination. There is a tendency to think of the latter as a process which involves schism, innovation and independency - in other words religious groups seeking to discover and establish an identity in contradistinction to Western religious traditions, customs and institutions. This avid desire for ‚external‘ religious input and support does not necessarily reflect a sense of inadequacy or inferiority. Rather it demonstrates the stage of maturity that many groups have reached in that they now feel the need to branch out and link up with overseas religious bodies on an equal footing“ (Hackett 1989:342-343).

In der Tat suchen die → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas nicht nur Kontakte zu Missionskirchen. Sie sind zugleich auch darum bemüht, engere Beziehungen zueinander zu knüpfen: 1978 wurde die *Organisation of African Independent Churches* (OAIC) gegründet. 1982 gab es in Afrika schon acht regionale und 95 nationale Kirchenbünde von → spirituellen unabhängigen Kirchen (Barrett / Padwick 1989:40-46). Viele dieser Gruppen sind *aus eigener Kraft* zu riesigen und machtvollen Gemeinschaften mit einer satten Finanzbasis geworden. Allein die Beiträge ihrer Anhänger haben ihnen 1983 nach Schätzungen

<sup>14</sup> Auch die 1952 in Frankreich gegründete pfingstliche Evangelische Zigeunermission ist ohne jegliche Unterstützung aus dem Ausland die drittgrößte protestantische Kirche Frankreichs geworden (ca. 60.000 Anhänger).

Barretts und Padwicks 345 Mio. Dollar Einkommen gebracht (Barrett / Padwick 1989:50; vgl. Anhang 9.1 und 9.2).

Derzeit bahnt sich sogar ein Kurswechsel in der Evangelisationsrichtung an: Immer mehr → unabhängige spirituelle Kirchen der südlichen Hemisphäre missionieren jetzt im Ausland: die *Truth and Life Church* (eine Kirche, die sich von den *Faith Pool Prayer Groups* aus Tampa [Florida] getrennt hat) in Indien; die *Revival Valley Church* in Kamerun und Ghana; die → *Brotherhood of the Cross and Star* u.a. in Ghana, Liberia, Kamerun, Großbritannien, Deutschland und in den USA. Diese Kirche plant außerdem die Schaffung von neuen Zweigen in Trinidad, in Indien und in den GUS-Staaten. Auch einige religiöse Gemeinschaften aus Mbuji-Mayi haben Vertretungen im Westen, in Brüssel oder Paris (Ngandu 1990:14). Die 1914 durch Felix Manalo (1886-1963) gegründete philippinische → spirituelle unabhängige Kirche → *Iglesia ni Cristo* hat Zweige in Italien und in anderen westlichen Ländern. Die brasilianische unabhängige → Pfingstkirche → *Igreja Universal do Reino de Deus* gründete 1986 vier Ortsgemeinden in New York. Der Sohn des Stifters dieser Gemeinschaft Macedo eröffnete persönlich eine Niederlassung in Los Angeles. Der Fall Nicaraguas zeigt ohnehin, daß die meisten einheimischen Religionsgemeinschaften nicht bereit sind, sich vom Ausland aus manipulieren zu lassen. Trotz starken Drucks aus den USA sind während des sandinistischen Experiments die meisten Evangelikalen Nicaraguas politisch neutral geblieben. Ungefähr ein Drittel von ihnen hat sich sogar mit dem neuen Regime solidarisiert. Lancaster:

„Participant observation in the heavily evangelical barrios of Sergio Altamirano and Catalonia [...] only a substantial minority of perhaps one third of the evangelical clergy is ‚with the revolutionary process‘ in a consistent or profound way“ (Lancaster 1988:101).

Sie gehörten dem CEPAD (zuerst *Consejo Evangélico Pro Ayuda a los Damnificados*, dann *Consejo Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo*) an, einer Organisation, die nach dem Erdbeben 1972 als Hilfswerk entstanden war, aber bald danach politisch aktiv wurde. Diese Evangelikalen, die sich in Übereinstimmung mit den evangelikalen *Congresses of World Evangelisation* (Lausanne 1974; Manila 1989) und *Consultation on World Evangelisation* (Pattaya, Thailand, 1980) für mehr soziale und politische Gerechtigkeit engagieren, haben sich der Politik des *Frente Sandinista de Liberación Nacional* (FSLN) angeschlossen. Es waren nicht nur Freikirchler dabei, sondern auch Pfingstler wie Carlos Escorcia, Mariano Escorcia, Oscar Godoy und Miguel Angel Casco, die das pro-sandinistische *Movimiento de Pastores Revolucionarios* (MPR) gründeten. Infolgedessen wurden sie von den dortigen *Asambleas de Dios* (→ *Assemblies of God*) ausgeschlossen. Dem nicaraguanischen Zweig dieser → Pfingstkirche war von ihrer US-Mutterkirche aus Springfield (Missouri) abgeraten worden, mit dem CEPAD zu arbeiten (Martínez 1989:45). Er initiierte 1980 in den *Departements* von Matagalpa, Jinotega und Nueva Segovia ein von der Mutterkirche finanziertes eigenes Landwirtschaftsprogramm und verkaufte Produkte an den Staat nicht zu den festgesetzten Preisen. Lancaster vertritt trotz alledem die These, daß in Nicaragua die Denominationen der Baptisten, der Pfingstler und der → Zeugen Jehovas, die von nordamerikanischen Missionaren ins Land eingeführt wurden, weitgehend selbstständige und sich selbst-fortpflanzende Entitäten bildeten, mit eigenständiger Beziehung zu den sozialen Klassen und der nicaraguanischen Revolution (Lancaster 1988:104).

Die Pro-Sandinisten Abelino Martínez und Roger N. Lancaster sind davon überzeugt, daß das Wachstum der → Pfingstbewegung in diesem Land sich mit Hilfe der zu einfachen Verschwörungstheorie nicht erklären lasse. Beide betonen vielmehr die endogenen Faktoren, die einem solchen Erstarken zugrunde liegen (Martínez 1989:18-19; Lancaster 1988:115). Diese Meinung wird von der Mehrheit der Beobachter geteilt: Emilio Willems (1967), Christian Lalive d'Épinay (1975, 1986), Flávio Siebeneichler (1976), Francisco Cataxo Rolim (1977), David Martin (1990), Pedro Ari Oro (1990), Ulrich Schäfer (1992) und Jean-Pierre Bastian. Der letztere sieht sogar in der Verschwörungstheorie ein Relikt der alten lateinamerikanischen inquisitorischen Mentalität (Bastian 1990:2).

Die Haupteklärung für das Erstarken der Sekten und → NRMs ist in der heutigen Umbruchsituation zu finden, die durch die wachsende Verstädterung der Länder der südlichen Hemisphäre, ihre Verelendung, die Durchsetzung neuer sozialer und wirtschaftlicher Strukturen und die damit verbundene Identitätskrise entstanden ist.

## Endogene Wachstumsfaktoren

### *Die Sekten und NRMs als Antwort auf soziale und wirtschaftliche Umbruchsituationen*

In Lateinamerika haben soziale und wirtschaftliche Umwälzungen zur Gründung und zum Erstarben der Sekten und → NRMs geführt. Emilio Willems hat die rasche Verbreitung der → Pfingstkirchen in Brasilien und Chile als Antwort auf die Anomie - die „Normlosigkeit“, die nach Durkheim durch die Störung der kollektiven Ordnung entsteht - interpretiert. Angesichts einer Auflösung der feudalistischen Strukturen bestehe diese nicht nur in den Großstädten, sondern auch auf dem Land. Willems spricht von einer symbolischen Rebellion gegen veraltete soziale bzw. gesellschaftliche Strukturen und gleichzeitig gegen die katholische Kirche (Willems 1964:103; 1966:226; 1967:140; Lancaster 1988:110). Die amerikanische Soziologin Cornelia Butler Flora weist darauf hin, daß neben Willems auch

„W. Cohn (1955), Mintz (1960), Poblete and O’Dea (1960), McNall (1969), and Holt (1940) all have proposed that lower-class solidarity movements, especially religious ones, arise from the anomie concomitant with social disorganization. They emphasize social disorganization produced by demographic and technological changes“ (Flora 1976:19).

Anomie herrscht vorwiegend in den Ballungsräumen der südlichen Hemisphäre. Wer - wie zig Millionen Menschen - aus Not von einem Dorf in die Slums einer Großstadt umsiedelt, erlebt eine tiefgreifende Entwurzelung und wird bald mit den Problemen der Kontaktarmut und der „Normlosigkeit“ konfrontiert. Gewalt und Mißtrauen sind dort allgegenwärtig, und die neuen Normen, Verhaltensweisen und „Sprachspiele“, die in den Armenvierteln erzeugt werden, bleiben den Zuwanderern zunächst einmal fremd. Meuer:

„Seit Mitte der 60er Jahre [ist...] die Zahl der Stadtbewohner in Nigeria - wie überall in Afrika - geradezu explodiert. Seit Einsetzen der wirtschaftlichen Dauerkrise Ende der 70er Jahre sind die Sozialsysteme der Großfamilie und der stammesgebundenen Selbsthilfegruppen jedoch hoffnungslos überfordert. Die so verlorengegangene - und deshalb umso dringlicher ersohnte - Sicherheit und Rückversicherung in der Gruppe sucht eine wachsende Zahl der verstädterten Afrikaner deshalb in den Pilz- oder Wiedergeburtsschulen“ (Meuer 1991:8; Oosthuizen 1975:23-27).

Die Anomie betrifft vor allem die Marginalisierten und Entrechteten: Die Frauen - insbesondere die alleinstehenden Frauen -, die Kranken und Schwerbehinderten, die *indios*, Schwarzen und Mestizen. Es ist daher nicht erstaunlich, daß diese Bevölkerungsgruppen in den → Pfingstkirchen überrepräsentiert sind (Valderrey 1985:13). Die Frauen bilden die „Stoßtrupps“ fast aller spirituellen Kirchen der südlichen Hemisphäre. Unter den Pfingstlern Lateinamerikas findet man außer den Frauen noch viele kleine Handwerker oder Händler, Werktätige des „informellen Sektors“ und Arbeitslose (Martínez 1989:79; Rolim 1985:39).<sup>15</sup> Dieses „Lumpenproletariat“ ist weniger politisch engagiert als die Arbeiterklasse, aber auch weniger säkularisiert. In der Volksreligiosität suchen sie vor allem Zuflucht, wenn Wirtschaftskrisen ihre Lage noch verschlechtern. Der Zulauf zur → *Congregação Cristã no Brasil* und zu den *Assembléias de*

---

<sup>15</sup> In der brasilianischen Stadt Monte Mor sind 58,74 Prozent der Katholiken Handwerker und 41,25 Prozent Angestellte, leitende Angestellte oder Grundbesitzer. Dagegen sind 100 Prozent der Pfingstler Handwerker. 58 Prozent der Katholiken stammen aus der Gemeinde selbst. 14 Prozent der Pfingstler dagegen aus Städten der Umgebung, 5,4 Prozent aus Campinas oder aus São Paulo, 16 Prozent aus ländlichen Gemeinden des Landes und 46 Prozent aus anderen Staaten, vor allem aus dem Minas Gerais (Brandao 1979:105-106).

*Deus* (→ *Assemblies of God*) hat in den Ballungsräumen Brasiliens in den Jahren 1910 und 1911 angefangen, in denselben Jahren, in denen die Arbeitskämpfe einer verzweiferten Arbeiterklasse begannen. Eine Kampagne der Gewerkschaften gegen die → Pfingstkirchen verzögerte jedoch diese Entwicklung. Als 1914 die Zahl der Streiks und das politische Gewicht der Gewerkschaften abnahmen, konnten die Pfingstbewegungen einen langsamen Zuwachs verzeichnen. Erst nach der Unterdrückung der Arbeiterbewegung in den 30er Jahren - der Zeit der Weltwirtschaftskrise - stieg die Zuwendung zu diesen religiösen Gemeinschaften dramatisch an (Rolim 1985:33 u. 79).

Trotz Waldo Césars Annahme ist das Wachstum des Pfingstprotestantismus in Lateinamerika aber nicht nur ein städtisches Phänomen. In Chile sind zwar die ersten → Pfingstkirchen in den Großstädten Valparaíso, Santiago und Concepción gegründet worden. Doch bald haben sie sich in den ländlichen Provinzen des Südens verbreitet, vor allem in der Indianerprovinz Cautín. Dort herrschte das Kleinbesitzsystem (*minifundio*), das vor dem Großgrundbesitzsystem (*latifundio*) von der Agrarkrise betroffen war. In den Provinzen Curico, Maule und Talca mit ihrem *latifundio*-System konnten die Fundamentalisten erst später Fuß fassen, als die paternalistischen Arbeitsbeziehungen der *haciendas* durch die Bildung von Landarbeitergewerkschaften in Frage gestellt wurden (Lalivé d'Épinay 1969:36).

Auch in Brasilien sprossen → Pfingstkirchen der *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) zuerst aus dem fruchtbaren Boden der Ballungsräume (Belém), bevor sie ins Amazonasgebiet, ins Kaffeegebiet - in den Süden Brasiliens - und dann ins Innere des Landes stießen (Hollenweger 1969:83). Migrationsprozesse in ländliches Gebiet haben dort das Wachstum der → Pfingstkirchen erst ermöglicht.

Das guatemaltekeische Departement El Petén, in dem der größte protestantische Bevölkerungsanteil im spanischsprachigen Mittelamerika lebt (41,8 Prozent), ist gleichzeitig der Ort Zentralamerikas mit der stärksten Zuwanderungsquote (Schäfer 1992:24). Nach Schäfer sind vor allem solche Gebiete betroffen, „in denen die Landwirtschaftsgrenze in unbewirtschaftete Regionen vorangetrieben wird und / oder Bodenschätze abgebaut werden; ebenso Regionen, in denen die moderne kapitalistische Landwirtschaft in ihrer Frühphase (fünfziger Jahre) Arbeitskräfte brauchte“ (Schäfer 1992:23-24). Er fügt hinzu:

„Trotz intensiver *missionarischer Bemühungen* um die indigene Bevölkerung seit den zwanziger Jahren etwa durch die Iglesia Nezarena (Church of the Nazarene) in Alta Verapaz sowie die Iglesia Metodista Primitiva (Primitive Methodists) und später die Iglesia de Dios del Evangelio Completo (Church of God, Cleveland) in Totonicapán und El Quiché konnte in diesen Departements kein durchschlagender Missionserfolg erzielt werden. Die Übersetzung des Neuen Testaments in Mam (San Marcos) und Quiché (Quetzaltenango und El Quiché) durch die Missionare Burgess und Peck sowie die Übersetzung in Cakchiquel (Chimaltenango) durch Cameron Townsend, den späteren Gründer der Wycliffe Bible Translators, dürften zur Verbreitung des Protestantismus unter den *indígenas* einiges beitragen haben. Es fällt allerdings auch auf, daß der - erst viel später einsetzende - deutliche Trend zum Wachstum des Protestantismus unter der *indígenas* Bevölkerung mit ihrer gleichzeitigen stärkeren Eingliederung in kapitalistische Formen der Agrarproduktion unter den Mechanismen der direkten und indirekten Subsumtion zusammenfällt“ (Schäfer 1992:46).

In Lateinamerika haben zudem Agrarreformen das paternalistische *haciendaro*-System in Frage gestellt und so einen Freiraum für neue religiöse Erfahrungen eröffnet. Dies ist z.B. in der ecuadorianischen Provinz Chimborazo der Fall gewesen. Auf diesem Hochland haben die zwei Agrarreformen von 1964 und 1973 und die Abschaffung des Pachtsystems (*precarismos*) 1970 die *indios* zu Privateigentümern von kleinen Grundstücken gemacht. Diese Entwicklung unterminierte die Macht der Großgrundbesitzer, die traditionell von den katholischen Kirchen unterstützt wurden, und brachte die alte Ordnung, die den Großgrundbesitzern (*serrano, terrateniente*), der katholischen Kirche und den Lokalpolitikern (*Teniente político*) zugute kam, ins Wanken (Muratorio 1981:506-507; Santana 1987:99). Vorher waren in Chimborazo viele *indios* arme Landarbeiter, die sich oft gezwungen sahen, auszuwandern. Der

Alkoholismus war ein weitverbreitetes Phänomen. Erst ab 1967 - nach den Reformen - konnte die → evangelikale Missionskirche *Unión Misionera Evangélica de Chimborazo* (UMECH) wesentlich erstarken. Mit Hilfe ausländischer Missionare, die zweisprachige Radiostationen (Quechua, spanisch), Krankenhäuser und Schulen eröffnet hatten und die Bibel in die Quechua-Sprache übersetzt hatten, wurden immer mehr autochthone Kongregationen gegründet. Im August 1986 zählte man 320 davon mit jeweils einem eigenen Vorsteher und sechs oder sieben Diakonen. 38 Prozent der Gesamtbevölkerung der Provinz sollen heute zur UMECH gehören (Rohr 1991:115). Im Kanton von Colta und in einigen anderen Orten der Provinz ist trotz aller Bemühungen der Anhänger der Theologie der Befreiung und des Bischofes von Chimborazo, Mgr. Proaño, die katholische Kirche völlig verschwunden.

Die ersten → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas sind in Zeiten von Verelendung, Weltkriegen, Lokalkonflikten, Landraub, Ausbeutung, Diskriminierung, wirtschaftlichen Krisen und von Epidemien in den ländlichen Gebieten Afrikas gegründet worden. Ihre Anzahl ist im Gefolge der Ausweitung „kapitalistischer“ Beziehungen und der Proletarisierung stark gewachsen (Krüger 1989:74-75). Dürreperioden haben diesen Prozeß begünstigt. So wurden z.B. nach einer Heuschreckenplage, welche die schlimmen Folgen der wirtschaftlichen Krise der 30er Jahre noch unerträglicher machte, die zwei *Apostolic Churches*, die → *Apostles of John Maranke* und die *Apostles of John Masowe*, im östlichen Teil Süd-Rhodesiens gegründet (Jules-Rosette 1987:24).

Die *Aladura*-Bewegung ist in den 20er Jahren in Nigeria nach einer tödlichen Influenza-Epidemie (1918) und einer Pestepidemie (1924-1926) entstanden. Gleich danach sind die Weltpreise für Kakao rapide gestürzt, eine Katastrophe für das ganze Yorubaland, wo die Prophetenbewegungen sich schnell verbreiten konnten. 1919 gab es auch in Belgisch Kongo eine verheerende Grippenseuche. 1920 fielen dort die Preise der Palmmüsse, und im ganzen Land herrschte eine dramatische Rezession. Ein Jahr danach begann die Verkündigung des Propheten Simon Kimbangu.

Soziale bzw. politische Unruhen und wirtschaftliche Krisen haben aber nicht nur die Armen verunsichert, sondern auch die mit der landwirtschaftlichen Exportproduktion und der Industrialisierung entstandene neue Mittel- und Oberschicht der südlichen Hemisphäre. Viele Intellektuelle leiden unter einem Gefühl relativer Deprivation. Trotz großer Anstrengungen ist es jedoch in Lateinamerika nur wenigen etablierten → Pfingstkirchen gelungen, in diesen Bevölkerungsschichten Anhänger zu gewinnen. Die Reichen und Gebildeten vermischen sich nur ungern mit armen Analphabeten in Lumpen. Sie ertragen nicht die gereizte Religiosität der Armen. Auch die → Umbanda-Anhänger der Mittelschicht verkehren normalerweise nicht mit den Umbandisten der Unterschicht, die eine afrikanische Version der → Umbanda betonen und vom „modernen“ Spiritismus *à la* Allan Kardec weniger beeinflusst wurden (Brown 1985:24). Wenn die Reichen zu → bibelfundamentalistischen Gruppen übergehen, dann eher zu den → neopfingstlichen bzw. → charismatischen Bewegungen, in denen es nicht selten zum guten Ton gehört, mit dreiteiligen Herrenanzügen und Krawatten zu erscheinen. Endzeiterwartungen, Zungenreden und ekstatische Erfahrungen werden dort weniger betont als die Kraft des Heiligen Geistes, mit Hilfe dessen die Eliten erhoffen, ihre Macht erhalten zu können (Schäfer 1992:64). Es ist sogar schon vorgekommen, daß die „Kraft des Heiligen Geistes“ direkt gegen die Guerilla eingesetzt wurde: Wie schon erwähnt, beteiligten sich Älteste der → neopfingstlichen Kirche von Ríos Montt, *El Verbo*, an Operationen der Armee gegen die Guerilleros. Francisco Castillo, ein Verbo-Ältester und Privatsekretär des Generals behauptete:

„Der Heilige Geist hat sich mit unseren Spezialeinheiten (den Kaibiles) und den paramilitärischen Gruppen, die gegen die Rebellen kämpfen, vereinigt [...] Durch den Heiligen Geist ist Gott einer der wichtigsten Spionageagenten der Regierung“ (In: Schulze 1987:30).

Der Heilige Geist habe ihm im Traum ein Guerillanetz gezeigt, das von der Armee erobert werden konnte. In Schwarzafrika scheint der Erfolg der → Pfingstkirchen wie der → *Assemblies of God* in den gesellschaftlich höheren Klassen größer zu sein als in der Unterschicht, vielleicht weil ihre überethnische Komponente, ihr urbaner Charakter und ihre enge Beziehung zur westlichen Welt sie in den Augen der führenden Schicht als „modernere“ religiöse Organisationen erscheinen lassen (Hackett 1989:145-148). Aber auch viele → spirituelle unabhängige Kirchen rekrutieren ihre Anhänger in allen Schichten der Bevölkerung. Einige haben sogar „geheime“ Anhänger unter den Politikern: Die nigerianische → *Brotherhood of the Cross and Star* lockt die Elite mit dem Versprechen an, sie könne bei ihr eine bessere Gesundheit, mehr Reichtum, Kinder, Popularität und Macht erhalten (Mbon 1987:215). Meuer ist außerdem der Meinung, daß für die Mitglieder der Mittel- und Oberschicht die spirituellen Kirchen als eine

Art Rückversicherungssystem funktionieren. Sie versprechen einen materiellen Erfolg im Diesseits, der „gleichsam schon die Eintrittskarte für das jenseitige Paradies“ darstellen soll (Meuer 1991:8). Infolge der Infragestellung festverankerter Handlungs- und Normsysteme aufgrund radikaler, sozialer und wirtschaftlicher Umwandlungen hat in der südlichen Hemisphäre die traditionelle Volksreligiosität ihre Selbstverständlichkeit verloren. Die Zerstörung der gesellschaftlichen Netzwerke und Beziehungskreise durch soziale, wirtschaftliche und politische Entwicklungen, wie z.B. die Verbreitung des Kleinfamiliensystems, die Änderung des Frauenstatus und die geographische Mobilität haben die Erscheinung und die Verbreitung einer „verinnerlichten Religiosität“ (Max Weber) begünstigt, die, da sie auf einer unmittelbaren Beziehung zum Heiligen beruht, die Vermittlungsfunktion der religiösen Institutionen relativiert. Eine solche „verinnerlichte Religiosität“ kann sowohl zur Privatreligiosität als auch zum Übertreten zu den Sekten und → NRMs führen, in denen nach Siebeneichler die Appartenance „assozial“ ist und

„in der Sprache von Procopio de Camargo auf einer persönlichen beziehungsweise ‚verinnerlichten‘ Wahl, die sich der ‚konservativen Trägheit‘ einer kulturellen Tradition widersetzt, beruht“ (Siebeneichler 1976:120).

Lancaster erklärt, wieso sich in den → bibelfundamentalistischen Gruppen „Verinnerlichung“, Betonung des Individuellen und Gemeinschaftsleben nicht ausschließen:

„Where liberation theology’s key reference point is ‚the community‘, evangelical Protestantism’s is *the individual* [...] But this is not to say that Protestantism thereby represents a ‚religion of individualism‘, especially in the sense of individual accomplishment, competition, or greed. It does not. Its emphasis on the individual is not to exalt his social role but to apply more rigorous criteria of individual responsibility and accountability: *the individual is more effectively circumscribed if his accountability for sin is effectively maximized*“ (Lancaster 1988:111).

### *Die Sekten und NRMs als sinngebende millenaristische Gemeinschaften*

Versprechungen der nahen Wiederkunft Christi und einer baldigen Umkehrung der jetzigen Machtverhältnisse durch den Anbruch des Tausendjährigen Reiches (das Millennium) spielen eine bedeutende Rolle nicht nur bei den Sekten, die eine *revolutionist response to the world* bevorzugen, sondern auch in den → Pfingstkirchen mit ihrer prämillenaristischen Endzeitlehre sowie in den meisten → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas. Die Naturkatastrophen, Krisensituationen und gesellschaftlichen Umbrüche werden als Warnzeichen für die kommenden Ereignisse interpretiert. Infolgedessen wird für die Armen und Entrechteten das heutige Leiden als unumgänglich verstanden und verliert so etwas von seiner Sinnlosigkeit.

In den ländlichen Gebieten Brasiliens hatten heidnische bzw. katholische messianistische und millenaristische Bewegungen den Weg für die Prophezeiungen der Endzeit durch die → Pfingstkirchen vorbereitet (Pereira de Queiroz, 1968; Curry, 1967 u. 1970; Brandão 1987:63). Schon im 16. Jahrhundert hatten unterdrückte *indios* Brasiliens Bewegungen gegründet - mit einem „Messias“ als Leader. Sie verkündigten das Herankommen eines utopischen „Landes ohne Übel“, in dem die Weißen zu Dienern der Indianer werden (Pereira de Queiroz 1988:26). Im 19. Jahrhundert lebten im brasilianischen Sertão neben Wandermönchen (genannt *monges*, *irmãos* oder *beatos*) sog. „Auserwählte Gottes“ (*eleitos do Senhor*), neue *santos* oder Messiasse, wie José Dos Santos, João Ferreira, João Maria Soracaba und vor allem Padre Cícero Romão Baptista oder Antônio Maciel (*O Conselheiro*), die in einer Zeit großer sozialer Umbrüche (Abschaffung der Sklaverei), steigender Verstädterung und Anomie ein weltliches Paradies versprachen (Pereira de Queiroz 1988:30-32; Siebeneichler 1976:25). All diese Messianismen, die gemeinschaftliche Interessen und traditionelle Identitäten zu erhalten versuchten, waren auch echte soziale Bewegungen (Touraine 1988:211). Der Messianismus hat ebenfalls eine lange Tradition in mehreren anderen Ländern Lateinamerikas: In Mexiko entflammte die *cristeros*-Bewegung der 20er Jahre gegen die antiklerikale Politik der damaligen Regierung. 1926 wurde die mexikanische Kirche *la Luz del Mundo* gegründet, deren

Führer als machtvoller Messias betrachtet wurde. Sein Sohn, Aaron Joaquin, übernahm nach seinem Tod die Nachfolge (Bastian 1990:12). Nach Juliana Ströbele-Gregor sind auch im Anden-Raum seit der Conquista immer wieder messianische Bewegungen zu verzeichnen (Ströbele-Gregor 1988:151-153). Gegenwärtig betrachtet sich der Leiter der *Los Israelitas* in Peru als Messias. Er wird zugleich als großer und einziger Missionar, Prophet Gottes, Heiliger Geist und Christus des Abendlandes verehrt (Granados 1988:95).

### *Die Sekten und NRMs als Interessenorganisationen*

Die sozial „Stigmatisierten“ erwarten aber in Zeiten wirtschaftlicher Umwälzungen von den Religionsgemeinschaften nicht nur das Versprechen eines besseren Lebens, sondern auch praktische Hilfe in ihrem Alltagsleben. Obwohl die lateinamerikanischen → Pfingstkirchen karitative Tätigkeiten nicht in den Vordergrund ihrer Arbeit stellen, stehen sie ihren Anhängern bei: Wenn die Kirchenangehörigen reisen müssen, werden z.B. nicht selten Empfehlungsbriefe (*las credenciales*) vom Pfarrer geschrieben, mit denen sie bei anderen → Pfingstkirchen problemlos eine billige oder gar kostenlose Unterkunft finden können (Lalive d'Épinay 1969:52). Wie von Lalive d'Épinay dargestellt, erfüllen die Pastoren oft auch die Funktion von Arbeitsvermittlern:

„The offices of important pastors become employment bureaux which industrialists and *latifondistes* highly appreciate, as these words of a landowner of Curico Province show: ‚I like to take on Pentecostalists; they work well, don't get drunk and don't let themselves be taken in by the propaganda of the trade unionists and red politicians [ ... ] Every time I need more personnel, I telephone Pastor X to see if he can send me anyone““ (Lalive d'Épinay 1969:133).

Vor allem die gläubigen Hausangestellten, Buchhalter und Kassierer sind wegen ihrer Integrität sehr gefragt (Brandão 1979:111). Vertrauen bei ihren Kunden genießen auch die kleine Händler, die trotz sehr geringen Einkommens darauf Wert legen, die Käufer nicht zu betrügen. Lancaster zitiert den Nicaraguaner Carlos Ocón Gonzáles, der nach dem Trauma eines schweren Unfalls mit seiner ganzen Familie Pfingstler geworden ist und jetzt Brot an Straßenhändler verkauft:

„But you will see that I, as a Christian saved by grace, do not try to rob or cheat the people in my dealings like other vendors“ (In: Lancaster 1988:107-108).

Anstatt wie die Katholiken von dem Paten (*compadrazgo*) Hilfe zu erwarten, können die evangelikalen *indios* auf dem Land auf ihre vielen Brüder im Glauben (*hermanos*) rechnen. Dieses neue Solidaritätsnetz scheint ihnen größere Vorteile zu bringen.<sup>16</sup> Muratorio erklärt, daß

„the relationship of ‚brother in the faith‘, *hermanos*, to engage others in the same social and economic relationships previously assumed by *compadres*. *Hermanos* are now preferred in sharecropping arrangements. They are also asked for help when building a house and in harvesting, threshing, and other agricultural tasks [...] to take care of pasturing sheep and cattle. In exchange,

---

<sup>16</sup> In seiner Studie über die protestantische Gemeinschaft von Ixtepec (Mexiko) hebt Carlos Garma Navarro hervor, daß der Verzicht auf das *compadrazgo*-System die Gleichberechtigung begünstigt: „La relación directa de *compradrazgo* crea relaciones de dominio entre las personas implicadas. En este sentido, dicha institución no existe entre los protestantes, algunos de los cuales evitan por esta razón el uso de la palabra ‚*compadres*‘. Sin embargo, sí existen siempre en los sacramentos los ‚*testigos*‘, a los cuales se les trata como ‚*hermanos*‘. Sus relaciones son recíprocas entre ellos; interactúan como miembros de la misma comunidad religiosa“ (Garma Navarro 1987:104-105).



those *hermanos* are housed and fed when they come down to Colta. *Hermanos* are also asked for money loans and to act as witnesses in lawsuits [...] ,they can be trusted‘, ,they act like real brothers‘, and ,they are willing to share‘ [...] ,they are most honest‘, ,they work harder‘, and ,they don‘t drink and are more reliable‘. Protestantism has also enlarged the reciprocity network of the Quichua migrants in the big cities and wherever their jobs may take them. They can obtain room and board cheaper - sometimes for free - if they lodge with *hermanos*. If need be, merchandise can also be left with them because ,they can be trusted‘. Even those migrants who work as wage earners in the coastal plantations or in sugar mills have established a system of ,substitutes‘ between *hermanos* by which they will replace one another in the job while one of them returns to the countryside to take care of his plot“ (Muratorio 1981:524-525).

Auch die Mitglieder der → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas, die meistens den unteren Klassen angehören (über die ethnische und soziale Struktur der → kimbanguistischen Kongregation in Kinshasa vgl. Anhang 10.1, 10.2, 10.3, 10.4 und 10.5), erhoffen sich von den spirituellen Kirchen die Lösung ihrer alltäglichen Probleme. Nach Meuer werden in Lagos nicht selten obdachlose Neumitglieder

„in Kirchen oder den Häusern vermögender Gemeindemitglieder untergebracht. Kirchenführer oder Honorationen nutzen ihre Positionen und Beziehungen, um den ,Wiedergetauften‘ einen Job, einen Platz für die Kinder in der Schule oder ein Bett im Krankenhaus zu besorgen. Kurz: In einer Zeit, in der die schon immer unzureichenden Leistungen der afrikanischen Kunststaaten immer weiter reduziert werden oder verkommen, funktionieren gerade die Pilzkirchen als ein Ersatz-Sozial-System - wenn auch auf niedrigstem Niveau für die Masse der Anhänger“ (Meuer 1991:8; vgl. auch Becken 1991:288).

Im Township KwaMashu (Südafrika) haben die → spirituellen unabhängigen Kirchen einige von Frauen organisierte und verwaltete „Sparvereine“ gegründet, eine Art Freud- und Leidkassen, die im Notfall eine Finanzhilfe leisten (Kiernan 1977:36; Krüger 1989:89).

### *Die Therapieprogramme der Sekten und NRMs*

Die armen Bevölkerungsschichten der südlichen Hemisphäre sind mit gesellschaftlichen Umbruchsituationen konfrontiert, die gewaltige, allein nicht zu bewältigende psychische Probleme und psychosomatische Erkrankungen entstehen lassen. Die Heilungskulte bzw. die Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas, die → Afroamerikanischen Religionen und die → Pfingstkirchen scheinen eine Antwort auf diese Probleme geben zu können. Zumindest erheben sie den Anspruch, geistiges und körperliches Leiden mit Hilfe ekstatischer Erfahrungen und Heilungs- bzw. Reinigungspraktiken behandeln zu können. Aus einer unter der Leitung des costaricanischen Religionswissenschaftlers Luis Samandu angefertigten Studie über den → bibelfundamentalistischen Protestantismus in Zentralamerika geht hervor, daß

„es nicht zum Verständnis des Phänomens beiträgt, die neue Religion der Armen wegen ihres ideologischen Inhalts und ihrer Verbindungen zu den millionenschweren Pfingstkirchen in den USA zu stigmatisieren [...] Unter anderem werden den Gläubigen eine Reihe von Aktivitäten abverlangt, die sich zu einem wahrhaften Therapieprogramm entwickeln können und den emotionalen Druck von den Menschen nehmen, den die wirtschaftliche und soziale Krise im Individuum und in der Familie erzeugen“ (Terbeeke 1991).

Pius Ngandu spricht von der brutalen wirtschaftlichen und institutionellen Gewalt, unter der die zairische Bevölkerung tagtäglich zu leiden hat. Aufgrund ständiger Bedrohung streben die Menschen nach innerer Sicherheit, Reinigung, Katharsis (psychologische Befreiung) und Exorzismus (Ngandu 1990:15).

Auf den Philippinen versetzen ständige Putschversuche, steigende Kriminalität und Armut sowie Naturkatastrophen die Bewohner des Landes in Existenzängste. Sie sehnen sich deshalb nach einer übernatürlichen Kraft, die ihnen helfen kann (Härpfer / Rafael 1991:19).

Obgleich die ekstatischen Erfahrungen unterschiedlicher Art sind, spielt dabei die Trance fast in allen unabhängigen Religionsgemeinschaften eine bedeutende und befreiende Rolle. Sie steht im Mittelpunkt der Kulthandlung der → Afroamerikanischen Religionen. Siebeneichler erläutert, daß

„in Candomblé der *Orixá* [Geister oder Gottheit] im tanzenden Vollzug des ihm eigenen rhythmisch-musikalischen Motivs den *Filho-de-Santo* oder die *Filha-de-Santo* ergreift; in der Macumba werden die Geister durch ihre *pontos cantados* oder *pontos riscados* (musikalische oder graphische Zeichen) herabgerufen“ (Siebeneichler 1976:108).

Unter den Pfingstlern, den Neopfungstlern und den Anhängern → spiritueller unabhängiger Kirchen nehmen die ekstatischen Zustände die Form der „Taufe im Heiligen Geist“, des Zungenredens, des Weinens und Brüllens, von wilden Tänzen, von Visionen und Prophezeiungen an. Nach Siebeneichler sind in Lateinamerika die Afrobrasilianer ganz besonders

„für diese ekstatische Erfahrung in einer bestimmten Weise prädisponiert: Fast alle, die sich zum *Pentecostismo* bekehren, geraten schon während der ‚Taufe im Wasser‘ in den ekstatischen Zustand“ (Siebeneichler 1976:108; vgl. auch Deiros 1991:161).

Unter den Vorfahren der Afrobrasilianer war ohnehin die Trance ein bedeutender Bestandteil der Altreligionen.

Neben geistiger Heilung durch kathartische Erfahrungen haben die meisten spirituellen Kirchen auch Kulthandlungen für die Heilung von Krankheiten und die Befreiung von Nöten entwickelt. Wie Siebeneichler bemerkt, ist diese Art von Heilung von großer Wichtigkeit in Ländern, in denen

„Ärzte und Krankenhäuser immer noch für Privilegierte da sind und die Kosten für Medikamente die Kaufkraft der großen Mehrheit übersteigen“ (Siebeneichler 1976:103).

Einige spirituelle religiöse Bewegungen betonen diese Dimension ganz besonders, wie z.B. die *Église libre du Christ sauveur* des Propheten Nkuna Batubenga in Zaire, die von allen ihren Gliedern die Macht zu heilen, die Dämonen auszutreiben, in Zungen zu reden, den Zauberern zu widerstehen und Schlangen mit bloßen Händen zu fangen fordert (Ngandu 1990:121).

Der magischen Heilung kommt in den → Afroamerikanischen Religionen ebenfalls eine große Bedeutung zu. Eine Feldforschung von Ari Pedro Oro hat gezeigt, daß in Brasilien der Hauptgrund für den Beitritt zu den Afrobrasilianischen Religionen bei 90 Prozent der Nachfahren von italienischen und deutschen Einwanderern eine persönliche Erfahrung von Wunderheilung war (Oro 1989:127). Des weiteren stellt Graham M.S. fest:

„In the Brazilian context of urban powerlessness, the possibility of magical power can be understood as possessing a certain appeal for the umbandista. A protective device, magic is regarded as having the potential to thwart his enemies (sacred or secular) and to remedy the current unbalance of social injustice. At the collective level, magic may be considered as contributing to umbandista in-group solidarity and of reinforcing its opposition to rival religious bodies“ (Dann 1979:214).

Um zu heilen, wird in den kleinen wildwachsenden *terreiros* der → Umbanda auch Schwarze Magie angewendet. Die Furcht vor dieser Zauberkunst, die gelegentlich von der Führung als Druckmittel benutzt wird, erklärt, wieso der Pfingstprotestantismus, der - zumindest in seiner ursprünglichen Form - nur im Namen Jesu heilt, immer mehr Zulauf bekommt.

In Lateinamerika und in der Karibik betrachten die meisten Pfingstler das Besessensein von geistigen Mächten bei den → Umbanda-Anhängern oder den Anhängern des Candomblés bzw. der Macumba als satanisch und suchen die Geister - die *Orixás*, die sie als Dämonen verpönen - mit Hilfe des Heiligen Geistes auszutreiben. Vor allem Exu (der Gottesbote und Geist der Verwirrung<sup>17</sup>), die Pomba Gira (die Frau von Exu, Symbol für die Prostitution) und Ogum (der Kriegsgott) werden im Gottesdienst - manchmal auch in den religiösen Fernsehshows - beschworen. Die *Orixás* sollen Krebs, AIDS und andere Krankheiten verursachen. Der Ethnologe Jacques Gutwirth berichtet, daß in der brasilianischen → *Igreja Universal do Reino de Deus* die Gläubigen die bösen Geister aus dem Körper der früheren Mitglieder einer → Afroamerikanischen Religion austreiben, indem sie „sai, sai Exu“ (geh aus, geh aus Exu!) singen und der Pastor „Brenn, geh aus, Exu, schwarze Kappe, geh aus dem Leib dieses Mannes bzw. dieser Frau“ brüllt. Rosen, die von den Teilnehmern der *Igreja Universal* mitgebracht wurden, werden eingesammelt und mit Fürbittezetteln in großen Urnen auf dem Podest verbrannt. Die Rosen waren eine Woche lang in den Wohnungen der Gläubigen und sollen das Böse auf sich geladen haben (Gutwirth 1991:105-107; vgl. auch Brandão 1986:280 u. 1987:72 u. Moreira 1993:36).

Die Geisterbeschwörung bei den Pfingstlern ist nicht nur das Ergebnis der Rivalität der → Pfingstkirchen mit den → Afroamerikanischen Religionen, die sich beide um dieselbe Klientel streiten. Es handelt sich vor allem trotz aller „magischen“ Handlungen um eine Entzauberung - und daher auch um eine Entmythologisierung - der befürchteten Macht der Geister. Dadurch entsteht also auch ein gewisser Rationalisierungsprozeß (Bastide 1960:515; Hollenweger 1969:103; Martin 1990).

Die Frage, ob viele Mitglieder der → Pfingstkirchen heimlich regelmäßig in die Kultstätte der → Afroamerikanischen Religionen gehen, wie Monique de Saint-Martin (1984) und Claudia Fonseca (1991:131) behaupten, bleibt offen. Nach Allard Willemier Westra sind es in der brasilianischen Kleinstadt Alagoinhas (Bahía) nur einige Pfingstler, die sich trauen, in die *terreiros* des Candomblé zu schleichen, um geheilt zu werden. Sie tun dies allerdings nur im Schutze der Dunkelheit und wenn ihre Lage verzweifelt ist (Westra 1991:117).

In Afrika scheint dagegen die Mobilität zwischen den → Pfingstkirchen, den → spirituellen unabhängigen Kirchen, den Heilungskirchen und den neuen esoterischen Gruppen wie den Rosenkreuzlern größer zu sein. Hackett erklärt dieses Phänomen mit dem Pragmatismus der Afrikaner: Sie suchen sich die spirituelle Kirche mit der größtmöglichen supranaturalen Macht aus. Auch die geographische Mobilität der Afrikaner und die straffen disziplinären Maßnahmen der Religionsgemeinschaften im Falle eines Bruches ihres Gebotskodexes begünstigen ein solches Verhalten.<sup>18</sup> Die religiöse Mobilität ist aber viel größer in der Oberschicht als in der Unterschicht, und die Antwort der religiösen Bewegungen dazu unterschiedlich:

„The spiritual churches exhibit a mixed response to the phenomenon of fluidity and mobility amongst their members - some emphasize exclusivism through a variety of ritual and symbolic mechanisms (such as the Brotherhood and the Celestial Church of Christ), other exhibit a remarkable flexibility such as the Friends of Jesus Church which invites potential members to indicate on card

---

<sup>17</sup> In der → Umbanda wird zwischen den radikalen bösen „heidnischen Exus“ und den „getauften Exus“, die das Gute im Herzen des Bösen tun, unterschieden. Die Geister bzw. Gottheiten können in den jeweiligen → Afroamerikanischen Religionen verschiedene Funktionen haben. Im Candomblé Nagô ist Exu der Gott der Wagentüren und Straßenkreuzungen, der zu allen Himmelssphären Zugang hat (Ortiz 1979).

<sup>18</sup> Die → *Bapostolo* stehen sogar im Verdacht, manchmal die Todesstrafe zu vollziehen. Vom Tod - durch magische Kräfte - ist auch derjenige bedroht, der die Initiationsgeheimnisse der zairischen *Église du Dieu d'Amour* veröffentlicht (Ngandu 1990:99 u. 107).

whether they will 1) sustaining member 2) associate member or 3) visiting member. Several of the smaller indigenous movements, many of which start out as prayer groups, hold their meetings on a Sunday afternoon to allow members to attend their 'regular' churches in the morning period. Traditional cults and healing homes maintain the least restrictive structures in terms of affiliation which is why they continue to be exploited on an occasional and critical basis by a large cross-section of the Calabar population" (Hackett 1989:354-355).

Die zahlreichen chinesischen → bibelfundamentalistischen *house-churches* und religiösen Bewegungen, die pfingstliche Züge haben, kennen ebenfalls einen grossen Zulauf, vorwiegend wegen ihrer Betonung der supranaturalen Zeichen, magischen Handlungen und der Wunderheilungen (vgl. Kauffman 1982; Lawrence 1985; Adeney 1985; Wallis 1986). In der chinesischen Religionsgemeinschaft „Die Wahre Kirche Jesu“ wird z.B. nicht durch Gebet geheilt, sondern durch das Trinken von einem Wasser mit Wunderkraft (Hong 1987:195).

### *Die Sekten und NRMs als geschwisterliche Gemeinschaften*

Im Gegensatz zu den afrikanischen Heilungskulten und zu den meisten → Afroamerikanischen Religionen bemühen sich die → evangelikalen bzw. → pfingstlichen Gemeinschaften und die → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas nicht nur darum, ihre Anhänger geistig zu befreien und zu heilen, sondern sie auch völlig zu resozialisieren: Es handelt sich um echte Gemeinschaften und Interessenorganisationen, und nicht nur um Dienstleistungsbetriebe (Westra 1991; Novaes 1985:147). Eine Ausnahme unter den → Afroamerikanischen Religionen bildet die → Umbanda. In ihren *terreiros* herrscht ein echtes Gemeinschaftsgefühl. Jede Kultstätte wird von einem „Vater“ bzw. von einer „Mutter“ (*pai / mãe-de-santo*) geleitet und versteht sich als Familienersatz (Dann 1979:216; Oro 1989:132-133). Dann bemerkt außerdem:

„Hence, whatever the meaninglessness of his surrounding society, at least the umbandista has established norms of behavior for the conduct of his personal life, norms which relate not only his own identity, but which simultaneously link him also with the eternal cultural word of his ancestors“ (Dann 1979:212).

Ein starkes Gemeinschaftsgefühl wird vor allem in den → evangelikalen und → pfingstlichen Gruppen vermittelt. Dort bekommen die einzelnen als „Brüder“ bzw. „Schwestern“ Anerkennung und können infolgedessen menschliche Achtung wie auch Selbstvertrauen wiedergewinnen. Karl-Wilhelm Westmeier spricht von „inneren Faktoren“ (*existential void, search for an internal frame of reference*) und von „äußeren Faktoren“ (*contagious Christian living, the caring community*), die immer mehr Menschen in Bogotá zu den → evangelikalen Kirchen drängen (Westmeier 1986:236-245). Lalive d'Épinay beschreibt die Integration der Marginalisierten in einer → Pfingstkirche als eine soziale Katharsis, die der individuellen Katharsis der Bekehrung folgt (Lalive d'Épinay 1969:48). In den religiösen Solidaritätsbewegungen der Unterschicht wird häufig die Kongregation als eine Mutter (*una madre*) und als eine Glaubensfamilie (*família de fé*) bezeichnet (Martínez 1989:80). Sie ist umso wichtiger, als das Alkohol-, Coca- und Tanzverbot die Teilnahme an den traditionellen gesellschaftlichen Interaktionsformen - die ohnehin schon durch die Entwicklung des Kapitalismus und des modernen Lebens weitgehend zerstört sind - verhindern.

Manche → Unabhängige Kirchen Schwarzafrikas gehen noch ein Stück weiter und verlangen von ihren Anhängern sogar, daß sie auf alle Beziehungen außerhalb der Gemeinschaft verzichten. In der Kirche der *bena Kansanya* (*Église du Dieu d'Amour*) in Zaire müssen die Novizen die folgende schwerwiegende Äußerung tun:

„Ich habe weder Vater, noch Mutter, noch Ehepartner, noch Bruder mehr, da Sie [die Kirchengemeindemitglieder], die meinem *Nzambi* [Gott] gehören, ab jetzt mein Vater und meine Mutter sind, mein Bruder und meine Schwester, mein Ehepartner und mein Freund“ (Ngandu 1990:14-15).

Die Frage, ob in Afrika das neue Gemeinschaftsgefühl das ethnische Selbstbewußtsein überschattet oder im Gegenteil verstärkt, bleibt umstritten. Nach Sempebwa besitzen viele afrikanische spirituelle Kirchen einen transethnischen und nationalen Charakter: In der *African Israel Church in Kenya* werden beim Gottesdienst die Sprachen der zwei Ethnien Luo und Ragolu nebeneinander benutzt. Sempebwa bemerkt weiter, daß die *Church of the Lord (Aladura)*, die unter den Yoruba in Nigeria entstanden ist, jetzt auch in Ghana unter den Fante, Ga und Ashanti, in Liberia unter den Bassa und den ameriko-liberianischen Familienclans, in Sierra Leone unter den Creole und den Mende, in Togo, aber auch in London und New York zu finden ist. Auch die *Christ Apostolic Church* und die → *Cherubim and Seraphim*-Bewegung in Nigeria haben sich in vielen afrikanischen und nicht-afrikanischen Ländern verbreitet (Sempebwa 1991:418). Im Hinblick auf Soweto stellt Martin West fest, daß die Gemeinden fast aller Kirchen „quer durch ethnische und linguistische Bindungen gehen“. Sie seien daher „die wichtigsten Institutionen des ‚interethnischen Kontaktes‘“ (West 1975:8; Krüger 1989:86). Dagegen behauptet Mbon, die meisten spirituellen Kirchen hätten noch eine starke ethnische Prägung. Er geht noch weiter, indem er festzustellen glaubt, daß Ethnizität ein bedeutender Faktor der Adhäsion zu einer Gruppe bleibt:

„[...] in Nigeria most members of the Aladura group of churches are Yorubas apparently because the Aladura churches have their origin among Yoruba ethnic groups. In fact, the membership of the Aladura group of churches is still largely Yoruba in terms of linguistic and cultural orientations. This may explain the fact that when the Aladura churches spread into non-Yoruba-speaking ethnic groups in Nigeria, their very first converts will invariably be Yorubas already living there, and it is Yorubas that will in time form the majority of the churches' membership in those places“ (Mbon 1991:17).

Mbon erwähnt auch die *Musamo Christo Disco Church* in Ghana, die vorwiegend im Bereich der Fante geblieben ist, da ihr Gründer, William Egyanka Appiah, aus dieser Ethnie stammte, und die *Apostolic Revelation Society*, die unter den Ewe Zulauf findet, weil der erste Prophet, Wovenu, ein Ewe war. Obschon die → Pfingstkirchen „multi-rassische“ Organisationen sein wollen, haben sie sich in Südafrika der Politik der Rassentrennung angepaßt. Die *Apostolic Faith Mission* verbreitete sich unter den Buren und zeigte immer deutlichere rassistische Tendenzen. 1961 mußten im Zuge der Apartheid-Politik die → *Assemblies of God* in drei Abteilungen - für die Weißen, die Farbigen und die Inder - zerlegt werden (Oosthuizen 1975:58). Diese Strategie bedeutete für die → Pfingstkirchen einen großen Ansehensverlust unter der schwarzen Bevölkerung und begünstigte die Entstehung → spiritueller unabhängiger Kirchen. In Lateinamerika wurden einige → evangelikale oder → pfingstliche indigene Kirchen zu wichtigen Orten des Widerstandes gegen die Vorherrschaft der Weißen und Mestizen, so die Mission der Herrnhuter an der Mosquito-Küste Nicaraguas oder die → Pfingstkirche der Toba-*indios* in Argentinien. In den meisten großen Pfingstbewegungen und → evangelikalen Gruppen Lateinamerikas spielt aber die ethnische Identität keine besondere Rolle. Die traditionelle - obgleich nicht gesetzlich festgelegte - Rassentrennung zwischen Weißen, Schwarzen, *indios* und Mestizen wird in diesen Religionsgemeinschaften sogar überwunden oder zumindest in Frage gestellt. Muratorio erzählt beispielsweise von einem indigenen evangelikalen Pastor aus Chimborazo, der während eines Gottesdienstes seine Zuhörer daran erinnerte, daß alle, Weiße, Quechuas, Mestizen und Schwarze, vor dem Gericht Gottes gleich sein werden (Muratorio 1981:521).

### *Die Sekten und NRMs als Protestbewegungen*

Wirtschaftliche und soziale Umbrüche sind zwar der Nährboden für das Erstarken der Sekten und → NRMs. Sie reichen jedoch allein nicht aus, um dieses Phänomen völlig zu erklären: Die persönlichen Überzeugungen der Sektengründer spielen ebenfalls eine sehr wichtige Rolle. Nach Angaben von Pater de Saint Moulin findet man in den zairischen Nationalarchiven 1.260 Akten über politische Verbannte, die zwischen 1910-1960 aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Prophetenbewegung durch die Kolonialherrschaft verurteilt wurden. In den abgelegenen Verbannungsorten lebten oft neben den Verbannten auch ihre ganzen Familien. Die meisten Verbannten waren Männer. Sie kamen aus dem Niederen Zaire und waren Anhänger der politisch engagierten Bewegungen des Mpadismus (*Mission des Noirs*) und des Ngounzismus. 10 Prozent wurden zwischen 1940 und 1943 verbannt und 60,8 Prozent

zwischen 1944 und 1946: Die Mobilmachung der Schwarzen 1942 hatte von 1944 bis 1945 zu massiven Unruhen und Meutereien in Lubumbashi, in der Shaba- und der Kasai-Region, in Kinshasa und im Niederen Zaire geführt. Die Niederlage Belgiens in Europa hatte in der schwarzen Bevölkerung die Hoffnung geweckt, die Schwarzen könnten bald durch die Deutschen bzw. die Amerikaner von der Kolonialmacht befreit werden. Simon Mpadi, der Gründer des Mpadismus, schrieb z.B. damals: „Die Deutschen werden den Krieg gewinnen [...] Der deutsche König wird in Kongo schwarze Amerikaner kommen lassen. Er wird alle ausländischen Missionare vertreiben und den Schwarzen die Möglichkeit geben, ihren Gott anzubeten.“ Es ist aber zu beachten, daß immerhin noch 15,8 Prozent der Verbannungen zwischen 1947 und 1957, den wirtschaftlich blühenden Jahren des Kolonialzeitalters, vollzogen wurden. Dies zeigt, daß die spirituellen Kirchen nicht nur aufgrund von Umbrüchen entstanden sind, sondern vor allem als Protestbewegungen gegen den Kolonialismus (Saint Moulin / Modio, im Druck). Es wurde vorher darauf hingewiesen, daß in der Kolonialzeit und zur Zeit der Apartheid in Südafrika viele unabhängige Kirchen unmittelbar oder mittelbar als Widerstands- oder zumindest Protestbewegungen gegründet wurden:

„Anhand der Geschichte der unabhängigen Kirchenbewegung wird aber deutlich, daß die Entstehung dieser Kirchen nicht nur dem Wunsch nach einem ‚place to feel‘ at home, einer afrikanischen Form von Christentum entspringt, sondern daß es sich hier um eine Bewegung handelt, die sich in den unterschiedlichen historischen Perioden aktiv und offensiv mit dem Kolonialismus und der Apartheid auseinandergesetzt hat und in ihren verschiedenen Erscheinungsformen diesen gesellschaftlichen Verhältnissen eigene Konzepte gegenüberstellte“ (Krüger 1989:13).

Selbst wenn die Auseinandersetzung mit der Kolonialherrschaft nicht im Vordergrund der Lehre eines Propheten und seiner direkten Nachfolger stand, konnte sein Messianismus die Bildung politisch-engagierter Bewegungen fördern. So sind aus der sechsmonatigen Verkündigung einer neuen religiösen Gegengesellschaft vom Propheten der Kikongo 1921 am Niederen Kongo, Simon Kimbangu, die politisch orientierten Bewegungen des Ngounzismus und Mpadismus im Belgisch-Kongo (Zaire) entstanden (Asch 1983:31-33). Auch der Prophet und „König“ der → *Kitawala*-Bewegung im Belgisch-Kongo, Bushiri, predigte und kämpfte gegen die Unterdrückung. Nach einem Generalstreik der schwarzen Bergarbeiter von Masisi-Lubutu 1944 wurde er festgenommen und erhängt (Mwene-Batende 1976:88-92). Es bleibt umstritten, ob der → Kimbanguismus selbst (unter der moralischen Leitung von Kimbangus Frau Marie-Mwilu und später von deren jüngstem Sohn, Josel Diangienda Kuntima) vor 1960 vor der Unabhängigkeit der Republik des Kongo, politisch aktiv war (Asch 1983:43-51; Jules-Rosette 1987:21). Nach Susan Asch verkörperte Simon Kimbangu zumindest die Hoffnung vieler, eines Tages vom Kolonialismus befreit zu werden. Er wurde als „Befreier der schwarzen Rasse“ betrachtet. Kurz vor der Unabhängigkeit versicherte jedoch die 1956 gegründete → *Église de Jesus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (EJCSK = „Kirche Jesu Christi auf Erden nach dem Propheten Simon Kimbangu“) der Kolonialmacht ihre politische Neutralität und erhielt am 24. Dezember 1959 als Gegenleistung die offizielle Anerkennung. Während der Sezession Katangas stand die EJCSK der politischen Partei ABAKO (*Association culturelle des Bakongo*) und dem Präsidenten Kasa-Vubu sehr nahe, was nicht verhinderte, daß sie nach der Machtergreifung Mobutus 1965 voll und ganz das neue diktatorische Regime unterstützte (Asch 1983:128-135). Da viele Sekten der südlichen Hemisphäre *lower-class solidarity movements* (Willems 1967) sind, stellen sie schon als solche Protestbewegungen dar. Nach Willems gilt:

„The Pentecostal sects are protest movements against the existing class structure, while the historical churches, to the extent that they include members of the middle and upper classes, clearly accept such traditional values as educational and occupational achievements, wealth, political power positions and the like. In fact, they attempt to reconcile class tensions and antagonism in their own structures. Their accommodative attitude makes them less attractive to

those who seek redemption from the evils of a social order which is felt to be unjust“ (in: Flora 1976:225).

Die Sekten der südlichen Hemisphäre dürften für die Befreiung der Armen vor allem eine nicht zu unterschätzende sozialpsychologische Bedeutung haben. Es kommt aber auch immer wieder vor, daß die Sekten alte Machtverhältnisse in unmittelbarer Weise in Frage stellen. Die lateinamerikanischen → Pfingstkirchen kennen einen bemerkenswerten Zuwachs in ländlichen Gebieten, in denen sich spannungsvolle Konflikte mit der lokalen Führungsschichten um den Bodenbesitz entwickelt haben. Brandão bemerkt, daß in aller Regel die traditionellen lateinamerikanischen Führungsschichten der *agentes civis*, *agentes da Igreja* und *agentes da festa* alle derselben sozialen Klasse angehören und zusammen die konservative soziale Ordnung unterstützen (Brandão 1987:153). Elisabeth Rohr betont in Anlehnung an Frank Cancian, daß die unter dem Einfluß der katholischen Missionare entwickelte religiöse Ämterhierarchie der indianischen Dorfgemeinschaften (das sog. *cargo*-System) zugleich diese Gemeinschaften stabilisiert **und stratifiziert**. Jean-Pierre Bastian vertritt die Meinung, daß in den indigenen Regionen die katholischen Riten letztendlich den Kaziken (Führungsschicht der *indios* bzw. der Mestizen) und ihren Verwandten zu Gute kommen. Diese Führungsschicht strebt eine Akkumulation der religiös-symbolischen, politischen und wirtschaftlichen Macht an (Bastian 1985a, Garma Navarro 1987a u. 1987b, Garrard Burnett 1989). Im mexikanischen Dorf Tzacucum (Chiapas) wurden 1983 auf Befehl der Kaziken 25 *indios* ermordet, da sie sich geweigert hatten, wöchentlich 100 Pesos für die religiösen Feste zu bezahlen. Die Kaziken besaßen in der Gemeinde wie auch in den Dörfern Amparo, Monte Virgen und San José alle Grundstücke, und die *indios* hatten keine andere Wahl, als ihnen hohe wirtschaftliche Abgaben zu bezahlen.

Gerade deswegen sind in den Augen der mexikanischen *indios* die Bemühungen der Fundamentalisten, sich einen neuen religiös-symbolischen, politisch und wirtschaftlich unabhängigen Raum zu verschaffen, so attraktiv. In Huertilla (Oaxaca) z.B. leben jetzt die Katholiken im Zentrum des Dorfes und die Baptisten am Rande (Bastian 1985a:253 u. Carrasco 1983). Manchmal kann es zu Konfrontationen kommen: Javier Tushum hat beobachtet, daß die Protestanten von San Juan Chamula (Chiapas) die Macht des lokalen Kaziken, „des Herrn der Kerzen, des Weihrauchs und des Alkohols“, in Frage stellten und infolgedessen flüchten mußten. Sie gründeten neue Dörfer mit biblischen Namen: Nueva Jérusalem, Jerico, Bethania usw. (Tushum 1983:6) oder neue Armenviertel in der Stadt San Cristobal de Las Casas (Bastian 1985a:255). Nach Carlos Garma Navarro bildeten die Evangelikalen und Pfingstler der Sierra Norte in Puebla (Mexiko) eine Gegenmacht gegen die Elite der Mestizen, die in den 60er Jahren in diesem Gebiet den Kaffeehandel und das politische Leben kontrollierten. Die Fundamentalisten gründeten eine Interessenorganisation, genannt *Unidad y Progreso* bzw. UNIPAC, und stritten in der Gemeinde mit der katholischen Elite um die Macht.

Die Abschaffung von fünf Reservaten (*resguardos*) zwischen 1945 und 1970 im südlichen Teil Kolumbiens rief außerdem einen Aufstand der Paez- und Guambianos-*indios* hervor. Viele sind aus Protest Evangelikale oder Pfingstler geworden. Sie nutzen die Autonomie, die ihnen ihr neuer Glaube gegenüber ihrer katholisch-geprägten Umwelt beschert, um sich besser wehren zu können (Rappaport 1984).

In den protestantischen Gebieten werden die traditionellen religiösen Feste (*fiestas*) wegen Tanz- und Alkoholverbot nicht mehr gefeiert. Die *fiestas* hatten ohnehin vielerorts ihren Sinn als Gelegenheit für eine Umverteilung der Ressourcen weitgehend verloren und dienten eher der Ausbeutung der *indios*. Muratorio stellt für die Region Chimborazo fest:

„One of the main methods of the local priests for extracting surplus from the Indians was the fiesta complex, in which the *priostes*, sponsors, had to pay for all the necessary religious services. In order to pay for the religious services of the fiesta, the peasants asked the landowners for advances in money, *suplidos*, and in kind, *socorros*. These advances were difficult to repay and frequently resulted in a form of labor contract that tied the peasant permanently to the hacienda [...] unless he accepted imprisonment for dept [...] *concertaje* was abolished only in 1918, but dept peonage continued to be enforced. Furthermore, the fiesta guaranteed the landowners that part of the surplus produced by the peasants in their *huasipungos* would be consumed rather than marketed.

Then peasant family would have only the necessary means for its own reproduction, and some of its members would be forced to sell their labor power for wages to the haciendas [...] Finally, the fiesta complex also contributed indirectly to the extraction of surplus from the peasantry for the benefit of the dominant class. The *alcade*, an important authority in the peasant communities, was generally selected with the approval of the priest. One of his functions was to nominate the *priostes* and to organize the fiestas. But he also used his prestige and power to recruit Indian labor for the *mingas* called by priests, landowners, or state officials. An informant in Colta remembers how the police chief from Cajabamba helped the *alcade* by jailing those who refused to be *priostes*, this in exchange for the *alcade*'s influence in recruiting people from Colta to work in *mingas* for him and his relatives“ (Muratorio 1981:508-509).

Jüngere katholische Priester hatten dort ebenfalls aufgrund der hohen Kosten den *indios* abgeraten, die *fiestas* weiterhin zu feiern (Muratorio 1981:531 N. 8).

### *Stärkung des Selbstwertgefühls und alternative Wege für einen sozialen Aufstieg*

Die Integration in eine → bibelfundamentalistische bzw. in eine → spirituelle unabhängige Kirche geht mit einer mehr oder weniger starken Abspaltung von der Gesellschaft einher. Die Sektenanhänger müssen sich in strengen puritanischen Verhaltensweisen üben, deren Einhaltung den Eintritt in den kleinen Kreis der Auserwählten ermöglicht und somit ihr Ansehen und Selbstwertgefühl stärkt. Lalive d'Épinay bemerkt im Hinblick auf Lateinamerika:

„The Christian is a ‚being apart‘, one of the elect who is recognizable by his way of life; he does not drink or smoke, does not visit theatres or cafés, does not swear. He goes to services, pays his tithe, gives his time to the church, respects his wife, brings up his children worthily, keeps his house clean and pays his debts. He submits to authority and is industrious in his work“ (Lalive d'Épinay 1969:55).

Die Verwendung von Rauschmitteln (z.B. Coca) wird untersagt, wie auch - zumindest unter den Adventisten - der Genuß von Kaffee, Tee oder scharfen Gewürzen (Ströbele-Gregor 1988:178). Ähnliche Vorschriften findet man auch unter den → Zeugen Jehovas, → den Mormonen, den → Umbanda-Anhängern und in den meisten → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas. Nach einer von James Kiernans durchgeführten Untersuchung von 120 Familien aus 21 zionistischen Kirchen im südafrikanischen Township KwaMashu sind dort alle Sektenanhänger verpflichtet, puritanische Regeln zu befolgen:

„Alkohol, Tabak, Glücksspiel, außereheliche Beziehungen zu Frauen, ‚Geschwätz‘ (*idle chatter*) und Zeitverschwendung sind verboten. Diese Regeln haben verschiedene Merkmale gemeinsam: Sie betreffen ‚Luxusausgaben‘, richten sich vornehmlich an Männer und sind alle negativ bestimmt“ (Krüger 1989:88-89; vgl. auch Kirnan 1974 u. 1977).

Die Männer halten sich von den „*working-travelling-drinking-gambling sets*“ der üblichen Solidaritätsgruppen („*work associations*“) in den Townships fern.

Den Kimbanguisten ist ebenfalls - aufgrund der 12 Gebote Simon Kimbangu - das Rauchen von Tabak und Hanf, das Trinken von Alkohol und das Tanzen untersagt. Zudem dürfen sie kein Schweine- oder Affenfleisch verspeisen, nicht nackt baden oder schlafen, sich nicht mit anderen streiten, Rache üben, stehlen, lügen, den Reichtum oder die Frauen anderer begehren und sich mit Fetischismus beschäftigen. Die Kimbanguisten sollen den Weg der Gewaltlosigkeit und der Obrigkeitstreue gehen. Die Frauen müssen ständig ein Tuch auf dem Kopf tragen. Lange Haare oder Bärte sind für die Männer unzulässig (Asch



1983:111-113 u. 139). Obgleich die meisten → spirituellen unabhängigen Kirchen die Polygamie tolerieren - während andere diese untersagen oder zumindest die Monogamie empfehlen (z.B. die *Église du Saint-Esprit Belaya* in Zaire oder die *Christ Apostolic Church* und die → *Brotherhood of Cross and Star* in Nigeria) -, ist oft die Sexualethik besonders rigoros. Selbst in der *Nzambi wa Kabutaka* („Gott der Nacktheit“) in Zaire, in der die Gläubigen nackt zum Gottesdienst gehen, wird die Moralität mit strengen Vorschriften gewahrt (Ngandu 1990:122-123). Die Ablehnung materieller Güter ist ein Zeichen der göttlichen Auserwählung. Ferner haben einige afrikanische Kirchen Initiationsrituale eingeführt, um das Ansehen ihrer Anhänger noch zu steigern: Die Kimbanguisten sind verpflichtet, an jährlichen Exerzitien teilzunehmen und während dieser Zeit ein bis drei Tage zu fasten (Asch 1983:143). Noch strengere Fastenvorschriften stellen die *Bapostolo* auf die Probe. In der Zeit um Ostern bleiben sie manchmal sieben Tage in der Einsamkeit - in der sog. „Wüste“ (*cihela*) -, ohne etwas zu essen, oft ohne zu trinken und zu schlafen. Die jungen Anhänger dieser Religionsgemeinschaft verabschieden sich nach Ngandu von ihren Mitchristen vor dieser asketischen Prüfung, da es unklar ist, ob sie diese Prüfzeit überleben werden. Nach mehreren Fastenzeiten besteht die Möglichkeit, daß sie als Älteste (*Banunu*) anerkannt werden (Ngandu 1990:94-95). Andere Vorschriften, wie das Tragen eines oft weißen Gewandes, das Barfußlaufen und das Sabbat- bzw. Sonntagsgebot gehören ebenfalls häufig zum Verhaltenskodex dieser Gemeinschaften. Auch in den synkretistischen christlichen chinesischen Religionsgemeinschaften müssen sich die Anhänger meistens strengen Geboten unterwerfen: In der „Gemeinschaft der Neuen Geburt“ legen diejenigen, die eines der Zehn Gebote verletzen, eine öffentliche Beichte ab. Sie schreien, weinen, kratzen sich bis zur Erschöpfung. Von jedem Mitglied wird erwartet, daß es die göttliche innere Stimme hört: „Kleines Kind, deine Sünden sind vergeben“. Dafür fasten sie und quälen ihre Körper. In der „Gemeinschaft des Bösen Geistes“ sind die Anhänger notfalls zu einem völligen Gehorsam verpflichtet, der notfalls mit Gewalt durchgesetzt wird (Hong 1987:193-194).

Wie oben gezeigt wurde, werden die → evangelikalen, → pfingstlichen und → spirituellen unabhängigen Kirchen in erster Linie von Frauen getragen. Wenn es ihnen gelingt, ihre Männer zu bekehren, helfen die strengen Anweisungen der Gruppen, ihren sozialen Status zu verbessern. Die Männer hören auf zu trinken, zu rauchen, fremdzugehen und zu spielen, was die Finanzen der Familie beträchtlich verbessert. Sie hören auch auf, im Alkoholrausch ihre Frauen zu schlagen oder die Kinder zu mißhandeln. Selbst die Benutzung von Verhütungsmitteln wird nicht weiter untersagt. Mangelnde Sexualaufklärung beschränkt allerdings in Lateinamerika ihre Wirksamkeit (Flora 1976:192-212). Elisabeth Brusco (1986) hat die Beziehung zwischen der Bekehrung der Männer zu den Evangelikalen und der Veränderung des Machismos in Kolumbien erforscht; Untersuchungen von Hanneke Sloomweg (1991) und Cecilia L. Mariz (1990 b) zeigen den Einfluß, den die Bekehrung zum Pfingstprotestantismus auf die Verbesserung der familiären Beziehungen im nordchilenischen Iquique und auf die Bekämpfung des Alkoholismus in den Armenvierteln Brasiliens hat. Ein Gemeindeältester aus Tsanjoyub (Guatemala) behauptet:

„Bevor wir getauft wurden, war der Alkoholismus ein ernsthaftes Problem im Dorf, wir Männer nahmen jeden Anlaß wahr, um uns zu betrinken. An religiösen Festtagen wie dem Fest des Dorfheiligen waren nur noch ein paar Frauen und die Kinder nüchtern. Es gab viele Streitereien“ (Terbeeke 1991).

Fundamentalistische Frauen in Kolumbien haben ihre Freunde bzw. Freundinnen und Beschützer innerhalb der religiösen Gemeinschaften, während katholische Frauen sie traditionsgemäß eher unter den Verwandten finden (Flora 1976:197).

Unter den Anhängern der → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas sind die Frauen ebenfalls in der Mehrzahl. In allen von West untersuchten Kirchen in Soweto sind zwei Drittel der Anhänger Frauen, die meist einen ländlichen Hintergrund und eine geringe Schulbildung haben (West 1975:76). Unfruchtbare Frauen haben in Afrika einen sehr niedrigen sozialen Status. Viele erhoffen sich von den → spirituellen unabhängigen Kirchen, daß sie ihnen mit ihrer übernatürlichen Macht helfen, Kinder zu bekommen (Becken 1991:288). Auch Hackett hebt diesen Punkt hervor:

„The spiritual churches attract many women, both members and non-members, since they operate ante-natal prayer groups and special prayer sessions for the wanting children. While most of the churches and healing homes offer little real medical help, apart from the basic hygiene and, in some cases, strict instructions

to attend hospital regularly, what they do provide for desperate women is psychological reassurance through ritual activity, communal solidarity and pastoral care. In many cases the relief of anxiety may be the necessary catalyst and would account for the continuing success rate claimed by the spiritual churches and their advocates“ (Hackett 1989:262).

Gudrun Ludwar-Ene (1990) von der Universität beschreibt das prekäre Leben zahlreicher nigerianischer Frauen, die vom Lande in die Großstädte abgewandert sind. Nicht selten werden sie von ihren Männern allein gelassen und können dann nur im informellen Sektor einer unterbezahlten Erwerbstätigkeit nachgehen. Allein die unabhängigen Kirchen, die fast überall in erreichbarer Nähe zu finden sind, leisten spirituelle Hilfe. Die Prophezeiungen und Visionen geben den Frauen Lebensorientierung; bestimmte rituelle Handlungen schützen gegen die bösen magischen Kräfte; Wunderheilungen werden vollzogen, und das gemeinschaftliche Leben erinnert an das frühere Leben in den Dörfern. Wie auch in den → Pfingstkirchen finden die Frauen in den → spirituellen unabhängigen Kirchen relativ günstige Möglichkeiten, Verantwortung zu übernehmen, und dies auch dann, wenn manche dieser Kirchen Reinigungsvorschriften kennen, welche die Frauen während der Menstruation und direkt nach einer Geburt bis zur Durchführung von Reinigungsritualen von den Versammlungsorten fern halten (Olupona 1991:48). Selbst die geistig Verwirrten finden in den afrikanischen Kirchen Anerkennung: Sie werden als diejenigen verehrt, die zu den Geheimnissen Gottes direkten Zutritt haben (Ngandu 1990:61). Viele Sekten und → NRMs bieten ihren Anhängern die Möglichkeit eines alternativen sozialen Aufstiegs. In diesen Gemeinschaften verlieren die üblichen Erfolgskriterien der Welt ihre Geltung zugunsten geistlicher Gaben, deren Ausübung mit viel Ansehen verbunden ist. Die Bibel, die die lateinamerikanischen Pfingstler manchmal auf einem kleinen Hausaltar aufstellen, ist nicht nur ein religiöses Buch mit ethischen Anweisungen oder der Träger des kraftvollen und magischen Wortes Gottes, sondern auch ein eindeutiges Statussymbol. Eine Bibel zu besitzen, seinen Namen darauf schreiben zu können, stärkt nach Pedro Carrasco das Zugehörigkeitsgefühl und das Selbstwertgefühl der Gläubigen, auch wenn sie Analphabeten sind. Seiner Meinung nach sind die lateinamerikanischen Protestanten, vor allem in den ländlichen Gebieten, eher das Volk „des Buches als Gegenstand“ als das Volk des „Buches als Wort Gottes“ geworden (Carrasco 1988:92 N. 23). Andererseits: Wenn die *indios* des ecuadorianischen Hochlandes reisen, haben sie ständig ihre Bibel, liebevoll geschützt in Plastiksäcken, bei sich. Muratorio (1981:521) stellt fest:

„They do not use their Bibles as a fetish, as Miller (1974:396) reports the Pentecostalist Tobas of Argentina used to do, but they see the Bible as containing ‚the Word‘ and as a ‚model for their new lives‘ [...] Owning a Bible has specific social meaning for the Quichuas because it shows to the outside world that they now know how to read, and it gives them a special sense of dignity“.

Diese unterschiedliche Art der Beziehung zur Bibel läßt sich dadurch erklären, daß die Anhänger von → evangelikalen und → pfingstlichen Kirchen mit Mutterkirchen im Westen meistens lesen lernen, während die Mehrzahl der Gläubigen in den unabhängigen Pfingstgemeinschaften Analphabeten bleiben. Einzig durch das Auswendiglernen von Bibelsprüchen haben sie einen Zugang zur Schrift. In den → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas kommt oft neben der Bibel auch den schriftlich niedergelegten Neuoffenbarungen der jeweiligen Propheten eine besondere Bedeutung zu. Das Geschriebene bildet dort die Grundlage des religiösen Lebens. Die geschulten Gläubigen bringen in den → spirituellen unabhängigen Kirchen ihre eigenen religiösen Erfahrungen, Visionen und Träume zu Papier (Ngandu 1990:202-203).

Jeder und jede hat die Möglichkeit, sich zu bewähren. Bei den Adventisten sowie in manchen → Pfingstkirchen und → spirituellen unabhängigen Kirchen ist zwar den Frauen der Zugang zu den höchsten Ämtern verwehrt, ihre Beteiligung als Diakoninnen oder als Prophetinnen wird jedoch gefördert. Was zählt, um Amtsträger zu werden, ist allein die Moralität, die Kenntnis der Bibel und vor allem die Begabung zu missionieren (Siebeneichler 1976:123). In den → Afroamerikanischen Religionen haben die Laien die Möglichkeit, nach einer vollständigen Initiation die Funktion eines *Pai* oder einer *Mae-de-Santo* auszuüben (Oro 1989:135).

Die Pastoren der → Pfingstkirchen, oft charismatische Persönlichkeiten, verstehen sich als Prominente und tragen entsprechende Anzüge (Gutwirth 1991:103). Sie haben unbewußt - wie schon Lalive d'Épinay hervorgehoben hatte (1969; 1981:93) - in ihren Kirchengemeinden das Autoritätsmodell der Fazenda oder der Hacienda übernommen.

Eine solche Anpassung an die autoritären Machtstrukturen der „äußeren“ Gesellschaft findet man auch in den afrikanischen und asiatischen Kirchen. Das Monopol der Macht im Pfingstprotestantismus wird jedoch

„durch die Teilnahme jedes Einzelnen an der primären Aufgabe der Gemeinschaft, die Evangelisation, die Struktur der Gemeinde und Aufteilung der Verantwortung bestimmt, und nicht zuletzt durch die soziokulturelle Identität zwischen Pastoren und Crentes gebrochen“ (Siebeneichler 1976:122).

Die Pastoren versuchen, die Machtkonflikte, die jederzeit zu Spaltungen und Autoritätsverlust führen können, so gut es geht gütlich zu regeln. In der chilenischen *Iglesia Metodista Pentecostal* werden z.B. alle Entscheidungen auf Konsensbasis getroffen (Lalive d'Épinay 1969:85).

Vor allem die „etablierten Sekten“ mit ihrem hierarchisch gegliederten Ämtersystem bieten ihren Mitgliedern Aufstiegsmöglichkeiten und Prestigegewinn. Lalive d'Épinay erläutert:

„In certain denominations a somewhat pompous ritual has become established; like the bishop who enters only after the ceremony has begun, he comes with hat on head and a cape on his shoulders, three councillors following him, one carrying a large Bible“ (Lalive d'Épinay 1969:52).

Innerhalb der großen → pfingstlichen und vor allem der → neopfingstlichen Gemeinschaften können einheimische Pastoren ohne (oder ohne umfassende) theologische Ausbildung die verschiedenen Stufenfolgen der Hierarchien hinaufsteigen. Dort findet man manchmal sogar Bischöfe nach dem Vorbild der methodistischen Kirchen.

Die gleichen Chancen bieten auch die meisten → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas mit ihrem recht komplizierten Amtsverteilungssystem. Die Gründer dieser Gemeinschaften können sich eines noch größeren Ansehens erfreuen als diejenigen der autochthonen → Pfingstkirchen: Sie werden nicht selten als Reinkarnation eines alttestamentlichen Propheten oder gar als Verkörperung Gottes selbst betrachtet. So glauben die meisten Kimbanguisten, der Prophet Kimbangu sei der von Johannes versprochene Paraklet (Joh 14,16) gewesen, und dies, obwohl die Kirche ihn offiziell nur „Stütze der Afrikaner bei Christus“ nennt (Asch 1981:104 / vgl. die Wallfahrtsorte des → Kimbanguismus in Anhang 11). Olumba Olumba Obu, der Gründer der → *Brotherhood of the Cross and Star* in Nigeria wird nicht nur als „Sole Spiritual Head of the Universe“ verehrt, sondern auch als „second reincarnation of Christ“, „personification of the Holy Spirit“ und... sogar als „God himself“ (Hackett 1989:186). Die aus der zionistischen Bewegung entstandenen „Messianistischen Kirchen“ sehen in ihren Gründern wahre Messiasse. Auch in den Gruppierungen der chinesischen „Gemeinschaft des Bösen Geistes“ haben sich schon mehrere Einzelne den Titel des „Menschensohnes“, des „Elias“, des „Jahwe“ oder des „Adam“ zugelegt (Hong 1987:193). Frauen haben, wenn sie nicht gar als Gründerinnen einer Bewegung verehrt werden, in den afrikanischen spirituellen Kirchen nicht selten die Möglichkeit, ein ordiniertes Amt auszuüben. Meistens handelt es sich um Ämter von Prophetinnen, von Diakoninnen und Evangelistinnen wie in der → *Brotherhood of Cross and Star* (Hackett 1989:190). In der → *Église du Troisième Testament* müssen laut Statuten drei der acht Konventteilnehmer, die den „Gottesgesandten“ (*Mbidi* = Kirchenführer) beraten, weiblich sein, da nach der theologischen Auffassung dieser Kirche die dritte Person der Dreifaltigkeit eine Frau ist (Ngandu 1990:75). Dagegen dürfen in einigen anderen Bewegungen Frauen auf keinen Fall leitende Positionen annehmen - z.B. in der *God's Kingdom Society* in Nigeria, einem Ableger der → Zeugen Jehovas (Olupona 1991:48). Eine → spirituelle unabhängige Kirche zu gründen, bringt nicht nur symbolische Anerkennung, sondern gelegentlich auch die Möglichkeit, zu Geld zu kommen. Der nigerianische Soziologe Yemi Oyenene stellt dies am Beispiel einiger seiner Mitstudenten aus den 60er Jahren fest:

„Die fangen vielleicht mit ein paar Leuten an. Die neuen Anhänger gewinnen allmählich Vertrauen und spenden immer mehr Geld. Dann gibt es wundersame Heilungen und die Leute zahlen noch mehr. Viele von ihnen fangen praktisch

mit nichts an. Dann bauen sie plötzlich Kathedralen, verfügen über ganze Fuhrparks. Viele haben auch Beziehungen zum Ausland [...] Sie werden jedenfalls jeden Tag reicher“ (Meuer 1991:8).

Einige weiße evangelikale Missionare ebnen für solche Machenschaften den Weg. Kürschner-Pelkmann (1993:89) berichtet von einem südafrikanischen Prediger, der im Herbst 1991 auf einem Evangelisationskongreß in Nairobi einen Vortrag zum Thema „Vom Bettler zum Millionär“ gehalten hat. Vor allem die → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas, die sich mit Hilfe von Botschaften aus den Religionen des Ostens und aus der westlichen New Age-Bewegung auf das Anwerben von Menschen aus der Oberschicht spezialisiert haben, sind für manche der Ort lukrativer Geschäfte.

### *Synkretismus und Identitätsbewahrung*

Einer der wichtigsten erklärenden Faktoren für das Anwachsen der autochthonen Kirchen in der südlichen Hemisphäre ist zweifelsohne die Tatsache, daß sie theologische und ethische Einstellungen aus der reichen und modernen angelsächsischen Welt mit traditionellen Kulthandlungen, Symbolgefügen und Verhaltensweisen mischen. Dadurch erhofft man sich, Leistungspotential mit Identitätsbewahrung vereinbaren zu können.

Friday M. Mbon bemerkt, daß die → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas eher afrika- als europazentrierte Gemeinschaften bilden. Er fügt hinzu:

„When we read in religious literature such expressions as ‚African Christianity‘, ‚African religiosity‘, ‚African theology‘, ‚African Church‘, and so on, we hear resounding echoes of the burning desire on the part of Africans to make religion in Africa authentically African, expressed in African languages, African idioms, African metaphors, African symbols, and within African culture and mental picture of the universe (worldview). In other words, we hear in those expressions echoes of a definite longing to give religion in Africa a distinctive African identity or echoes of a yearning for what Rosalind Hackett calls, in the Nigerian context, ‚religious self-determination‘“ (Mbon 1991:15).

Mit ihrer Hervorhebung der Traumdeutung, der Visionen, der Wahrsagung, des Glaubens an die Welt der Geister und der Ahnen, ihrem Einsatz von geweihtem Öl bzw. Wasser während der Heilungs- bzw. Schutzrituale und ihren Opfergaben behielten diese Gemeinschaften, so Mbon, die wichtigsten Traditionen der alafrikanischen Religionen bei. Der Autor zitiert in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Oosthuizen:

„The first indigenous church of any consequence in South Africa, Nehemiah Tile’s Thembu Church, was established because of the fact that Blacks were not able to express themselves within the mission church as they felt they wanted. This is true of many of the indigenous churches in Africa“ (Mbon 1991:15).

Nach Becken gehen die Afrikaner mit

„einer Geschichte wie der von der Austreibung böser Geister und [der] Krankenheilung durch Handauflegung [...] von ihrer Tradition her viel leichter um als etwa die Europäer [...] Früher hatten die Arzt-Priester mit ihren alten Medizinen auch schon ganzheitliche Heilungen bewirkt. Die Christen der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen bezeugen, daß die Glaubensheilung ohne Gebrauch von Medizin als Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes radikaler ist. Denn es bannt nicht nur die bösen Mächte, sondern besiegt und vertreibt sie. Es wird sogar von Totenerweckungen berichtet“ (Becken 1991:288-289).

Er stellt fest, daß die spirituellen Kirchen die Identität der Afrikaner - und z.T. auch die ethnische Identität - stärken. Gerade deswegen sind sie im modernen Afrika so erfolgreich. Afrikanische Religion und Kultur wurden dagegen in der Kolonialzeit von den Missionaren als primitiv oder sogar als unmoralisch angesehen, was viele Afrikaner in eine gravierende und bis heute nicht überwundene Identitätskrise stürzte. Das Gebot des Barfußgehens in den Gebetshäusern der → *Brotherhood of the Cross and Star* und anderer Kirchen (wie der → *Celestial Church of Christ* in Nigeria, der → Harris-Kirche in der Côte d'Ivoire u.a.) wird heute als Zeichen der besonderen und ständigen Nähe zu Gott interpretiert (siehe Mose vor dem brennenden Busch). In den alten Religionen Afrikas hatte es jedoch eine andere Bedeutung: Es ermöglichte den unmittelbaren Kontakt mit den Kräften der Natur und mit den Geistern der Erde (Mbon 1991:20). Das Zittern, das Händeklatschen und das ekstatische Tanzen im Rhythmus der Trommeln erinnert außerdem an alte Kulttänze. In den vielen Ablegern des → Kimbanguismus werden zahlreiche synkretistische Riten praktiziert, beispielsweise das Hüpfen auf dem Feuer oder die Gebete auf den Friedhöfen (Asch 1981:105, Ngandu 1990:56). Manchmal werden auch in Anlehnung an die mosaische Vorschrift Tiere geopfert, wie in den → spirituellen unabhängigen zionistischen Kirchen Südafrikas, die vor allem unter den Zulu und Swazi verbreitet sind (Jules-Rosette 1987:24).

Auch die Duldung der Polygamie ist ein wichtiger Grund, warum viele Männer die → spirituellen unabhängigen Kirchen vorziehen. Die Bemühungen französischer protestantischer Missionare, die Anhänger der → Harris-Bewegung in der Côte d'Ivoire zu bekehren, scheiterten, als sie versuchten, die Polygamie abzuschaffen. Die Harris-Anhänger schickten 1928 Delegierte zu ihrem damals in Liberia lebenden Propheten, um sich nach dessen Letztem Willen zu erkundigen. William Wade Harris gab ihnen ein schriftliches Testament, in dem unter anderem stand:

„If you can marry ten women, do it, but follow the rules of God“ (Walker 1983:70-72).

Selbst autochthone → Pfingstkirchen sind dazu geneigt, die Polygamie nicht generell zu verbieten: In der kenianischen *Pentecostal Christian Universal Church* ist z.B. die Polygamie auf dem Land zulässig, jedoch nicht in Nairobi (Seeley 1983:18). David B. Barrett vertritt die Meinung, daß die Versuche der Missionare, die Polygamie - „a necessary element in the economy, a matter of prestige for men, a guarantee of security for women, and a foundation of family, clan, and tribe“ - zu verbieten, die Ausbreitung der → spirituellen unabhängigen Kirchen begünstigte. Auch Jules-Rosette bemerkt zu dieser Frage:

„Old Testament passages that appeared to support practices as levirate, polygyny, and sacrifice could be interpreted as the biblical grounds for challenging missionary teachings and preserving African customs“ (Jules-Rosette 1987:23).

Allerdings zeigt die Flucht vieler Frauen in die → evangelikale ost-afrikanische Neuerweckungsbewegung in Uganda, Kenia, Tansania, Rwanda und Burundi, in der die Polygamie bekämpft wird, daß diese Sozialform bei weitem nicht von allen afrikanischen Frauen als vorteilhaft empfunden wird (Robins 1979:201).

Einige afrikanische Religionsgemeinschaften, die Mitglieder der Oberschicht anwerben, kombinieren geschickt Botschaften des Christentums, Teilelemente der alten Ahnenkulte und Momente der im Westen entstandenen New Age-Bewegung. Ein Beispiel ist die zairische Kirche *Ebale Mbonge*. Nach Meinung ihrer „Pressesprecher“ erlebt derzeit die Menschheit den Ausbruch einer neuen Ära: die Ära des Wassermannes. Diese werde bald in einer apokalyptischen Weise die Ära der Fische ersetzen (= Theorie der New-Age-Bewegung). Um den Weg für diese neue Ära zu ebnen, sei es notwendig, die Korrelationen zwischen Tag und Nacht, Heiligem und Profanem, Sichtbarem und Unsichtbarem sowie die Gegensätze zwischen Licht und Finsternis, Ying und Yang, Ming-Licht und Zwing-Licht, Initiierten und Nicht-Initiierten zu verstehen. Der Sektengründer, der sich Ebale Mbonge (der, der auf dem Wasser schwebt) nennen läßt, hat angeblich seinen Namen von Gott selber erhalten. Er ist zugleich der apokalyptische Reiter, der ein weißes Pferd reitet, und Elias, der zurückkommen muß. Er wird jeder Art von Aufstand gegen Gott ein Ende machen und alle Kinder Gottes zusammenführen. Auch die verschiedenen Religionen wird er zusammenbringen. Er wird nicht auf den Strassen predigen. Die Menschen werden in Massen zu ihm strömen. Wie der in eine Schlange verwandelte Stab Moses alle Schlangen der ägyptischen Priester verschlungen hat, wird er allen Argumenten seiner Gegner begegnen können. Er betrachtet die Zauberkunst als eine Rebellion gegen Gott

und als eine geistliche Krankheit, die man heilen muß. Seine Kirche besitzt jedoch ein „universelles Laboratorium“ für geistliche Heilung und übt dort eine sog. „angewandte Parapsychologie“, die mit der satanischen Parapsychologie nichts zu tun haben will. Im Laboratorium werden den Besuchern die bösen Geister ausgetrieben und in einen Panzerschrank eingesperrt. Nach Ebale Mbonge gibt es zwar in jeder Religion einen Funken Wahrheit. Leider hat sich aber auch die Rebellion gegen Gott in jede Religion eingeschlichen. Deswegen muß er zu den verschiedenen Religionsführern der Welt reisen, um aus ihnen die bösen Geister auszutreiben.

Auch in Lateinamerika und in der Karibik hat der spirituelle und kulturelle Widerstand gegen Sklaverei und Fremdbestimmung sowie das Streben nach Identitätsbewahrung die Nachfahren der schwarzen Sklaven in Scharen zu den → Afroamerikanischen Religionen getrieben. In der Karibik strömten sie zur anti-kolonialistischen schwarzen Rastafari-Erlösungsbewegung mit ihren Nahrungstabus und der charakteristischen Haartracht und Kleidung oder zu stark synkretistischen Bewegungen wie den Woodoo. Aus der → Pfingstbewegung ist 1940 in Puerto-Rico die *Mita*-Bewegung entstanden, in der heute noch altindianische und altafrikanische Kulthandlungen gepflegt werden. Der französische Wissenschaftler und Spezialist für Sekten in der Karibik, Laënnec Hurbon, meint:

„In my view, everything points to the idea that the success of both the imported and the native sects stems from the fact that they provide the lower classes with a transitional culture in the face of both traditional and modern values“ (Hurbon 1988:172 u. 1989).

Der Synkretismus ist eine geeignete Strategie, um mit dem Trauma von Kulturschocks fertig zu werden. Die Gründung der ältesten → Afroamerikanischen Religionen muß als eine Antwort auf die gewaltvolle Begegnung der *indios* mit der europäischen Welt und auf die Entwurzelung der schwarzen Sklaven verstanden werden: Sie erlaubte, die traditionellen Formen der Religiosität zu bewahren und sich zugleich an die neue Religion der Weißen anzupassen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird auch die Geschichte der → Umbanda verständlich: Mitte der 20er Jahre entstanden, hat sie sich in den 30er Jahren verbreitet, in einer Zeit wirtschaftlicher Entwicklung, in der die Identität der Brasilianer durch das Eintreffen zahlreicher Einwanderer aus Europa in São Paulo und Rio de Janeiro im Gefolge des Kaffee-Booms gefährdet wurde (Pereira de Queiroz 1991:36). In der → Umbanda vermischte sich die schon synkretistische traditionelle afrobrasilianische Religiosität mit christlichen und hinduistischen Elementen des Kardecismus, einem französischen Spiritismus (Siebeneichler 1976:77). Die meisten ihrer *rites de passage* sind denjenigen der Katholiken sehr nahe (Dann 1979:219), und die Geister der → Umbanda werden von den einfachen Gläubigen (den *umbandistas*) mit katholischen Heiligen identifiziert: Yemanjá ist die Jungfrau Maria, Ogum der kriegerische St. Georg, Xangô der alte St. Hieronymus, Bara der Heilige Antonius, Oxalá Jesus-Christus usw. (Oro 1989:130).

Einen großen Zulauf erlebten neben den etablierten → Afroamerikanischen Religionen auch zahlreiche stark synkretistische → NRMs wie der 1866 vom Priesteramtskandidaten Roque Rojas gegründete „Marianische Trinitäts-Spiritismus“, der sich vorwiegend von Städten in Mexiko nach Zentral- und Südamerika verbreitet. Wie die → Umbanda lehrt er die Reinkarnation und verbindet eine vor-spanische Naturreligiosität mit christlichen, hinduistischen und jüdischen Elementen. Die Anhänger dieser Religion bezeichnen sich selbst als die „verlorenen Stämme Israels“. Die Heilungszeremonie wird meistens von Frauen vollzogen, die sich in einem Trance-Zustand befinden (Marcos 1991:172).

Auch die → Pfingstbewegung erlebt einen so gewaltigen Zuwachs in der südlichen Hemisphäre vor allem, weil sie dort vertraute Kulthandlungen anzubieten hat (Trance, ekstatische Tänze, Glossolalie, Exorzismus usw.). Ursprünglich hatte sich diese Bewegung unter den schwarzen Amerikanern ausgedehnt und vermutlich deswegen den Akzent auf die ekstatischen Erfahrungen gesetzt.

In Lateinamerika stellt die → Pfingstbewegung die traditionelle Volksreligiosität ihrer Anhänger nicht völlig in Frage. Sie gibt ihr eher eine Neuorientierung (Stoll, 1990). Lalive d'Épinay meint dazu:

„Pentecostalism offers the population an attractive substitute society, because it relates back to the known model and at the same time renews it. In our opinion, *the success of this sect*, following upon the repeated checks suffered by the older missionary denominations, *rests on the continuity / discontinuity*

*relationship which unites Pentecostalism with society and the environing culture. It is because Pentecostalist society seems from some viewpoints to be radically different from Chilean society, and from other viewpoints very similar to it, that this religious denomination has provided a possible and effective answer to the needs of the people“ (Lalive d’Épinay 1969:38).*

Siebeneichler vertritt folgende Auffassung:

„Der brasilianische Pentecostismo erscheint als selbständige und unabhängige Volksreligiositätsform, deren nichtinstitutioneller Charakter die abhängigen Massen und Marginalizados in den Bann zieht. Nicht zu übersehen sind Verbindungslinien zum Catolicismo Popular und zu afrobrasilianischen Kulturen, vor allem in der Betonung der Armut - der gläubige Pentecostista ist ebenso arm wie etwa der Catolico Popular -, aber besonders auch durch die Übernahme religiöser Elemente aus diesen beiden Religionsformen, die aber vom Pentecostismo in positiverer Form als bei jenen in Richtung des Christentums entwickelt und expliziert werden“ (Siebeneichler 1976:100).

Wunderpraktiken, die denjenigen der → Afroamerikanischen Religionen sehr ähnlich sind, werden selbst in „etablierten Sekten“ wie der großen unabhängigen → Pfingstkirche → *Igreja Evangélica Pentecostal „O Brasil para Cristo“* angewendet (Oro, 1990). Schon 1973 sprach Roger Bastide von einem Anpassungsprozeß der lateinamerikanischen Protestanten an die dominante katholische Kultur (Bastide 1973:146).

Vor allem in den indigenen → Pfingstkirchen werden alte Riten und Einstellungen mit den Grundüberzeugungen des Pfingstprotestantismus vermischt. Martínez bemerkt, daß die Visionen der indigenen nicaraguanischen Pfingstler, die am paulinischen Rechtfertigungsprinzip des *sola fide* (allein durch den Glauben) festhalten, den Bildern der katholischen Erscheinungen entsprechen: Die Heilige Maria läßt sich z.B. im weißen Gewand sehen (Martínez 1989:93). Selten wird in diesen Gemeinschaften die Bibel regelmäßig gelesen und theologisch ausgelegt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß trotz aller Kampagnen gegen die → Afroamerikanischen Religionen einige Pfingstler zu den Büchern der Magie greifen. Gelegentlich wird bei den *indios* die Bibel selbst wie ein Buch der Magie verwendet. Die *mixtecos* von Oaxaca (Mexiko) z.B. benutzen die Blätter der Bibel, um zu heilen (Carrasco 1983:66).

In Jalachon (Yucatán) wird die Zeremonie des *Chachaac* (Maya-Ritus des Regens) vom Pfarrer der unabhängigen → Pfingstkirche vollstreckt. Nicht selten waren die protestantischen indigenen Führer vor ihrer Bekehrung Schamanen oder Wahrsager. In der baptistischen Gemeinschaft von Tlatenco (Puebla) werden die alten Bräuche - z.B. das Begraben der Plazenta nach der Geburt eines Kindes - weitergeführt (Bastian 1985a:250-251).

In der Gegend um Temuco, einem indianischen Gebiet in Chile, prophezeien Frauen in *Mapuche* mit einer solchen Schnelligkeit, daß eine Übersetzung notwendig ist. Dadurch wird die Tradition der *machi*-Prophezeiungen, die im Rahmen der *indio*-Feiern stattfanden, fortgesetzt und zugleich als pfingstliches Zungenreden mit „Auslegung“ uminterpretiert (Lalive d’Épinay 1969:202). In manchen chilenischen → Pfingstkirchen werden auch rituelle „Heilungsoperationen“ - ähnlich denjenigen des venezuelanischen Maria-Lonza-Kultes - durchgeführt, jedoch ohne Aufführung der „sezierten“ Organe:

„When the pastor (or the prophetess), dressed in a white overall and surrounded by ‚assistants‘, performs a simulated operation (‚spiritual‘ operation) on a sick person stretched on a table: ‚I am opening your abdomen with the Lord’s lancet, I am removing the sore with the Lord’s forceps‘, etc.“ (Lalive d’Épinay 1969:206).

Lalive d’Épinay stellt weiter fest:

„Mushroom churches [...] is a fertile soil for the growth of strange customs, moral deviations (arising from literal readings of some Old Testament

passages); in these congregations good men and charlatans rub shoulders, and it is hard, if not impossible, to distinguish the one from the other“ (Lalive d'Épinay 1969:94).

All diese Sekten haben eine *thaumaturgical* und nicht wie die meisten anderen Pfingstgemeinschaften eine *conversionist response to the world*. Eindeutig ist dies der Fall bei der Pfingstgemeinschaft der Toba-*indios* im Norden des argentinischen Chaco. Ab 1935 waren Pfingstler unter den Toba tätig (die *Go Ye Mission* und der *Grance and Glory Mission Place*). Die Macht des Heiligen Geistes bot den Toba die Möglichkeit, sich von der Ausbeutung und Unzuverlässigkeit ihrer Schamanen zu befreien. Die Überbetonung der Wunder durch die *indios* führte jedoch bald zur Spaltung von den orthodoxen Pfingstlern, die das Gebiet verließen. Einzig die → mennonitischen Missionare blieben als Berater bei der Bewegung. Sie halfen den *indios*, offizielle Anerkennung zu erlangen (Wilson 1973:122-123). Unter anderen haben Miller (1967, 1970, 1980), Wright (1983, 1984 u. 1988) und Santamaria (1990) diese religiöse Gemeinschaft studiert. Wright interpretiert die Gründung der *Iglesia Evangélica Unida* 1961 als den Versuch, einige Züge der Toba-Kultur mit Hilfe eines von der nicht indigenen Gesellschaft anerkannten Symbolgefüges legitim zu machen. Santamaria spricht von einer Anpassungsstrategie der Toba-*indios*. Ähnlich äußert sich Miller:

„Pentecostalism provided the Toba with a structure (the religious culto) and an ideology (Holy Spirit possession) which revived and reinterpreted the former experience in terms of the contemporary situation [...] This religious resolution to an intolerable situation must be understood in terms of a traditional adaptive system in which religion played a key role“ (Miller 1980, 136-137).

Samandu hat (1988, 1989) einen ähnlichen Prozeß in Zentralamerika beschrieben. Seiner Meinung nach ermöglicht dort eine Bekehrung zum Pfingstprotestantismus frei über Dämonen, Geister, Offenbarungen und Wunderheilungen zu sprechen. Die Volksreligiosität der *indios* wird nicht länger als „Aberglaube“ angeprangert, sondern findet eine neue Legitimität (vgl. auch Bastian 1990:8).

Caplan hat die „Gegenkultur“, der armen Pfingstler in Süd-Indien analysiert. Durch „irrationale“ Handlungen schafften sie sich einen Freiraum gegenüber der gebildeten und durch das westliche Weltbild geprägten Minderheit der Befreiungstheologen des „*Social Gospel*“:

„In the context we have been considering, the emergence and popularity of charismatic forms of Christianity cannot be adequately understood without taking into account the exercise of and resistance to power, which concerns appropriate religious views and observances no less than scarce jobs and control of property [...] The popular version may emerge as a somewhat mediated rendering of the dominant mode, which is how we might see the strongly pietistic, conservative evangelical Protestantism brought to South India by the European missionaries, and which still largely characterizes the religious predilections of the majority in post-Independence Madras. Or, it can express the more authentic experience of the disprivileged majority, which is how I would interpret the new fundamentalism. This movement is frequently portrayed by its proponents, I think accurately, as a counter-theology, or, in the wider sense, a counter-culture. It represents an instance of what Foucault terms an ‚insurrection of subjugated knowledges‘ popular knowledges which have been muted and downgraded and through whose reappearance ‚criticism performs its work‘ (1980, pp. 81-82). After all, its accords with and authenticates widely-held theodicies, and offers true believers a way of confronting and overcoming the affliction in their lives. While radical theologians and Christian activists may, with some justice, see the movement as



an American - inspired attempt to defuse popular protest, paradoxically, in the local context, it may read as a form of resistance to the dominant minority and the dominant theology within the church and community“ (Caplan 1989:173-174).

Die großen Bemühungen der westlichen Evangelikalen, die Bibel - oder zumindest Teile davon - in alle lokalen Sprachen der Welt zu übersetzen und ein zweisprachiges Unterrichtssystem zu betreiben, haben einige Sprachen vor dem Verschwinden gerettet. In Chimborazo z.B. wurde Quechua oft während der Kulte, im Radio und bei anderen kulturellen Tätigkeiten von den Missionaren benutzt. Dadurch kam es zu einer Wiederaneignung und Wiederbelebung dieser Sprache, die sonst vom Aussterben bedroht gewesen wäre. Zwischen 1979 und 1983 spielte der Verein der zweisprachigen Schullehrer aus Chimborazo eine bedeutende Rolle bei dieser Rettungsaktion (Muratorio 1981:520, 1983; Santana 1987:100). Freilich sind die Missionare keine Anthropologen und haben sich bis vor kurzem nicht für die Erhaltung der Identität der Eingeborenen engagiert. Im Gegenteil, ihre strengen Normen und ihr Verbot der *fiestas* und anderer traditioneller Feierveranstaltungen haben zu einer „Zerstörung kultureller Symbolgefüge“ geführt (Rohr 1991, Lewis 1991). Dennoch konnten sie indirekt das Selbstbewußtsein einiger *indios* stärken. Selbst der Sektengegner Heinz Schulze mußte zugeben, daß:

„Indianerführer im peruanischen Amazonasgebiet, die durch die Schule der Wycliffe-Bibelübersetzer gegangen sind, ‚trotzdem‘ eine ganz wichtige politische Arbeit im Sinne einer Selbstorganisation der Indianer machen“ (Schulze 1987:8).

Wenn Elisabeth Rohr meint, die → evangelikalen und → pfingstlichen Gemeinschaften würden die Eingeborenen lediglich einer kulturellen Kolonisierung unterwerfen und die nordamerikanische „Coca-Cola-Kultur“ durchsetzen, scheint sie zu übersehen, daß viele dieser Bewegungen autochthone Gemeinschaften bilden, die nur unregelmäßige Kontakte zu weißen Missionaren pflegen. Selbst in Gemeinschaften mit einer Mutterkirche im Ausland wie den → *Assemblies of God* bleiben die einzelnen Kongregationen relativ autonom: Obschon die Inhalte für die Sonntagsschulen zentral in den USA erstellt werden, sind in Brasilien, dem ausgewiesenen Beobachter Walter Hollenweger zufolge, die Grenzen zwischen den „freien Pfingstgemeinden“ und den *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) fließend. Hollenweger bemerkt:

„Die Kirchenorganisation [der *Assembléias de Deus*] ist eine merkwürdige Mischung zwischen freiem Kongregationalismus und Übernahme bestimmter Funktionen durch die Zentrale“ (Hollenweger 1969:86 u. 106).

Die bolivianischen aymarasprachigen Adventisten finden nach Juliana Ströbele-Gregor in den adventistischen Glaubenselementen tradierte Denkmuster wieder - den Messianismus, das Verhältnis des Menschen zu übernatürlichen Mächten, die Traum- bzw. Visionendeutung und bestimmte rituelle Handlungen. Trotz ihrer Ablehnung der Aymara-Tradition bleiben sie außerdem unbewußt im magischen Denken verhaftet (Ströbele-Gregor 1988:150-160 u. 273-278). Juliana Ströbele-Gregor hebt hervor, daß:

„die Gemeindeglieder den Bruch mit der eigenen Kultur nicht derart umfassend vollziehen, wie die neue Religion es fordert - und wie der einzelne es selbst behauptet. Und dies ist [...] aufgrund von Ähnlichkeiten in der Struktur des metaphysischen Denkens, sowie Überstimmungen bei wesentlichen ethischen Werten und Normen möglich“ (Ströbele-Gregor 1988:289).

Schließlich will in einigen Ländern der radikale → bibelfundamentalistische Glaube eine Antwort auf die Verbreitung und das Erstarken des Islams sein. „Der Spiegel“ erklärte die Zuwendung zu den Pilzkirchen in Nigeria unter anderem mit der Verbitterung, die unter den Christen herrscht, weil Moslems die Schlüsselpositionen im Staat besetzen:

„Der Präsident, General Ibrahim Babangida, schockierte seine christlichen Untertanen (fast die Hälfte der Bevölkerung), als er Nigeria zum Mitglied der

„Islamischen Konferenzorganisation“ machte. [...] glauben viele Christen an eine islamische Verschwörung zur Eroberung des Kontinents“ („Der Spiegel“ vom 13. Januar 1992:134-135).

Die aggressive Art der Evangelisation weißer Missionare kann zwar zu gewalttätigen Konfrontationen führen - so in der islamischen Hochburg Kano (Nigeria), wo der Frankfurter Missionar Reinhard Bonnke predigen wollte und so ungewollt ein Pogrom gegen die Christen auslöste (Ostrowsky 1992:16). Dennoch wird eine selbstsichere radikale christliche Religionsgemeinschaft als effektiver Schutz gegen eine mögliche islamische Assimilation nicht nur in Afrika, sondern auch in Indonesien - wo sich langsam eine starke → Pfingstbewegung von ca. 1 Mio. Anhängern entwickelt hat - und in Malaysia gesehen. Unter den Christen der malaysischen Halbinsel (1980: 2 Prozent der Gesamtbevölkerung) hat sich seit 1975 neben der 1930 eingeführten → Pfingstbewegung auch eine protestantische → neopfingstliche und eine katholische → charismatische Erneuerungsbewegung ausgebreitet. Die dortige katholische → charismatische Erneuerungsbewegung - die Katholiken bilden 80 Prozent aller Christen - hat einen multi-ethnischen Charakter (chinesisch, malaiisch und indisch) und ist in der Mittelschicht überrepräsentiert. Obschon die charismatischen Katholiken sich immer mehr von den protestantischen Neopfingstlern abgegrenzt haben, teilen die beiden Gemeinschaften die gleichen Befürchtungen:

„The Christian community is uncomfortably aware of itself as a marginal minority in the Muslim-dominated Malaysian society. The difficulties of consolidation and expansion within what Christians regard as a hostile political environment engender apprehensiveness toward the future. Christians view their unsatisfactory situation from an ethnic perspective. Although Christianity is not an ethnic identifier - except in the case of the Eurasians - it is politically classified as a non-Malay religion. The Christians, who include Chinese, Indians, and Eurasians, perceive themselves collectively as non-Malays deprived of political power and prestige. Through the charismatic movement, a new sense of Christian and non-Malay identity is emerging“ (Ackerman 1988:61-62).

### *Die Schwächen der großen Amtskirchen*

Ein wichtiger Grund für die Hinwendung vieler Bewohner der südlichen Hemisphäre zu den Sekten und → NRMs liegt in den Schwächen der großen Amtskirchen. In Lateinamerika hat die katholische Unterstützung der iberischen Kolonialmächte - von wenigen bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen - und später der sozialen und politischen Eliten dem Ruf der katholischen Kirche sehr geschadet. Sie war selber nicht nur eine religiöse, sondern auch eine wirtschaftliche und politische Macht. Muratorio stellt fest:

„Until the first decades of this century the Church was one of the largest land-owners and shared with the rest of the dominant class the control of the state. Priests could hold political offices as legislators and state councillors [...] The Constitution of 1830 put the Indians under the control of the Church, ordering that parish priests be nominated ‚tutors and natural fathers of the innocent, servile and miserable indigenous race‘ [...] The Church could expropriate part of the Indians' surplus primarily through the tithe and *primicias* - a form of rent in kind. The local priest could also extract rent in labor through the *minga* - a form of collective work-and in cash or kind in payment for the religious services of baptisms, marriages, and funerals“ (Muratorio 1981:508).

Neben dem offiziellen Katholizismus entwickelte sich ein ritualistischer Katholizismus und ein Volkskatholizismus mit Protestelementen (Camara 1988:302; Pereira de Queiroz 1988:33 N. 12). Dieser

„rustikale rudimentär fluide Katholizismus, dessen spezifische Merkmale - Konzentration auf Patronatsfeier, Novenen, Tänze vom heiligen Gonçalo oder Büssergruppen - zunächst sozio-religiösen Faktoren zu verdanken sind“ (Siebeneichler 1976:24), erstarrte jedoch langsam. Vor allem in den Slums der Großstädte erfuhr er einen Erosionsprozeß (Lancaster 1988:102-103). Nach Oro haben nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) die Rationalisierung der Liturgie und des religiösen Lebens die Volksreligiosität geschwächt und die Kluft zu den aufgrund der Verbreitung kapitalistischer Produktionsformen verunsicherten Gläubigen erweitert (Oro 1989:130). Pater Jésus Hortal, Direktor der Abteilung Theologie an der Universität von Rio de Janeiro, erklärt, daß nur noch 35 Prozent der brasilianischen Katholiken regelmäßige Kirchgänger sind - in den Großstädten weniger als 5 Prozent (Hautin-Guiraut 1992:7). Nach einer Umfrage der Zeitschrift *La Folha de São Paulo* wissen 41 Prozent der 2.328 Befragten nicht, wer der Papst ist; 59 Prozent sind der Meinung, die Priester würden im Luxus leben, und 51 Prozent denken, die Priester hätten sexuelle Beziehungen und würden sich mehr mit Politik als mit Religion beschäftigen (Hautin-Guiraut 1991:6).

Die → Pfingstkirchen und die → Afroamerikanischen Religionen haben beide vom Erkalten des Volkskatholizismus profitiert. Der Versuch, ihn neu zu beleben, kann sich in manchen Fällen als eine erfolgreiche Eindämmungsstrategie gegen die Verbreitung der Sekten erweisen: Claudia Fonseca erzählt, wie im Armen-Viertel Vila São José von Porto Alegre (Brasilien) der Padre Angelo seine Kirche wieder füllte, indem er wie die Spiritisten am Anfang der Messe jedem Gläubigen die Hand auflegte und die Kirche in einen Wallfahrtsort nach Art des Jesus-Kindes von Prag verwandelte (Fonseca 1991:137). Auch die katholische *Renovación Carismática* in Guatemala schlägt die Pfingstler mit ihren eigenen Mitteln und zieht viele Anhänger an. Doch da die katholischen Kirchenführer Lateinamerikas eher mißtrauisch gegenüber der → charismatischen Erneuerungsbewegung bleiben, ziehen nicht wenige charismatische Katholiken es vor, zu den protestantischen → Pfingstkirchen überzulaufen (Terbeeke 1991).

Die „Option für die Armen“ der Befreiungstheologie könnte ein anderer Weg sein, die Armen wieder für die Großkirchen zu gewinnen. Dennoch hat Galindo Recht, wenn er hervorhebt, daß diese Theologie „außer einem Teil des Klerus und der Bischöfe, vielleicht der Mehrheit der Ordensleute und einigen Organisationen an der Basis kaum andere Kreise erreicht hat“ (Galindo 1988:18). Darüber hinaus hat die Offensive des Vatikans gegen die Befreiungstheologie deren Position geschwächt. Was die von progressiven Katholiken und ökumenischen Kirchen unterstützten Basisgemeinden anbelangt, so wurden sie bei armen Land- bzw. Stadtbewohnern gegründet und stehen im direkten Wettbewerb mit den → Pfingstkirchen und den → Afroamerikanischen Religionen. Lancaster hebt mehrere Ähnlichkeiten zwischen den Basisgemeinden und den → Pfingstkirchen hervor:

„Liberation theology and evangelical Protestantism are both quintessentially ‚evangelical‘ discourses. Both renounce the formalism of clerical practice on behalf of active scriptural study, both emphasize the importance of God’s word over liturgy, and both entail a strong conception of christen praxis in daily life. And both represent, in Walzer’s (1965) phrase, a ‚revolution of the saints‘.“

Er fügt allerdings hinzu:

„The key difference would seem to be that the especially marginal milieu of the *repartos* generates a more radical need for personal salvation than the relatively more socially integrated barrios of the lower working class [...] unlike liberation theology, which retains and resynthesizes some traditional liturgical forms, evangelical Protestantism’s ritual is wholly anti-traditional“ (Lancaster 1988:104-105).

In den → bibelfundamentalistischen Gruppen suchen die Armen eine neue Antwort auf ihre existentiellen Ängste und mißtrauen jeder Form von institutioneller Religion (Lancaster 1988:107). Sie sehnen sich nach einem Gott der *causae secundae* und lehnen das *ens spirituale* der Amtskirchen mit „ihren bürokratischen Institutionen [...], ihren verfestigten Traditionsformen und verkrusteten Riten“ ab (Siebeneichler 1976:47-48; vgl. auch Oosthuizen 1975:67). Der philippinische Pater Bayani Valenzuela räumt ein:

„Die Fundamentalisten bieten jedem eine sehr persönliche, emotionelle religiöse Erfahrung. Die hat die katholische Kirche ihnen nicht vermittelt [...] Die katholische Arbeit hat wenig Chancen zu überzeugen; es ist nur Massenabfertigung möglich, wo ein Gespräch nötig wäre“ (Härpfer / Rafael 1991:19).

Die Bürokratisierung der traditionellen reformatorischen Kirchen stellt für deren geistliche Arbeit ein starkes Hindernis dar. Laut „Der Spiegel“ gaben selbstkritisch

„auf dem AACC-Symposium (Allafrikanische Kirchenkonferenz) Delegierte zu, daß die unabhängigen Kirchen offenbar ‚Bedürfnisse befriedigen, die wir nicht abdecken‘. So spielen bei den Sekten Frauen und Jugendliche eine viel wichtigere Rolle als in den Amtskirchen mit ihren hoheitsvollen, aber volksfernen Führern [...] Paul Gifford, der seit Jahren für die AACC als Beobachter kreuz und quer durch Afrika zu Auftritten der neuen Kreuzzügler reist, fand heraus, daß Erweckungsevangelisten eine Art Antithese zur sozialreformerischen ‚Befreiungstheologie‘ verkünden“ („Der Spiegel“ vom 13. Januar 1992:138).

Trotz ihrer strengen Hierarchien und ihres defekten demokratischen Lebens - einige brasilianische Pfingstler aus den „etablierten Sekten“ bestehen jedoch auf der Möglichkeit, ihre Amtsträger wählen zu können (Rolim 1985:220) - werden die Machtpositionen in den → evangelikalen und → pfingstlichen Gemeinschaften nicht durch Spezialisten des Heiligen monopolisiert (Lalive d'Épinay 1969:47). Lancaster unterstreicht:

„Evangelical Protestantism *simplifies* the core of the belief, *centralizes* spiritual authority around the Godhead, and *decentralizes* the church's political authority and bureaucratic organization“ (Lancaster 1988:113).

Vor allem Lalive d'Épinay hat die Bedeutung für das rasche Erstarken der → Pfingstkirchen der Tatsache zugeschrieben, daß es in diesen Gemeinschaften nicht mehr der *gringo*-Missionar ist, der predigt, sondern der Bergarbeiter, der *péon* bzw. der *callampero* (Slumbewohner), der seinen Klassengefährten anspricht (Lalive d'Épinay 1975:169).

In den autochthonen religiösen Bewegungen der südlichen Hemisphäre ist man schon seit langem daran gewöhnt, sich autark zu verwalten. Selbst in der von einer weißen Missionskirche gegründeten → evangelikalen Gemeinschaft von Chimborazo sind schon seit Jahren alle Pastoren und Diakone *indios* (Santana 1987:100). Obschon die Mutterkirche der → *Assemblies of God* in Springfield, Missouri, sich gelegentlich in die inneren Angelegenheiten ihrer jeweiligen nationalen Zweige einmischt, bleibt deren Autonomie weitgehend unangetastet:

„Another approach used by the Brazilian Assemblies of God has been the formation of state conventions under the direction of the mother church. These convention choose new pastors (under the watchful care of the pastor of the central church) and guarantee them a standardized income and financial support for new congregations (Silvestre, 1983) [...] Central churches are almost totally autonomous of the national convention, which functions more as a voluntary association than as a regulating or policy-making body. Despite these efforts, the Assemblies of God have produced major schisms including national federations, Brasil para Christo, and Deus e Amor“ (Nelson 1988:324).

Nach dem Urteil von Pater Hortal hat die katholische Kirche die großen Bevölkerungsmigrationen in Brasilien - die Eröffnung der Straße des Kaffees im 19. Jahrhundert und die Verstädterung im 20.

Jahrhundert - zu wenig mitbegleitet (Hautin-Guiraut 1992:7). Die katholische Kirche Lateinamerikas verfügte ohnehin über zu wenige Priester, um die Bewohner der riesigen Slums betreuen zu können. Selbst in den ländlichen Gebieten waren oft die Kirchengemeinden zu sehr zerstreut: Nach Terbeeke gab es beispielsweise 1950 im großflächigen *Departamento Huehuetenango* (Guatemala) für 176.000 EinwohnerInnen nur zwei Priester. Die Meßfeiern wurden meist noch immer auf spanisch abgehalten, während die Protestanten „die wichtigsten Teile des Gottesdienstes von Beginn an in der jeweiligen Mayasprache feierten“ (Terbeeke 1991). Der in Guatemala tätige Padre Wübbolt stellt fest:

„Es ist ganz klar, daß hier in Guatemala, speziell in den Indianer-Regionen, die Kirche nie so verwurzelt war - es gab große Massenpfarreien, wo der Einzelne sich nicht angesprochen fühlte. Das Persönliche findet man natürlich in kleinen Gruppen mehr. Hier kann man schon von einer Schuld der Kirche sprechen. Weitere Gründe sind mangelnde Missionierung, die zu geringe Durchstrukturierung der Gemeinden und vielleicht auch die zu geringe Förderung von Laienkräften, die Aufgaben übernehmen könnten. Daß Laien sich in einer hierarchisch strukturierten, klerikalen Kirche nicht besonders stark entwickeln konnten, ist eindeutig - in den Sekten können sie sich als Leiter profilieren“ (In: Zauzich 1992).

Nicht zuletzt weil die wildwachsenden unabhängigen → Pfingstkirchen von ihrem eigenen Pfarrer keine theologische Ausbildung verlangen, haben sie keine Nachwuchsprobleme (Deiros 1991:156-159). Sie sind viel anpassungsfähiger und können sich schnell an der religiösen Nachfrage orientieren. Nach Siebeneichler erklärte Lawrence Olsen, der Direktor des Pentekostalen Biblischen Instituts von Rio de Janeiro, die Kirche solle keine überorganisierte Institution werden, damit sie „ein lebendiger Organismus bleibt, der Christus gewidmet ist“ (Siebeneichler 1976:122). Selbst die zahlreichen Zersplitterungen stärken die Pfingstbewegung eher, als daß sie sie schwächen: Die Meinungsunterschiede und Machtkämpfe werden nicht verdrängt, sondern finden so eine rasche und meist friedliche Lösung. Diese Bemerkungen gelten auch für die → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas und für die → Umbanda. Im Gegensatz zu den Spiritisten, die sich in einem einzigen Bund (der *Federação Espírita Brasileira*) zusammenschlossen und infolgedessen unflexibel wurden, haben die Umbandisten eine Vielzahl von Föderationen ins Leben gerufen, die eine Anpassung an die unterschiedlichen Bevölkerungsschichten Brasiliens ermöglichten (Brown 1985:23).

## **ZUR BILDUNGS- UND ENTWICKLUNGSHILFEARBEIT DER SEKTEN UND NEUEN RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN**

Zahlreiche Sekten - vor allem „etablierte Sekten“ - widmen sich der Bildungs- und Entwicklungshilfearbeit. Dies geschieht aus unterschiedlichen Gründen: Weil sie sich als Zivilisationsträger verstehen und durch eine solche Tätigkeit missionieren wollen (die amerikanischen Missionare der → evangelikalen und → pfingstlichen Kirchen), weil sie sich von der Außenwelt abschirmen möchten und autark leben wollen (einige → Unabhängige Kirchen Schwarzafrikas und die → Mennoniten), weil sie von ihren Anhängern dazu aufgefordert werden (die kleinen autochthonen → Pfingstkirchen, viele → Unabhängige Kirchen Schwarzafrikas und die Ubandisten) oder weil alle diese Motive gleichzeitig gelten.

### **Die Bildungsarbeit der Sekten und NRMs**

Die Einstellung der Sekten und → NRMs gegenüber der Bildungsarbeit im westlichen Sinne ist sehr unterschiedlich: Sie reicht von einem hohem Engagement (bei den Wycliffe-Bibelübersetzern, den Adventisten und den Anhängern der → evangelikalen Kirchen) über ein notgedrungenes Interesse - man muß mindestens die Bibel lesen können! -, das mit Bedenken gemischt ist (in den etablierten → Pfingstkirchen und → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas) bis zu einer feindlichen Einstellung (in vielen wildwachsenden „Pilzkirchen“).

Bildungsarbeit wird vor allem von → evangelikalen Missionskirchen und Organisationen durchgeführt. Neben der Bibel-Übersetzung beschäftigen sich beispielsweise die Wycliffe-Bibelübersetzer (→ SIL) mit zweisprachiger Schulausbildung und mit der Ausbildung von einheimischen Lehrern. Der US-Anthropologe William T. Vickers hat die breite Palette der Tätigkeiten des → SIL bei den ecuadorianischen Siona-*Secoya-indios* am Ufer des Cuyabeno-Flusses folgendermaßen beschrieben:

- „1. A bilingual education program which includes the training of native teachers, the preparation of native language texts, and logistical support for the schools.
2. A program of linguistic analysis whose primary goal is production of Bible translations, but which also leads to scientific publication in some cases.
3. The establishment of a health care delivery system which includes village-level health workers, a base camp infirmary staffed by two professional nurses, and access to regional and national hospitals.
4. A program of agricultural extension involving the introduction of new cultures and domesticated animals such as pigs, cattle, goats, and chickens.
5. The introduction of new technology and a ready supply of tools and other items such as machetes, axes, knives, shotguns and ammunition, fishing gear, sewing machines, radios, etc.
6. The introduction of a ‚rational‘ economic system which includes a national monetary currency, the concept of cash payment for goods and services rendered, and the concepts of credit and debt.
7. The encouragement of a nucleated settlement so that the formerly dispersed population can form a ‚community‘ of participants for the school and other mission and government programs.
8. The introduction of Protestant religious and moral precepts [...]

9. The introduction of national symbols such as the Ecuadorian flag and anthem, and nationalistic concepts pertaining to the rights and obligations of citizenship, national history, and national holidays“ (Vickers 1981:718).

Durch diese Arbeit ist eine neue Führungsschicht - die der Lehrer - entstanden. Diese werden jedoch weniger gut ausgebildet als die Lehrkräfte des staatlichen Schulsystems. Obwohl kein Gottesdienst im Schulgebäude gefeiert wird, dient die Bildungsarbeit des → SIL auch der Missionierung: Nur diejenigen, die sich bekehren lassen, haben die Chance, selbst Lehrer zu werden und so auch der neuen Führungsschicht anzugehören (Vickers 1981:720).

Die negativen Auswirkungen der Bildungspolitik des → SIL auf die Kultur der *indios* wurden vor allem von David Stoll (1982), Norman Lewis (1991) und Elisabeth Rohr (1991) hervorgehoben. Anne-Christine Taylor von der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* in Paris hat diese Vorwürfe in ihrer Arbeit über die Achuar-*indios* in Ecuador zusammengefaßt:

„Children are increasingly cut off from their parents' technical and symbolic knowledge [...] Among Protestant evangelists [...] education quite openly implies the rejection of traditional values. Through radio propaganda and formal education the Protestants explicitly aim at suppressing certain fundamental social characteristics of Achuar culture such as polygyny, shamanism, warfare, the consumption of *chicha*, dancing and drinking feasts, and even ritual speech, which felt, rightly, to be a manifestation of indigenous spiritual power, and as such discouraged [...] The Protestant prohibition is effective because it is linked to a critical internal contradiction attendant on nucleation [...] The evangelist teachers exalt the virtues of hard work, technological development, and personal capital accumulation [...] This ideology is actively inculcated to the teachers at Limoncocha during the summer training sessions [...] The level of education of the missionaries themselves and their anti-intellectual prejudices do not lead them to encourage advanced or even adequate education for Indian youths. And the evangelist *maestros* generally have a level of education far inferior to that of the federation teachers [...] they cannot use the tools of a modern education to ‚white‘ means of action. A certain political awareness is, however, emerging within the ranks of evangelist *maestros*“ (Taylor 1981:663-664).

Völlig anders beurteilt die Anthropologin und Soziologin Blanca Muratorio in ihrer Studie über die *Unión Misionera Evangélica de Chimborazo* (UMECH) die Bildungsarbeit evangelikaler Missionare. Zwar habe auch hier diese Tätigkeit zur Formierung einer neuen Führungsschicht geführt und tradierte Verhaltensweisen ausgeschaltet. Dennoch habe sie zugleich den *indios* eine neue Identität gegeben und ihr Selbstbewußtsein gestärkt:

„Formal schooling is becoming a new symbol of prestige among Protestant leaders and young people. Adult men and women are making an enormous effort to teach themselves to read, and all listen to the basic education programs broadcast in Quichua through the local station. The major goal is to be able to read the Bible instead of merely learning passages by heart as they usually do now“ (Muratorio 1981:520 u. 1983).

Immer mehr in der südlichen Hemisphäre missionarisch tätige evangelikale Lehrkräfte weisen auf die Notwendigkeit einer Kontextualisierung der Lerninhalte und der Lehrmethoden hin. So haben z.B. Dorothy und Earle Bowen in Kenia eine pädagogische Methode entworfen, die auf die eher synthetische und ganzheitliche Denkweise der jungen Afrikaner zugeschnitten ist. Sie raten den evangelikalen Pädagogen,

am Anfang des Jahres den Schülern das Gesamtkonzept des Unterrichtes darzustellen. Sie sollten zudem u.a. den Akzent auf Gruppenarbeit und Gruppendiskussionen setzen, das mündliche Vortragen auf ein Minimum reduzieren und während des Unterrichtes soviel Anschauungsmaterial wie möglich benutzen (Bowen 1989:26-27; vgl. auch Bowen, D. 1984, Bowen, E. 1984 u. Griffith 1985).

Auf dem Gebiet der Bildungsarbeit sind die Adventisten besonders aktiv. 1993 betreuten sie weltweit 4.533 Grundschulen, 939 höhere und weiterführende Schulen, 79 Colleges, Universitäten bzw. Medizinische Hochschulen sowie 46 Ausbildungsstätten für Krankenpflege. Sie beschäftigten 40.456 Lehrkräfte. Mehr als 750.000 Schüler und Studenten besuchten die Bildungsstätten der → Siebenten-Tags-Adventisten. Nach Juliana Ströbele-Gregor hatte bis zum Jahre 1952 die Adventistische Mission in Bolivien ca. 300 Primar- und Sekundarschulen eröffnet. Die Einrichtung eines neuen freien staatlichen Schulwesens führte indes zur Schließung mehrerer dieser Bildungsstätten. Gegenwärtig leiten die Adventisten in Bolivien immerhin noch 80 Primarschulen und 11 Sekundarschulen. Dort wird eine ganzheitliche sog. „integrierte Pädagogik“ praktiziert, die auf der Verbindung von kognitiver Bildung und praktischer Arbeit beruht. Die Bibel wird genauso unterrichtet wie die Musik, die Tischlerei oder die Bäckerei. Die verschiedenen gesellschaftlichen Schichten werden gleich behandelt. Im Gegensatz zu anderen privaten Bildungsstätten verfügen die Reichen in den adventistischen Internaten über kein eigenes Dienstpersonal. Selbstdisziplin und eine gewisse Askese werden gefordert (Ströbele-Gregor 1988:196-197). Ströbele-Gregor berichtet aber auch, daß in diesen Bildungsstätten

„auf nahezu perfekte Weise mitteleuropäische bzw. US-amerikanische Lebensformen transferiert werden, die Akkulturation eingeübt wird: Individualismus, Zentrierung auf die Kleinfamilie, Ablehnung der andinen Festkultur, Fähigkeit zur Planung des gesamten Alltags und des Lebens sowie emotionale Kontrolliertheit und Disziplin versprechen dafür ein Leben in größerer Sicherheit, ein besseres Auskommen und - ‚Zivilisation‘!“ (Ströbele-Gregor 1988:194)

In einem Land mit einer sehr niedrigen industriellen Entwicklung wie Bolivien öffnet zwar eine gute Ausbildung aufgrund der schlechten Chancen auf dem Arbeitsmarkt nicht immer die Tür zum sozialen und ökonomischen Aufstieg, sie verstärkt jedoch das Selbstwertgefühl der Betroffenen (Ströbele-Gregor 1988:258-260). Bildungsarbeit wird zudem in den adventistischen Sabbatschulen für Kinder und Erwachsene zugleich betrieben, wenn auch auf niedriger Basis: Bibelstellen werden in indigenensprachigen bzw. spanischsprachigen Gruppen studiert, und es werden Vorträge gehalten. Unterrichtsmaterialien für Kinder und Erwachsene liegen vor. Fragen werden vom Sabbatschullehrer in einem interaktiven Verfahren gestellt und Erläuterungen gegeben. Kinder und Jugendliche werden zudem samstagsnachts in der sog. *Devoción Matutina* und in verschiedenen Kinder- und Jugendgruppen weiter sozialisiert (Ströbele-Gregor 1988:206-216).

In Brasilien hat die Gemeinschaft der → Siebenten-Tags-Adventisten (STA) 500 Primar- und 14 Sekundarschulen in São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Pernambuco, Bahia, Espírito Santo und Pará de Goiás gegründet. Darüber hinaus betreut sie landwirtschaftliche Institute im Amazonasgebiet, in Pará und Rondônia, und zwei Theologiefakultäten in Itapeçerica da Serra (São Paulo) und Belém de Maria (Pernambuco). Entsprechend dem adventistischen Bemühen um Gesundheitspflege und Lebensreform führte die STA mit Hilfe junger Ärzte, Krankenpfleger, Agronomen, Ernährungs- und Bildungswissenschaftler ein *Projeto de Integração e Serviço da Mocidade Adventistas* (PRISMA) durch, um die Bevölkerungen des Amazonasgebietes, des Mato Grosso, Goiás, in Pará und Maranhão im Ernährungswesen aufzuklären (Lima 1991:7). Die Adventisten betreiben auch Universitäten, nicht nur in Brasilien, sondern u.a. auch im Libanon und in Ruanda.

Der Adventist Ole-Christian Bjerkan bewertet die Wirkung der Bildungsarbeit der STA auf die Entwicklung Äthiopiens wie folgt:

„The Seventh-day Adventist Church has not only contributed to the Ethiopian school system, but has had an impact upon Ethiopia's development in the following ways:



1. Many government and church leaders have gotten part of their education in Seventh-day Adventist schools, and carried with them some of the educational philosophy and objectives of Seventh-day Adventist education.
2. Students attending Seventh-day Adventist schools had to take part in practical work while studying. Later this also became an ideal for the government schools.
3. The Basic School idea, which later developed into illiteracy campaigns by the government and local communities, began within Seventh-day Adventist schools.
4. Through its programme of nurses and ‚dressers‘ (nine month‘ medical aid) training, the church has had an influence upon the development of the national health service.
5. Through its training programme of motor mechanics, it has supplied some of the desperate need for professional mechanics in a developing country.
6. Through its Christian influence upon the minds of ten of thousands of young people, the Seventh-day Adventist schools have certainly been and still are a strong factor in bringing hope and prosperity to one of the least developed countries in East Africa“ (Bjerkan 1985:77).

Viele Beobachter brandmarken die Bildungsstätten der → evangelikalen Gruppen als Disziplinierungs- und „Propaganda“-Anstalten, in denen kritische Meinungen und politisches Engagement unerwünscht sind. Sie würden typische gegenaufklärerische Züge aufweisen. Juliana Ströbele-Gregor spricht - im Hinblick auf die Adventisten - jedoch lieber von der dialektischen gegenaufklärerischen „Aufklärung“ durch die Bildungsarbeit:

„Gerade in der Spannung zwischen den Normen der Internatserziehung und der Lebenswelt, die die Schüler in ihrer Umwelt zu Hause erfahren, kann das im Internat postulierte Konzept der Brüderlichkeit über die ihm gesteckten Grenzen hinausweisen. Da junge Menschen in besonderem Maße zu Absolutheitsansprüchen neigen, liegt es nicht fern, wenn einzelne aus den Forderungen nach Brüderlichkeit, Nächstenliebe und persönlicher Verantwortung Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit ableiten, diese Forderungen auf die soziale Wirklichkeit ihres Landes beziehen und sich selbst mitverantwortlich fühlen für die Durchsetzung dieser Forderungen - nicht allein durch Gebet, sondern durch politisches Handeln“ (Ströbele-Gregor 1988:198).

Auf Tonga sind alle → evangelikalen Kirchen mit ihren Kindergärten, Schulen und Jugendclubs wichtige Sozialisationsinstanzen. Die → Mormonen haben dort eine Hochschule gegründet, die *Liahona*, die sich einen großen Ruf erworben hat. Von den Studenten wird keine → mormonische Mitgliedschaft verlangt. Eine Bekehrung zum Mormonentum führt jedoch zu bemerkenswerten finanziellen Vergünstigungen (Struck 1991:242).

Die → Zeugen Jehovas haben keine privaten Hochschulen eröffnet. Sie befürworten eine weitere Schulausbildung für ihre Kinder, um ihnen später die Möglichkeit zu geben, der Verpflichtung der Missionierung nachzukommen und ihren Lebensunterhalt zu verdienen (Erwachtet! 22. August 1994:3-9). Die Bildung ist nur ein Mittel zum Zweck und wird deshalb in dieser Gemeinschaft nicht in den Mittelpunkt gesetzt. Die → Zeugen Jehovas haben allerdings in der südlichen Hemisphäre Leseschulen (z.B. in Surinam) bzw. Leseklassen (z.B. in Nigeria) gegründet, in denen die Einheimischen lesen und schreiben lernen, um sich die Bibel selbst aneignen zu können. Dabei wird ein besonderes Lehrmittel, betitelt „Lerne lesen und schreiben“, auf Englisch oder in der Sprache, die gelehrt wird, zusammen mit biblischen Texten benutzt. Nach den eigenen Angaben der Religionsgemeinschaft können sich die Ergebnisse dieses

Unterrichtes, der mit einer Indoktrinierung verbunden ist, sehen lassen: 1990 waren z.B. ca. 20 Prozent der surinamischen sog. „*Bushnegroes*“ Analphabeten, aber nur 5 Prozent der getauften Zeugen Jehovas (Jahrbuch der Zeugen Jehovas 1990:232-233).

Die Pfingstbewegung ist gegenüber der Bildungsarbeit zurückhaltender als die → evangelikalen Kirchen, das → Mormonentum und die → Zeugen Jehovas. In der kleinen brasilianischen ländlichen Gemeinde Monte Mor sind z.B. 42 Prozent der Pfingstler Analphabeten, dagegen nur 5 Prozent der Protestanten der → evangelikalen Kirchen, 6,89 Prozent der Lutheraner und 14,25 Prozent der Katholiken (Brandão 1979:106). Freilich läßt sich dieser gewaltige Unterschied dadurch erklären, daß die Pfingstler zur Unterschicht gehören, die anderen Protestanten dagegen zur Mittel- und Oberschicht. Dennoch: Wenn in Monte Mor einige Pfingstler lernen möchten, die Bibel zu lesen, finden sie von seiten ihrer Kirchen nur wenig Unterstützung.

In den meisten Sonntagsschulen der unabhängigen → pfingstlichen „Pilzkirchen“, an denen junge und ältere Pfingstgläubige gemeinsam teilnehmen, wird die Bibel nicht gelesen. Sprüche werden dort auswendig gelernt und von einem sog. „Lehrer“ ausgelegt (Rolim 1985:188). Meist stehen auch keine katechetischen Lehrbücher zur Verfügung. Die bloße „Imitation“ der Kirchenführer ersetzt dann den nicht-vorhandenen Lernprozeß (Lalive d'Épinay 1969:55). Sogar in der Ausbildung der Pfarrer spielt die Nachahmung eine viel größere Rolle als die geistige Reflexion (Lalive d'Épinay 1969:77). Die Pastoren lesen außerhalb des Gottesdienstes selten in der Bibel und bereiten auch selten ihre Predigten vor (Lalive d'Épinay 1969:194). Im Gottesdienst scheint außerdem die nicht-verbale Kommunikation - die Sprache des Körpers - wichtiger zu sein als die verbale (Rolim 1985:200). In Chile hat der Versuch von einigen Gläubigen, Schulen in ihren → Pfingstkirchen zu gründen, sogar Schismen verursacht:

„A minor split which occurred in a provincial town of the central valley in Chile was originated by a small group of ‚educated‘ members of the Iglesia Metodista Pentecostal who attempted to open schools and to ‚promote the cultural development of the congregation.‘ This attempts were thwarted by the local junta, and since the promoters refused to conform to the ‚authoritarianism‘ of the local pastors, the split became inevitable“ (Deiros 1991:193 N. 131).

Selbst einige etablierte Pfingstgemeinschaften stehen jeglicher Art von Bildung mißtrauisch gegenüber. Die riesige → *Congregação Cristã no Brasil* - die zweitgrößte → Pfingstkirche Brasiliens nach den *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) - legt Wert darauf, eine Erweckungsbewegung zu bleiben. Aus diesem Grunde hat sie kein System des Zehnten eingeführt - die Abgaben der Gläubigen sind freiwillig. Sie beschäftigt keine Pastoren, sondern „nur“ Laien (Älteste und Diakone), und betreibt keine Sonntagsschularbeit. Es herrscht eine pure „mündliche Form des Christentums“ (Léonard 1953:97; Hollenweger 1969:97; Rolim 1985:38; Lima 1991:86). Demgegenüber ist eine andere große unabhängige Pfingstgemeinschaft Brasiliens, die → *Igreja Evangélica Pentecostal „O Brasil para Cristo“*, von der Notwendigkeit einer theologischen Ausbildung ihrer Pastoren überzeugt - auch wenn in der „Pentekostalen Theologischen Fakultät“ von São Paulo eine Auseinandersetzung mit der modernen Theologie unerwünscht ist (Siebeneichler 1976:112).

Die meisten → Pfingstkirchen mit Mutterkirchen in den USA kümmern sich um die theologische Ausbildung ihrer Kleriker und bieten ihren Gliedern eine Grundausbildung an. Die weltweiten → *Assemblies of God* haben für ihre Missionare eine Reihe von Ausbildungsstätten: das 1922 gegründete *Central Bible Institute* (CBI) in Springfield, die 1947 entstandene *American Association of Bible Colleges*, die Missionschule (*School of Missions*) (1959), die *Oral Roberts University* (70er Jahre), das *Assemblies of God Theological Seminary* (1973), die *Church of God School of Theology* (1975), die *CBN University* (1977), das *California Theological Seminary* (1983) und die *Southern California College Graduate School* (1983).

Das lokale Amtspersonal der → *Assemblies of God* wird in Bibelschulen unterrichtet. In Lateinamerika werden die Gläubigen dieser Pfingstbewegung in Primar- und „Berufsschulen“ ausgebildet, in denen man die Hauptsprache des Landes, Maschinenschreiben, Sägen, Musik usw. lernen kann (Hollenweger 1969:86). Diese Pfingstbewegung hat auch Sonntagsschulmaterial in spanischer Sprache für die hispanischen Migranten in den USA ausgearbeitet, das auch in Lateinamerika verwendet wird. Der brasilianische Zweig der → *Assemblies of God* hat als einzige → Pfingstkirche des Landes einen Katechismus in Portugiesisch herausgegeben (die *Lições Bíblicas*), der in ihren Sonntagsschulen (*Escolas*

*Dominicais*) benutzt wird (Siebeneichler 1976:125; Rolim 1985:188 N. 98). Nach Hollenweger führt diese Gemeinschaft in Brasilien

„ein aggressives Bildungsprogramm mit ihren Mitgliedern durch, lehrt diejenigen, die noch Analphabeten sind lesen, drucken und verbreitet eine unglaubliche Menge Literatur, baut Gemeindebibliotheken, Kinderhorte und führt Portugiesisch-Kurse durch“ (Hollenweger 1969:86).

Eine ähnliche Bildungsarbeit leisten auch andere etablierte Pfingstgemeinschaften mit Mutterkirchen in den USA, so die → *Church of God* (Cleveland) oder die → *International Church of the Foursquare Gospel* (ICFG). Die erstere hat zahlreiche Bibel-Colleges und andere theologische Bildungsstätten eröffnet (u.a. die 1975 entstandene → *Church of God School of Theology* in Cleveland, Tennessee). In Cleveland besitzt sie eine Bibliothek mit mehr als 116.000 Büchern. Sie hat außerdem in Südafrika, auf den Philippinen, in Indonesien, Korea, Puerto Rico, Panama, Mexiko und Argentinien Bibel-Colleges sowie in 52 Ländern *Schools of institute level* gegründet. Die ICFG betreut ihrerseits ca. 60 Bibelschulen und drei LIFE-Bibel-Colleges (LIFE = *Lighthouses of International Foursquare Evangelism*).

Die theologische Ausbildung der evangelikalen und pfingstlichen Kleriker ist jedoch unwissenschaftlich und mehr als lückenhaft. Von den methodistischen und adventistischen Bildungsstätten abgesehen, ist ohnehin das Niveau der evangelikalen Bildungsanstalten niedrig. Die in der Universität Mariano Galvez in Guatemala erworbenen Hochschulzeugnisse z.B. werden von den anderen Hochschulen Lateinamerikas meist nicht anerkannt. Die Bildungsarbeit der Evangelikalen und Pfingstler kann aus diesem Grund keine Alternative zu den staatlichen Bildungssystemen sein.

Unter den → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas sind es vor allem die nach dem Muster der protestantischen Missionskirchen gegründeten „Äthiopischen Kirchen“ und die unabhängigen → Pfingstkirchen, die der Bildungsarbeit eine große Bedeutung schenken. Zu nennen ist hier u.a. die „Äthiopische Kirche“ des Propheten Wovenu *Apostles Revelation Society* in Ghana. In Kenia betreute 1952 die unabhängige → Pfingstkirche mit dem aufschlußreichen Namen *African Independent Pentecostal Schools and Church* acht eigene Schulen (Turner 1975:298).

Viele → spirituelle unabhängige zionistische bzw. *Aladura*-Kirchen haben dagegen keine eigenen Ausbildungsprogramme entworfen. Die öffentliche Schulbildung wird oft von den Mitgliedern dieser Kirchen als Vorstadium einer befürchteten Verwestlichung der Kinder betrachtet, und aus diesem Grund wird ihr mit Mißtrauen begegnet. Pius Ngandu erwähnt zwar die Existenz von Alphabetisierungskursen in den unabhängigen Kirchen in Mbuji-Mayi, die vor allem darauf zielen, ein „Entziffern“ der Bibel und der Texte der Propheten zu ermöglichen - und dies, obschon in einigen dieser Gemeinschaften (wie z.B. der → *Église du Troisième Testament*) die Hochschulabsolventen aus weißen Universitäten exorzisiert werden müssen, da sie vom westlichen Materialismus „verhext“ worden sind (Ngandu 1990:203 u. 81). Die mündliche Überlieferung scheint jedoch eine größere Rolle zu spielen als die Bücher: An die Stelle der vorchristlichen Tradition ist nach Becken eine andere mündliche Überlieferung getreten:

„Statt ihrer alten Mythen erzählen sie nun davon, wie die Frohe Botschaft zu ihnen gekommen ist“ (Becken 1991:287).

Andere spirituelle Kirchen gründen private Ausbildungsstätten. Harold W. Turner weist auf folgende Gründe für die Entstehung solcher Schulen hin:

- „(1) The discrimination in education by the schools of missions and the older churches, both as regards admission and treatment.
- (2) The fear that children might be won over to the faith of the church managing the school, especially in the higher classes.
- (3) The expectation of certain financial gains through school fees and government assistance, that could be applied to the work of the independent church itself.
- (4) The attraction of the model of what a ‚real‘ church must be like, established by missions.

- (5) The general status in the community accorded to ‚proper‘ churches on this model.
- (6) An over-estimation of the value of education as the open sesame in all matters.
- (7) A genuine concern for education, both secular and religious, and dissatisfaction with the quantity, the quality, or the type of education available in the existing provision by the government or by other bodies (Turner 1975:301).“

Es wünschen sich zwar nicht wenige → spirituelle unabhängige Kirchen eine theologische Ausbildung für ihre Kleriker. Dennoch sind trotz Unterstützung aus dem Ausland schon manche Versuche in dieser Richtung fehlgeschlagen: 1964 bekam die *Church of the Lord* (Aladura) in Nigeria die finanzielle Hilfe des → *Mennonite Board of Missions*, um ein *Aladura Theological Seminary* in Lagos zu gründen, aber die Studenten blieben aus. In den 60er Jahren entwickelte der südafrikanische *Joint Council Representing Native Churches* mit dem weißen *Christian Institute* theologische Ausbildungsprogramme. 1965 wurde die *African Independent Churches' Association* (AICA) gegründet - später *African Spiritual Church Association* (ASCA) genannt -, die sich unter anderem mit Aus- und Weiterbildung beschäftigen sollte. 1970 entstanden sogar ein Fernkurs und ein theologisches College für die 400 Mitgliedskirchen. Aber bereits nach drei Jahren mußten diese Einrichtungen schließen. Einige → spirituelle unabhängige Kirchen erklärten diesen Mißerfolg folgendermaßen:

„Der wahre Grund für das Scheitern dieser Versuche, eine theologische Ausbildung und Kurse zur Schulung von Führungskräften für unsere Kandidaten bereitzustellen, war die Irrelevanz der Ausbildung selbst. Das Seminar und die Kurse wurden nach den Mustern und den Traditionen der weißen Kirchen geplant und durchgeführt [...] Diese Art von Ausbildung entspricht einfach nicht den Bedürfnissen unserer Kirchen und dem täglichen Leben unserer Führer“ (in: Krüger 1989:96).

Kirchenleiter organisierten dann eine Abendschule und arbeiteten mit dem *Institute for Contextual Theology* an der Studie „Speaking For Ourselves“ zusammen.

Darüber hinaus wurden im Rahmen der Schwesterorganisation der AICA, der *Women's Association of African Independent Churches* (WAAIC), 40 Gruppen gegründet, in denen Frauen in ihrer Muttersprache, in Englisch und in Afrikaans lesen und schreiben lernen und Kurse über Ernährungs- bzw. Gesundheitswesen, Hygiene, Kindererziehung und Sexualaufklärung besuchen konnten (Krüger 1989:94-95). Wenn eine spirituelle afrikanische unabhängige Kirche den Akzent auf die Ausbildung ihrer Anhänger setzt, dann nicht selten deshalb, weil ihr Prophet-Gründer selbst in einer Missionskirche geschult wurde. Der Prophet William Wade Harris hatte die Möglichkeit gehabt, in der Schule der *American Methodist Episcopal Mission* bei Sinoe (Liberia) Grebo und Englisch zu lernen, und heute werden die Mitglieder der → Harris-Kirche dazu ermutigt, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Die meisten Jugendlichen, die zu dieser Bewegung gehören, können lesen und schreiben (Walker 1983:133). Simon Kimbangu ist seinerseits in der Missionsstation der *British Missionary Society* (BMS) in Lukungu unterrichtet worden. Er konnte die Bibel in der Kikongo-Sprache lesen. Die erste → kimbanguistische Schule wurde am 9. September 1960 - kurz nach der offiziellen Gründung der Kirche - eröffnet. Mit bescheidenen Mitteln wurden 1960-1961 in den Schulen der Kirche in Kinshasa und in der Provinz des Niederen Kongo 15.153 Schüler und Schülerinnen unterrichtet. Nach der Machtergreifung Mobutus wurden allerdings die Fähigkeit des Lehrpersonals der kimbanguistischen Schulen und die Aufrichtigkeit des 1968 gegründeten *Bureau d'Enseignement Kimbanguiste* (BEK) in Frage gestellt. Von 1974 bis 1976 sind alle konfessionellen Privatschulen verstaatlicht worden. Erst 1976 konnten wieder kimbanguistische Schulen öffnen. Man schätzt, daß 1980 10 Prozent der zairischen Schülerschaft in den Schulstätten der Kirche unterrichtet wurden (204.783 in den Primarschulen und 47.982 in den Sekundarschulen). Außerdem bildet die EJCSK ihr Amtspersonal selber aus: Mit Hilfe des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat sie eine *Faculté de Théologie kimbanguiste* (FTKi) und eine *École Biblique Rurale Kimbanguiste* (EBRKi) errichten lassen. Mit der Unterstützung von USAID und der *Oxford Famine Relief* (OXFAM) wurden zudem ein *Centre*

*Kimbanguiste de Formation Professionnelle et Artisanale* (CKiFPA) in Limete und eine *École technique et Professionnelle* in Kasavubu gegründet (Asch 1981:107; 1983:201-217).

Es gibt allerdings auch Ausnahmen: Einige Sektengründer legen auf die Bildungstätigkeit viel Wert, gerade weil sie selbst davon nicht profitieren konnten. Olumba Olumba Obu beispielsweise hat in jeder Zone seiner → *Brotherhood of the Cross and Star* ein *Education, Labour and Welfare Board* eröffnen lassen. Die *Brotherhood* bildet ihre Pastoren in ihrer *Christ Universal School of Practical Christianity* aus (Hackett 1989:189-190). Die Stifterin der *Lumpa Church* in Zambia, Alice Lenshina, vertrat zwar die Meinung, die Kinder der Gemeinschaft sollten nur „durch Gott“ erzogen werden, und manche Kinder mußten daraufhin auf Wunsch der Eltern die Schule verlassen. Zur gleichen Zeit verlangten aber die Kirchenanhänger die Schaffung einer eigenen nicht-europäischen Lenshina-Schule.

## Die Entwicklungshilfearbeit der Sekten und NRMs

### *Zur Wohlfahrtstätigkeit der Sekten und NRMs*

In der Regel nimmt die Entwicklungshilfearbeit der Sekten und → NRMs die Form einer Wohlfahrts-tätigkeit an, die „nur“ Leiden und Nöte zu lindern versucht, und nicht die einer strukturellen Hilfe, die darauf zielt, die Ursachen der Nöte zu bekämpfen. Diese Wohlfahrtsarbeit wird nicht allein durch spezialisierte Institutionen wie → *World Vision International* durchgeführt, sondern auch von den meisten „etablierten Sekten“. In den kleinen „Pilzkirchen“ dagegen wird Wohlfahrtsarbeit erst dann in Angriff genommen, wenn die Kirche nicht mehr im „Erweckungsfieber“ steht und so ihre Kräfte auch für andere Tätigkeiten als Wunderheilung und Missionierung zu mobilisieren vermag. Die Art und Weise, wie die großen → bibelfundamentalistischen Hilfsorganisationen und Gemeinschaften ihre Wohlfahrtsarbeit betreiben, stößt auf heftige Kritik. Man wirft ihnen vor, Wegbereiter eines wilden Kapitalismus zu sein. Sie seien bemüht, den *indios* und Armen der südlichen Hemisphäre die Verhaltensweisen und Grundeinstellungen der westlichen Konsumgesellschaften beizubringen. Heinz Schulze berichtet, daß bei den venezolanischen Yanomami-Waldindianern am oberen Orinoko die Missionare der → *New Tribes Mission* (NTM)

„das alte Tauschsystem durch ein neues, auf Leistung und Geld beruhendes Wirtschafts- und Handelssystem ersetzen [...] Im Austausch gegen Arbeitsleistungen bieten die Missionare nunmehr ‚besseres Essen‘ (Weißbrot, etc.) an [...] Eine proteinarme Nahrung [...] Auch die traditionellen Wohnungen werden unter dem Druck der Missionare aufgegeben; die Menschen ziehen in neue ‚moderne‘ Lehmhäuser um, die Familien werden getrennt. Die neuen Häuser sind ohne Fenster, haben enge Gänge, sind stickig (Blechdach)“ (Schulze 1987:52).

Die Tätigkeit von → NTM wurde 1979 nicht nur von den Indianerorganisationen, sondern auch von der venezolanischen Pfingstgemeinde *Unión Evangélica Pentecostal* scharf kritisiert (Schulze 1987:55). Nach Taylor sind die Bemühungen der Missionare, ihr westliches ökonomisches Weltbild den Indianern zu vermitteln, nicht immer von Erfolg gekrönt. Sie können zu Mißverständnissen führen und eine Art „Cargo-Kult“ entstehen lassen:

„The midwestern and southern U.S. fundamentalism typical of the Macuma mission is characterized by the exaltation of routinized physical labor and success in capital accumulation as a sign of divine favor, and by an emphasis on direct recourse to God in mundane affairs [...] The missionaries - both Protestant and Catholic - seemingly refuse to transmit their symbolic powers and to relinquish their monopoly on foreign wealth on native terms [...] The Achuar's frustration in the face of the missionaries' refusal to comply with

these expectations, and their apparent reluctance to hand over the whole goods, accounts for certain superficial cargo cult [...] traits, conjoining demands for exchangeable, material ‚god-wealth‘ with conspicuous display of Christian-style religiosity. This trait is particularly developed among the Protestant Achuar, probably because of the evangelists' continued insistence on the direct relationship between material wealth and overt, ostensive religious practice. At a deeper level, the Achuar also attempt to bypass missionary mediation and to tap white spiritual power sources directly through shamanistic manipulation“ (Taylor 1981:669 u. 672).

Einige Religionsgemeinschaften stehen sogar im Verdacht, selber *indios* und Arme auszubeuten: Die *Israelitas - Nuevo Pacto Universal* haben in 36 indianischen Dorfgemeinschaften der Region Pachitea (peruanisches Amazonasgebiet) mit allen Mitteln versucht, sich das Land der Yanasha-Indianer anzueignen. Der Prophet dieser „libidinistischen“ Bewegung, Ezéquiél Atacausi-Camonal, war wegen Veruntreuung als Kassenwart der Adventisten (in La Merced) entlassen worden. Wegen Vergewaltigung Minderjähriger hatte er eingesperrt (Schulze 1987:6). Nach Schulze nutzen die Adventisten selber in ihrer ländlichen Genossenschaft Atahualpa (Granja Porcon bei Cajamarca in Peru) ca. 300 arme Bauern aus, die für ihre Feldarbeit täglich nur ca. 1 US-\$ und 1 Flasche Speiseöl Lohn bekommen haben sollen (Schulze 1987:29). Der zweite Kongreß des Zusammenschlusses der Indianer-Nationalitäten des Amazonasgebiets in Ecuador (CONFENIAE) forderte von den Missionsgesellschaften unter anderem, diese sollten aufhören, sich als Landspekulanten zu betätigen:

„[...] zum Vorteil der Neukolonisierer und dabei in ungerechter Weise den dauernden Ruf der eigentlichen Landbesitzer - der Indianer - überhören. Die Missionen sollen das Land, das sie haben, den Dorfgemeinschaften und den Indianerorganisationen in der kurzmöglichsten Zeit übergeben“ (in: Schulze 1987:103-104).

Den Fundamentalisten wird hingegen vorgeworfen, als Vorreiter der „Zivilisation“ die *indios* kulturell zu entfremden und infolgedessen zahlreiche Eingeborene in Verzweiflung zu versetzen und in die Armut zu treiben. Eine NTM-Missionarin, die Deutsche Sophia Müller, sagte vor David Stoll:

„Wir sollen ihre Kultur zerstören? Das will ich hoffen - all dieses Trinken und wilde Tanzen - Sie wissen doch, Tanzen führt zum Verfall der Sitten. Die Idioten [...] glauben an all diese Geister, die Männer trinken und tanzen jede Nacht, dann gehen sie mit den Mädchen in den Wald und machen all diese unmoralischen Dinge“ (in: Schulze 1987:51).

In Bolivien trieben die Missionare der *South American Mission Society* 275 Ayoreo-Waldindianer aus dem Regenwald zusammen und siedelten sie in einer Missionsstation an, wo sie gehindert wurden, ihren Traditionen weiter zu folgen, und ein zerlumptes Leben führten (Lewis 1988:125-137). Die Missionierungsarbeit der → evangelikalen Gemeinschaften wurde in der von lateinamerikanischen Anthropologen verfaßten „Erklärung von Barbados I“ (1971) und im Manifest der indianischen Völker gegen die Feierlichkeiten zum 500. Jahrestag der Entdeckung und der ersten Evangelisierung Amerikas (1986) als eine Aktion angeprangert, die in einer Situation des Ethnozids und Genozids stattfindet (Rohr 1991:174; Schulze 1987:106).

Die Arbeit von Hilfsorganisationen wie → *World Vision International* (WV) soll außerdem Dorfgemeinschaften auseinanderbringen, da sie sich einzig auf die evangelikalen Gläubigen konzentriert und bewährte Traditionen zerstört. Heinz Schulze führt einige Zeugnisse von Beteiligten an; so berichtet der Leiter der regionalen Bauerngewerkschaft *Federación Indígena y Campesina de Imbabura* in der ecuadorianischen Dorfgemeinschaft Tocagon:

„Der Konflikt entstand, als Jacinto als Vertreter des Dorfes Mitarbeiter von WV wurde. Vorher hat er aktiv in unserer Bauernorganisation mitgemacht, jetzt arbeitet er gegen uns, unterstützt nur noch die 10% der Familien im Dorf, die auch evangelikal sind [...] Sie fingen mit kleinen Webereihandwerksbetrieben an und Jacintos Familie wurde durch die Unterstützung von WV immer reicher im Dorf“ (in: Schulze 1987:33).

Der Vertreter der Dorfgemeinschaft El Topé erzählt, daß es nach der Ankunft von → *World Vision*-Mitarbeitern bald Probleme gab,

„weil wir nicht mehr unsere ‚chicha‘ (Maisbier) trinken sollten, weil wir nicht mehr beim Fest des Heiligen Johannes mitmachen sollten [...] Die besten Stücke [Kleider] bekamen die Familien, die zu ihnen gehörten [...] Pedro Izama, der Verwalter des Geldes der Projekte von *World Vision* baute sich ein schönes Haus und eine kleine Fabrik zur Herstellung von (Lehm-)Ziegeln, und er zahlt den Arbeitern aus dem Dorf sehr schlecht...“ (in: Schulze 1987:33).

Während einer 1984 durchgeführten Untersuchung von CEPLAES (*Centro de Planificación y Estudios Sociales*), des Sozialministeriums und des „Nationalen Büros für Indigene Angelegenheiten“ Ecuadors, beklagten sich die Befragten, daß die Dorfbewohner „zu Ostern und Weihnachten Spielzeug und Kleider geschenkt bekommen, aber meistens nur die Evangelikalen“. Am 1. und 2. Dezember 1982 kamen in der Dorfgemeinschaft Mojandita (im Kreis Eugenio Espejo) 160 Delegierte von 56 Dorfgemeinschaften zusammen und beschlossen:

„Die ekuadorianische Regierung wird aufgefordert, das Abkommen mit WV aus dem Jahre 1979 aufzukündigen und dann diese fremde Organisation [...] aus dem Land zu weisen“ (Schulze 1987:38; vgl. auch Stoll 1990:226-304).

Elisabeth Rohr erwähnt ihrerseits den Zwischenfall von San Rafael, in der Nähe von Otavalo, als die indianischen Evangelikalen mit Hilfe von → *World Vision* Ländereien, die vorher als kollektives Weideland genutzt wurden, in Ackerland umwandeln wollten. Die Katholiken verbrannten die Pflänzlinge, und aus Rache stahlen die Protestanten eine Heiligenfigur. Daraufhin kam es zu blutigen Krawallen zwischen den beiden religiösen Gemeinschaften (Rohr 1991:157-158).

Es wird sogar von Erpressungen berichtet. Nach dem schon erwähnten „Human Rights Report of the Mission Honduras Salvadorian Refugees“ von *Pax Christi International* vom Oktober 1981 waren die salvadorianischen Flüchtlinge einem starken Druck ausgesetzt,

„den Glauben zu wechseln und ihre kath. Religion aufzugeben, denn für WV sind Hilfe und Evangelisierung aufs engste verknüpft. Flüchtlinge berichteten, daß denen Hilfe verweigert wurde, die nicht evangelikal geworden sind“ (Schulze 1987:40).

Schließlich sollen die Fundamentalisten jede Art politischen Engagements und struktureller Entwicklungshilfearbeit verhindern. Der Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM), Weihbischof Oscar A. Rodríguez Maradiaga, äußerte nach Schulze

„scharfe Kritik an den in Mittelamerika tätigen nordamerikanischen Sekten. Jede sozial ausgerichtete Arbeit werde von den Sekten als kommunistisch und als Einmischung in die Politik angesehen“ (Schulze 1987:95).

In der Diözese von Puno (Peru) verweigerte das zentrale Hilfswerk der → bibelfundamentalistischen Missionskirche *Obra Filantrópica de Asistencia Social Adventista* (OFASA) - eine adventistische Hilfsorganisation - nach verheerenden Überschwemmungen ihre Teilnahme an einer koordinierten Hilfskampagne unter Einbeziehung der Bauerngewerkschaft, Basisgruppen, Kirchen etc. (Schulze 1987:30).

Im von → SIL in Mexiko herausgegebenen Wörterbuch Tzotzil-spanisch sucht man vergeblich nach folgenden Wörtern: Alleinaufkäufer, Lohnempfänger, Aufseher, Klasse, erobern, ausgebeutet, unterdrückt, usw. Einige Erläuterungen dieses Werkes sind eindeutig politisch rechts orientiert:

„Besitzer: Der Großgrundbesitzer ist ein guter Mann, er behandelt uns gut und zahlt uns guten Lohn“.

„Recht: Der Mensch hat das Recht, seine Kinder zu bestrafen, wenn sie sich schlecht betragen“ (In: Schulze 1987:46).

Auf den Philippinen berichtete die Projektleiterin Irene M. de los Angeles, daß die Sektenanhänger

„zunächst mit den Leuten singen und Nahrungsmittel verteilen, dann aber die Bewohner gegen vermeintliche Kommunisten aufwiegeln“ (Härpfer / Rafael 1991:19).

Und der philippinische Wirtschaftswissenschaftler Ngô Huy Liem stellte fest:

„Sehr viele Sekten gehen auch in die Dörfer und machen dort das Konzept der Hilfe zur Selbsthilfe kaputt [...] Diese Gruppen haben sehr viel Geld, gegen die kommt man nicht an. Ich würde es nicht riskieren, in ein Gebiet zu gehen, in dem bereits Fundamentalisten sind“ (Härpfer / Rafael 1991:19).

Der Unterschied zwischen Wohlfahrtstätigkeit und struktureller Hilfe ist jedoch nicht immer ganz klar. Es stellt sich z.B. die Frage, ob die Bildungsarbeit nicht auf jeden Fall eine strukturelle Hilfe darstellt. Und hat das flächendeckende Gesundheitswesen der → Siebenten-Tags-Adventisten mit ihren 161 Krankenhäusern bzw. Sanatorien, 340 Kliniken und Sanitätsstationen, 57 Schiffen und Flugzeugen im ärztlichen Dienst, 81 Altersheimen, 12 Kinder- und Waisenheimen wie auch ihren 43.040 mobilen Einheiten und Wohlfahrtsgruppen überhaupt keine strukturellen Auswirkungen? Mehr als 2.200 Ärzte und rund 58.000 Krankenschwestern, Krankenpfleger und medizinisches Personal sind in den adventistischen Anstalten tätig.

Zumindest scheint das Engagement der Fundamentalisten unter den Bevölkerungen von Ländern der südlichen Hemisphäre auf Anerkennung zu stoßen. Deiros meint:

„The evangelical presence is generally accepted and valued by significant segments of the populace in Guatemala, Nicaragua, Brazil, Chile, and (to a lesser extent) Argentina, in large part because of the benevolent influence that evangelicals have had through educational and philanthropic works“ (Deiros 1991:159).

Nicht alle Beteiligten und Beobachter sehen die Arbeit der → evangelikalen Hilfswerke mit kritischen Augen. Der Mitarbeiter des → SIL James A. Yost ist der Meinung, daß seine Organisation den ecuadorianischen Waorani-Indianern in verschiedenen Weisen geholfen habe:

„The Waorani were anxious to re-establish contact with relatives who had been separated by raids [...] Since the distance separating the two groups is so great and since no trails connecting the area were known, SIL began relocating the Gabaro people by flying them in their airplanes at the request of the Waorani [...] The cessation of revenge spearings and infanticide, the end of the general practice of shooting Waorani, the introduction of modern medicines to counter introduced diseases and to treat snakebite, and the availability of aircraft to



transport seriously injured Waorani to hospitals have all contributed to an increase in the Wao population in the past 20 years“ (Yost 1981:683 u. 687).

Deiros vertritt die These, daß → *World Vision International*, die jährlich mit mehr als 10 Mio. US-\$ Projekte in Lateinamerika finanziert, sozial engagierte Theologen unterstützt hat:

„Prior to opening its first Central American branch in Guatemala in 1976, *World Vision* had been active promoting seminars and pastoral conferences. Despite its conservative fundamentalist background, it was among the first to offer support for the new Latin American theologians who urged greater social responsibility. Over the last years, the organization, headquartered in Monrovia, California, has placed greater emphasis on social outreach through local educational and community development programs, and has tailored its theology accordingly“ (Deiros 1991:145).

Obgleich die Entwicklungshilfe der Fundamentalisten von *Love Lift International* in der Ixil-Gegend Guatemalas nicht ohne politische und missionarische Interessen war - sie sollte die *indios* von der Guerilla fern halten und vor allem, nach dem → SIL-Mitarbeiter Ray Elliot, als „Keil für weitere evangelistische Aktivitäten“ gebraucht werden -, würdigte der Journalist André Fontaine von „*Le Monde*“ diese Arbeit uneingeschränkt („*Le Monde*“ vom 28. Mai 1992:5). Um sie besser koordinieren zu können, hatten 1982 das → SIL, die *El Verbo*-Kirche, die Berhorst-Stiftung, die in Chimaltenango ein eigenes Krankenhaus und ein Ausbildungszentrum betreute, und die → *International Church of the Foursquare Gospel* die Stiftung FUNDABI gegründet. Im Rahmen der *Food for Work*-Programme wurden Wasserleitungen gelegt, Straßen und Flugplätze gebaut, Dächer gedeckt. Die Ausführung von bilingualen Alphabetisierungs- und Ausbildungsprogrammen bis zum dritten Schuljahr stand unter der Verantwortlichkeit des → SIL (Schulze 1987:82-83; Zauzich 1991).

Nach dem Motto „*alimentos por trabajo*“ arbeiten das adventistische Entwicklungshilfswerk *Adventist Development and Relief Agency International* (ADRA) und seine Niederlassung in Lateinamerika (OFASA). In Bolivien gibt ein *Centro de Educación Familiar* (ähnlich dem *club de madres* von Caritas) den *madres* unter den aymarischen Adventisten brauchbare Informationen über Haushaltsführung, Kindererziehung, Gesundheit, Ernährung und Hygiene. Alphabetisierungsarbeit wird dort auch geleistet. Einfache kunsthandwerkliche Gegenstände werden hergestellt. Eine Verkaufsorganisation fehlt allerdings noch. Bei den Adventisten wird die Geburtenkontrolle gefördert, was auch zu einer Erhöhung des Wohlstandes der Familien führt. In den Armenvierteln verteilen *Comedores Infantiles* eine warme Mahlzeit am Tag an Vorschulkinder. Einen kleinen Betrag von einem halben US-\$ (1986) müssen die Familien dafür bezahlen, damit sie sich nicht ganz als Almosenempfänger fühlen. Die OFASA betreut mit Hilfe der staatlichen Behörden und von US-AID auf Anfrage von Nachbarschaftsgruppen auch Bauprojekte in Dorfgemeinschaften und in den Slums: Mikrobewässerungsprojekte, Wiederaufforstung, Bau von Trinkwasseranlagen, Straßen, Abwasserleitungen, Schulhäusern, Versammlungsräumen, Gesundheitsposten, Anlage von Gemüsegärten und Treibhäusern für den familiären Haushalt usw. Diese Art von Entwicklungshilfe, die oft mit einer Missionierungsarbeit gekoppelt wird, entspricht sicher nicht völlig dem Konzept von „Hilfe zur Selbsthilfe“, darf aber auch nicht als belanglos für das Leben der Armen, die davon profitieren, betrachtet werden (Ströbele-Gregor 1988:188-192).

In Chimborazo hat nach Meinung Blanca Muratorios und des Wissenschaftlichen Mitarbeiters am französischen CNRS Roberto Santana die → evangelikale Mission nicht nur das Selbstbewußtsein der *indios* gegenüber den Weißen und vor allem den Mestizen gestärkt, sondern auch für mehr Wohlstand gesorgt. Alle Pastoren und Diakone in der Kirche sind schon seit Jahren *indios*. Santana bewertet die Entwicklungsprogramme der *Asociación indígena evangélica* (AIECH), die mit der finanziellen Unterstützung von US-AID durchgeführt wurden, als sehr positiv. Als Fortschritt interpretiert er den Bau von stabilen Wohnhäusern aus Ziegelsteinen mit Blechdächern anstelle der traditionellen *chozas* (Santana 1987:102 u. N. 14). Die bisher ungerechten Geschäftsbeziehungen beginnen sich dort in eine für die *indios* günstigere Richtung zu entwickeln. 25 bis 30 Prozent des Güterverkehrs der Region erfolgt heute innerhalb des durch die AIECH gegründeten und genossenschaftlich organisierten Großhandelssystems. Es sorgt dafür, daß die *indios* bessere Preise für ihre Waren bekommen. Diese werden von der Beförderungskooperative der AIECH, der *Nuca Llacta*, mit ihren etwa 60 Fahrzeugen von den abgelegensten Orten

bis in die Großstädte transportiert. Landwege wurden dafür gebaut und werden gemeinsam in gutem Zustand gehalten. Insbesondere den Frauen, die traditionell für den Verkauf der Waren zuständig sind, wurden Grundkenntnisse in Arithmetik und Geschäftsführung beigebracht. Die AIECH hat zudem ein Einzelhandelssystem innerhalb zahlreicher *indios*-Gemeinschaften entwickelt. Vier Genossenschaften mit 1.800 Beteiligten sind für Sparverträge und Kreditausleihen verantwortlich. Sie verteilen Kredite mit niedrigeren Zinsen als die Banken. Eine Mittelschicht von Kleinhändlern (*colteñas*) ist im Gefolge dieser Entwicklungshilfsarbeit entstanden. Anfang 1980 wurde darüber hinaus eine landwirtschaftliche Abteilung gegründet. Sog. *facilitadores agricolas* sind für die Ausbildung, die Verwaltung der Geschäfte und vorwiegend für die Einführung neuer Kulturen zuständig. Vor allem die *quinoa*, ein sehr nutritives Lebensmittel, wird jetzt kultiviert. Die *indios* erhalten eine Ausbildung im Bereich des Ernährungswesens und ca. 30 Mitglieder der AIECH - darunter der Vorsitzende selbst - studieren Agronomie oder Tierheilkunde an der polytechnischen Universität in Riobamba (Santana 1987:103-105). Freilich bleiben die *indios* in Chimborazo obrigkeitstreu. Sie halten sich Konflikten bei der Verteilung von Ländereien fern (Schulze 1987:28). Jedes Jahr versammeln sich Hunderte bzw. Tausende von *indios* aus verschiedenen Volksstämmen zu dreitägigen „Biblischen Konferenzen“ (*conferencias*) mit religiösen, sportlichen und sozialen Veranstaltungen. Diese haben die tradierten Feste (die *fiestas*) ersetzt und geben die Möglichkeit, die staatlichen Behörden um bessere Straßen, bessere Schulen, mehr Trinkwasser, ein moderneres Gesundheitswesen und eine würdigere Behandlung der *indios* von seiten der bürokratischen Institutionen zu bitten. Die brennenden Probleme der Landverteilung und der Arbeitsbedingungen werden dagegen nicht erwähnt (Santana 1987:105 N. 18; Muratorio 1981:529). Dennoch zielt die Tätigkeit der Evangelikalen in Chimborazo auf keinen Fall nur auf eine unpolitische Befriedung der Entrechteten und auf ihre Entsolidarisierung (Santana 1987:98 im Gegensatz zu Rohr 1991:172).

John Augustine berichtet auch positiv von der Sozial- und Entwicklungsarbeit des → evangelikalen Missionswerkes „*Jesus Calls*“ in Madras. „*Jesus Calls*“ wurde 1971 durch Dhinakaran und zwei andere Personen ins Leben gerufen. 1993 arbeiteten 102 vollzeitig Beschäftigte in den Missions- und Hilfsprogrammen des Werkes. Ein Bericht von „*Jesus Calls*“ stellt drei Hilfsprogramme dar:

„a) Karunya Institute of Technology: The Karunya Education Trust was registered as a Public Charitable Educational Trust in the year 1984. The Karunya Educational Trust hopes to carry the message of love and compassion of the Almighty to mankind through the media of education [...] The Karunya Institute of Technology is a government recognized full-fledged Engineering College presently built in a campus of nearly 300 acres with an investment of Rs. 7 crores. It has 700 students (boys & girls) and 120 staff members all staying in the campus in beautiful hostels and houses. Excellence in education, character-building and spiritual development are the goals of the Institution as it strives hard to raise young professionals to serve the suffering humanity.

b) Karunya Rural Community Hospital: Having established the Education Institution in a rural area, it was found that there is fragmented delivery of health services and lack of community awareness. Our action therefore, was to bridge this gap and help to raise the level of health service in the rural area. Hence actions have been promoted to provide adequate infrastructure for health care, family welfare and to control communicable diseases in the area.

c) Karunya Rural Development Projects: The target area selected consists of 15 villages around Mathuvarayapuram village in Coimbatore District. The reason for selecting these 15 villages is that they are typically representative of an area where land / water resources and quality of life need tremendous improvement. Mathuvarayapuram Village is chronically drought prone resulting in frequent crop failure and low agricultural production. This project covers a radius of 15

kms, with a total habitation of 55,000 people. About 205 of them are Scheduled Castes and Scheduled Tribes, the most backward section of the community in this area. The scope of the project is to cover the land owned / possessed by this group of people, and the government owned lands, classified as unreserved forest dry lands, through irrigation tanks, catchment areas, road side strips, etc. This Project will motivate the people living in these villages through a process of 'work and learn' in 'plant nurseries' developed for this purpose" (Augustine 1993:132-134).

Nach Siebeneichler sind sich auch die Pfingstkirchen ihrer

„Aufgabe im Bereich der Verbesserung der Lebensbedingungen der armen Massen bewußt [...] ‚Wir sorgen für die Leiber‘, sagt die Assembléia de Deus und erzählt mit Stolz über die Bildungsprogramme für ihre Mitglieder, über die Alphabetisierungskurse, Gemeindebibliotheken, über die ‚Caixa de Assistência Social da Assembléia de Deus‘ für die Unterstützung von Wöchnerinnen, Kranken und Hinterbliebenen“ (Siebeneichler 1976:125-126).

Die riesige brasilianische → *Congregação Cristã no Brasil* bietet den Gläubigen und Nichtgläubigen direkte Hilfsmaßnahmen an. In Notfällen leiht sie beispielsweise Geld zu sehr günstigen Konditionen aus. Zudem hat sie Industrieunternehmen aufgebaut, in denen nur ein kleiner Teil der Belegschaft zur Gemeinde gehören soll, so daß Missionsarbeit betrieben werden kann (Hollenweger 1969:96). Sie legt dagegen keinen Wert auf Bildung und ist der offiziellen Schulmedizin gegenüber mißtrauisch. Im Gegensatz zu einigen Sekten und → NRMs wie der *Misión Evangélica Puerta del Cielo* mit ihren 10.000 Mitgliedern (Le Bot 1987:117) oder den afrikanischen Kirchen *Nzambi wa Malemba* in Mbuji-Mayi verbietet die *Congregação Cristã no Brasil* ihren Anhängern allerdings nicht, sich medizinisch versorgen zu lassen. Jedenfalls hat in dieser Gemeinschaft niemand das Recht, einen anderen zu richten, wenn er solche (menschliche) Hilfe in Anspruch nimmt, „denn Glaube ist eine Gabe Gottes. Wir sollten nie gegen Arzt und Medizin sprechen“ (Siebeneichler 1976:104).

In vielen kleinen autochthonen → Pfingstkirchen dagegen wird eine Entwicklungsarbeit nur dann betrieben, wenn diese für religiöse Zwecke und für die Missionierung unbedingt notwendig ist: In Nova Iguaçu (Brasilien) bauten z.B. die Pfingstler mit eigenen Mitteln ein Krankenhaus, da sie in den öffentlichen Hospitälern nicht für die Kranken beten durften (Rolim 1985:213-214). Wie vorher schon erwähnt, übernehmen allenfalls die einzelnen Kirchengemeinden soziale Aufgaben, die normalerweise den jeweiligen Staaten zufallen würden. Auch die *terreiros* der → Umbanda werden als Krankenhäuser, Erholungszentren, psychologische bzw. berufliche Beratungszentren und Arbeitsämter genutzt (Oro 1989:134). Die Wohlfahrtstätigkeit der Pfingstkirchen und der Umbanda dient in erster Linie der Selbsterhaltung dieser Gemeinschaften. Sie lockt immer mehr Menschen in diese Bewegungen (Mariz 1994).

Im Bereich der Entwicklungshilfearbeit ist ohnehin nicht alles Gold, was glänzt. Beispielhaft läßt sich dies am Wirken der → *Église de Jesus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (EJCSK) in Zaire zeigen. Die EJCSK ist zusammen mit der römisch-katholischen Kirche, der Vereinigten Evangelischen Kirche in Zaire (*Église du Christ au Zaïre*) und den internationalen Hilfswerken Mitglied des staatlichen *Comité de coordination pour le développement économique du Zaïre* (CODEZA). Sie hat ein Entwicklungsamt (*Bureau du Développement*) in Bongolo gegründet, das die Berichte ihrer zahlreichen landwirtschaftlichen Genossenschaften und sozialen Einrichtungen begutachtet. Ein spezielles Komitee (das *Comité kimbanguiste pour le Développement intégral*) überprüft die Tätigkeiten der Kirche auf dem Gebiet der Entwicklung (Asch 1981:103). Das *Centre Communautaire Agricole Kimbanguiste* in Lutendele ist auch für die landwirtschaftliche Ausbildung zuständig, die in dem *Centre de Formation agricole* stattfindet. Entwicklungsprogramme wurden konzipiert - z.B. das *Programme de Développement Kimbanguiste* in Kivu (Bukavu, Bunyakiri). Im medizinischen Bereich koordiniert ein *Département médical kimbanguiste* die Arbeit der Ämter, die für die Präventivmedizin, die Inspektionen, die Apotheken und das medizinische Bildungszentrum *Institut Technique Médical Kimbanguiste* in Bongolo zuständig sind. Etwa 60 Krankenstationen für ambulante Behandlung sollen tagtäglich 3.400 Kranke betreuen, und ein Krankenhaus

in Kimbanseke ist schon seit 1974 im Bau. Nach Susan Asch sieht indes das Ganze - trotz finanzieller Unterstützung von Hilfswerken wie OXFAM, EIRENE, *World Neighbors* und auch des ÖRK - auf dem Papier besser aus als in der Wirklichkeit. Es fehlt an den notwendigen Infrastrukturen und an kompetenten Fachkräften. Darüber hinaus stellte sich heraus, daß der Projektleiter des Programms in Kivu Geld unterschlagen hatte. Oft übersteigen die Produktionskosten die Einnahmen. Kimbanguistische Frauen arbeiten auf dem Land, ohne dafür bezahlt zu werden, zusammen mit entlohnenden Landarbeitern, und der Verkauf der Produkte kommt letztendlich den Gläubigen nicht zugute. Die Krankenstationen verfügen über zu wenig Medikamente. Ihr Personal wird unterbezahlt, wenn nicht ausgebeutet. Manche Projekte wie das Krankenhaus sind eher Prestigeobjekte als wirklich nützliche und effektive Investitionen (Asch 1983:183-257).

Ngandu scheint von den wirtschaftlichen Leistungen einiger autochthoner spiritueller Kirchen von Mbuji-Mayi überzeugt zu sein. Die katholisch inspirierte → *Église du Troisième Testament* soll in der Kasai-Region „riesige“ fruchtbare Böden besitzen, die sogar ausreichen würden, um die Versorgungsautonomie der ganzen Gemeinschaft zu sichern. Sie hat auch eine soziale „Zelle“, eingerichtet mit der Aufgabe, Bildungs- und Entwicklungsprojekte zu entwerfen und zu betreuen. Eine Dissidenz-Bewegung der Kimbanguisten, die *Communauté de la Pentecôte Universelle*, soll im östlichen Teil der Region Kasai eine große Anzahl von Hilfsprogrammen erfolgreich leiten. Die *Bapostolo* teilen alle Güter untereinander und haben ein gut funktionierendes Handelssystem entwickelt (in das allerdings auch das Schmuggeln von Diamanten nach Europa und Amerika einbezogen ist) (Ngandu 1990:98 u. 120). Kibanga zitiert außerdem den Fall der *Église de la Charité par Jésus-Christ Messie*, die in der Kasai-Region ein Generalsekretariat mit verschiedenen Ausschüssen - für finanzielle, sozialwirtschaftliche und rechtliche Fragen - gegründet hat. Diese Kirche verwaltet zudem mehrere Schulen, Entwicklungseinrichtungen und ein Gesundheitszentrum (Kibanga, im Druck).

Vom ökonomischen Erfolg der 1947 von Anhängern der → *Cherubim and Seraphim*-Bewegung gegründeten *Ayetero Community of the Holy Apostles* - eine Gemeinschaft, die sich mittlerweile aufgelöst hat - berichten David B. Barrett und Jacob K. Olupona. Es handelte sich um eine völlig autarke Gemeinschaft, die in einer unwirtlichen Umgebung einen bemerkenswerten industriellen Fortschritt erzielte (Olupona 1990:44). Sie ähnelte den drei → mennonitischen Kolonien in Paraguay, die ebenfalls in einer abgelegenen Gegend dank einer streng puritanischen Lebensführung drei völlig autarke und aufblühende Städte errichten konnten. Dagegen ist es der *Godian Religion*, einer nationalistischen religiösen Gemeinschaft in Nigeria, nicht gelungen, ihre egalitäre Utopie einer landwirtschaftlichen Interessengemeinschaft zu verwirklichen (Olupona 1990:45).

### *Zum sozialpolitischen und gewerkschaftlichen Engagement der Sekten und NRMs*

Obschon die meisten Sektenanhänger nicht bereit sind, sich auf eigene Initiative politisch oder gewerkschaftlich zu engagieren, haben sich schon mehrmals die armen Pfingstler mit den sozialen Bewegungen solidarisch gezeigt. Ein Leiter der chilenischen *Central Unica de Trabajadores* bemerkte, die Pfingstler würden zwar keine gewerkschaftliche Verantwortung übernehmen wollen, sie würden sich jedoch, wenn es zu einem Streik kommt, dem Arbeitskampf anschließen (Lalive d'Épinay 1969:133-134). Pfingstführer wie Manoel de Melo, Levy Tavares und Geraldino dos Santos gingen in den 60er Jahren noch weiter. Sie betrachteten den Einsatz für politische und soziale Gerechtigkeit als einen wichtigen Aspekt des christlichen Dienstes (Hollenweger 1976:128-129). Die → Pfingstkirche → *Igreja Evangélica Pentecostal „O Brasil para Cristo“* ist Mitglied des ÖRK geworden. Ihr Stifter, Manoel de Melo, hat sich während der Militärdiktatur politisch engagiert und verstand sich als Sozialdemokrat und Oppositioneller (Rolim 1985:52-53).

Anfang der 60er Jahre beteiligten sich außerdem Pfingstgläubige (*crentes*) der *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) sehr aktiv am Aufstand der landwirtschaftlichen Verbände (*Ligas Camponesas*) von Francisco Julião in Sapé (Paraíba) im Nord-Osten Brasiliens. Kürzlich behauptete Francisco Julião in einem Interview für die Zeitschrift „Pasquim“ (Nr. 497), daß damals Pfingstführer wie Joaquim Camilo (Jaboatão-Pernambuco), João Evangelista (Jaboatão-Pernambuco) oder João Pedro Teixeira (Sapé-Paraíba) für den „Klassenkampf“ noch stärker sensibilisiert waren als die Katholiken. Auch in Maranhão kämpften *crentes* auf der Seite von Katholiken gegen Großviehzüchter, die sich ihr Land aneignen wollten und Herden gegen die Zäune ihrer kleinen Felder losließen, um sie zu zerschlagen. Trotz aller anfänglichen Bedenken der *crentes* wurde mit ihrer Hilfe eine Bauerngewerkschaft gegründet. Die Pfingstler - darunter auch der Pastor W. Manoel da Conceição - verließen die *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) und

gründeten ihre eigene → Pfingstkirche. Die *crentes* wollten aber im Rahmen der nationalen Gesetze bleiben und stellten deswegen nur wirtschaftliche Forderungen. Ähnliche Vorfälle ereigneten sich auch 1978 in Pará (Novaes 1979 u. 1985; Rolim 1985:87; Brandão 1987:135-136; Conceição 1990). Im Rahmen einer Untersuchung über die Pfingstgemeinschaft der *Assembléias de Deus* (→ *Assemblies of God*) in Santa Maria, einer ländlichen Gemeinde in Pernambuco (Brasilien), bemerkte Regina Reyes Novaes, daß die dortige → Pfingstkirche der Tätigkeit der lokalen Gewerkschaft nicht entgegentritt, sondern sie eher ergänzt (Novaes 1985:135).

Selbstverständlich verlangen nur äußerst selten → bibelfundamentalistische Kirchenleiter von ihren Anhängern, daß sie sich aktiv in einer sozialistischen Partei engagieren, wie der Gründer der chilenischen *Iglesia Wesleyana Nacional*, der frühere Bergarbeiter und Gewerkschaftsführer Victor Manuel Mora (Lalive d'Épinay 1969:143). Sympathie für die populistischen linken Parteien und die Arbeiterbewegungen ist aber unter den Pfingstlern keine Seltenheit. In Peru haben sich in den 60er Jahren Evangelikale aktiv in der dortigen Arbeiterbewegung engagiert, mit der Absicht, die Lehre der sozialen Gerechtigkeit, die sie in der Schrift zu finden vermochten, durchzusetzen (Craig 1967:38; Westmeier 1986:259). Viele Pfingstler unterstützten das gescheiterte Unterfangen Allendes, in Chile ein sozialistisches Regime zu etablieren (Tennekes 1973, 1978; Wilson 1990:238-240; Flora 1976:224). 1970 hat die große Mehrheit der Fundamentalisten in Bogotá (Kolumbien) für den populistischen Kandidaten, den Ex-Diktator Rojas Pinilla, gestimmt. Es war ihm gelungen, die Arbeiterklasse und die Kommunisten für seine Kampagne gegen die herrschende Oligarchie zu gewinnen. Nach dem Mißlingen seines Unterfangens gründeten die Fundamentalisten eine eigene Partei, die *Alianza Nacional Patriótica*, welche die Thesen von Pinilla übernahm, und kämpften für eine gerechtere Gesellschaft (Flora 1976:224-227; Westmeier 1986:260). Karl-Wilhelm Westmeier hat herausgefunden, daß auch die katholische → charismatische Erneuerungsbewegung im Stadtviertel *Minuto de Dios* in Bogotá für das soziale Engagement sehr sensibilisiert ist:

„During the gigantic Roman Catholic charismatic convention in Buga, there were special work-shops which dealt with social involvement and action“ (Westmeier 1986:382).

Deiros erwähnt darüber hinaus den Pfingstpastor Pedro Gutiérrez aus Argentinien, der früher der peronistischen Partei in seinem Geburtsort Tucumán beigetreten und ein Delegierter der dortigen Gewerkschaft geworden war. Heute betrachtet er zwar die Politik als „etwas Unsauberes“ und für einen Pastor „nicht Angebrachtes“. Dennoch hat er bei den Präsidentschaftswahlen von 1983 Raúl Alfonsín, dem Kandidaten der „Radikalen“, und 1989 Carlos Saúl Menem, dem Kandidaten der peronistischen Partei, seine Stimme gegeben (Deiros 1991:156). Die Evangelikalen der Missionskirche *Unión Misionera evangélica* in Chimborazo haben 1978, 1980, 1984 und 1986 die Parteien des mittel-linken politischen Feldes gewählt. Heute denken sie darüber nach, eine Partei der *indios* zu gründen (Santana 1987:107). Wir haben weiter oben auf die streng konservative politische Haltung zahlreicher evangelikaler und pfingstlicher Missionare und auf ihre aktive Unterstützung regierender Diktatoren hingewiesen. Immer mehr Pfingstführer Lateinamerikas brechen jedoch mit der kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeit von den USA (Schäfer 1990:137). 1985 trafen auf Puerto Rico 45 Leiter der *Iglesia de Dios* (→ *Church of God*, Cleveland) zusammen, um trotz aller Vorbehalte ihrer Mutterkirche in Nordamerika über die „Entwicklung eines pfingstlichen pastoralen Modells angesichts der Theologie der Befreiung“ zu beraten. Der Zentralismus der → Pfingstkirche wurde kritisiert, und in der Abschlusserklärung wurde anerkannt,

„daß in einigen Fällen im Zusammenhang mit der Entwicklung in Lateinamerika unsere Verkündigung des Evangeliums mehr Gewicht auf die geistlichen Aspekte gelegt hat als auf den Dienst und eine prophetische Haltung gegenüber jeglicher Ungerechtigkeit... In Übereinstimmung mit den Prinzipien der Bibel ist jede Form ungerechter Verhältnisse, die zum Schaden der Rechte des Menschen gereicht, abzulehnen. Es ist uns geboten [...] eine prophetische [...] Haltung einzunehmen“ (in: Schäfer 1990:137-138).

In Südafrika haben jetzt die Organisationen → spiritueller unabhängiger Kirchen, AICA bzw. ASCA und WAAIC, für eine Politisierung ihrer Basis Stellung genommen. Gesine Krüger berichtet:

„Ein großes Problem bei der Bestimmung, ob und in welchem Maß die Unabhängigen Kirchen politisch aktiv sind, ist neben dem weitgehenden Mangel an Informationen eine zu enge Bestimmung dessen, was als ‚politisch‘ angesehen wird. ‚Politik ist keine Kirchenangelegenheit‘ heißt es in der Pilotstudie ‚Speaking For Ourselves‘, aber auch ‚rassistische Diskriminierung und Unterdrückung werden von der Bibel abgelehnt [...] Und was tun unsere Leute dabei? Sie treten in politische Organisationen oder Gewerkschaften ein und nehmen am Kampf um unsere Befreiung teil. Aber das ist eine Angelegenheit individueller Entscheidung“ (Krüger 1989:97).

Krüger ist davon überzeugt, daß die Mitglieder und manche Führer der → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas ein neues Bewußtsein von der Notwendigkeit gesellschaftlicher Transformationen entwickelt haben (Krüger 1989:98-100; Thelete 1981:154; Rothe 1986:85).

### *Zur Beziehung zwischen puritanischer Lebensführung, Bildung und Entwicklung*

Da die → bibelfundamentalistischen Gruppen das religiöse Weltbild der Volksreligiosität weitgehend entmythologisieren und eine puritanische Ethik vermitteln, kann man sie als Träger eines Rationalisierungsprozesses betrachten (Wilson 1990), der nicht nur den Weg für die Entwicklung des Kapitalismus ebnet (Rohr 1991:186-187), sondern auch eine effektivere Entwicklungshilfeleistung ermöglichen kann.

Trotz aller Vorbehalte der → Pfingstkirchen gegen die Wissenschaft ermöglichen sie ihren Anhängern die Anpassung an die neue rationalisierte und technokratische Gesellschaft (Muniz de Souza 1969), indem sie einen Abstraktionsprozeß vollziehen, der die mythischen Mächte des Heidentums und der Volksreligiosität zum transzendenten Heiligen Geist sublimiert:

„Es gilt festzustellen, daß der Pentecotismo trotz allem eine bedeutende Entwicklung gegenüber dem Catolicismo Popular darstellt. Jesus wird weder materialisiert noch lokalisiert, es gibt weder Bilder oder Statuen noch ist die Gewährung der Heilsgnaden gebunden an bestimmte herausragende Festzeiten, wie im Catolicismo Popular. Auch Heiligtümer sind unnötig: Jesus wird dort gegenwärtig, wo sich die Gemeinschaft versammelt, sei es in einem prunkvollen Tempel, sei es in einem alten gemieteten Zimmer, sei es auf den Straßen oder öffentlichen Plätzen der Städte oder noch am Rande der Flüsse. Das Wunder, die Zeichen und die Gaben des Heiligen Geistes - nicht die Statue eines Heiligen - werden zur Hierophanie des Heiligen“ (Siebeneichler 1976:109-110).

Aufgrund ihrer puritanischen Lebensführung wirken die Sektenanhänger oft in den Vierteln, wo Gewalt herrscht, als Friedensstifter. Lancaster erwähnt in diesem Zusammenhang die folgende Bemerkung einer Zeugin Jehovas - einer Textilarbeiterin aus dem Slum Sergio Altamirano in Managua:

„Crime is very bad in this barrio. There is a lot of delinquency, and it can be very dangerous here. Our neighbors in front over there have been robbed three times in the last six months: an iron, some clothes, and a sewing machine... We have a CDS, and it keeps fair vigilance, but that is at night. So now the thieves come in the daytime, while people are out at work... We are already poor, and

this makes things worse. A good Christian does not act that way. He reads the Bible and does what it says. A good Christian acts... *good*, and *godly*. He doesn't rob. He lives in peace with his neighbors, and all people. He works hard for his living, and is not a thief or a parasite" (in: Lancaster 1988:108).

Sogar die Katholiken dieses Armenviertels zeigen sich von der Haltung der Fundamentalisten beeindruckt. Eine katholische Mutter berichtet:

„It is very simple, why so many people are converting. The evangelicals set a good example, they lead a godly life. They don't drink, they work hard, they believe in education for their children. I am very impressed by the evangelicals“ (in: Lancaster 1988:109).

Dagegen zeigen sich in den reicheren Stadtvierteln Managuas die Bewohner den Evangelikalen gegenüber als sehr verächtlich.

Mehrere Studien machen aber deutlich, daß die puritanische Lebensführung allein nicht ausreicht, um die Entwicklung zu fördern. Es muß auch ein Interesse für die Bildung vorhanden sein. Da aber die meisten → spirituellen unabhängigen Kirchen der Bildung nicht genug Aufmerksamkeit schenken, ist es nicht erstaunlich, daß ihren Anhängern der Durchbruch in höhere Schichten nicht gelingt. Cornelia Butler Flora und Juliana Ströbele-Gregor haben darüber hinaus unterstrichen, daß viele Pfingstler in Kolumbien und Adventisten in Bolivien dem materiellen Erfolg eher mißtrauisch gegenüberstehen (Flora 1976:211-217; Ströbele-Gregor 1988:257). Lancaster stimmt in seiner Studie über die Evangelikalen in Nicaragua mit Flora darin überein:

„In the evangelical sects, then, wealth and the aspiration to wealth are seen as master metaphors for all that is worldly (sensual, tactile, material), and hence *sinful*“ (Lancaster 1988:114; vgl. hierzu auch Lalive d'Épinay 1969:153).

In einem Armenviertel von Guatemala City hatten die von Bryan R. Roberts untersuchten Mitglieder einer kultartigen „Pilzkirche“ den gleichen Lebensstandard wie die Katholiken. Dagegen sind die von James Sexton studierten Protestanten aus Panajachel (Guatemala) wohlhabender als die Katholiken. Diese Diskrepanz ist eindeutig auf die unterschiedliche Haltung zur Bildung zurückzuführen. Die Protestanten der Erweckungsbewegung von Guatemala City hatten im Gegensatz zu denen aus Panajachel keine Möglichkeit und kein Interesse, sich zu bilden (Sexton 1978; Roberts 1968; Martin 1990).

Wenn Bildung und puritanische Ethik vorhanden sind, scheint einem sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg zumindest in beschränktem Umfang nichts mehr im Wege zu stehen. Von solchen Erfolgsgeschichten wird in den Studien von Ted Lewellen über die Adventisten unter den Aymara-*indios* in Peru, von Norman Long (1968) über die → Zeugen Jehovas in Zambia, von Mark Grover (1985) über die brasilianischen → Mormonen, von David Clawson (1984) über die Mormonen und einige Pfingstler in Nealticán (Mexiko), von Emilio Willems (1963) über die Protestanten in chilenischen und brasilianischen Städten, von Paul R. Turner (1979) über die Evangelikalen Tzeltal-*indios* aus Oxhuc (Mexiko), von Muratorio (1983) und Santana (1987) über die Evangelikalen in Chimborazo (Ecuador), von Carlos Garma Navarro (1987b) über die Protestanten in Ixtepec (Mexiko) und von Sheldon Annis (1987) über die Fundamentalisten in San Antonio Aguas Calientes (Guatemala) berichtet.

Als die Aymara-*indios* aus Peru das Gebirge um den Titicacasee verlassen mußten, um sich an der Küste niederzulassen, sind als Folge dieser traumatischen Erfahrung einige *campesinos* Adventisten geworden. Dank ihrer starken Verinnerlichung des Bildungsideals und ihrer Tüchtigkeit konnten sie bald zur neuen politischen und wirtschaftlichen Elite werden. Auch die → Mormonen in Nealticán wurden in der Missionsstation geschult - sogar auf englisch. Ihre Frauen lernten, mit der Hauswirtschaft umzugehen. Clawson (1978) hat gezeigt, daß die Mormonen der technischen Innovation offener gegenüberstehen als die Katholiken. In ihnen wurde die Traumvorstellung erweckt, sie könnten durch Exkursionen nach Salt Lake City, dem Mekka der Mormonen in den USA, eines Tages denselben Lebensstandard wie die nordamerikanische Mittelschicht erlangen. Diesen Traum teilen auch die meisten Einwohner der Südsee-Insel Tonga, die sich zum Mormonentum bekehrt haben. Viele Insulaner wünschen sich, in die USA reisen zu können. Da die Mormonenkirche dies ermöglicht, wird sie als „Tür nach Übersee“ bezeichnet. Nach Auffassung Marion Strucks

„dürfte [...] das eigentliche Geheimnis des Mormonen-Booms darin begründet sein, daß die Mormonenkirche am ehesten geeignet scheint, das erwachende Bedürfnis nach Individualität und persönlichem Erfolg aufzufangen. Arbeiten im Kirchendienst und schnelle Ämterzirkulation lassen größere Möglichkeiten zu, einen höheren Status zu erlangen, und die Doktrin ist flexibel genug, Grundzüge des tonganischen Wertekatalogs, von Verhaltensweisen und Normen zu reproduzieren. Alle tonganischen Vorstellungen von Fortschritt sind mit mormonischen Ideologien offensichtlich besonders gut zu vereinen. Dazu gehören sicherlich auch die Versuche, sich aus den Verpflichtungen (*fe'ofa'ofani*) im größeren Verwandtschaftsverband zu lösen und statt dessen in Kleinfamilien für das Fortkommen, für eigenen Wohlstand zu sorgen“ (Struck 1991:242).

Es ist der Bildungsarbeit der → bibelfundamentalistischen Missionsgesellschaft → SIL zu verdanken, daß sich die Dorfgemeinschaft Oxhuc, eine der rückständigeren Gemeinden der mexikanischen Tzeltal-*indios*, rasch entwickeln konnte. Sogar eine Klinik wurde dort aufgebaut, und es gelang der Dorfgemeinschaft, wegen ihrer Errungenschaften von den staatlichen Behörden mehr Hilfssummen als geplant zu erlangen. Laut der statistischen Studie Sheldon Annis' beziehen nur 40 Prozent der guatemalteckischen Evangelikalen aus San Antonio Aguas Calientes ihre Ressourcen aus der Landwirtschaft (gegenüber 61 Prozent der Katholiken). Annis hebt hervor:

„The most striking discrepancy between the two groups is in machinery, tools, vehicles, and business inventory. Catholic wealth in this category equals only .14 of Protestant wealth [Catholic/Protestant Ratio].“

Und obschon die Evangelikalen weniger Land besitzen als die Katholiken, bringen ihnen ihre Ländereien mehr Einnahmen als diejenigen der Katholiken:

„When owned and rented land are combined, Catholics have a total of one-and-one-half times as much land as Protestants. Nevertheless, Catholics do less well than Protestants in virtually every measure of agricultural productivity. Catholic agricultural income is only .88 and Catholic income from cash crops is only .79 that of the Protestants, underscoring the fact that when Protestants do farm, they are more likely to plant high-yielding commodities rather than corn and its typical *milpa* intercrops [a plot of corn intercropped with beans and small quantities of secondary crops]. Protestant also farm more intensively: they plant 96 percent of their land, compared to 70 percent for Catholics. As a result, the effective land gap is narrowed so that, overall, Catholics plant only an average of 11.5 *cuerdas* [land measure equal to about 1,600 square meters] compared to an average 10,4 *cuerdas* planted by the Protestants. Protestants also seem to obtain the better land. As a result of frequent buying and reselling of plots they own a disproportionate share of the higher-yielding vegetable and coffee bottomland from the former lake“ (Annis 1987:104-105).

Anstatt wie die katholischen Bauern ihre Kinder auf den Feldern arbeiten zu lassen, schicken die protestantischen Bauern sie in die Schule. In der Regel sind es die katholischen Frauen, die Textilien herstellen und protestantische „Geschäftsfrauen“, die sie mit Gewinn verkaufen. Annis fand mittels einer Korrelationsanalyse heraus, daß

„ [...] wealth was highly correlated with entrepreneurial behavior - but religion turned out to be even more important, and years of school bore little relation.



The conclusion to be drawn is that wealth is indeed an important factor in explaining entrepreneurial mobility; but a more important factor is a cultural understanding (captured by the Catholic / Protestant religious distinction) of what capital means and why one wants to be entrepreneur in the first place“ (Annis 1987:133).

Zu den gleichen Ergebnissen ist auch Carlos Garma Navarro in seiner Studie über die protestantischen *indios* in Ixtepec (Mexiko) gekommen (Garma Navarro 1987b:91-97).

Die verinnerlichte puritanische Ethik sorgt nicht nur für mehr Selbstdisziplin und Fleiß, sondern auch für mehr „Durchsetzungsvermögen, Initiative, Organisationsvermögen, planvolles Vorgehen und Verantwortungsbewußtsein“ (Ströbele-Gregor 1988:230) und infolgedessen für ein rationelleres Handeln. Aufgrund dieser Ethik wird auch die Korruption der Politiker und Großunternehmer von den meisten Sektenanhängern in Lateinamerika wie in Afrika oder in Süd-Ost-Asien angeprangert. Rosalind I.J. Hackett hat beobachtet, daß in Calabar (Nigeria) die Disziplin und die Moralität sehr geschätzt wird:

„The concern for discipline is a persistent theme not just of religious groups but of life in general in Calabar. This stems from the moral and social dislocation generated by the rapid growth of the town (unemployment, robbery, corruption) and the moral climate of Nigeria in general. Sermons in the churches are full of moral exhortations; biblical verses with an ethical orientation are popular as sermon themes. Newspapers frequently discuss the problem of corruption and look to the religious institutions to uphold the moral order and set an example for the rest of society“ (Hackett 1989:330).

Die Bildungsarbeit der Sekten und → NRMs ihrerseits hilft den Gläubigen, mit ihrer Umwelt besser umzugehen, und gibt ihnen bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt.



## OFFENE FRAGEN

Die meisten Sekten und → NRMs sind echte Basisbewegungen. Sie wurden oft von Mitgliedern der Unterschicht gegründet (man denke an die schwedischen Gründer der *Assembléias de Deus* - → *Assemblies of God* - in Brasilien, die Arbeiter David Berg und Gunnar Vingren, oder an die meisten Propheten der afrikanischen Kirchen) und werden von einer enthusiastischen und relativ homogenen Anhängerschaft getragen. Darüber hinaus handelt es sich um höchst komplexe Bewegungen mit ambivalenten Zügen. André Droogers hat in einer Literaturstudie über die → evangelikalen und → pfingstlichen Gemeinschaften in Lateinamerika folgende Paradoxe hervorgehoben:

- Diese Bewegungen sind Laienbewegungen, **und** sie verfügen über stark hierarchisch gegliederte Strukturen.
- Sie betonen **zugleich** die ekstatischen Erfahrungen, einen rigorosen Moralkodex und eine sehr disziplinierte Lebenshaltung.
- Ihre Anhänger wollen nicht von dieser Welt sein. Sie werden jedoch als ruhige, zuverlässige Staatsbürger und tüchtige Arbeitnehmer gelobt.
- Sie wollen sich auch nicht politisch engagieren. Sie gehören jedoch zu millenaristischen Solidaritätsbewegungen, die indirekter- und manchmal direkterweise Protestbewegungen sind.
- Sie sind davon überzeugt, daß in Bälde diese Weltzeit zu Ende ist, und bemühen sich indes darum, eine Antwort auf konkrete Probleme des Alltags zu geben.
- Die Frauen in diesen Sekten kennen einen sozialen Aufstieg. Sie müssen sich aufgrund einer literalen Interpretation der Bibel jedoch der Autorität der Männer fügen (Droogers 1991:22).

Diese Aufzählung läßt sich beliebig fortsetzen: Die → evangelikalen und → pfingstlichen Gemeinschaften stellen die tradierten Symbolgefüge in Frage, sind jedoch oft selber mehr oder weniger synkretistische Bewegungen; sie stehen der intellektuellen Bildung skeptisch bzw. kritisch gegenüber, gewähren jedoch oft ihren Anhängern eine Primarbildung und manchmal sogar eine Sekundarbildung usw. All diese unterschiedlichen und zum Teil recht widersprüchlichen Facetten der selben Realität machen diese Religionsgemeinschaften nicht schwächer. Im Gegenteil, sie garantieren ihnen eine sehr dynamische Anpassungs- und Handlungsfähigkeit.

Einzig eine wirtschaftliche Entwicklung *und* ein Demokratisierungsprozeß der Länder der südlichen Hemisphäre wäre unserer Meinung nach imstande, das Erstarken der Sekten und → NRMs zu bremsen. Rolim, Tennekes und Ngandu sehen in der Tat eine enge Beziehung zwischen dem Wachstum der Sekten und der Einschränkung der politischen Freiheit (Rolim 1980:184; Tennekes 1985:114-121, Ngandu 1990:15). Eine Entwicklungspolitik, die nicht zugleich die Durchsetzung der Menschenrechte fördern würde, könnte höchstwahrscheinlich nicht der Zunahme der Sekten und NRMs entgegenwirken.

Da aber eine rasche Entwicklung zu mehr Demokratie und mehr Wohlstand in zahlreichen Ländern der südlichen Hemisphäre leider nicht unmittelbar bevorsteht, stellt sich die Frage nach einer möglichen Zusammenarbeit mit den Sekten und → NRMs. In diesem Zusammenhang gibt aber die verfügbare Literatur keine hinreichende Antwort auf folgende Fragen:

Erstens: Inwieweit ist im Bereich der Entwicklungshilfe eine Zusammenarbeit der Großkirchen mit den Sekten und → NRMs überhaupt möglich? Es steht fest, daß eine solche Kooperation schon seit Jahren zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und etablierten Sekten des Südens, wie den Kimbanguisten in Zaire oder der → *Igreja Evangélica Pentecostal „O Brasil para Cristo“* in Brasilien, stattfindet. Vor allem etablierte autochthone spirituelle Kirchen scheinen an einer derartigen Zusammenarbeit interessiert zu sein. Obschon es aufgrund der jüngsten und schmerzvollen Geschichte von Verfolgungen große Vorbehalte von Seiten vieler Sektenführer gegenüber der sog. „großen Hure“ (der katholischen Kirche) gibt und obwohl regelmäßig vor möglichen „Bürgerkriegen“ gewarnt wird, sind gute Beziehungen von Sektenanhängern mit Katholiken an der Basis keine Seltenheit: Schon in den 60er Jahren bemerkte Walter Hollenweger, daß in Chile die Pfingstler eine offene Haltung katholischen Priestern gegenüber einnahmen (Hollenweger 1969:495). Und nicht selten betrachten sich die → Umbanda-Anhänger als Katholiken, eine Einstellung, die eine Zusammenarbeit mit römisch-katholischen Hilfswerken erleichtern sollte. Nach Mbon suchen zudem zahlreiche autochthone Kirchen in Afrika Kontakte zu den christlichen Großkirchen, um dadurch eine größere Anerkennung zu erlangen (Mbon 1990:23). Lediglich mit Religionsgemeinschaften, die mit den als Werkzeugen Satans betrachteten Amtskirchen nichts zu tun haben wollen, mit den → Mormonen, den → Zeugen Jehovas oder der → Mun-Bewegung, scheint eine Kooperation völlig ausgeschlossen zu sein. Aber welche Einstellung haben in dieser Hinsicht

die streng → bibelfundamentalistischen Gruppen und die Missionskirchen mit Mutterkirchen im Westen? Sie halten zwar ihre bisherige Zurückhaltung gegenüber der Tätigkeit der Ökumenischen Bewegung aufrecht, doch gibt es auch einige Zeichen einer allmählichen Annäherung der Positionen: Der Adventist Beach schrieb schon 1973, es gebe viele Möglichkeiten des „Austausches theologischer Auffassung“ und einer „gewissen Zusammenarbeit“ mit dem ÖRK. Adventistische Beobachter werden zu den Zusammenkünften und Vollversammlungen des ÖRK entsandt. Die → Mennoniten kooperieren schon seit langem mit anderen Konfessionen. Es stellt sich die Frage, ob das Scheitern der Großideologien die negative Grundhaltung der Evangelikalen gegenüber der Ökumene und einer strukturellen Entwicklungshilfe korrigieren könnte. Die Befürchtung, die Entwicklungsarbeit der „Progressisten“ würde zur Verbreitung des Kommunismus beitragen, kann nicht länger als Alibi dienen, um diese Tätigkeit abzulehnen. Es bleiben noch Meinungsverschiedenheiten über ethische Fragen (wie die Frage des Schwangerschaftsabbruchs) und über die Frage der ungerechten wirtschaftlichen bzw. politischen Machtstrukturen. Das Engagement der „Progressisten“ für die Bewahrung der Umwelt bzw. der Indigenenkultur kann zudem zu einem Zankapfel werden. Vor allem herrscht im religiösen „Supermarkt“ ein immer härterer Konkurrenzkampf, der jede Art von Zusammenarbeit verhindern kann. Einige finanzstarke → bibelfundamentalistische Hilfsorganisationen scheinen überhaupt nicht bereit zu sein, ihren „Marktanteil“ mit anderen Institutionen zu teilen (Härpfer / Rafael 1991:19). Und dennoch bleibt die Frage offen, ob und unter welchen Bedingungen ein für die Kooperation notwendiger Grundkonsens zu erreichen ist.

Zweitens stellt sich die Frage, ob eine solche Zusammenarbeit wünschenswert ist. Die Sektenanhänger werden oft - und nicht ohne Grund - als bornierte Fanatiker bezeichnet. Würde folglich nicht jede Art von Kooperation mit ihnen gegenaufklärerische Tendenzen in den Ländern der südlichen Hemisphäre unterstützen? Wenn aber die Annahme Juliana Ströbele-Gregors stimmt, daß die → bibelfundamentalistischen Gruppen nicht einfach Träger einer gegenaufklärerischen Ideologie sind, sondern eher einer dialektischen gegenaufklärerischen „Aufklärung“, mit anderen Worten, daß sie zwar ihren Anhängern eine Autoritätsfixiertheit vermitteln, aber auch gleichzeitig einen Sinn für Selbstverantwortung und Zweckrationalität geben, besteht dann nicht die Chance, daß eine Zusammenarbeit diesen Sinn für Selbstverantwortung weiterentwickeln könnte und so die Unterwerfungshaltung der Sektenmitglieder verändern könnte? Wäre es nicht zudem für die Entwicklungsorganisationen angebracht, die für die Entwicklung so bedeutende puritanische Arbeitsethik, Überaktivität und selbstdisziplinierte Lebenshaltung der Sektenanhänger wahrzunehmen? Und könnte es nicht sein, daß die Kampagne der Sekten und → NRMs gegen die Korruption der Entwicklungsarbeit zugute kommen würde?

Schließlich sollte man sich fragen, welche Form eine solche Zusammenarbeit annehmen könnte. In Bereichen der Bildungs- bzw. der Gesundheitsarbeit, der Beschäftigungs-, Handwerks- bzw. Kleingewerbeförderung, der Land- und Forstwirtschaft, Kreditsysteme, Rechtshilfe, Wasserversorgung und selbst der Unterstützung von Bauernorganisationen oder Genossenschaften sollte vielerorts der Entwurf von Kleinprojekten in Zusammenarbeit mit den Sekten und → NRMs auf kirchengemeindlicher Ebene möglich sein. Die Entwicklungsarbeit sollte von den Sektenanhängern getragen werden, nicht jedoch ihnen allein zugute kommen, sondern auch ihren Mitmenschen. Problematischer dürfte allerdings die Kooperation auf dem Gebiet einer Entwicklungspolitik sein, die sich als Befreiungsprozeß versteht und die wirtschaftlichen bzw. politischen Strukturen zu verändern sucht. Unter welchen Bedingungen eine solche Politik für die Sektenmitglieder akzeptabel sein könnte, bleibt noch offen.

Konkreterweise wäre weiter zu untersuchen:

Wie sind bereits durchgeführte gemeinsame Entwicklungsvorhaben von Großkirchen bzw. der Ökumenischen Bewegung und Sekten abgelaufen? Welche praktischen Konsequenzen sind z.B. aus dem Scheitern vieler Projekte der Kimbanguisten zu ziehen?

Welche „Sekten“ oder „etablierten Sekten“ wären zu einer derartigen Zusammenarbeit bereit, und unter welchen Voraussetzungen?

Inwieweit wären diese Religionsgemeinschaften bereit, die Entwicklungsarbeit von ihrer missionarischen Tätigkeit zu dissoziieren und eine systematische Evaluierung der zusammen durchgeführten Projekte zu akzeptieren? Was sollte unternommen werden, um zu verhindern, daß die Pilotprojekte als Prestige-Objekte von ihrem ursprünglichen Ziel entfremdet werden?

Wie würde sich diese Zusammenarbeit und ihre Evaluierung mit dem Eliteanspruch vieler Sektenführer bzw. Sektenanhänger vereinbaren?

Welche Erwartungen könnten die verschiedenen Projektträger - die Entwicklungshelfer einerseits und die Sektenmitglieder andererseits - in solche Projekte setzen? Würden sich diese Erwartungen gegenseitig ausschließen oder könnten sie im Gegenteil in irgendeiner Weise miteinander verbunden werden?

Welche Bedingungen sollten vorhanden sein, um eine echte „Hilfe zur Selbsthilfe“, d.h. Projekte, die von den Betroffenen selbst getragen werden, zu erreichen?

Welche konkreten Auswirkungen könnte eine solche Entwicklungshilfe für die Betroffenen (die Sektenanhänger und die anderen Beteiligten) haben, und inwieweit wäre sie imstande, das autoritär geprägte Weltbild der Sektenmitglieder zu verändern?

In der vorhandenen Literatur findet man keine in mehreren Ländern der südlichen Hemisphäre systematisch durchgeführte Vergleichsuntersuchung über die politische, ethische, kulturelle und theologische Orientierung und Einstellung der Sektenanhänger. Eine solche Untersuchung wäre aus mehreren Gründen von Interesse:

Wie schon erwähnt, läßt sich bei vielen Religionsgemeinschaften des Südens politischer Neokonservatismus und konsequente Obrigkeitstreue feststellen. Die Sektenführer verhalten sich meist als „Klienten“: Sie erwarten von den Behörden als Gegenleistung für ihre Loyalität Vorteile für sich und ihre Gemeinschaften. Dennoch haben wir auch sehen können, daß diese Grundeinstellung nicht immer von den Sektenmitgliedern geteilt wird. Es ist zu vermuten, daß trotz aller Gemeinsamkeiten die politischen Meinungen der Sektenanhänger sehr stark von den verschiedenen Umständen abhängen, die in den jeweiligen Ländern herrschen. Deswegen sollten die Befragten nicht nur über ihre Einstellungen zu allgemeinen Problemen wie der Demokratie, der Meinungsfreiheit oder der öffentlichen Ordnung befragt werden, sondern auch zu ihrer Meinung zu konkreten Problemen ihrer Gesellschaften, z.B. über die Rassenproblematik in Südafrika, die Guerillabekämpfung und die Beziehungen zu den Kommunisten auf den Philippinen (der philippinische Staatspräsident, der Protestant Fidel Ramos, hat am 27. Januar 1992 in seiner ersten Rede vor der Nation vorgeschlagen, die kommunistische Partei zu legalisieren) oder über die Korruption. Konkrete Fragen hinsichtlich einer Zugehörigkeit zu Bauern- bzw. Arbeitergewerkschaften, politischen Parteien und Vereinen sollten ebenfalls gestellt werden.

Eine empirische Umfrage sollte auch den Normengehorsam der Sektenanhänger überprüfen. Inwieweit werden die Handlungsanweisungen und Orientierungsmuster der Religionsgemeinschaften von ihren Mitgliedern internalisiert? Welcher Art von Überwachung unterliegen die Sektenanhänger? Gibt es eine Diskrepanz zwischen den Normen und Werten, welche die Sekten und → NRMs zu vermitteln versuchen, und dem Verhalten ihrer Mitglieder? Vor allem: Üben die Normen und Werte Einfluß auf die Gestaltung des gesamten Gemeinwesens aus? Welche Strategien haben die Sektenanhänger entwickelt, um im alltäglichen Leben mit den strengen Handlungsanweisungen umgehen zu können? Werden alle Lebensbereiche durch die Normen und Werte bestimmt, oder gelingt es einzelnen Sektenmitgliedern, einen Freiraum zu bewahren? Wieviele von ihnen beabsichtigen, aufgrund der strengen Disziplin aus ihren religiösen Bewegungen auszutreten? Führt die Arbeitsethik zu ökonomischer Entwicklung? Wird wirklich innerhalb der Gemeinschaft Solidarität geübt? Welche Bedeutung wird von den Sektenanhängern dem Geld, dem Besitz, der Bildung und dem Prestige zugemessen? Wie haben sich die Umgangsformen zwischen Ehepartnern und zwischen Eltern und Kindern entwickelt? Wie wirkt sich die Ethik der Religionsgemeinschaften auf ihre unmittelbare Umwelt aus? Werden Beziehungen zu anderen, die aus der Zeit vor der Konversion herrühren, aufrechterhalten? Wie haben sich die Beziehungen innerhalb der Arbeitswelt und des Wohnviertels entwickelt? Findet man wirklich einen besonderen Verantwortungssinn unter den Sektenmitgliedern, und wenn ja, inwieweit stärkt er soziales und politisches Engagement? Weiter sollte auch das Verhältnis zu Traditionen und zur kulturellen Identität der Sektenanhänger erforscht werden. Die Traditionsbewahrung ist sicher in den autochthonen spirituellen Kirchen stärker vorhanden als in den religiösen Bewegungen mit Mutterkirchen im Ausland. Doch selbst in letzteren scheinen traditionelle Handlungs- und Denkweisen noch eine bedeutende Rolle zu spielen. Zwischen dem Ideal der Sektenmissionare und der Wirklichkeit kann sehr wohl eine tiefe Kluft bestehen. Die neuen religiösen Glaubensinhalte werden oft im Lichte von alten uminterpretiert und tradierte Riten weiter praktiziert. Wie erfolgt dieser „alchemistische“ Prozeß? Welche Folgen hat er für die Kultur und die Identität der Betroffenen?

Schließlich sollten auch die theologischen Einstellungen der Sektenanhänger untersucht werden. Allein eine vergleichende Forschung könnte uns mehr über die verschiedenen, meist stark synkretistischen religiösen Denkvorstellungen der Sektenanhänger erfahren lassen. Wie weit ist die Bandbreite des Synkretismus? Was bleibt noch von den traditionellen christlichen Glaubensbekenntnissen übrig? Welche Strategien haben die Religionsgemeinschaften entwickelt, um den Synkretismus zu bremsen oder gegebenenfalls für ihre eigenen Zwecke auszunutzen? Welches Verständnis des Amtes, der Ekklesiologie, der Sakramente, der Gnadenlehre und der Christologie gibt es bei ihnen? Wie erfolgt und was bedeutet die Konversion zu einer Sekte bzw. zu einem NRM für die einzelnen?



## GLOSSAR DER MEISTZITIERTEN RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN UND RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN

**Afroamerikanische Religionen:** Die schwarzen Sklaven in Lateinamerika und in der Karibik haben trotz einer aufdiktierten, oberflächlichen Katholisierung vieles ihrer afrikanischen Überlieferung unbemerkt bewahren können. Im Laufe der Zeit bildeten sich stark synkretistische religiöse Bewegungen, die Teile der afrikanischen, der katholischen und z.T. auch der altamerikanischen Glaubensstraditionen aufgreifen. Es handelt sich u.a. um den Voodoo in Haiti, den Shango in Trinidad, den Santería auf Cuba, die Cumina, den Convince bzw. die Rastafari-Bewegung auf Jamaika, den Maria-Lionza-Kult in Venezuela, den Catimbó, Toré, Candomblé, Xangô, die Macumba / Quimbanda, → Umbanda, Pajelança und den Spiritualismus in Brasilien. Es wird geschätzt, daß 20 Prozent der Bevölkerung Brasiliens aktive Mitglieder der Afroamerikanischen Religionen sind. In Rio de Janeiro soll es ca. 30.000 Kultstätten und in São Paulo sogar 42.000 Tempel dieser Religionen geben.

**Apostles of John Maranke:** Die → spirituelle unabhängige Kirche der *Apostles of John Maranke* (auch Bapostolo oder Vapostori genannt) ist durch die Tätigkeit des Propheten John Maranke (1912-1963) 1932 in Rhodesien (heute: Zimbabwe) entstanden. 1952 ist sie in den Belgisch-Kongo (das heutige Zaire) vorgedrungen. Diese Heilungsbewegung, die zu den wichtigsten → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas gehört, ist vor allem aufgrund ihrer jährlichen Passahfeste, ihrer Anerkennung der Polygamie und ihrer strengen Endogamie bekannt. Ende der 80er Jahre gehörten im südlichen Afrika sowie in Zentralafrika ca. 300.000 Menschen dieser Bewegung an.

**Assemblies of God:** Die Gemeinschaft der *Assemblies of God* ist die größte und einflußreichste weiße → Pfingstkirche der Welt. Sie ist 1914 in Hot Springs, Arkansas, als lockere Vereinigung von Pfingstpredigern entstanden. 1916 wurde ein verbindliches Glaubensbekenntnis festgelegt, und 1918 zog die Zentrale der *Assemblies of God* nach Springfield, Missouri. Die Gemeinschaft hatte 1986 weltweit nach eigenen Angaben fast 16,5 Mio. Anhänger. Der renommierte Missionswissenschaftler David B. Barrett nennt sogar die Zahl von mehr als 23 Mio. (Kinder und Jugendliche eingerechnet).

**Bapostolo:** → *Apostles of John Maranke*.

**Bibelfundamentalistische Gruppen:** Das Wort Fundamentalismus geht auf die zwischen 1909 und 1912 in Nordamerika erschienene, von stark konservativen und intoleranten Evangelikalen herausgegebene Schriftenreihe „The Fundamentals“ zurück, in der die „unaufgebbaren Grundsätze“ des Christentums erläutert wurden. Als „fundamentale“ Heilslehren wurden vor allem die Jungfrauengeburt, die leibliche Auferstehung und die Inspiriertheit und die Irrtumslosigkeit der Bibel betrachtet. Die meisten → evangelikalen Kirchen, der Großteil der Gemeinschaften der → Pfingstbewegung und viele → spirituelle unabhängige Kirchen können als bibelfundamentalistische Gruppen bezeichnet werden, doch trifft diese Kennzeichnung nicht für alle Gemeinschaften dieser Strömungen zu. Manche → evangelikalen Gruppen lehnen eine theologisch-kritische Bibelauslegung nicht völlig ab. In manchen synkretistischen → pfingstlichen und → spirituellen unabhängigen Kirchen der südlichen Hemisphäre spielt außerdem die Heilige Schrift nur eine Nebenrolle.

**Brotherhood of the Cross and Star:** Die nigerianische → spirituelle unabhängige Kirche *Brotherhood of the Cross and Star* wurde 1956 durch den Heiler und Propheten Olumba Olumba Obu gegründet. Obu wurde in den 70er Jahren zum lebendigen Gott erklärt. Die endzeitlich orientierte Kirche, die eine ausgeprägt hierarchische Struktur aufweist, versteht sich als die heilige Gemeinde Gottes. In dieser Kirche wird vor allem vom Neuen Testament Gebrauch gemacht. Sie ist die größte und bekannteste unabhängige Kirche in der nigerianischen Provinz Calabar. Nach eigenen Angaben hat sie mehr als 1.000 örtliche Gemeinden. Es wird von mehreren Millionen Anhängern gesprochen.

**Campus Crusade for Christ:** *Campus Crusade for Christ* („Campus für Christus“), auch bekannt als Bewegung A + O, ist eine → evangelikale Missionsorganisation, die sich zum Ziel setzt, die Tätigkeit der örtlichen Kirchen zu unterstützen. *Campus Crusade* wurde 1951 durch den Pastor Bill Bright gegründet. 1976 hatte er einen Etat von 30 Mio. US-\$ und unterhielt 5.000 bezahlte Missionare in 82 Ländern. Die Bewegung wendet sich vor allem an Studenten.

**Celestial Church of Christ (CCC):** Die → spirituelle unabhängige Kirche *Celestial Church of Christ* wurde 1947 in Dahomey (heute: Republik Benin) durch den Zimmermann Samuel Biléou Oschoffa (1909-1985) gegründet. Der Wunderheiler Oschoffa hatte zuerst unter den armen Fischern, Viehzüchtern, Handwerkern usw. Erfolg. Die *Aladura*-Kirche verbreitete sich ab 1952 aber rasch unter den mittelständischen Großstädtern des benachbarten Nigeria. Sie hat eine starke und sehr komplexe hierarchische Organisation.

Neben der Bibel besitzen in dieser Kirche auch die in Trance oder durch Träume erhaltenen Offenbarungen eine machtvolle Geltung. CCC ist die unabhängige Kirche mit der höchsten Wachstumsrate in Nigeria.

**Charismatische Erneuerungsbewegung:** Die charismatische Erneuerungsbewegung ist mit der → Pfingstbewegung eng verwandt. Der Hauptunterschied liegt darin, daß sich die charismatische Bewegung innerhalb der traditionellen Kirchen entwickelt hat (zuerst in der amerikanischen Episkopalkirche, später unter den Lutheranern, den Presbyterianern, den Baptisten, den Methodisten, den Katholiken u.a.). Aus dieser Bewegung sind auch unabhängige Missionsorganisationen (wie → *Youth With a Mission* oder *World Salt Foundation*) und -gemeinschaften (wie *Gospel Outreach*) entstanden. Die protestantischen Charismatiker werden oft auch Neopfingstler genannt.

**Cherubim and Seraphim-Bewegung:** Die → spirituelle unabhängige Kirche *Cherubim and Seraphim* wurde zuerst 1925 als *Seraphim Society*, dann 1927 als *Cherubim and Seraphim Society* in West-Nigeria unter den Yoruba durch den Wunderheiler Moses Orimolade Tunolashe (1877?-1933), den Vater der Beter (*Baba Aladura*) und Gründer der *Aladura*-Bewegung, begründet. Die *Cherubim and Seraphim*-Bewegung hat sich mit der Zeit entzweit. Der *Eternal Sacred Order of the Cherubim and Seraphim* (ESOCS, rund 500 Ortsgemeinden in Nigeria), eine der größten und etabliertesten unabhängigen *Aladura*-Kirchen Nigerias, sieht sich als direkter Erbe Orimolade Tunolashes.

**Church of God (Cleveland, Tennessee):** Die *Church of God* mit Hauptsitz in Cleveland, Tennessee, ist eine der ältesten → Pfingstkirchen der Welt. Sie wurde schon 1886 durch baptistische Prediger in Monroe County, Tennessee, damals unter dem Namen *Christian Union* gegründet. Die Kirche hatte 1986 weltweit mehr als 1,6 Mio. Anhänger. Sie war damals in 107 Ländern missionarisch tätig.

**Congregação Cristã no Brasil:** Die *Congregação Cristã no Brasil* ist nach den brasilianischen → *Assemblies of God* (*Assembléias de Deus*; 13 Mio. Anhänger 1986) die zweitgrößte → Pfingstkirche Brasiliens. 1986 hatte sie schätzungsweise 2 Mio. Anhänger (hauptsächlich in den Staaten São Paulo, Paraná und Minas Gerais). Sie ist durch die Tätigkeit des Italoamerikaners Luigi Francescon 1910 entstanden und verbreitete sich primär unter den Brasilianern italienischen Ursprungs im Staat São Paulo. Sie lehnt jegliche Amtshierarchie ab. In dieser Gemeinschaft gibt es keine Pastoren, sondern Älteste, die nicht von der Kirche entlohnt werden.

**„Die Familie“:** „Die Familie“ - früher „Kinder Gottes / Familie der Liebe“ genannt - ist eine → Neue Religiöse Bewegung aus der 68er-Zeit, die aus kalifornischen „Hippies“ von dem pfingstlich orientierten „Propheten und König“ David Berg gegründet wurde. Diese Endzeitgemeinschaft versteht sich als „Gottes neue Nation“, die nach der Wiederkunft Christi die Welt beherrschen wird. Sie ist vor allem wegen ihrer unorthodoxen Missionierungsmethode, dem *flirty fishing* (Fischen durch Flirt), bekannt und zählte 1985 um 10.000 Vollmitglieder, darunter 4.500 Erwachsene und 5.500 Kinder.

**Église de Jesus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu (EJCSK):** Die *Église de Jésus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (Kirche Jesu Christi auf Erden nach dem Propheten Simon Kimbangu) ist eine der größten → Unabhängigen Kirchen Schwarzafrikas. Sie ist aus der sechsmonatigen Verkündigung während besonderer Notzeiten vom Propheten der Kikongo am Niederen Kongo, Simon Kimbangu (1889-1951), im Belgisch-Kongo (Zaire) entstanden. Kimbangu wurde 1921 als Agitator von den Belgiern verhaftet. Er lebte bis zu seinem Tod 1951 im eigenen Land im Exil. 1959, ein Jahr vor der Unabhängigkeit des Landes, durften die Anhänger Kimbangus, die sich weiter heimlich getroffen hatten, eine Kirche bilden. Die kimbanguistische Kirche ist seit 1969 Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sie hat ihren Sitz in der Hauptstadt von Zaire, Kinshasa, und ihr Zentrum im Niederen Kongo, wie auch die anderen Religionsgemeinschaften, die sich auf die Verkündigung des Propheten Simon Kimbangu berufen (Ngounzismus und Mpadismus). Nach eigenen Schätzungen hat sie etwa 5 Mio. Anhänger, darunter 300.000 regelmäßige Kirchgänger. Ihrem Selbstverständnis nach ist sie die einzige authentische zairische Religion.

**Église du Troisième Testament:** Die → spirituelle unabhängige Kirche *Église du Troisième Testament* von Mbuji-Mayi (Zaire) - offiziell *Église des Saints Travaux de Dieu le Père* genannt - wurde nach dem Zweiten Weltkrieg durch den Katholiken Tatu Nkobongo Mbayi Kazadi unter dem Namen *Église de Saint Michel* gegründet. Mbayi Kazadi hatte 1945 - während der gewaltsamen schwarzen Aufstände in Luluabourg und Elisabethville - unter dem Diktat von zwei Gesandten Jesu ein Drittes Testament verfaßt. Der Dritte Bund soll von Gott unmittelbar mit den Schwarzen geschlossen werden. Sobald das Dritte Testament von der Welt anerkannt wird, wird Gott auf die Erde wiederkehren. Die Schwarzen werden dann die Welt beherrschen. Gott wird in der Kirche anthropologisch gesehen. Die dritte Person der Trinität ist eine Frau, die Gottesmutter Ciama. Gott und Ciama haben fünf Kinder. Die Kirche wurde 1971 offiziell aufgelöst. Sie verbreitet sich jedoch weiter im Untergrund.



**Evangelikale Kirchen bzw. Organisationen:** Die evangelikalen Kirchen und Organisationen finden ihren Ursprung in den protestantischen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Sie sind meistens → bibelfundamentalistisch, puritanistisch und pietistisch eingestellt, messen der Heiligung der Gläubigen eine herausragende Bedeutung zu - es handelt sich in der Tat um Heiligungsbewegungen - und nehmen oft, jedoch nicht immer, politisch eine konservative Haltung an.

**Harris-Bewegung:** Der Laienprediger und Grundschullehrer der Methodistischen Kirche in Liberia William Wade Harris (1865?-1929) wurde 1909 aufgrund seiner leitenden Rolle während eines Aufstands gegen die aus Nordamerika stammenden politischen Führungskräfte festgenommen. Nach einer Offenbarung im Gefängnis wurde er zum Propheten und Wunderheiler. Zahlreiche Menschen, vor allem in der Côte d'Ivoire, wurden von ihm getauft und zur römisch-katholischen oder zu den protestantischen Kirchen geschickt. 1915 wurde Harris durch die französischen Behörden aus der Côte d'Ivoire ausgewiesen. Jona Ahui wurde zu seinem Nachfolger und gründete 1928 die erste → spirituelle unabhängige Harris-Kirche. 1955 kam es zur ersten Vollversammlung der verschiedenen Harris-Bewegungen unter der Obhut von Ahui. 1961 wurde die Harris-Kirche von der Regierung der Côte d'Ivoire offiziell anerkannt. Die vier wichtigsten Glaubensartikel dieser Kirche lauten: Es gibt nur einen Gott; Gott muß man gehorchen; Harris hat ihn uns bekannt gemacht; wir werden wie die Weißen sein. Die Zahl der Harris-Anhänger wurde Anfang der 80er Jahre auf ca. 100.000 geschätzt.

**Iglesia ni Cristo:** Die 1914 durch Felix Manalo (1886-1963) gegründete philippinische → spirituelle unabhängige Kirche *Iglesia ni Cristo* zählt zwischen 3 und 6 Mio. Anhänger. Sie ist zu einer Art nationaler Kirche geworden.

**Igreja Evangélica Pentecostal „O Brasil para Cristo“:** Die *Igreja Evangélica Pentecostal „O Brasil para Cristo“* zählt zu den wichtigsten unabhängigen Pfingstgemeinschaften Brasiliens (→ Pfingstbewegung). Sie wurde 1955 durch den früheren Pastor der brasilianischen → *Assemblies of God* und der → *International Church of the Foursquare Gospel* Manoel de Melo gegründet. 1968 beschloß die Kirche den Beitritt zum Ökumenischen Rat der Kirchen - „nicht um religiöse Orientierung zu erhalten, sondern wegen dessen sozialer Mission in der heutigen Welt“. Anfang der 80er Jahre wurde die Zahl ihrer Anhänger auf 900.000 geschätzt.

**Igreja Pentecostal Deus é Amor:** Die sehr große unabhängige brasilianische → Pfingstkirche *Deus é Amor* wurde 1962 durch den früheren Pastor der brasilianischen *Assemblies of God* und der → *International Church of the Foursquare Gospel* David Miranda gegründet. Der "Wellsitz" der Kirche befindet sich in São Paulo. Die Zahl der Kirchenmitglieder wird auf 500.000 geschätzt. Sie hatte Ende der 80er Jahre 509 örtliche Gemeinden und 52.000 Beitragsgeber.

**Igreja Universal do Reino de Deus:** Diese unabhängige → Pfingstkirche wurde 1977 von dem früheren Bankangestellten Edir Macedo Bezerra in Rio de Janeiro gegründet. Macedo hat sich den Titel „Bischof“ zugelegt. 1990 hatte die schnell expandierende Kirche nach eigenen Angaben 720 örtliche Gemeinden in den Staaten Rio de Janeiro, São Paulo und Rio Grande do Sul. Fünf Ortsgemeinden wurden außerdem in New York und Los Angeles für die nordamerikanischen Latinos eröffnet. Ein Schwerpunkt der Tätigkeit dieser Kirche liegt in der Evangelisation durch Radio- und Fernsehprogramme.

**International Church of the Foursquare Gospel (ICFG):** Die → Pfingstkirche ICFG wurde am 1. Januar 1923 durch die Evangelistin Aimee Semple McPherson in Kalifornien gegründet. Nach einer „göttlichen Erleuchtung“ betonte sie ganz besonders vier Eigenschaften Jesu: Seine Rolle als *Savior*, *Baptizer with the Holy Spirit*, *Physician and Healer* und *Coming King*. Die ICFG ist mit den → *Assemblies of God* und der → *International Pentecostal Holiness Church* eine der sich weltweit am schnellsten ausbreitenden Pfingstgemeinschaften. Sie missioniert vor allem in Brasilien, in Kolumbien, auf den Philippinen und in Nigeria. 1986 hatte die Kirche weltweit ca. 1,1 Mio. Anhänger.

**International Pentecostal Holiness Church (IPHC):** Die IPHC ist eine der ältesten und größten → Pfingstkirchen der USA. Die Kirche ist ein unmittelbares Produkt der Erweckungsbewegung in der Azusa Street. Sie ist aus den Vereinigungen (1911 und 1915) von drei methodistischen Bewegungen entstanden: der *Fire-Baptized Holiness Church*, der *Holiness Church of North* und der *Tabernacle Pentecostal Church*. Die IPHC hat sich 1967 mit der *Iglesia Metodista de Chile* und 1984 mit der *Igreja Metodista Wesleyana do Brasil* zusammengeschlossen. 1985 hatte sie weltweit ca. 1,5 Mio. Anhänger.

**Kimbanguismus:** → *Église de Jesus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (EJCSK)

**Kitawala-Bewegung:** Die *Kitawala*-Bewegung ist eine synkretistische afrikanische Abspaltung der → Zeugen Jehovas. Diese endzeitlich orientierte → spirituelle unabhängige Kirche ist am Anfang des 20. Jh. in Südafrika entstanden. 1923 ist sie in Zaire eingeführt worden. Sie war damals eine religiöse

Protestbewegung gegen die Kolonialmacht. Die meisten der *Kitawala*-Anhänger in Zaire leben heute im Zentrum bzw. Nord-Osten des Landes.

**Mennoniten:** Die Mennoniten haben ihre Wurzeln in der Täuferbewegung, die 1525 in der Schweiz entstanden ist. Das Mennonitentum, das aus der Tätigkeit des ehemaligen römisch-katholischen Priesters Menno Simons (1496-1561) entsprungen ist, verwirft die Kindertaufe, den Eid und die Teilnahme an Wehr- und Kriegsdienst. Die Mennoniten vertreten eine völlige Trennung von Kirche und Staat und halten Abstand zur Welt. Außer in Europa, Nordamerika, Kanada und Rußland findet man auch Mennonitengemeinden in Paraguay. Die Mennoniten missionieren außerdem auf Java und Sumatra, in Indien und in Afrika.

**Mormonen:** Als Mormonen bezeichnen sich die Anhänger der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“. Der Gründer ihrer Bewegung war der nordamerikanische Prophet Joseph Smith (1805-1844). Das von ihm „entdeckte“ und übersetzte „Buch Mormon“ gilt der Bibel als gleichrangig. Die Lehre dieser Tempelreligion ist von Anthropomorphismus und Fortschrittsglaube geprägt. 1992 bekannten sich mehr als 8,3 Mio. Menschen zum Mormonentum. Die Mission der Kirche ist u.a. auf den Hausbesuch hin orientiert.

**Mun-Bewegung:** Die Mun-Bewegung, auch als „Vereinigungskirche“ bekannt, ist eine typische christlich-inspirierte synkretistische → Neue Religiöse Bewegung (NRM). Sie wurde 1954 in Seoul von dem Koreaner San Myung Mun gegründet, der sich selbst als neuer Messias mit gottgleicher Vollkommenheit betrachtet. Sie hat sich die Eroberung der Welt durch das Gewinnen der Eliten zu ihrem Hauptziel gemacht und zu diesem Zweck mehrere Zweige in verschiedenen Bereichen (Mission, Politik, Wissenschaft, Kultur, Soziales) geschaffen. Vor allem die CAUSA (*Confederation of Associations for the Unity of the Societies of the Americas*) ist als politischer Arm der Bewegung bekannt. Die Kirche kontrollierte 1985 110 Unternehmen, Holdings und Einzelhandelsbetriebe, die sich mit Ginseng-Export, Waffenfabrikation, Reedereien u.a. beschäftigen. Das Vermögen der Mun-Sekte wurde 1983 auf fast 10 Milliarden US-\$ geschätzt (Richardson 1988:327). 1990 hatte die Mun-Bewegung höchstens 200.000 Mitglieder.

**Neopfingstliche Gemeinschaften:** → charismatische Erneuerungsbewegung.

**Neue Religiöse Bewegungen:** Die Neuen Religiösen Bewegungen (*New Religious Movements*, NRMs) sind synkretistische Religionsgemeinschaften und Kulte, die gemäß dem englischen Soziologen Bryan R. Wilson folgende Merkmale besitzen: „Exotic provenance; new cultural life-style; a level of engagement markedly different from that of traditional Church Christianity; charismatic leadership; a following predominantly young and drawn in disproportionate measure from the better-educated and middle class sections of society; social conspicuity; international operation, and emergence within the last decade and a half“ (Wilson 1981:V; Barker 1991:10).

**New Tribe Mission:** Die → evangelikale Missionsorganisation *New Tribes Mission* wurde 1941 von Paul W. Flemming in Kalifornien gegründet. Sie setzt sich zum Ziel, den Stammesmitgliedern das Neue Testament in deren eigener Sprache zu verkünden. NTM hatte Ende der 80er Jahre über 1.000 Mitarbeiter in 12 Ländern (Bolivien, Brasilien, Kolumbien, Indien, Indonesien, Papua Neuguinea, Panama, Paraguay, Philippinen, Senegal, Thailand und Venezuela). Sie besitzt eine Fluggesellschaft (*Alas de Socorro*), Radiostationen und einen Großverlag (*Brown Gold Publications*).

**NRMs (*New Religious Movements*):** → Neue Religiöse Bewegungen.

**NTM:** → New Tribes Mission.

**Pfingstbewegung, Pfingstkirchen, pfingstliche Gemeinschaften:** Die Pfingstbewegung hat sich Anfang des 20. Jahrhunderts an der *Bethel Bible School* in Topeka, Kansas, und dann 1906 in einer Gebetsversammlung auf der Azusa Street (Los Angeles) gebildet. Sie teilt → bibelfundamentalistische und prämillenaristische Positionen, lehrt die Geisttaufe und betont die Gaben des Heiligen Geistes: Zungenrede (Glossolalie), Prophezeiung (Weissagungen), Heilung durch Gebet und Exorzismus. Die Pfingstbewegung wird von Leslie Newbigin und Walter Hollenweger, in Abgrenzung vom katholischen sakramental- und strukturorientierten und vom protestantischen predigt- und botschaftsorientierten Strom, als geist- und erlebnisorientierter „dritter Strom“ bezeichnet. Enthusiastische Erscheinungen sind jedoch ein fester Bestandteil der protestantischen Geschichte, man denke nur „an die Anfangsgeschichte der Quäker; oder an die Inspirationsbewegung, die am Anfang des 18. Jahrhunderts unter den protestantischen Kamisarden in Südfrankreich entstand und von hier aus auch auf England, Holland und Deutschland übersprang; oder an die ‚Geisttaufe‘ der Herrnhuter 1727; oder an die Erweckungsversammlungen Wesleys, besonders in Bristol, mit ihren Szenen enthusiastischer Ergriffenheit; oder an die erste Große Erweckung, die 1734 in Northampton, Massachusetts, unter Jonathan Edwards und George Whitefield begann“ (Hutten 1989:303-304).

**Siebenten-Tags-Adventisten:** Die vom Baptisten und Adventprediger William Miller (1782-1849) gegründete pietistisch orientierte Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten ist trotz ihrer starken eschatologisch-apokalyptischen Erwartungen durch eine orthodoxe Interpretation der Schrift und der traditionellen Glaubensbekenntnisse gekennzeichnet. Die schriftlich festgehaltenen Visionen Ellen Gould Hammon-Whites (1827-1915), der Frau des Gründers der heutigen Gemeinschaft (James White, 1821-1881), sollen nach Meinung der Adventisten keine neuen Erkenntnisse vermitteln. Sie haben allerdings dazu beigetragen, daß die Adventisten die alttestamentlichen Sabbat- und Speisegebote heute noch streng beachten. Mission, Gesundheitsreform und Schulbildung sind ihre Hauptanliegen. Die Gemeinschaft entwickelt sich immer mehr zu einer → bibelfundamentalistischen → evangelikalen Kirche. 1994 gab es mehr als 7,4 Mio. getaufte Adventisten. Die Kirche war in 204 Ländern missionarisch tätig.

**SIL:** → *Summer Institute of Linguistics / Wycliffe Bible Translators*

**Spirituelle unabhängige Kirchen:** Vor allem in den von der protestantischen Mission evangelisierten Ländern der südlichen Hemisphäre - in Afrika, China und auf den Karibik-Inseln - hat der Konkurrenzkampf zwischen den Missionsgesellschaften der historischen Kirchen, den Freikirchen und den apokalyptisch ausgerichteten Gemeinschaften (den → Siebenten-Tags-Adventisten und den → Zeugen Jehovas) zur Gründung von autochthonen religiösen Bewegungen mit millenaristischer und messianischer Überzeugung geführt. Der Missionswissenschaftler Bengt G.M. Sundkler führte in den 40er Jahren zur Klassifizierung der südafrikanischen Bewegungen die klassisch gewordene Unterscheidung zwischen den auf Abspaltung von Missionskirchen zurückgehenden und politisch engagierten „äthiopischen“, den synkretistischen und spirituellen „zionistischen“ und den „messianistischen“ unabhängigen Bewegungen ein (Sundkler 1964). Der englische Missionar Harold W. Turner unterschied fast 20 Jahre später zwischen den „Äthiopischen“ und den „Zionistischen“ bzw. (nigerianischen) „*Aladura*“-Kirchen, wobei einige der letzteren den Schwerpunkt auf den „Messianismus“, andere auf die „Offenbarung“ und noch andere auf „Heilungen“ setzen würden (Turner 1967). Dieser zweite Idealtyp ist der heute am meisten verbreitete. Obzwar die spirituellen unabhängigen Kirchen der südlichen Hemisphäre nicht zur → Pfingstbewegung gehören, betonen die meisten doch - wie diese Bewegung auch - die Kraft des Heiligen Geistes, zelebrieren Heilungsgottesdienste und ekstatische Gebetsversammlungen (oft mit Zungenrede), interpretieren Träume, erhalten Visionen und Prophezeiungen. Diese Kirchen sind mit den unabhängigen → Pfingstkirchen des Südens eng verwandt (dazu vgl. Hollenweger 1986).

**Summer Institute of Linguistics / Wycliffe Bible Translators (SIL):** Die → evangelikale Missionsorganisation SIL wurde von dem ehemaligen Bibelverkäufer in Guatemala, William Cameron Townsend (1896-1982), einem strengen Anti-Kommunisten, 1936 unter dem Deckmantel des *Summer Institute of Linguistics* gegründet. Unter diesem Namen war es ihr möglich, mit den anti-klerikalen und auch mit römisch-katholischen Machthabern in Lateinamerika langzeitliche Vereinbarungen zu schließen. Sie wird seit 1942 aber auch *Wycliffe Bible Translators* (Wycliffe-Übersetzer) genannt, um die evangelikalen Spender von ihrer missionarischen Tätigkeit zu überzeugen. Das SIL setzt sich zum Ziel, die Bibel in alle Sprachen der Welt zu übersetzen und die Stammesmitglieder in eigenen Schulen zweisprachig zu bilden. 1982 hatte SIL einen Gesamthaushalt von 44,6 Mio. US-\$. 5.500 Mitarbeiter waren in 29 Ländern tätig. Sie arbeiteten mit ca. 1.000 Sprachen.

**Umbanda:** Die Umbanda ist eine stark synkretistische Afroamerikanische Religion, die Mitte der 20er Jahre in Rio de Janeiro entstanden ist. Die Gründer waren weiße Mitglieder der Mittelschicht. Seit 1945 hat sich die Umbanda von einer kleinen lokalen Sekte zu einer riesigen Religionsgemeinschaft entwickelt. Die einzelnen Kultstätten der Umbanda (*terreiros*) sind selbständig und auf vereinsmäßiger Basis organisiert. Verschiedene umbandistische Föderationen sorgen für die Reinheit der Umbanda und ihrer Rituale. Während einer Umbanda-Kulthandlung verwandeln sich die Teilnehmer in einer guten und heilenden geistigen Macht. Es kann sich um eine afro-brasilianische göttliche Naturmacht - Orixá genannt -, einen Ahnen der indianischen Ureinwohner Brasiliens oder einen römisch-katholischen Heiligen handeln. Exu ist der Götterbote, der Angst und Verwirrung vermittelt, wenn er sich inkorporiert. Er wird deshalb bei der Eröffnungszeremonie begrüßt, sollte aber während der Kulthandlung ferngehalten werden. Die Umbanda integriert Teilelemente aller denkbaren Religionen (bantu, amerindisch, katholisch, kardecistisch, buddhistisch, hinduistisch usw.) und versteht sich aus diesem Grund als „das Licht der letzten Menschheitshoffnung auf endgültige Erlösung“.

**Unabhängige Kirchen Schwarzafrikas:** → spirituelle unabhängige Kirchen.

**Watch-Tower-Bewegung:** → Zeugen Jehovas.

**World Vision International (WV):** Das → evangelikale internationale Hilfswerk *World Vision* wurde gegründet, als der Journalist Bod Pierce den Waisen des Koreakrieges helfen wollte. In 80 Entwicklungs-

ländern unterstützt es vor allem Kinder. Jeder Spender übernimmt die Patenschaft für ein Kind. Ein Großteil der Mittel kommen von der internationalen Entwicklungsagentur der Vereinigten Staaten US-AID. Der Gesamthaushalt betrug 1982 95 Mio. US-\$, davon waren ca. 27 Mio. \$ für Lateinamerika bestimmt.

**Youth With a Mission:** *Youth With a Mission* (Jugend mit einer Mission) ist eine → neopfingstliche Missionsorganisation (→ charismatische Erneuerungsbewegung), die das Ziel verfolgt, die Tätigkeit der örtlichen Kirchen zu unterstützen. Sie wurde von Loren Cunningham, einem früheren Missionar der → *Assemblies of God*, 1960 gegründet. Ende der 80er Jahre waren 50.000 Freiwillige für zwei oder drei Monate und 6.000 Vollzeitmitarbeiter im Auftrag von *Youth With a Mission* in 218 Länder missionarisch tätig.

**Zeugen Jehovas:** Die Anhänger der 1881 gegründeten *Watch-Tower*-Bewegung - zuerst „Zions Wachturm Bibel und Traktatgesellschaft“, dann ab 1913 „Internationale Vereinigung Ernster Bibelforscher“ genannt - bezeichnen sich seit 1931 als Zeugen Jehovas. 1993 waren sie weltweit 4,7 Mio. Ihr Stifter war der amerikanische kalvinistische Kaufmann Charles Taze Russell (1852-1916). Er wurde mit den Grundprinzipien adventistischer Berechnungen der Wiederkunft Christi vertraut und übernahm sie teilweise (→ Siebenten-Tags-Adventisten). Die Zeugen Jehovas sind sehr stark apokalyptisch und millenaristisch orientiert und betreiben eine intensive Missionstätigkeit. Sie stellen die Bibel ins Zentrum ihrer Lehre und bezeichnen bestimmte Artikel der traditionellen Glaubensbekenntnisse (z.B. die Trinitätslehre) als unrichtig.



## LITERATURVERZEICHNIS

### 1. ALLGEMEINES ÜBER DIE SEKTEN UND DIE NRMs

Augé, Marc, Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Paris, 1977.

Ders., Le Dieu objet, Paris, 1988.

Barker, Eileen (Hg.), New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society. New York - Toronto, 1982.

Barker, Eileen, New Religious Movements: A Practical Introduction. London, 1989.

Barrett, David B., World Christian Encyclopaedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World. Nairobi, New York, 1982.

Beckford, James A.; Luckmann, Thomas (Hg.), The Changing Face of Religion. London, 1989.

Boyer, Jean-François, L'Empire Moon. Paris, 1986.

Brockway, Allan R.; Rajashekar, Paul J., New Religious Movements and the Churches: Reports and Paper of a Consultation Sponsored by the Lutheran World Federation and the World Council of Churches. Genf, 1987.

Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B., Alexander, Patrick H. (Hg.), Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Grand Rapids (Mich.), 1989<sup>3</sup>.

Clévenot, Michel (Hg.), L'État des religions dans le monde. Paris, 1987.

Desroche, Henri, Dieux d'hommes: Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne, Paris, 1969.

Ders., Les Dieux rêvés. Paris, 1972.

Ders., L'Homme et ses religions. Paris, 1972.

Ders., Sociologie de l'espérance. Paris, 1973.

Ders., Les Religions de contrebande. Paris, 1974.

Gasper, Hans; Mueller, Joachim; Valentin, Friederike, Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen: Fakten, Hintergründe, Klärungen. Freiburg, Basel u. Wien, 1990<sup>3</sup>.

Hutten, Kurt, Seher, Grübler, Enthusiasten. Stuttgart, 1982<sup>14</sup>.

Jones, R.K. (Hg.), Sickness and Sectarianism. London, 1985.

Kienzler, Klaus (Hg.), Der neue Fundamentalismus: Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?. Düsseldorf, 1990.

Marty, E. Martin; Appleby, R. Scott, Fundamentalisms Observed. Chicago u. London, 1991.

Mayer, Jean-François, Sectes nouvelles: Un regard neuf. Paris, 1985.

- Ders., *Les Sectes*. Paris, 1987.
- Ders., *Confessions d'un chasseur de sectes*. Paris, 1990.
- McGuire, Meredith B., *Pentecostal Catholics: Power, Charisma, and Order in a Religious Movement*. Philadelphia, 1982.
- Nelson, Geoffrey K., *Cults, New Religions and Religious Creativity*. London, 1987.
- Quebedeaux, Richard, *The Wordly Evangelicals*. San Francisco, 1978.
- Reller, Horst (Hg.), *Handbuch Religiöse Gemeinschaften: Im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes*. Gütersloh, 1985<sup>3</sup>.
- Research Project on New Religious Movements. Rom, Fédération Internationale des Universités Catholiques, 1990.
- Richardson, James T., *Money and Power in the New Religions*. Lewiston, 1989.
- Ruthven, Malise, *Der göttliche Supermarkt: Auf der Suche nach der Seele Amerikas*. Frankfurt am Main, 1991.
- Sorokin, Pitirim, *Society, Culture and Personality*. New York, 1947.
- Stark, Rodney; Bainbridge, William S., *The Future of Religion: Secularisation, Revival and Cult Formation*. Berkeley, 1985.
- Talmon, Yonina, *Pursuit of the Millennium: The Relations between Religious and Social Change*. In: Bernbaum, Norman; Lenger, Gertrud (Hg.), *Sociology and Religion: A Book of Readings*, Englewood Cliffs (N.J.), 1969.
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, 1912.
- Vernette, Jean, *Des Chercheurs de Dieu „hors frontières“: Sectes et nouvelles religions*. Paris, 1979.
- Wallace, Anthony F.C., *Revitalisationsbewegungen*. In: Schmitz, C.A. (Hg.), *Religionsethnologie*. Frankfurt, 1964.
- Wallis, Roy, *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London, 1984.
- Wallis, Roy; Bruce, Steve, *Sociological Theory: Religion and Collective Action*. Belfast, 1986.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Tübingen, 1963<sup>5</sup>.
- Westley, Frances, *The Complex Forms of the Religious Life*. Chico (Ca.), 1983.
- Wilson, Bryan R., *Religiöse Sekten*. München, 1970.
- Ders., *Magic and the Millenium: A Sociological Study of Religious Movement of Protest among tribal and Third World Peoples*. London, 1973.
- Ders., *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford, 1990.
- Wilson, Bryan R. (Hg.), *The Social Impact of New Religious Movements*. New York, 1981.

Wilson, Samuel (Hg.), *Mission Handbook. North American Protestant Ministries Overseas*. Monrovia (Cal.), Missions Advanced Research and Communications Center, 1981.

Yinger, J. Milton, *Religion, Society and the Individual*. New York, 1957.

## 2. CHRISTLICHE SEKTE UND NRM IN SCHWARZAFRIKA

Abeng, Nazaire Bitoto, Scheitern die Inkulturationsbemühungen des Christentums in Afrika?. In: *Concilium* 26 (1990)5, S. 414-422.

Akama, E. Samson, The Emergence of the Igbe Cult in Isokoland. In: Hackett 1987, S. 19-44.

Ders., Evangelist Adam Igbudu and his Mass Movement in Nigeria: a Historical Survey. In: Hackett 1987, S. 118-139.

Amadi, Gabriel I.S., Continuities and Adaptation in the Aladura Movement: The Exemple of Prophet Wobo and his Clientele in South-Eastern Nigeria. In: Hackett 1987, S. 75-91.

Asch, Susan, Contradictions internes d'une institution religieuse: L'EJCSK au Zaïre. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 52 (1981)1, S. 99-124.

Dies., Études socio-démographique de l'implantation et la composition actuelles de la congrégation kimbanguiste (Zaïre). In: *Les Cahiers du CEDAF* 1-2 (1982)1.

Dies., Tableaux statistiques des effectifs de l'E.J.C.S.K. au Zaïre (1970-1976). In: *Bulletin intérieur du CEDAF* 2 (1982).

Dies., *L'Église du prophète Kimbangu: De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*. Paris, 1983.

Augé, Marc; Bureau, René u.a., *Prophétisme et thérapeutique: Albert Atcho et la communauté de Bregbo*. Paris, CNRS, 1975.

Balandier, Georges, Messianisme et nationalisme en Afrique Noire. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 14 (1953), S. 41-65.

Ders., Brèves remarques sur les „Messianismes“ de l'Afrique congolaise. In: *Archives de Sociologie des Religions* 3 (1958)5, S. 91-95.

Ders., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, 1963<sup>2</sup>.

Banda-Mwaka, Justin, Le Kimbanguisme en tant que mouvement prépolitique chez les Kongo. In: *Problèmes sociaux congolais* 92-93 (1971)2, S. 3-54.

Barrett, David B., *Schism and Renewal in Afrika: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*. Nairobi, 1968.

Barrett, David B. (Hg.), *African Initiatives in Religion*. Nairobi, East Africa Publishing House, 1971.

Barrett, David B.; Padwick, John T., *Rise up and Walk!: Conciliarism and the African Indigenous Churches, 1815 - 1987*. Nairobi, 1989.

Bazola, Étienne, *La Conversion au kimbanguisme et ses motifs*. Léopoldville, Université de Lovanium, 1964.



- Ders., Le Kimbanguisme. In: Cahiers des Religions Africaines 2 (1968)3 u. 4, S. 121-152 u. S. 315-336.
- Becken, Hans-Jürgen, Was geht in Südafrikas Sekten vor?. In: Hermannsburger Missionsblatt 103 (1963), S. 142-145.
- Ders., Eine zionistische Sekte in Südafrika. In: Hermannsburger Missionsblatt 104 (1964)12, S. 157-159.
- Ders., On the Holy Mountain: A Visit to the New Year's Festival of the Nazareth Church on Mount Nhlankazi, 14 January, 1967. In: Journal of Religion in Africa 1 (1968)2, S. 138-149.
- Ders., Auf einer Missionsstation der Shembe-Sekte. In: Hermannsburger Missionsblatt 107 (1967)3-4, S. 38-40.
- Ders., Patterns of Organizational Structures in the African Independent Church Movement in South Africa. In: Africana Marburgensia, 1 (1968)2, S. 17-24.
- Ders., Theologie der Heilung: Das Heilen in den Afrikanischen unabhängigen Kirchen in Südafrika. Hermannsburg, 1972.
- Ders., Schwarze Theologie in Südafrika. In: Evangelische Missions Zeitschrift 30 (1973), S. 75-83.
- Ders., Ekuphakameni Revisited: Recent Development within the Nazareth Church in South Africa. In: Journal of Religion in Africa 9 (1978)3, S. 161-172.
- Ders., Wo der Glaube nicht jung ist: Afrikanische Unabhängige Kirchen in Südafrika. Erlangen, 1985.
- Ders., Die zweite Reformation: Afrikas Unabhängige Kirchen auf eigenem Weg. In: Evangelische Kommentare 24 (1991)5, S. 286-289.
- Beyerhaus, Peter, Kann es eine Zusammenarbeit zwischen christlichen Kirchen und den prophetisch-messianischen Bewegungen Afrikas geben?. In: Evangelisches Missions Magazin 111 (1967)1, S. 78-87.
- Ders., Unsere missionarische Aufgabe und die Konstituierung der Regionalkirche in Transvaal. In: Evangelische Missions Zeitschrift 20 (1963)8.
- Ders., Unüberwundenes Heidentum als innere Bedrohung der afrikanischen Kirchen. In: Evangelische Missions Zeitschrift 21 (1964), S. 114-131.
- Bowen, Dorothy N., Cognitive Styles of African Theological Students and the Implications of those Styles for Bibliographic Instruction. Unpublished doctoral dissertation, Florida State University, 1984.
- Bowen, Earle A., Cognitive Styles of African Students. Unpublished doctoral dissertation, Florida State University, 1984.
- Bowen, Dorothy N.; Bowen, Earle A., Contextualizing Teaching Methods in Africa. In: Evangelical Missions Quarterly (1989)7, S. 270-275.
- Breidenbach, Paul, The Woman on the Beach and the Man in the Bush: Leadership and Adeptness in the Twelve Apostles Movement of Ghana. In: Jules-Rosette 1979, S. 99-115.
- Bureau, René, Le Prophète Harris et la religion Harriste. Abidjan, Université d'Abidjan, 1971.

- Buthelezi, Manas, The Christian Presence in Today's South Africa. In: *Journal of Religion in Africa* 16 (1976), S. 5-8.
- Chassard, P. Eric.; Feci, Damaso, Bibliographie sur le Kimbanguisme. In: *Archives de Sociologie des Religions* 31 (1971)1, S. 43-49.
- Desanti, Dominique, Le Kimbanguisme a cinquante ans. Kinshasa u. Paris, 1971.
- Desroche, Henri; Chassard, Eric, Essai de Bibliographie sur le Kimbanguisme. In: *Archives de Sociologie des Religions* 31 (1971), S. 43-49.
- Desroche, Henri; Raymaekers, Paul, Départ d'un prophète, arrivée d'une Église: Textes et recherches sur la mort de Simon Kimbangu et sur sa survivance. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 42 (1976), S. 117-162.
- Djongongele, Otshudi, Le culte de la personne du chef spirituel dans les sectes. Actes du quatrième colloque international du CERA, Kinshasa, im Druck.
- Edgar, R., The Prophet Motive: Enoch Mgijima, the Israelites, and the Background to the Bullhoek Massacre. In: *International Journal of Historical Studies* 15 (1982)3, S. 401-422.
- Églises indépendantes africaines. In: *Pirogue* 32 (1979)1.
- Fabian, Johannes, Man and Woman in the Teachings of the Jamaa Movement. In: *Jules-Rosette* 1979, S. 169-183.
- Feci, Damaso, Vie cachée et vie publique de Simon Kimbangu selon la littérature coloniale et missionnaire belge. In: *Les Cahiers du CEDAF* 9-10 (1972).
- Fernandez, James F., African Religious Movements - Typs and Dynamics. In: *Journal of Modern African Studies* 2 (1964)4.
- Ders., The Precinct of the Prophet. A Day with Johannes Galilee Shembe. In: *Journal of Religion in Africa* 5 (1973)1, S. 32-53.
- Geuns, André, Bibliographie commenté du prophétisme Kongo. In: *Les Cahiers du CEDAF* 7 (1973).
- Gifford, Paul, The Religious Right in Southern Africa. Harare, 1988.
- Gilis, Charles-André, Kimbangu, fondateur d'Église. Brüssel, 1960.
- Gray, Richard, Popular Theologies in Africa: A Report on a Workshop on Small Christian Communities in Southern Africa. In: *African Affairs* 85 (1986)338, S. 49-54.
- Greschat, Hans-Jürgen, Kitawala: Ursprung, Ausbreitung und Religion der Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika. Marburg, 1967.
- Ders., Endzeitliche Heilbringer in traditionellen Religionen Afrikas?. In: *Africana Marburgensia* 2 (1969), S. 22-26.
- Griffith, Henry, We Can Teach Better Using African Methods. In: *Evangelical Missions Quarterly* (1985)7, S. 248-252.
- Hackett, Rosalind I.J., Introduction: Variation on a Theme. In: *Hackett* 1987, S. 1-17.
- Dies., Women as Leaders and Participants in the Spiritual Churches. In: *Hackett* 1987, S. 191-208.

- Dies, Religion in Calabar: The Religious Life and History of a Nigerian Town. Berlin, 1988.
- Hackett, Rosalind I.J. (Hg.), New Religious Movement in Nigeria. Lewinston (N.Y., USA), Queens-  
ton (Ont. Canada), 1987.
- Haes, René De, La Prolifération des sectes en Afrique. In: B.T.A. III (1981)6, S. 281-291.
- Ders., Les Sectes: Une interpellation. Kinshasa, Ed. St. Paul Afrique, 1982.
- Ders., Analyse de quelques symboliques pratiquées dans les sectes chrétiennes au Zaïre. In: Média-  
tions africaines du sacré: Célébrations créatrices et langage religieux. CERA - Faculté de  
Théologie Catholique de Kinshasa, 1987, S. 409-415.
- Haliburton, Gordon Mackay, The Prophet Harris. London, 1971.
- Hastings, Adrian, Church and Mission in Modern Africa. London, 1967.
- Ders., A History of African Christianity, 1950-1975. Cambridge, 1982.
- Hayward, Victor E. W., African Independent Church Movements. London, 1963.
- Isaya, Sectes et identifications socio-culturelle: Cas de la secte LUMBALA au Maniema. Actes du  
quatrième colloque international du CERA, Kinshasa, im Druck.
- Jules-Rosette, Bennetta, Ritual Contexts and Social Action: A Study of the Apostolic Church of John  
Marangue. Diss., Havard University, 1973.
- Dies., African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke. Ithaca (N.Y.), 1975.
- Dies., Women as Ceremonial Leaders in an African Church: The Apostles of John Maranke. In: Jules-  
Rosette 1979, S. 127-144.
- Dies., New Religious Consciousness and the State in Africa: Selected Case Studies. In: Archives de  
Sciences Sociales des Religions 64 (1987)1, S. 15-35.
- Jules-Rosette, Bennetta (Hg.), The New Religions of Africa. Norwood (N.J.), 1979.
- Kabongo-Mbaya, Philippe B., Église du Christ au Zaïre: Analyse historique et sociologique de sa  
formation et recherche étiologique de ses déterminants (1878-1978), 2 Bde.. Diss., Université  
des Sciences Humaines de Strasbourg II, 1989.
- Kibanga, L'Engagement socio-économique des sectes. Actes du quatrième colloque international du  
CERA, Kinshasa, im Druck.
- Kiernan, James P., Where Zionists Draw the Line: A Study of Religious Exclusivness in an African  
Township. In: African Studies 33 (1974)2, S. 79-97.
- Ders., Old Wine in New Wineskins: A Critical Appreciation of Sunklers Leadership Types in the  
Light of Further Research. In: African Studies 34 (1975)3, S. 193-201.
- Ders., Poor and Puritan: An Attempt to View Zionism as a Collective Response to Urban Poverty. In:  
African Studies 36 (1977)1, S. 31-41.
- Ders., African Religious Research. In: Journal of Religion in Afrika 12 (1981)2, S. 136-147.

- Kileff, Clive, Kileff, Margaret, *The Masowe Vapostori of Seki: Utopianism and Tradition in an African Church*. In: Jules-Rosette 1979, S. 151-167.
- Köbben, A.J.F., *Prophetic Movements as an Expression of Social Protest*. In: *International Archives of Ethnography* 69 (1960)1, S. 117-164.
- Krüger, Gesine, *Zwischen Gott und Staat: Die Unabhängigen Kirchen in Südafrika*. Hamburg, 1989.
- Kruss, Glenda, *Religion, Class and Culture: Indigenous Churches in South Africa, with Special Reference to Zionist-Apostolics*. Diss., University of Cape Town, 1985.
- Kürschner-Pelkmann, Frank, *Schnurstracks ins Reich Gottes: Fundamentalisten und Konservative in Afrika*. In: *Evangelische Kommentare* 26 (1993)2, S. 88-91.
- Lanternari, Vittorio, *Religiose Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*. Neuwied u. Berlin, 1960.
- Lasserre, Jean, *L'Église kimbanguiste du Congo*. In: *Le Monde non-chrétien* 79-80 (1966)2, S. 45-52.
- Llega, Daniel I., *The God's Kingdom Society in Nigeria*. In: Hackett 1987, S. 142-160.
- Long, Norman, *Social Change and the Individual*. Manchester, 1968.
- Loth, Heinrich, *Vom Schlangenkult zur Christuskirche: Religion und Messianismus in Afrika*. Berlin, 1985.
- Ludiongo, *Rapports sectes et pouvoirs politiques: Aspects juridiques des sectes*. Actes du quatrième colloque international du CERA, Kinshasa, im Druck.
- Ludwar-Ene, Gudrun, *Spiritual Church Participation as a Survival Strategy among Urban Migrant Women in Southern Nigeria*. In: Ludwar-Ene 1991, S. 53-69.
- Ludwar-Ene, Gudrun (Hg.), *New Religious Movements and Society in Nigeria*. Bayreuth, 1991.
- Luntadila, Ndala za Fwa, *Un rayon d'espoir: L'évangélisation dans les Églises indépendantes africaines*. Kinshasa, CEDI, 1975.
- MacGaffey, Wyatt, *Cultural Roots of Kongo Prophetism*. In: *Cahiers des Religions Africaines* 10 (1976)19, S. 67-80.
- Ders., *Modern Gongo Prophets: Religion in a Plural Society*. Bloomington (Ind.), 1983.
- Mahieu, W. de, *Les Komo et le Kitawala*. In: *Cahiers des Religions Africaines* 10 (1976)19, S. 51-66.
- Martin, Marie-Louise, *Le kimbanguisme*. In: *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968)4, S. 373-376.
- Dies., *Quelques symboles et rites de l'Église Kimbanguiste*. In: *Médiations africaines du sacré: Célébrations créatrices et langage religieux*. CERA - Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1987, S. 501-506.
- Meuer, Gerd, *„Gott ist der beste Stoßdämpfer“: In Nigeria - wie überall in Afrika - wachsen fundamentalistische Kirchen wie Pilze aus dem Boden*. In: *Tageszeitung* vom 3.09.1991, S. 18.
- Mbon, Friday M., *Public Response to New Religious Movements in Contemporary Nigeria*. In: Hackett 1987, S. 209-235.

- Ders., The Social Impact of Nigeria's New Religious Movements. In: Beckford, James A. (Hg.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Paris u. London, 1988, S. 177-196.
- Ders., The Quest for Identity in African New Religious Movements. In: Ludwar-Ene 1991, S. 7-29.
- Ders., Nationalistic Motifs in a Nigerian New Religious Movement. In: Ludwar-Ene 1991, S. 71-82.
- Musuvaho Paluku, Le Muyebe: Une secte religieuse synchrétique chez les Yira. In: *Cahiers des Religions Africaines* 23 (1989)45-46, S. 101-119.
- Mwene-Batende, Quelques aspects du prophétisme au Zaïre. In: *Cahiers des Religions Africaines* 6 (1972)11, S. 69-90.
- Ders., La Dynamique socio-culturelle des mouvements prophétiques dans le Bas-Zaïre. In: *Cahiers des Religions Africaines* 7 (1973)13, S. 43-62.
- Ders., Autour d'une communauté spirituelle zaïroise. In: *Cahiers des Religions Africaines* 8 (1974)16, S. 257-268.
- Ders., Le Kitawala dans l'évolution socio-politique récente: Cas du groupe Belukela dans la ville de Kisangani. In: *Cahiers des Religions Africaines* 10 (1976)19, S. 81-105.
- Ders., Les mouvements messianiques en Afrique. In: *Religions africaines et christianisme*. CERA - Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1978, S. 239-248.
- Ders., Mouvements messianiques et protestation sociale: Le cas du Kitawala chez les Kumu au Zaïre. Kinshasa, Bibliothèque du Centre d'Études des Religions Africaines, 8, 1982.
- Ders., Les Pratiques symboliques dans les communautés messianiques africaines: Le cas de „l'Église Nationale du Saint-Esprit“ au Zaïre. In: *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux*. CERA - Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1987, S. 417-428.
- Ders., Les Perspectives spiritualistes dans les communautés messianiques africaines. In: *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*. CERA - Facultés Catholiques de Kinshasa, 1990, S. 83-92.
- Ders., Émergence et persistance des „sectes“ dans les milieux urbains africains: Cas de la ville de Kinshasa. In: *Research Project on New Religious Movements*, Rom, FIUC, 1990, S. 273-286.
- Ders., Sectes: Signe des temps?. Actes du quatrième colloque international du CERA, Kinshasa, im Druck.
- Ngandu Nkashama, Pius, *Églises nouvelles et mouvements religieux: L'exemple Zaïrois*. Paris, 1990.
- Ngimbi, Nseka, Le Messianisme Kongo comme mouvement de résistance aux méthodes d'évangélisation missionnaire. Actes du quatrième colloque international du CERA, Kinshasa, im Druck.
- Ngindu, Mushete, Simon Kimbangu et le Kimbanguisme: Une lecture historique à propos d'un colloque récent. In: *Cahiers des Religions Africaines* 11 (1972)6, S. 91-103.
- Njangu, Canda Ciri, Le Kimbanguisme et le Kitawala: Étude comparative. In: *Antennes* 1 (1977), S. 25-39.
- Ntedika, La Christologie et la pneumatologie de la secte: „Église de Jésus Alliance finale“. Actes du quatrième colloque international du CERA, Kinshasa, im Druck.

- Offiong, Essien A., Schism and Religious Independency in Nigeria: The Case of the Brotherhood of the Cross and Star. In: Hackett 1987, S. 179-190.
- Olupona, Jacob K., The Celestial Church of Christ in Ondo: A Phenomenological Perspective. In: Hackett 1987, S. 45-73.
- Ders., New Religious Movements and the Nigerian Social Order. In: Ludwar-Ene 1991, S. 31-52.
- Oosthuizen, Gerhardus C., Pentecostal Penetration into the Indian Community in Metropolitan Durban, South Africa. Durban, 1975.
- Ders., Succession Conflict within the Church of the Nazarites, Durban, Interprint (PTY), 1981.
- Oschoffa, Samuel Biléou J., Foundation History of Celestial Church. in: The Constitution of the Celestial Church of Christ, Lagos, The Board of Trustees, CCC, 1980.
- Perrier, André, Gabon. Un réveil religieux. Paris, 1989.
- Pfeiffer, Baldur Edmund (Hg.), Seventh-Day Adventist Contributions to East-Africa 1903-1983, Frankfurt am Main, Bern u.a., 1985.
- Poewe, Karla. In the Eye of the Storm. Charismatics and Independent Churches in South Africa. Graue Literatur, University of Calgary, 1987.
- Poewe, Karla; Heyham, Irwing, The New Charismatic Churches in Durban, Johannesburg and Pretoria. In: Navors Bulletin 17 (1987)9, S. 32-36.
- Pritchard, John, The Prophet Harris and Ivory Coast. In: Journal of Religion in Africa 5 (1973)1, S. 23-32.
- Raymaekers, Paul, L'Église de Jésus-Christ sur la terre par le Prophète Simon Kimbangu. In: Zaïre 13 (1959)7, S. 674-765.
- Ders., Histoire de Simon Kimbangu, prophète, d'après les écrivains Nfinangani et Nzungu. In: Archives de Sociologie des Religions, Paris 31 (1971)1, S. 15-42.
- Ders., L'Église de Jésus-Christ sur la terre par le Prophète Simon Kimbangu, Décembre 1958 - Avril 1960: Contribution à l'étude des mouvements prophétiques dans le Bas-Zaïre. Kinshasa, 1975.
- Robins, Catherine, Conversion, Life Crises, and Stability among Women in the East African Revival. In: Jules-Rosette 1979, S. 185-202.
- Rosny, E., Les Églises indépendantes africaines: Fonctions sociales et originalité culturelle. In: Études 358 (1983)1, S. 97-107.
- Rothe, Stefan, Kirche in Südafrika. Hamburg, EPK Drucksache (1986)3.
- Saint Moulin, L. de; Modio, Zambwa, Signification sociale des sectes. Actes du quatrième colloque international du CERA, Kinshasa, im Druck.
- Schoffeleers, Matthew, Pentecostalism and Neo-Traditionalism. The Religious Polarization of a Rural District in Southern Malawi, Amsterdam, 1985.
- Seeley, Janet, Pentecostalism and Social Concern-Reflections on a Nairobi Case Study. University of Nairobi, 1983.

- Sempebwa, Joshua W., Conservatism and Traditionalism in the Christian Church in Uganda. In: *Verbum* svd 23 (1982), S. 245-262.
- Sempebwa, Joshua W., Religiöse Bewegungen und soziales Bewußtsein in Afrika. In: *Dritte Welt* (1991)3, S. 413-422.
- Sinda, Martial, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris, 1972.
- Smet, A.J., La Jamaa dans l'oeuvre du Père Placide Tempels. In: *Religions Africaines et Christianisme*. CERA - Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1978, S. 249-269.
- Sundkler, Bengt G.M., The Concept of Christianity in the African Independent Churches. In: *African Studies* 20 (1961)4, S. 203-213.
- Ders., *Bantu Prophets in South Africa*. Reprint der 2. Aufl.. London, 1976; dt. *Banthupropheten in Südafrika*. Stuttgart, 1964.
- Tembe, Bingham, Methodische Grundlagen der Erforschung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen in Südafrika. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 68 (1984), S. 192-226 u. 257-279.
- Thetele, Constance B., Women in South Africa: The WAAIC. In: Appiah-Kubi, K.; Torres, S. (Hg.), *African Theology en Route: Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians*, December 1977, Accra, Ghana. Maryknoll (N.Y.), 1981.
- Trichet, Pierre, Les Églises prophétiques en Afrique noire. In: *Les Peuples du Monde* 39 (1971), S. 23-38.
- Turner, Harold W., A Methodology of Modern African Religious Movements. In: *Comparative Studies in Society and History* 8 (1966)3, S. 281-294.
- Ders., *History of an African Independent Church: The Church of the Lord (Aladura)*, 2 Bde.. London, 1967.
- Ders., Bibliography of Modern African Religious Movements. In: *Journal of Religion in Africa* 1 (1968)3, S. 173-210.
- Ders., African Independent Churches and Education. In: *Journal of Modern African Studies* 13 (1975)2, S. 295-308.
- Ders., *Religious Innovation in Africa: Collected Essays on New Religious Movements*. Boston, 1979.
- Ders., African Religious Research. New Studies of Movements: Some Publications on African Independent Churches since 1973. In: *Journal of Religion in Africa* 11 (1980)2, S. 137-153.
- Ustorf, Werner, *Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*. Bern, Frankfurt am Main, 1975.
- Walker, Sheila S., *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America*. Leiden, 1972
- Dies., *Christianity African Style: The Harrist Church of the Ivory Coast*. Doctoral dissertation, University of Chicago, 1975 (a).
- Dies., *The Medium as the Message: Harrist Churches in the Ivory Coast*. Unpublished manuscript, University of California, Berkeley, 1975 (b).

- Dies., Religion and Modernization in an African Context. The Harrist Church of the Ivory Coast. In: *Journal of African Studies* 4 (1977)1, S. 77-85.
- Dies., Women in the Harrist Movement. In: Jules-Rosette 1979, S. 87-97.
- Dies., Young Men, Old Men, and Devils in Aeroplanes: The Harrist Church, the Witchcraft Complex, and Social Change in Ivory Coast. In: *Journal of Religion in Africa* 11 (1980)2, S. 106-123.
- Dies., Witchcraft and Healing in an African Christian Church. In: *Journal of Religion in Africa* 10 (1980)2, S. 127-138.
- Dies., Religious Revolution in Ivory Coast. Chapel Hill, 1984.
- West, Martin, Independence and Unity: Problems of Co-Operation between African Independent Church Leaders in Soweto. In: *African Studies* 33 (1974)2, S. 121-129.
- Ders., Bishops and Prophets in a Black City: African Independent Churches in Soweto. Johannesburg u. London, 1975.
- Ders., People of the Spirit. In: *Journal of Religion in Africa* 10 (1979)7, S. 23-29.
- Yando, Emmanuel, L'Évolution du Harrisme en Côte d'Ivoire. Diss., Faculté de théologie Protestante de Paris, 1970.

### 3. ASIEN UND OZEANIEN

- Ackerman, Susan E., The Language of Religious Innovation: Spirit Possession and Exorcism in a Malaysian Catholic Pentecostal Movement. In: *Journal of Anthropological Research* 37 (1981)1, S. 90-100.
- Ackerman, Susan E.; Lee, Raymond L.M., Heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia. Honolulu (Hawaii), 1988.
- Adeney, David H., China: The Church's Long March. Ventura (Cal.) u. Singapore, 1985.
- Aubin, Françoise, Religions et systèmes de pensée en Chine. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 76 (1991)4, S. 169-189.
- Augustine, John S. (Hg.), Religious Fundamentalism: An Asian Perspective. Bangalore, SATHRI, 1993.
- Augustine, John S., Dimensions of Fundamentalism: Sociological Soundings Emanating from an Empirical Probe into the Evangelical Upsurge in Madras. In: Augustine 1993, S. 109-190.
- Bacani, Theodoro C., Église et politique aux Philippines. Paris, 1987.
- Battung, Mary Rosario u.a. (Hg.), Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen. Münster, 1989.
- Caplan, Lionel, Class and Culture in Urban India: Fundamentalism in a Christian Community. Oxford, 1987 (a).
- Ders., Studies in Religious Fundamentalism. London, 1987 (b).
- Ders., Religion and Power. Madras, C.L.S., 1989.



- Choi, Syn-Duk, A comparative Study of Two New Religious Movements in the Republic of Korea: The Unification Church and the Full Gospel Central Church. In: Beckford, James A. (Hg.), New Religious Movements and Rapid Social Change. Paris u. London, 1988, S. 113-145.
- Crouch, Archie R.; Agoratus, Steven; Emerson, Arthur; Soled, Debra E., Christianity in China. A Scholars' Guide to Resources in the Libraries and Archives of the United States. Armonk (N.Y.) u. London, 1989.
- Covar, Prospero Reyes, The Iglesia ng Watawat Lahi. An Anthropological Study of a Social Movement in the Philippines. Diss., University of Arizona, 1975.
- Elesterio, Fernando G., The Iglesia ni Kristo. Its Christology and Ecclesiology. Ateneo de Manila University, 1977.
- Ellwood, Douglas J., Toward a Theology of People Power. Reflections on the Philippine February Phenomenon. Quezon City, 1988.
- Foreman, Charles, The Island Churches of the South Pacific: Emergence in the Twentieth Century. Maryknoll (N.Y.), 1982.
- Härpfer, Susanne; Rafael, Imke, Die Instant-Erlösung. Evangelische Sekten drängen weiter massiv auf die Philippinen. In: die tageszeitung vom 05.11.91, S. 19.
- Hessel, Eugene A., The Religious Thought of Jose Rizal. Quezon City, 1983.
- Hinton, Keith, Growing Churches Singapore Style. Singapur, OMF, 1985.
- Hong, Joseph, Le Mouvement Tri-Indépendant des protestants chinois de 1949 à 1986. Diss., Université des Sciences Humaines de Strasbourg II, 1987.
- Humble, Arnold Leon, Conservative Baptists in Kalimantan Barat. Pasadena, Fuller Theological Seminary, 1982.
- Janssen, H., Gerhardt, A., An Annotated Bibliography on New Religious Movements in Oceania. In: Research Project on New Religious Movements. Rom, FIUC, 1990, S. 549-572..
- Kim Byong-Suh, The Explosive Growth of the Korean Church Today: A Sociological Analysis. In: International Review of Mission 74 (1985)1, S. 59-72.
- Kauffman, Paul E., China: The Emerging Challenge: A Christian Perspective. Grand Rapids (Mich.), 1982.
- Kraemer, H., From Missionsfield to Independent Church. The Hague, 1958.
- Regel, Angelika, West Samoa. In: Gabel, Stefan; Regel, Angelika (Hg.), Südpazifische Inseln. Leer, S. 298-304.
- Lawrence, Carl, The Church in China. How It Survives and Prospers under Communism. Minneapolis (Minnesota), 1985.
- Lee, Jae Bum, Pentecostal Type Distinctives and Korean Protestant Church Growth. Diss., Pasadena (Cal.), Fuller Theological Seminary, 1986.
- Macinnis, Donald E., Religion in China Today. Policy & Practice. Maryknoll (N.Y.), 1989.

- Niles, D. Preman; Thomas, T. K. (Hg.), *Witnessing to the Kingdom*. Singapur, christian Conference of Asia, 1979.
- Oppenheim, Paul, *Das Christentum in Singapur auf dem Vormarsch*. In: *Evangelische Kommentare* 24 (1991)2, S. 101-103.
- Raj, P. Solomon, *The Influence of Pentecostal Teaching on Some Folk Christian Religion in India*. In: *International Review of Mission* 75 (1986), S. 39-46.
- Salazar, R.C., *The New Religious Movements in Philippines: An Overview*. In: *Research Project on New Religious Movements*, Rom, FIUC, 1990, S. 503-519.
- Shim Il-Sup, *The New Religious Movements in the Korean Church*. In: *International Review of Mission* 74 (1985)1, S. 103-108.
- Song Kon-Ho, *A History of the Christian Movement in Korea*. In: *International Review of Mission* 74 (1985)1, S. 19-36.
- Struck, Marion, *Tonga*. In: Gabel, Stefan; Regel, Angelika (Hg.), *Südpazifische Inseln*, Leer, S. 224-243.
- Tamney, Joseph B.; Hassan, Riaz, *Religious Switching in Singapore: A Study of Religious Mobility*. Adelaide, 1987.
- Tippett, Alan Richard, *The Deep Sea Canoe: The Story of Third World Missionaries in the South Pacific*. Pasadena (Cal.), 1977.
- Tuggy, Arthur Leonard, *The Philippine Church: Growth in an Changing Society*. Grand Rapids (Mich.), 1971.
- Van Akkeren, P., *Sri and Christ: A Study of the Indigenous Church in East Java*. London, 1970.
- Wallis, Arthur, *China Miracle: A Silent Explosion*. Columbia (Missouri), 1986.
- Wickeri, Philipp L., *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front*. Maryknoll (N.Y.), 1988.
- Youngblood, Robert L., *Marcos against the Church: Economic Development and Political Repression in the Philippines*. Ithaca, 1990.
- Yi Hyo-Jae, *Christian Mission and the Liberation of Korean Women*. In: *International Review of Mission* 74 (1985)1, S. 93-102.
- Yoo Boo Woong, *Response to Korean shamanism by the Pentecostal Church*. In: *International Review of Mission* 74 (1985)1.
- Wong, James; Lersen, Peter; Pentecost, Edward, *Missions from the Third World: A World Survey of Non-Western Missions in Asia, Africa and Latin America*. Singapur, Church Growth Study Center, 1973.
- Worsley, Peter, *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London, 1957.

#### **4. CHRISTLICHE SEKTEEN UND NRMs IN LATEINAMERIKA UND IN DER KARIBIK**

- ACIERA: Censo Evangélico 1987. Buenos Aires, Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina, 1987.
- Adams, Richard N., Conservative Evangelism in Latin America. In: Royal Anthropological Institute News 59 (1983)2-4.
- Alban Estrada, María; Muñoz, Juan Pablo, Con Dios todo se puede: La invasión de las sectas al Ecuador. Quito, Planeta, 1987.
- Albo, Xavier, ¡Ofadifa, ofaifa!: Un Pentecostés chiriguaño. In: América Indígena 48 (1988)1, S. 63-125.
- Alexander, Bobby C., Pentecostal Ritual Reconsidered: 'Anti-Structural' Dimensions of Possession. In: Journal of Ritual Studies 3(1989)1.
- Almeida, Abrão de (Hg.), História das Assembléias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro, CEPAD, 1982.
- Alvarez, Carmelo E., Los pentecostales en América Latina: ¿Ecumenicos evangélicos? In: Pasos 18 (1988)2, S. 1-4.
- Alvarez, Carmelo E. (Hg.), Pentecostalismo y liberación: Una experiencia latinoamericana. San José (Costa Rica), DEI, 1992.
- Alves, Rubem A., Protestantism in Latin America: Its Ideological Function and Utopian Possibilities. In: Ecumenical Review 23 (1970)1, S. 1-15.
- Ders., Le Retour du sacré: Les chemins de la Sociologie de la Religion au Brésil. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 47 (1979)1, S. 23-51.
- Ders., Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study. Maryknoll (N.Y.), 1985.
- Aman, Kenneth, Border Regions of Faith. New York, 1986.
- Ders., Fighting for God: The Military and Religion in Chile. In: Cross Currents 36 (1987), S. 459-466.
- Anfuso, Joseph; Szczepanski, David, Rios-Montt: Servant or Dictator. Ventura (Cal.), 1985.
- Annis, Sheldon, God and Production in a Guatemalan Town. Austin, University of Texas, 1988.
- Araya, Eugenio, Los evangélicos, la política y el mundo. Santiago, Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 1990.
- Arce, Sergio, La misión de la Iglesia en la Sociedad Socialista. La Habana, 1965.
- Arguelles Mederos, Aníbal; Hodge Limonta, Ileana, Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. La Habana, Editorial Academia, 1991.
- Assereto, María Josefina Amerlinck, Ixmiquilpan: Un estudio comparativo de Evangélistas y Católicos. México D.F., Universidad Iberoamericana, 1970.
- Assman, Hugo, La iglesia eletrónica y su impacto en América Latina. San José (Costa Rica), DEI, 1987.
- Aulie, Henry W., The Christian Movement among the Chols of Mexico, with Special Reference to Problems of Second Generation Christianity. Pasadena, Fuller Theological Seminary, 1979.

- Austin, Diane J., *Born Again... and Again and Again: Communitas and Social Change among Jamaican Pentecostals*. In: *Journal of Anthropological Research* 37 (1981)3, S. 226-246.
- Avila, Monica Buse de, *Para reflexionar sobre las sectas*. Cajamerca, Publicaciones del Obispado, 1984.
- Baez-Jorge, F., *Los oficios de las Diosas: Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa, Ciencia-Universidad Veracruzana, 1988.
- Barrett, Leonard, *The Rastafarians: Sounds of Cultural Dissonance*. Boston, 1977.
- Bamat, Tomás, *¿Salvación o dominación?: Las sectas religiosas en el Ecuador*. Quito, Ed. El Conejo, 1986.
- Bastian, Jean-Pierre, *Protestantismo y política en México*. In: *Revista Mexicana de Sociología*, 1981.
- Ders., *Protestantismo y sociedad en México*. Mexiko, CUPSA, 1983.
- Ders., *Dissidence religieuse dans le milieu rural mexicain*. In: *Social Compass* XXXII (1985)2-3, S. 245-260.
- Ders., *Para una aproximación teórica del fenómeno protestante en América Central*. In: *Cristianismo y Sociedad* 85 (1985), S. 61-68.
- Ders., *Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua*. In: *Revista Mexicana de Sociología* XLVIII (1986)3, S. 181-199.
- Ders., *Religión popular protestante y comportamiento político en América Central: Clientela religiosa y Estado patrón en Guatemala y Nicaragua*. In: *Kohut* 1988. S. 81-103.
- Ders., *Historia del protestantismo en América Latina*. Mexiko, Casa Unida de Publicaciones, 1990.
- Ders., *La Mutation des protestantismes latino-américains: Une perspective socio-historique*. Graue Literatur, 1990.
- Ders., *Les Dissidents de la foi en Amérique Latine (I): Des protestants hissés sur les marches du pouvoir*. In: *Journal de Genève* von 25.03.1991.
- Ders., *Les Protestantismes latino-américains: Un objet à interroger et à construire*. In: *Social Compass* 29 (1992)3, S. 327-356.
- Ders., *Le Protestantisme en Amérique latine: Une approche socio-historique*. Genf, 1994.
- Bastian, Jean-Pierre (Hg.), *Social Compass* 39 (1992)3.
- Bastide, Roger, *Le candomblé de Bahia. Rite Nagô*, Paris, 1958.
- Ders., *Les Religions afro-brésiliennes*. Paris, 1960.
- Ders., *Messianismes et développement économique et social*. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 31 (1961), S. 3-14.
- Ders., *Le Spiritisme au Brésil*. In: *Archives de Sociologie des Religions* 24 (1967), S. 3-16.
- Ders., *Les Amériques noires*. Paris, 1967.

- Ders., Sociologie des mutations religieuses. In: Balandier, Georges, Sociologie des mutations. Paris, 1970, S. 157-172.
- Ders., Nicht-katholische Religionen in Brasilien. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1971, S. 83-98.
- Ders., Contributions à une sociologie des religions en Amérique Latine. In: Archives de Sociologie des Religions 85 (1973), S. 139-150.
- Ders., El prójimo y el extraño. Buenos Aires, 1973.
- Ders., Négritude et intégration nationale. La classe moyenne de couleur dans les religions afro-brésiliennes. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 38 (1974), S. 12-18.
- Ders., The African Religions of Brazil. Baltimore, 1978.
- Belli, Umberto, Breaking Faith: The Sandinista Revolution and Its Impact on Freedom and Christian Faith in Nicaragua. Westchester (Ill.), 1985.
- Belote, Linda Smith; Belote, Jim, Development in Spite of Itself: The Saraguro Case. In: Whitten 1981, S. 450-476.
- Benz, Ernst, Der heilige Geist in Amerika. Düsseldorf u. Köln, 1970.
- Berberian, Samuel, Two Decades of Renewal: A Study of the Charismatic Renewal in Latin America, 1960-1980. Guatemala, Ed. Saber, 1983.
- Bermudez, Fernando, Death and Resurrection in Guatemala. Maryknoll (N.Y.), 1986.
- Bernard, Carmen; Gruzinski, Serge, De l'idolâtrie: Une archéologie des sciences religieuses. Paris, 1988.
- Berryman, Philip, The Religious Roots of Rebellion. Christianity in Central American Revolution. New York, 1984.
- Birdwell-Pheasant, Donna, The power of Pentecostalism in a Belizean village. In: Glazier 1980, S. 95-109.
- Birman, Patricia, O que é Umbanda. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- Bobsin, Oneide, Produção religiosa e significação social do Pentecostalismo a partir de sua prática e representação. São Paulo, Pontífica Universidade Católica de São Paulo, 1984.
- Bonilla, Plutarco (Hg.), Pentecostalismo y Teología de la Liberación. In: Pastoralia 15 (1985)7, S. 7-111.
- Borrat, Héctor u.a., Protestantes en América Latina. In: Cuadernos de Marcha, Montevideo, September 1969.
- Bottasso, Juan, Las misiones protestantes y la aculturación de los Shuar. In: América Indígena 44 (1984)1, S. 143-156.
- Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans (Hg.), Algos más que opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño. San José (Costa Rica), DEI, 1991.

- Boudewijnse, Barbara, El desarrollo del movimiento carismático dentro de la Iglesia Católica de Curazo. In: Boudewijnse 1991, S. 57-76.
- Boyer-Araujo, Véronique, De l'appartenance populaire à l'affirmation de sa médiumnité (Belem, Para, Brésil): La revalorisation du statut de Filho de Santo à travers la transe possessive. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 79 (1992)3, S. 101-114.
- Braga, Julio Santana, O jogo de búzios. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- Brandão, Carlos Rodrigues, Religion et idéologie religieuse à Monte Mor. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 47 (1979)1, S. 91-121.
- Ders., Os deuses do povo: Un estudo sobre a religião popular. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- Ders., Festim dos Bruxos: Estudos sobre a religião no Brasil. Campinas, Unicampo, São Paulo, Icone, 1987.
- Ders., Creencia e identidad: Campo religioso y cambio cultural. In: Cristianismo y Sociedad 93 (1987)3, S. 65-106.
- Breckel, Jill, The Success of the Moravian Mission in Nicaragua and Honduras. Bethlehem (Pa.), 1975.
- Brésil, magie, jeunesse, violence... La dernière frontière. In: Autrement Nr. 44, November 1982.
- Brintnall, Douglas E., Revolt against the Dead. The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala. New York, 1979.
- Brown, Diana, Politics of an Urban Religious Movement. Diss., Columbia University, 1977.
- Dies., Uma história da umbanda no Rio. In: Brown, Diana u. a., Umbanda e política. Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero, Cadernos de ISER, 1983, S. 9-42.
- Brown, Diana u.a., Umbanda e Política, Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero, Cadernos de ISER, 1985.
- Brusco, Elisabeth, The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of Machismo in Colombia. Diss., City University of New York, 1986.
- Burchardt, Gabriele, „Sekten sind unbeglichene Rechnungen der Kirche“. Zum Phänomen „neuer religiöser Bewegungen“ in Lateinamerika. In: Herder Korrespondenz 40 (1986)3, S. 124-128.
- Camara, Evandro M., Afro-american religious syncretism in Brazil and the United States: a weberian perspective. In: Sociological Analysis 48 (1988)4, S. 299-318.
- Camargo, Cândido Procópio Ferreira de (Hg.), Católicos, Protestantes, Espíritas. Petrópolis, Vozes, 1973.
- Campos, Alvaro, Rodriguez, Mario, Religión e ideología. Análisis psicosocial de tres denominaciones Pentecostales del área metropolitana. Diss., San José (Costa Rica), Universidad de Costa Rica, 1982.
- Carillo Ortiz, Mario, La iglesia evangélica en Guatemala. Testimonio del Rev. Mario Carillo Ortiz, Pastor evangélico de Guatemala. In: Polémica, San José (Costa Rica), ICADIS 9 (1983), S. 54.
- Carrasco, Pedro E., Sacerdote, profeta y brujo. La confirmación del campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca, México. In: Taller de Teología 10 (1982), S. 19-39.

- Ders., Protestantismo y campo religioso en un pueblo del Estado de Oaxaca, México. Diss., Mexiko, Instituto Internacional de Estudio Superiores, 1983.
- Ders., Les cadres dirigeants baptistes latino-américains: entre le croire et le pouvoir. Etude sociologique d'un processus d'épiscopalisation dans une société religieuse congrégationaliste en Amérique Latine, 2 Bde.. Diss. Université des Sciences Humaines de Strasbourg II, 1988.
- Casagrande, Joseph B., Religious conversion and social change in an indian community of highland Ecuador. In: Hartmann u. Oberem 1987, S. 105-111.
- Casa Publicadora das Assembléias de Deus, A historia das Assembléias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro, CAPAD, 1983.
- Casteñada, Amílcar, Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal de Perú. San José (Costa Rica), 1982.
- Cato, Clive Stilson, Pentecostalism: Its Social and Religious Implications for Jamaican Society. Diss., Mona (Jamaica), University of West Indies, 1972.
- CEDES, Die aggressive Kampagne der Sekten. In: Weltkirche 10 (1990)6, S. 180-182.
- CEDOLASI, Bibliografía sobre sectas. In: Estudios Ecuménicos 5 (1986)2, S. 67-68.
- CELAM, SECUM, Christianos divididos en un continente en cambio: Un panorama de iglesias y grupos cristianos en América Latina. Bogota, CELAM, 1987.
- CEM, Die Kirche angesichts der Neuen Religiösen Gruppen: Erklärung der Bischofskonferenz (16. April 1988). In: Weltkirche (1988)5, S. 164-166.
- Cepeda, R. (Hg.), La iglesia misionera en Cuba. San José (Costa Rica), DEI, 1986.
- César, Waldo A., Protestantismo e imperialismo na América Latina. Petrópolis, Vozes, 1968.
- Ders., Para uma sociologia do protestantismo brasileiro. Petrópolis, Vozes, 1973.
- Chardas, Thomas J., Catholic Pentecostalism: A new word in the new world. In: Glazier 1980, S. 143-175.
- Chaunu, Pierre, Pour une sociologie du protestantisme latino-américain: Problèmes de méthodes. In: Cahiers de Sociologie Economique 12 (1965)5, S. 5-18.
- Cisneros López, Mariel u.a., „Terreras“ y templos Pentecostales en la geografía urbana de Montevideo. In: III Jomadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica - revista Sociedad y Religión, Buenos Aires, 1993.
- CITGUA, Disciplina social para Guatemala: La óptica pentecostal. Mexiko, CITGUA, 1990.
- Clawson, David L., Religion and Change in a Mexican Village. Diss., University of Florida, 1976.
- Dies., Religious Affiliation and Agricultural Innovation in a Highland Mexican Village: Annual Conference of the American Geographical Association. New Orleans, Graue Literatur, April 9-12, 1978.
- Dies., Religious Allegiance and Economic Development in Rural Latin America. In: Journal of Interamerican Studies and World Affairs 26 (1984)4, S. 499-524.
- Conceição, Manoel da, Essa terra é nossa. Petrópolis, Vozes, 1980.

- Concone, Maria Helena, Negrão, Lísias, Umbanda: da representação à cooptação: O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: Brown, Diana u. a., Umbanda e Política. Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero u. ISER, 1985, S. 43-79.
- Conway, Frederick J., Pentecostalism in the Context of Haitian Religion and Health Practice. Diss., Ann Arbor (Mich.), The American University, Washington D.C., 1978.
- Ders., Pentecostalism in Haiti: Healing and Hierarchy. In: Glazier 1980, S. 7-26.
- Cook, Guilherme Bewick, Analysis socio-teológico del movimiento de renovación carismática con referencia especial al caso costarricense. San José (Costa Rica), Publ. INDEF, 1973.
- Cook, Scott, The Prophets: A Revivalist Folk Religious Movement in Puerto Rico. In: Horowitz 1971, S. 560-579.
- Cook, William, Interview with Chilean Pentecostals (WCC, Vancouver 1983). In: International Review of Mission 72 (1983), S. 591-595.
- Cordeu, Edgardo J., Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad Toba - Miraflores, Chaco. Buenos Aires, Comisión Nacional del Río Bermejo, 1967.
- Ders., Aproximación al horizonte mítico Toba. in. Runa 12 (1970)1-2.
- Cordeu, Edgardo J.; Miguel de los Ríos, un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del gran Chaco. in: Suplemento Antropológico 12 (1982)1.
- Costas, Orlando E., El protestantismo en América Latina hoy: Ensayos del Camino. San José (Costa Rica), INDEF, 1975.
- Ders., Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America. Amsterdam, 1975.
- Ders., La empresa misionara: Un instrumento de domesticación. In: Taller de Teología (1979).
- Ders., Christ Outside the Gate. Maryknoll (N.Y.), 1985.
- Costello, Gerald M., Mission to Latin America: The Successes and Failures of a Twentieth Century Crusade. Maryknoll (N.Y.), 1979.
- Cotter, George, Spies, Strings and Missionaries. In: Christian Century (1983), S. 321-325.
- Craig, Wesley William, From Hacienda to Community: An Analysis of Solidarity and Social Change in Peru. Diss., Ithaca (N.Y.), Cornell University, 1967.
- Curry, Donald Edward, Lusiada: An Anthropological Study of the Growth of Protestantism in Brazil. Diss., New York, University of Colombia, 1968.
- Ders., Messianism and Protestantism in Brazil's Sertão. In: Journal of Inter-American Studies and World Affairs, 12 (1970)3, S. 416-438.
- Damboriena, Prudencio, El protestantismo en América Latina, 2 Bde.. Freiburg u. Madrid, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1963.
- Ders., Tongues as of Fire, Pentecostalism in Contemporary Christianity. Washington u. Cleveland, 1969.
- Damen, Franz, El Pentecostalismo en Bolivia. In: Fe y Pueblo 3 (1986)14, S. 22-23.



- Ders., El Pentecostalismo: Algunos rasgos. In: Fe y Pueblo 3 (1986)14, S. 31-39.
- Ders., El Pentecostalismo: Ruptura y continuidad. In: Fe y Pueblo 3 (1986)14, S. 44-49.
- Ders., El desafío de las sectas. Oruro u. La Paz, Secretariado Nacional de Ecumenismo. 1988.
- Damen, Franz; Preiswerk, Matias, Pentecostalismo y religiosidad popular: Dos Enfoques. In: Fe y Pueblo 3 (1986)14, S. 40-43.
- Dann, Graham M.S., Religion and Cultural Identity: The Case of Umbanda. In: Sociological Analysis 40 (1979)3, S. 208-225.
- Dantas Filho, Elias, O movimento pentecostal brasileiro: Sua historia influência sobre as denominações tradicionais no Brasil. Ann Arbor (Mich.) u. Godstone (Surrey), University Microfilms International, 1988.
- Debricquebourg, Régis, Religions de guérison. Paris, 1988.
- Deiros, Pablo Alberto, Protestant Fundamentalism in Latin America. In: Marty / Appleby 1991, S. 142-196.
- Ders., Historia del cristianismo en América latina. Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana éd., 1992.
- Deiros, Pablo Alberto (Hg.), Los evangélicos y el poder político en América Latina. Grand Rapids (Mich.), 1986.
- Diaz, Frederick, Colombian Education: Struggle for Renewal. Ann Arbor (Mich.), University Microfilms International, 1981.
- Diaz, Zwinglio, Krisen und Aufgaben im Brasilianischen Protestantismus: Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums. Frankfurt am Main, 1978.
- Dirksen, Murl O., Pentecostal Healing: A Facet of the Personalistic Health System in Pakal-Na, a Village in Southern Mexico. Ann Arbor (Mich.), University Microfilms International, 1984.
- Dominguez, Enrique; Huntington, Deborah (Hg.), The Salvation Brokers: Conservative Evangelicals in Central America. In: Nacla Report on the Americas 18 (1984)1, S. 1-36.
- Droogers, André, Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: Boudewijnse 1991, S. 17-42.
- Dussel, Enrique D., Historia general de la Iglesia en América Latina I/1. Salamanca, CEHILA Ed. Sígueme, 1983.
- Ege, Konrad, Actualidad de un fundamentalismo: El fin del mundo. In: Le Monde Diplomatique 7(1985)84, S. 20-21.
- Elbein dos Santos, Juana, Résistance et cohésion de groupe: Perception idéologique de la religion négro-africaine au Brésil. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 47 (1979)1, S. 123-134.
- El Instituto Lingüístico de Verano. In: ECA 33 (1978)354.
- Elizaga, Julio C., Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay. Montevideo, Ed. La Llave, 1988.

- Ellenberg, Ludwig; Bergemann, Anneliese (Hg.), *Entwicklungsprobleme Costa Ricas*. Saarbrücken, Fort Lauderdale, Breitenbach, 1990.
- Emery, Gennet M., *Protestantism in Guatemala: Its Influence on the Bicultural Situation with Reference to the Roman Catholic background*. Cuernavaca (Mexiko), CIDOC, 1970.
- Enns, Arno W., *Profiles of Argentine Church Growth*. Diss., Fuller Theological Seminary, 1967.
- Ders., *Man, Milieu and Mission in Argentina: A Close Look at Church Growth*. Grand Rapids (Mich.), 1971.
- Espinoza, Enrique, *La secta Israel del Nuevo Pacto Universal: Un movimiento mesianico peruano*. In: *Revista Teológica Limense* 18 (1984)1, S. 47-81.
- Ezcurra, Ana Mariá, *The Neoconservative Offensive: U.S. Churches and the Ideological Struggle for Latin America*. New York, 1983.
- Dies., *Ideological Agression against the Sandinista Revolution: The Political Opposition Church in Nicaragua*. New York, 1984.
- Fajardo, Andrés, *From the Volcano. Protestant Conversion among the Ixil Maya of Highland Guatemala*. Bachelor of Arts Honor Essay, Harvard College, 1987.
- Fernandez, Celestino, *Las Sectas. Un extraño supermercado espiritual*. In: *Vida Nueva* 1381 (1983), S. 23-30.
- Fernandes, Rubem César, *O debate entre sociologos a propósito dos Pentecostais*. In: *Cadernos do ISER* (1977)6, S. 49-60.
- Ders., *Fundamentalismo a la derecha y a la izquierda: Misiones Evangélicas y tensiones ideológicas*. In: *Cristianismo y Sociedad* 69-70 (1982)3-4, S. 21-50.
- Ferris, George, *Protestantism in Nicaragua: Its Historical Roots and Influences affecting Its Growth*. Diss., Temple University, 1981.
- Flora, Cornelia Butler, *Social Dislocation and Pentecostalism: A Multivariate Analysis*. In: *Sociological Analysis* 34 (1973)4, S. 296-305.
- Dies., *Pentecostal Woman in Colombia Religious Change and the Status of Working-Class Woman*. In: *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 17 (1975)4, S. 411-425.
- Dies., *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Cranbury (N.J.) u. London, 1976.
- Dies., *Pentecostalism and Development: The Colombian Case*. In: *Glasier* 1980, S. 81-93.
- Foerster, Rolf G., *Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad Mapuche contemporánea*. In: *América Indígena* XLVIII (1980)4, S. 773-789.
- Fonseca, Claudia, *La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien*. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 73 (1991)1, S. 125-139.
- Fortuny, Patricia, *El Protestantismo en Yucatán: Estructura y función del culto en la sociedad religiosa estudiada*. In: *Yucatán: Historia y Economía* 5 (1981), S. 35-47.
- Dies., *Inserción y difusión del sectarismo religioso en el campo yucateco*. In: *Yucatán: Historia y Economía* 6 (1982), S. 3-23.

- Frase, Ronald, *A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism: A Study in Social Change*. Diss., Princeton Theological Seminary, 1975.
- Frigerio, Alejandro (Hg.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, 2 Bde.. Buenos Aires, CEAL, 1993.
- Frigerio, Alejandro (Hg.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*. Buenos Aires, CEAL, 1994 (a).
- Frigerio, Alejandro (Hg.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires, CEAL, 1994 (b).
- Fry, Peter Henry, *Reflexoes sobre o crescimento da conversao a umbanda*. Rio de Janeiro, Cadernos do ISER (1974)1, S. 29-40.
- Fry, Peter Henry; Howe, Gary Nigel, *Duas respostas a aflição: Umbanda e pentecostalismo*. In: *Debate e Crítica* (1975)6, S. 75-94.
- Furuya, Yoshiaki, *Entre „Nagoização“ et „Umbandização“*. In: *Annals* (1986)6, S. 13-53.
- García-Ruiz, Jesús, *Nouvelles stratégies de pénétration et de contrôle de la population développées par l'impérialisme en Amérique Latine: L'action des sectes évangéliques*. In: *Vers quel nouvel ordre mondial*, Paris, Université de Paris VIII, 1983.
- Ders., *Las sectas fundamentalistas en Guatemala*. Guatemala, Ciencia y Tecnología para Guatemala, 1985 (a).
- Ders., *Le Religieux comme lieu de pénétration politique et idéologique au Guatemala*. In: *Revue française d'Études américaines* (1985 b)24-25, S. 265-277.
- Galindo, Florencio, *Geistverwirrung?: Fundamentalistische Sekten in Lateinamerika*. Immensee, Romero-Haus-Protokolle, 1988.
- Garma Navarro, Carlos, *El Protestantismo en una comunidad Totonaca: Un estudio político*. In: *Cuadernos de Investigación (INAH Cuicuilco)* 2 (1982), S. 113-129.
- Ders., *Poder, conflicto y reelaboración simbólica: Protestantismo en una comunidad Totonaca*. Diss., Mexiko, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1983.
- Ders., *Liderazgo protestante en una lucha campesina en México*. In: *América Indígena* 44 (1984)1, S. 127-141.
- Ders., *El protestantismo en la Sierra norte de Puebla*. Mexiko, Institutio Nacional Indigenista, 1987a.
- Ders., *Protestantismo en una comunidad Totonaca de Puebla, México*. Mexiko, Instituto Nacional Indigenista, 1987b.
- Ders., *Liderazgo, mensaje religioso y contexto social*. In: *Cristianismo y Sociedad* 95 (1988), S. 89-100.
- Ders., *Los estudios antropológicos sobre el Protestantismo en México*. In: *Revista Iztapalapa* 8 (1988)15, S. 53-66.
- Garrard Burnett, Virginia, *Protestantism in Rural Guatemala, 1872-1954*. In: *Latin American Research Review* 24 (1989)2, S. 127-142.
- Garrison, Vivian, *Sectarianism and Psychosocial Adjustment: A Controlled Comparaison of Puerto Rican Pentecostals and Catholics*. In: *Zaretsky / Leone* 1974, 298-329.

- Gibbal, Jean-Marie, La Pomba Gira reçoit ce soir: Urbanité et religiosité à Porto Alegre. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 73 (1991)1, S. 115-124.
- Ders., Possession, représentation de l'autre et recherche d'identité. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 79 (1992)3, S. 7-18.
- Gill, Lesley, Bolivia: Pentecostals Fill a Gap (Women and Poverty in the Andes II). In: Christianity and Crisis, 1988, S. 395-397.
- Dies., „Like a veil to cover them“. Women and the Pentecostal Movement in La Paz. In: American Ethnologist 17 (1990)4, S. 708-721.
- Giménez, Gilberto, Sectas religiosas en el sureste: Aspectos sociográficos y estadísticos. Mexiko, CIESAS, 1988.
- Ginette, Cano; Neufeldt, Karl u.a., Los nuevos conquistadores. Quito, CEDIS, 1981.
- Glazier, Stephen D. (Hg.), Perspective on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America. Washington, D.C., 1980.
- Glazier, Stephen D., Pentecostal Exorcism and Modernization in Trinidad, West Indies. In: Glazier 1980, S. 67-80.
- Ders., Religion and Contemporary Religious Movements in the Caribbean: A Report. In: Sociological Analysis 41 (1980)2, S. 181-183.
- Ders., African Cults and Christian Churches in Trinidad. In: Journal of Religious Thought 39 (1982), S. 17-25.
- Ders., Caribbean Pilgrimages: A Typology. In: Journal for the Scientific Study of Religion 22 (1983)4, S. 316-325.
- Ders., Marching the Pilgrims Home: Leadership and Decision Making in an Afro-Caribbean Faith. Westport (Conn.), 1983.
- Goicochea, Antonio, Sectas protestantes. Lima, Ed. TAU, 1983.
- Gomes, José Francisco, Religião e política. Os Pentecostais no Recife. Diss., Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1985.
- Gonzalez Martínez, José Luis; Ronzelen, Teresa Mariá van, Religiosidad popular en el Perú. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1985.
- Goodman, Felicitas D. u.a., Trance, Healing and Hallucination: Three Field Studies in Religious Experience. New York, John Wiley, 1973.
- Gouvêa Mendonça, Antônio, O Celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo, Paulinas, 1984.
- Gouveia, Eliane H., O silêncio que deve ser ouvido: Mulheres pentecostais em São Paulo. Diss., São Paulo, Pontífica Universidade Católica, 1987.
- Granados, Manuel Jesús, Los Israelitas. In: Socialismo y Participación 41 (1988), S. 95-105.
- Greisel, A.; Duarte, Carlos, Censo de la comunidad Toba de El Colchón. Castelli, J.J., Chaco: Junta Unidad de Misiones, 1984.

- Grover, Mark, *Mormonism in Brazil: Religion and Dependency in Latin America*. Diss., Indiana State University, 1985.
- Guerrero, Bernardo, *Las Campanas del dolor: Violencia y conflicto en los Andes chilenos*. Iquique, Ed. El Jote Errante, 1990.
- Guigou, Nicolás, *El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las iglesias Pentecostales brasileñas en el Uruguay*. In: *Sociedad y Religión* 10/11 (1993 a), S. 105-112.
- Ders., *Luchas religiosas y confrontación: Una aproximación al conflicto Pentecostalismo- Umbanda*. In: *Ill Jomadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica* - revista *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, 1993 (b).
- Gutwirth, Jacques, *Pentecôtisme national et audiovisuel à Porto-Alegre - Brésil*. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 73 (1991)1, S. 99-114.
- Hadden, Jeffrey; Schupe, Anson (Hg.), *Prophetic Religion and Politics*. New York, 1986.
- Hahn, Carl Joseph, *Evangelical Worship in Brasil: Its Origins and Development*. Diss., University of Edimburgh, 1970.
- Hartmann, Roswith; Oberem, Udo (Hg.), *Amerikanische Studien*, 2 Bde.. Sankt Augustin, Anthropos Institut, 1987.
- Haslam, David, *Faith in Struggle: The Protestant Churches in Nicaragua and their Response to the Revolution*. London, 1987.
- Hautin-Guiraut, Denis, *Le Pape face à la montée des sectes*. In: „Le Monde“ vom 12.10.1991, S. 7.
- Ders., J.P.II appelle le clergé à être plus combatif face aux sectes. In: „Le Monde“ vom 15.10.1991. S. 6.
- Hermet, Guy, *Les Fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité*. In: *Revue française de Sciences politiques* 23 (1973)6, S. 439-472.
- Hess, David J., *Umbanda and Quimbanda Magic in Brazil: Rethinking Aspects of Bastide's Work*. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 79 (1992)3, S. 135-153.
- Hill, Jonathan D., *Los misioneros y las fronteras*. In: *América Indígena* 44 (1984)1, S. 183-190.
- Hoekstra, Angela, *Pentecostalismo rural en Pernambuco (Brasil): Algo más que una protesta simbólica*. In: Boudewijnse 1991, S. 43-56.
- Hoffnagel, Judith C., *The Belivers: Pentecostalism in a Brazilian City*. Diss., University of California Berkeley, 1979.
- Dies., *Pentecostalism: A Revolutionary or Conservative Movement?*. In: Glazier 1980, S. 111-123.
- Hollenweger, Walter J., *Enthusiastes Christentum in Brasilien*. In: *Reformatio* 13 (1964), S. 484-488 und 623-631.
- Ders., *Evangelism and Brazilian Pentecostals*. In: *Ecumenical Review* 20 (1968), S. 163-170.
- Ders., *Enthusiastes Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal (Zürich), 1969.

- Ders., Pentecostalism and the Third World. In: *Dialogue* 9 (1970)2, S. 122-129.
- Ders., Pfingstler, Katholiken und Politik in Lateinamerika. In: *reformatio* 22 (1973)6, S. 334-341.
- Ders., *El Pentecostalismo: Historia y doctrinas*. Buenos Aires: Ed. La Aurora 1976.
- Ders., *Christen ohne Schriften: Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion*. Erlangen, Evangelisch-Lutherische Mission, 1977.
- Ders., *As Assembléias de Deus no Brasil*. In: *Imagens da Assembléia de Deus*, Rudge Ramos, São Bernardo do Campo SP, IMES, *Cadernos de Pós-graduação Ciências da Religião* (1985)4, S. 22-31.
- Ders., *After Twenty Years' Research on Pentecostalism*. In: *International Review of Mission* (1986)4.
- Howe, Gary N., *Capitalism and Religion at the Periphery: Pentecostalism and Umbanda in Brazil*. In: Glazier 1980, S. 125-141.
- Huaman, Santiago A., *La primera historia del movimiento pentecostal del Perú*. Lima, El gallo de oro, 1982.
- Hurbon, Laënnec, *New religious Movements in the Carribeans*. In: Beckford, James A. (Hg.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Paris u. London, 1988, S. 146-176.
- Hurbon, Laënnec (Hg.), *Le Phénomène religieux dans la Caraïbe*. Montréal, Les Éd. du CIDIHCA, 1989.
- Hunkel, Heimberto, *Contemporary Religious Movements Challenge Latin American Churches*. In: *LW Information* 2 (1987)10.
- Husche, Carlos Henrique, *Protestantismo no sul do Brasil*. São Leopoldo, Editoria Sinodal, 1983.
- Hvalkof, Soren; Aaby, Peter, *Is God an American?: An anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Kopenhagen, IWGIA, 1981.
- Ibarra Belon, Araceli, *La Hermosa Provincia: Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara, México*. Diplomarbeit, Universidad de Guadalajara (Mexiko), 1972.
- IHCA, *Proyecto de Investigación sobre religiosidad en Nicaragua: Sección sectas. Primeros resultados*. Graue Literatur, Managua, 1982.
- Immerman, Richard H., *The CIA in Guatemala*. Austin, 1982.
- Jackson, Jean E., *Traducciones competitivas del Evangelio en El Vaupes, Colombia*. In: *América Indígena* 44 (1984), S. 49-94.
- Jungblut, Airton Luiz, „Deus é nos, o diabo é os outros“. In: *Cadernos de Antropologia* (1992)9, S. 45-63.
- Kami, Peter, *Revolutionary Cuban Pentecostals*. Bristol, Pentecost and Politics, 1975.
- Kamsteeg, Frans, *Líderes y laicos entre los grupos pentecostales de Arequipa, Perú*. In: *Cristianismo y Sociedad* 106 (1990)4, S. 59-76.
- Ders., *Pastor y Discípulo: El rol de líderes y laicos en el crecimiento de las iglesias pentecostales en Arequipa, Perú*. In: Boudewijnse 1991, S. 95-113.

- Keyes, Lawrence E., *The Last Age of Missions: A Study of Third World Mission Societies*. Pasadena (Cal.), 1983.
- Kliwer, Gerd Uwe, *Das neue Volk der Pfingstler: Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika*. Bern, 1975.
- Kloppenburger, F.B., *African Religious Groups in Brasil*. In: *Research Project on New Religious Movements*, Rom, FIUC, 1990, S. 441-458.
- Kohut, Karl, Meyers, Albert (Hg.), *Religiosidad popular en América Latina*. Frankfurt am Main, 1988.
- Kratz, James, *Christian Education and the Toba Church*. Graue Literatur.
- Kuhl, Paul E., *Protestant Missionary Activity and Freedom of Religion in Ecuador, Peru and Bolivia*. Diss., Southern Illinois University, Carbondale, 1982.
- Lafaye, Jacques, *Quetzacoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*. Paris, 1974.
- Ders., *Mesías, cruzadas, utopías, el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. Mexiko, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Lagos Schuffeneger, Humberto, *La libertad religiosa en Chile: Los Evangélicos y el gobierno militar*. Santiago de Chile, Ed. UNELAM / Vicaría de la Solidaridad, 1978.
- Ders., *La función de las minorías religiosas: Las transacciones del protestantismo chileno en el período 1973-1982 del gobierno militar*. Louvain-la-Neuve, 1983.
- Ders., *Sectas religiosas en Chile: ¿Opresión o liberación?*. Santiago, PRESOR, 1985.
- Lalivé d'Épinay, Christian, *Changements sociaux et développement d'une secte: Le pentecôtisme au Chili*. In: *Archives de Sociologie des Religions* 12 (1967)23, S. 65-90.
- Ders., *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London, 1969.
- Ders., *Les Protestantismes latino-américains: Un modèle typologique*. In: *Archives de Sociologie des Religions* 30 (1970), S. 33-57.
- Ders., *Société dépendante, classes populaires et millénarisme*. In: *Dépendance et structure de classes en Amérique latine*. Genf, CETIM, 1972.
- Ders., *Les Religions au Chili entre l'aliénation et la prise de conscience*. In: *Social Compass* 21 (1974), S. 85-100.
- Ders., *Religion, dynamique sociale et dépendance: Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris, 1975.
- Ders., *Religião, espiritualidade e sociedade: Estudo sociológico do pentecostalismo latinoamericano*. In: *Cadernos do ISER* (1977)6, S. 5-10.
- Ders., *Régimes politiques et millénarisme dans une société dépendante: Réflexion à propos du pentecôtisme au Chili*. In: *Actes de la 15ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*. Venedig u. Lille, CISR éditeur, 1979, S. 70-93.

- Ders., Dépendance sociale et religion: Pasteurs et protestantismes latino-américains. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 52 (1981)1, S. 85-97.
- Ders., Political Regimes and Millenarianism in a Dependant Society: Reflections on Pentecostalism in Chile. In: Concilium 161 (1983), S. 42-54.
- Lancaster, Roger W., Thanks to God and the Revolution: Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua. New York, 1988.
- Landim, Leilah; Maggie, Yvonne; Gomez de Souza, Luiz Alberto (u.a.), Sinais dos tempos: Igrejas e seitas no Brasil. Rio de Janeiro, ISER, 1989.
- Lapassade, Georges; Luz, Marc Aurelio, O segredo da macumba. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- Laruffa, Anthony L., Pentecostalism in Puerto Rican Community. In: Glazier 1980, S. 49-65.
- Le Bot, Yvon, Cent ans de protestantisme au Guatemala (1882-1982). In: Problèmes d'Amérique Latine 86 (1987)4, S. 109-119.
- Ders., Le Destin de l'Amérique Latine Nr.III: Présence religieuse et marché. In: „Le Monde“ vom 20.08.1991. S. 13.
- Léonard, Émile G., L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). Paris, 1953.
- Ders., O Protestantismo Brasileiro: Estudo de eclesiologia e historia social. São Paulo, Aste, 1963.
- Lernoux, Penny, Cry of the People: United States Involvement in the Rise of Fascism, Torture and Murder and the Persecution of the Catholic Church in Latin America. Garden City (N.Y.), 1980.
- Lernoux, Penny, The Fundamentalist Surge in Latin America. In: The Christian Century vom 20.01.1988, S. 51-54.
- Levine, Daniel (Hg.), Religions and Political Conflict in Latin America. Chapel Hill u. London, 1986.
- Lewis, Norman, Die Missionare: Über die Vernichtung anderer Kulturen. Ein Augenzeugenbericht. Stuttgart, 1991.
- Lima, Delcio Monteiro de, Os demônios descem do norte. Rio de Janeiro, Livraria Franscisco Alves, 1988.
- Lowen, Jacob; Buckwalter, Albert; Kratz, James, Shamanism, Illness and Power in Toba Church Life. In: Practical Anthropology 12 (1965)6.
- Loyola, Maria Andréa, L'Esprit et le corps: Des thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio. Paris, 1983.
- Maggie, Yvonne, Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1977.
- Manning, Frank E., Pentecostalism: Christianity and Reputation. In: Glazier 1980, S. 177-187.
- Mansilla, H.C.F., La herencia idérica y al persistencia del autoritarismo en América Latina. In: Cristianismo y Sociedad 100 (1989)2, S. 81-94.



- Marcos, Sylvia, Frauen, Heilungsrituale und Volksmedizin in Mexico. In: Concilium 27 (1991)2, S. 164-173.
- Margolies, Luise, The Paradoxical Growth of Pentecostalism. In: Glazier 1980, S. 1-5.
- Mariz, Cecília L., Religião e podreza: Uma comparação entre CEBs e igrejas Pentecostais. In: Comunicações do ISER 30 (1988), S. 10-19.
- Dies., Igrejas Pentecostais e estratégias de sobrevivência. In: Braga, julio (Hg.), Religião e Cidadania. Salvador, EGBA / UFBA, 1990 (a), S. 89-112.
- Dies., Pentecostalismo y alcoholismo entre los pobres del Brasil. In: Cristianismo y Sociedad 105 (1990 b)3, S. 34-44.
- Dies., Coping with Poverty. , 1994.
- Martin, David, Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford, 1990.
- Martínez, Abelino, Las sectas en Nicaragua: Oferta y demanda de salvación. San José (Costa Rica), DEI, Managua (Nicaragua), CAV, 1989.
- Martins, Jos Pedro S., Phenomenal Growth of Sects: Electronic Church Related to Continent's Poverty. In: Latinamerica Press 19 (1987), S. 5-6.
- Marzal, Manuel, La transformación religiosa peruana. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
- Ders., Iglesia cultural y nuevas iglesias. In: América indígena 48 (1988)1, S. 139-164.
- Ders., Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima: El caso de el Augustino. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- Mast, Michael M., An Approach to Theological Training among the Tobas of Argentina. Diss., Fuller Theological Seminary, 1972.
- Maturana, Manuel, Dios quiere que todos vivamos en condiciones dignas: Entrevista a Manuel Maturana, laico pentecostal, Presidente del Campamento J.F. Fresno. In: Evangelio y Sociedad (1985)1, S. 40-46.
- Medellin Lozano, Fernando, Religiones populares contra la emancipación. In: América indígena 45 (1985)4, S. 625-646.
- Mendizabal, Antonio Goicoechea, Evangélicos, evangelistas, iglesias evangélicas. In: TAU 3 (1980)15, S. 6-11.
- Meyer, Harding, Die Pfingstbewegung in Brasilien. In: Die Evangelische Diaspora, Jahrbuch des Gustav-Adolf-Vereins 39 (1968), S. 9-50.
- Meyer, Jean, Les Protestantismes en Amérique latine. Paris, Cahiers des Amériques latines n. 9, IHEAL, 1990, S. 7-21.
- Miguez Bonino, José, Cristianismo en América Latina. In: Orientación (1971)1.
- Miguez Bonino, José u.a., Protestantismo y liberalismo en América Latina. San José (Costa Rica), DEI, 1983.

- Miller, Elmer S., Pentecostalism among the Argentine Toba: Analysis of a Religiously oriented Social Movement. Diss., University of Pittsburgh (Penn.), 1967.
- Ders., The Christian Missionary, Agent of Secularization. In: *Anthropological Quaterly* 43 (1970)1, S. 14-22.
- Ders., The Argentine Toba Evangelical Religious Service. In: *Ethnology* 10 (1973a)2, S. 149-159.
- Ders., Los Tobas y el milenarismo. In: *Actualidad Antropológica* 11 (1973b), S. 17-20.
- Ders., Shamans, Power Symbols and Change in Argentine Toba Society. Mexiko u.a., Siglo Veintiuno, 1979.
- Ders., Harmony and Dissonance in Argentine Toba Society. New Haven (Conn.), Human Relations Area Files, 1980.
- Ders., Great was the Company of the preachers: the World of Missionaries and the World of Anthropologists. In: *Anthropological Quaterly* 54 (1981)3.
- Ders., Pentecostalist Contributions to the Proletarianization of the Argentine Toba. In: Jean, Barstow (Hg.), *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*. Minneapolis, 1982.
- Miller, Elmer S.; Wynarczyk, Hilario, Religiosidad y cultura Toba: El encuentro de dos cosmos y la problemática de los proyectos de desarrollo. Buenos Aires, Prensa Ecueménica, 1991.
- Miller, Hubert J., La iglesia y el estado en tiempo de Justo Rufino Barrios. Guatemala, Universidad de San Carlos, 1976.
- Minnery, Tom, Why the Gospel Grows in Socialist Nicaragua: The Revolution Turned against Capitalism but not Christianity. In: *Christianity Today* 27 (1983), S. 34-42.
- Misioneros Norteamericanos en América Latina ¿Para qué?. Montevideo, UNELAM, 1971.
- Molina, Rojas A., La estructuración de la visión del mundo de los Pentecostalistas. Cuidad Universitaria Rodrigo Facio, 1985.
- Mondragon, Carlos, Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional. In: Blancarte, Roberto (Hg.), *Identidad y cultura nacional*. Mexiko, Conaculta-FCE, 1993.
- Monteiro, Duglas Teixeira, Igrejas, seitas e agencias: Aspectos de um ecumenismo popular. In: Valle u. Queiróz 1984, S. 81-111.
- Ders., Igrejas, seitas e agências: Aspectos de um ecumenismo popular. In: *A cultura do povo*. São Paulo, Cortez, 1988, S. 81-110.
- Moreira, Paul, L'Homme qui envoûte le Brésil: En quinze ans, l'„évêque“ Macedo est devenu l'un des hommes les plus riches du pays et son „Église“ une redoutable machine de guerre contre la culture afro. In: *Politis* 12 (1993)5, S. 36-40.
- Moro, América; Ramírez, Mercedes, La Macumba y otros cultos afro-brasileños en Montevideo. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1981.
- Morrish, Ivor, Obeah, Christ, and Rastaman: Jamaica and Its Religion. Cambridge, 1982.
- Mosonyl, Esteban E. u.a., El caso Nuevas Tribus. Caracas, Ed. Ateneo de Caracas, 1981.

- Motta, Roberto, Comida, família, transe e dança. In: *Revista de Antropologia* 25 (1982), S. 147-158.
- Ders. *Meat and Feast: The Xangô Cult of Recife*. Diss., New York, Columbia University, 1988.
- Ders. La Transe, la nomination et la reconnaissance dans le Xango de Recife. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 79 (1992)3, S. 47-52.
- Moura, Abdalaziz de, Pentecostalism and Brazilian Religion. In: *Theology Digest* 20 (1972), S. 44-48.
- Ders., O Pentecostalismo como fenómeno religioso popular no Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (1976)141, S. 78-94.
- Muniz de Souza, Beatriz, Pentecostalismo em São Paulo. Diss., Rio Claro, Universidade de Campinas, 1967.
- Dies., *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- Muñoz Ramirez, Humberto, *Nuestros hermanos evangélicos*. Santiago, Ediciones Nueva Universidad Católica de Chile, 1974.
- Ders., Los Pentecostales. In: *Equipe de Réflexion* 1985, S. 149-163.
- Muratorio, Blanca, Protestantism and Capitalism Revisited: In the Rural Highlands of Ecuador. In: *The Journal of Peasant Studies* 8 (1980), S. 37-45.
- Dies., Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo. In: Whitten 1981, S. 506-534.
- Dies., *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador: Una perspectiva antropológica*. Quito, Ed. CIESE, 1983.
- Negrão, Lísias Teixeira, Roger Bastide: Religião e Ideologia. In: *Religião e Sociedade* 4 (1979), S. 171-191.
- Nelson, Reed E., *Historia del Protestantismo en Costa Rica*. San José (Costa Rica), INDEF, 1983.
- Ders., Análise organizacional de uma igreja brasileira: A Congregação Cristã no Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 44 (1984)176, S. 544-558.
- Ders., Funções organizacionais do culto numa igreja anarquista. In: *Religião e Sociedade* 12 (1985)1, S. 112-126.
- Ders., Organizational Homogeneity, Growth, and Conflict in Brazilian Protestantism. In: *Sociological Analysis* 48 (1988)4, S. 319-327.
- Nelson, Wilton N., En busca de un protestantismo latinoamericano. In: *Pastoralia* (1978)1-2.
- Ders., Clasificación teológica de las iglesias protestantes en Costa Rica o las raíces del Protestantismo costarricense. In: *Senderos* 20 (1984), S. 29-40.
- Ders., *Protestantism in Central America*. Grand Rapids (Mich.), 1984.
- Neves, Delma Pessanha, *As curas milagrosas: E a idealização da ordem social*. Niteroi (RJ), EDUFF, 1984.
- Nida, Eugene A., The Role of Cultural Anthropology in Christian Missions. in: *Practical Anthropology* 6 (1959)3.

- Ders., The Indigenous Churches in Latin America. In: Practical Anthropology 8 (1961)3, S. 1961.
- Ders., Christo-Paganism. In: Practical Anthropology 8 8(1961)11.
- Nieto, Francisco, Sectas y otras doctrinas en la actualidad. Santa Fe de Bogota, CELAM, 1991.
- Niklaus, Robert, Latin America: Counter-Evangelism. In: evangelical Mission Quaterly 19 (1983)3, S. 259-260.
- Norman, Edward, Christianity in the Southern Hemisphere: The Churches in Latin America and South Africa. Oxford, 1981
- Novaes, Regina Reyes, Os Escolhidos - Doutrina religiosa e prática social. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1979.
- Dies., Os Pentecostais e a organização dos trabalhadores. In: Religião e Sociedade 5 (1980), S. 65-89.
- Dies., Os Crentes e as eleições: Uma experiência no campo. In: Comunicações do ISER. Rio de Janeiro 3 (1982), S. 6.
- Dies., Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro, ISER, São Paulo, Ed. Marco Zero, 1985.
- Oaxtepec, 1978, Unidad y Misión en América Latina. San José (Costa Rica), CLAI ed., 1980.
- Obermüller, Rudolf E., Evangelism in Latin America: An Ecumenical Survey. London, 1957.
- O'Connor, Mary, Two Kinds of Religious Movements among the Mayo Indians of Sonora, Mexico. In: Journal for the Scientific Study of Religion 18 (1979)3, S. 260-268.
- Oro, Ari Pedro, Immigrants européens et religions afro-brésiliennes dans le sud du pays. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 68(1989)1, S. 125-140.
- Ders., Religiones pentecostales y medios masivos de comunicación en Brasil. In: Cristianismo y Sociedad 105 (1990)3, S. 45-56.
- Ders., Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil. In: Research Project on New Religious Movements, Rom, FIUC, 1990, S. 459-474.
- Ders., O Discurso dos Pregadores Eletrônicos. In. Cadernos de Antropologia (1991)2, S. 23-38.
- Ders., „Podem pasar a sacolinha“: um estudo sobre as representações do diabinho no neo-Pentecostalismo brasileiro. In. Cadernos de Antropologia (1992)9, S. 7-44.
- Ders., Religiones populares y modernidad en Brasil. In: Sociedad y Religión 10/11 (1993 a), S. 52-61.
- Ders., Algumas controvérsias sobre a expansão das seitas cristãs na America Latina. In: Ill Jomandas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica - revista Sociedad y Religión, Buenos Aires, 1993 (b).
- Orr, J. Edwin, Evangelical Awakenings in Latin America. Minneapolis, 1978.
- Ortega, Hugo, Las sectas: Su objetivo es el control ideológico y religioso. In: Diálogo Social 19 (1986)189, S. 45-46.
- Ortiz, Renato, A morte branca do feiticeiro negro. Pétropolis, Vozes, 1978.

- Ders., Umbanda, magie blanche. Quimbanda, magie noire. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 47 (1979)1, S. 135-146.
- Ders., Breve Nota sobre a umbanda e suas Origens. In: Religião e Sociedade 13 (1986)1, S. 134-137.
- Owens, Joseph, Dread, The Rastafarians of Jamaica. Kingston (Jamaica), Sangster, 1976.
- Padilla, René (Hg.), De la marginación al compromiso: Los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires, Fraternidad teológica Latinoamericana, 1991.
- Page, John J., Brasil para Cristo: The Cultural Construction of Pentecostal Networks in Brazil. Diss., Ann Arbor (Mich.), University Microfilms International, 1984.
- Pallavicino de Gramuglia, María I., Ritos afro-brasileños en Montevideo. in. Revista Relaciones 18 (1985).
- Palma, Marta, A Pentecostal Church in the Ecumenical Movement. In: Ecumenical Review 37 (1985), S. 223-229.
- Palmer, Donald C., An Explosion of People Evangelism: An Analysis of Pentecostal Growth in Colombia. Chicago, 1974.
- Parades-Alfaro, Rubén Elías, The Protestant Movement in Ecuador and Peru: A Comparative Socio-Anthropological Study of the Establishment and Diffusion of Protestantism in two Central Highland Regions. Diss., Los Angeles, University of California.
- Ders., La nueva presencia evangélica indígena. In: Misión 3 (1984)3.
- Parker, Garry, Evangelicals Blossom Brightly amid El Salvador's Wasteland of Violence. In: Christianity Today 25 1981/34.
- Parker Gumucio, Cristián, Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Louvain, Université Catholique de Louvain, 1986.
- Patiño, Silvia, Instituto Lingüístico de Verano: Nacionalismo vs. Imperialismo. Mexiko, Unidad y Línea Nr. 2, SEPAC, 1979.
- Peck, Jane C., Reflections from Costa Rica on Protestantism's Dependence and Nonliberative Social Function. In: Journal of Ecumenical Studies 21 (1984), S. 181-189.
- Peñados del Barrio, Prospero, Die katholische Kirche in Guatemala: Zeichen der Wahrheit und der Hoffnung (6. Januar 1989). In: Weltkirche 9 (1989)2, S. 42-52.
- Pereira de Queiróz, Maria Isaura, Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles: Histoire et ethnologie des mouvements messianiques, Paris, 1968.
- Dies., Messiahs, Miracle Workers and „Catholic Duality“ in Brazil. In: International Social Science Journal 29 (1977)2, S. 298-312.
- Dies., Evolução religiosa e criação: Os cultos sincréticos brasileiros. In: Kohut 1988. S. 26-46.
- Pereira Ramalho, Jether, Basic Popular Communities in Brazil: Some Notes on Pastoral Activity in two Types. In: Ecumenical Review 29 (1977)4, S. 394-401.
- Pereira Ramos, Jovelino, Protestantismo brasileiro: Visão panorâmica. In: Paz e Terra 2 (1968)6, S. 73-94.

- Pereztorres, Rubén, *The Pastor's Role in Educational Ministry in the Pentecostal Church of God in Puerto Rico*. Diss., Claremont School of Theology, 1979.
- Petrella, Vaccaro de; Susana, Lidia, *The Tension between Evangelism and Social Action in the Pentecostal Movement*. In: *International Review of Mission* 75 (1986), S. 34-38.
- Piedra S., Arturo, *Orígenes y efectos del Protestantismo en Costa Rica*. In: *Senderos* 20 (1984), S. 3-28.
- Pi Hugarte, Renzo, *Los espíritus pertinaces. Cultos de posesión en América: Alcances teóricos y comprobaciones empíricas*. Papeles de Trabajo, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1991.
- Ders., *La Iglesia Pentecostal „Dios es Amor“ en el Uruguay*. In: *Cadernos de Antropologia* (1992)9, S. 63-96.
- Ders., *Los Estudios sobre Religión en el Uruguay*. In: Frigerio 1994 (a).
- Pixley, George, *Algunas lecciones de la experiencia de Ríos Montt*. In: *Cristianismo y Sociedad* 76 (1983), S. 7-12.
- Poblete, Renato; Galilea, Carmen, *Movimiento pentecostal e Iglesia Católica en medios populares*. Santiago de Chile, Centro Bellarmino, Departamento de Investigaciones Sociológicas, 1984.
- Pollak-Eltz, Angelina, *Shango-Kult und Shouterkirche auf Trinidad und Granada*. In: *Anthropos* 65 (1970)5/6, S. 814-833.
- Dies., *Pentecostalism in Venezuela*. In: *Anthropos* 73 (1978), S. 461-482.
- Poloma, Margaret M., *Pentecostals and Politics in North and Central America*. In: Hadden und Shupe 1986, S. 329-352.
- Prandi, Reginaldo, *Construcción de espacios públicos de expresión en religiones populares*. In: *Sociedad y Religión* (1992 a)9, S. 4-14.
- Ders., *Perto da magia, longe da política*. In: *Novos Estudos CEBRAP* 34 (1992 b), S. 81-91.
- Prien, Hans Jürgen, *Lateinamerika. Gesellschaft, Kirche, Theologie*, Bd. 1. *Aufbruch und Auseinandersetzung*, Bd. 2. Göttingen, 1981.
- Prien, Hans Jürgen (Hg.), *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen, 1978.
- Prieto, Luis C., *Las iglesias evangélicas de Guatemala*. Universidad Francisco Marroquín, Departamento de Teología, 1980.
- Quarracino, Bravo E. u.a., *Sectas en América Latina*. Bogota, CELAM, 1981.
- Queiroz, Marcos de Souza, *Política, religião e cura religiosa numa situação de Mudança*. In: *Ciência e Cultura* 37 (1985)4, S. 541-553.
- Ramírez, Cristóbal, *Las Asambleas de Dios en El Salvador*. Santa Ana, 1971.
- Ramos, Marcos Antonio, *Panorama del protestantismo en Cuba. La presencia de los protestantes o evangélicos en la historia de Cuba desde la colonización española hasta la revolución*. San José (Costa Rica), Editorial Caribe, 1986.

- Rance, Susanna, Bolivia: Political, Church Leaders Fear Spread of New Religious Groups. In: *lateinamerica Press* 19 (1987)18, S. 3-4.
- Randall, Donna M., The Beliefs and Practices of the Pentecostal (Oneness) Apostolic People of Jamaica. Diss., University of West Indies, 1983.
- Raphael, Alison, Miracles in Brazil: A Study of the Pentecostal Movement 'O Brasil para Cristo'. Diss., Columbia University, Department of History, 1975.
- Rappaport, Joanne, Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. In: *América Indígena* 44 (1984)1, S. 111-126.
- Read, William R.; Monterroso, Víctor M.; Johnson, Harmon A., Latin American Church Growth. Grand Rapids (Mich.), 1969.
- Reina, Rubén; Schwartz, Norman, The Structural Context of Religious Conversion in Peten, Guatemala: Status, Community and Multi-Community. In: *American Ethnologist* 9 (1974)1, S. 157-192.
- Reyes, Alberto, La invasión de las sectas. In: *la Religión en los Periódicos* vom 3.1982.
- Ribeiro de Oliveira, Pedro A., Le Renouveau charismatique au Brésil. In: *Social Compass* 25 (1978)1, S. 43-54.
- Ribeiro, René, Antropología de religião e outros estudos. Recife, Ed. Massangana, 1982.
- Richard, Pablo, Sectas usan técnicas de marketing, dolares, para „vender“ Evangelio. In: *Noticias Aliadas* 17 (1985), S. 5-8.
- Richard, Pablo; Melendez, Guillermo, La iglesia de los pobres en América central. San José (Costa Rica), DEI, 1982.
- Ringenberg, Roger, Rastafarianism: An Expanding Jamaican Cult. Kingston, Jamaica Theological Seminary, 1978.
- Rivera, Cecilia, La religión en el Perú 1900-1983. Lima, CELADEC, 1984.
- Rivière, Gilles, Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad Aymara. In: *Fey Pueblo* 3 (1986)14, S. 24-30.
- Roberts, Bryan, Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala City. In: *American Journal of Sociology* 73 (1968), S. 753-767.
- Robinson, John L., Sources of Brazilian Protestantism: Historical or Contemporary? In: *Brown / Cooper* 1980, S. 385-393.
- Rodríguez, Erwin, Un evangelio según la clase dominante. Mexiko, UNAM, 1979.
- Rodríguez, Pepe, Las sectas hoy y aquí. Ed. Tribidabo, 1985.
- Rohr, Elisabeth, Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. München, 1991.
- Dies., Rundfunk, die „Luftwaffe“ der Missionskirchen: Gott-täglich auf TGNA. In: *Dritte Welt* 23 (1992)3, S. 12-15.

- Rolim, Francisco Cataxo, Expansão protestante em Nova Iguaçu. In: Revista Eclesiástica Brasileira 33 (1973)131, S. 660-675.
- Ders., Pentecostalismo. In: Revista Eclesiástica Brasileira 33 (1973)132, S. 950-964.
- Ders., A propósito do Pentecostalismo de forma Protestante. In: Cadernos do ISER (1977)6, S. 11-20.
- Ders., Pentecôtisme et société au Brésil. In: Social Compass 26 (1979)2-3, S. 345-372.
- Ders., Religião e classes populares. Petrópolis, Vozes, 1980.
- Ders., Gênese do Pentecostalismo no Brasil. In: Revista Eclesiástica Brasileira 41 (1981)41, S. 119-140.
- Ders., Igrejas Pentecostais. In: revista Eclesiástica Brasileira 42 (1982)165, S. 29-60.
- Ders., Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis, Vozes, 1985.
- Ders., O avanço des seitas. In: Revista Eclesiástica Brasileira 46 (1986), S. 843-847.
- Ders., O que é Pentecostalismo. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- Ders., El Pentecostalismo a partir del pobre. In: Cristianismo y Sociedad 95 (1988)1, S. 51-69.
- Ders., Igreja Pentecostal Deus é Amor. In: Landim 1990.
- Römer, René, Religious Syncretism in the Caribbean. In: Wilkerson 1980, S. 247-268.
- Rooy Sidney H., Social Revolution and the Future of the Church. In: Occasional Essays 13 (1986)1-2, S. 60-89.
- Rosales, Ray R., The Evangelism in Depth Program of the Latin American Mission. Cuernavaca, CIDOC, Sondeos 21 (1966).
- Saborio, Arturo Molina, La religión: Atacada por unos y defendida por otros. In: Aportes 4 (1984)19, S. 19-21.
- Saez, José Luis, ¿A que vienen tantas sectas?. In: Amigo del Hogar 1984, S. 455-456.
- Ders., Religión, alienación y comercio en un país subdesarrollado. In: Amigo del Hogar 1985, S. 457.
- Saint-Martin, Monique de, Quelques questions à propos du pentecôtisme au Brésil. In: Actes de la Recherche en Sciences Sociales 52/53 (1984), S. 111-114.
- Salesman, P. Eliécer, ¡Cuidado! Llegaron los Protestantes. Bogotá, Librería Salesiana, 1982.
- Saldaña Z., Angel, Diez tesis sobre la acción de las sectas religiosas en México. In: Iglesias 3 (1986)29, S. 6-8.
- Samandu, Luis E., El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares. In: Pasos 17 (1988)2, S. 1-10.
- Ders., Los pentecostalismos en América Central. In: Aportes 6 (1989), S. 34-35.
- Ders., Religión e identidades en América Central. In: Cristianismo y Sociedad 109 (1991)3, S. 67-86.



- Santagada, Osvaldo D. (Hg.), *Las sectas en América Latina*. Buenos Aires, Claretiana, 1984.
- Santagada, Osvaldo D., *Caracterización y situación de las sectas en América Latina*. In: *Equipo de reflexión* 1985, S. 3-36.
- Santamaria, Daniel J., *Pentecostalismo e identidad étnica*. In: *Cristianismo y Sociedad*, 105 (1990)3, S. 7-13.
- Santamaria, Daniel J. u.a., *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires, Centro editor de América latina S.A., 1992.
- Santana, Roberto, *El caso de Ecuarunari*. In: *Nariz del Diablo*, Quito, CIESE 2 (1981), S. 30-38.
- Ders., *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1983.
- Ders., *Le Protestantisme chez les indiens du Chimborazo en Equateur*. In: *Problèmes d'Amérique Latine* 86 (1987)4, S. 97-108.
- Santiago, Iván, *Pentecostales ganan fieles hondureños con apoyo E.U.* In: *Noticias Aliadas* vom 17.04.1986, S. 6-7.
- Santos, Aureo Bispo dos, *Pentecostalizacao do Protestantismo histórico*. In: *Cadernos do ISER* (1977)6, S. 21-24.
- Saracco, J. Norberto, *Type of Ministry Adopted by Latin American Pentecostal Churches*. In: *International Review of Mission* 261 (1977), S. 64-70.
- Ders., *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*. Diss., University of Birmingham, 1989.
- Ders., *Peronismo y pentecostalismo: Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón (1954)*. In: *Religión y Sociedad en Sudamérica* (1992)1, S. 43-55.
- Ders., *Directorio y censo evangélico - DYCE*. Facultad Latinoamericana de Teología, Buenos Aires, Logos, 1992.
- Schäfer, Heinrich, *Una tipología del Protestantismo en Centroamérica*. In: *Pasos* 5 (1974)27, S. 21-22.
- Ders., *Befreiung vom Fundamentalismus: Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas*. Münster, 1988.
- Ders., *Religión dualista causada por antagonismos sociales: Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica*. In: *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del caribe* 45 (1988), S. 69-90.
- Ders., „[...] und erlöse uns von dem Bösen“: *Zur politischen Funktion des Fundamentalismus in Mittelamerika*. In: Birnstein, Uwe, „Gottes einzige Antwort...“: *Christliche Fundamentalisten im Vormarsch*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1990a, S. 118-139.
- Ders., *Geistlicher Zermürbungskampf: Protestanten im Bürgerkrieg Mittelamerikas*. In: *Evangelische Kommentare* 23 (1990b)12, S. 744-748.
- Ders., *Protestantismus und Krise in Mittelamerika*. In: *epd-Entwicklungspolitik, Materialien III/92*, Frankfurt am Main 1992.
- Schulze, Heinz, *Wycliffe-Institute: Bibel Verkündigung oder Ausbeutung?*. In: *Progrum* 5 (1974)27, S. 21-22.

- Ders., Menschenfischer-Seelenkäufer: Evangelikale und fundamentalistische Gruppen und ihr Wirken in der 3. Welt. München, Arbeitsgemeinschaft Sozialpolitischer Arbeitskreise (AG SPAK.), 1987.
- Scott, Kenneth D., Israelites of the New Universal Covenant, Peru. Aberdeen. Diss., University of Aberdeen.
- Ders., Latin America. Peruvian New Religious Movements. In: *Missiology* 13 (1985)1, S. 45-59.
- Sepulveda, Juan, Pentecostalismo y religiosidad popular. In: *Pastoral Popular* 22 (1981)1, S. 16-25.
- Ders., Pentecostalismo y religiosidad popular. In: *Pastoral Popular* 32 (1981)1, S. 178-187.
- Ders., Juan, Antología sobre el Pentecostalismo. Santiago de Chile. Comunidad Teológica Evangélica, 1984.
- Sexton, James D., Protestantism and Modernization in two Guatemalan Towns. In: *American Ethnologist* 5 (1987), S. 280-302.
- Siebeneichler, Flavio, Catolicismo popular - Pentecostismo - Kirche: Religion in Lateinamerika. Frankfurt am Main, 1976.
- Siepierski, Paulo, Evangelização no Brasil: Um perfil do protestantismo brasileiro. O caso pernambuco. São Paulo, Sepal, 1987.
- Silletta, Alfredo, Las sectas invaden la Argentina. Buenos Aires, Contrapunto, 1987.
- Simpson, George Eaton, Religious Cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti. Río Piedras (Puerto Rico). University of Puerto Rico Press, 1970.
- Simpson, George Eaton, Religions of the Caribbean. In: Rotberg u. Kilson 1976.
- Ders., Black Religions in the New World. New York, 1978.
- Sinclair, John, Protestantism in Latin America: A Bibliographical Guide. Pasadena (Cal.), 1976.
- Skar, Harald O., Quest for a New Covenant: The Israelita Movement in Peru. In: Skar und Salomon 1987, S. 233-266.
- Slootweg, Hanneke, Mujeres pentecostales chilenas: Un caso en Iquique. In: Boudewijnse 1991, S. 77-93.
- Soares, Mariza de Carvalho, Guerra santa no país do sincretismo. In: Landim 1990.
- Soberal, José Dimas, Cuantas sectas hay en Puerto Rico. In: *El Visitante* 3 (1981).
- Soria Flores, Abraham, El problema de las sectas. In: *Senderos* 19 (1984), S. 81-91.
- Soneira, Jorge, Los estudios sociológicos sobre el Pentecostalismo en América Latina. In: *Sociedad y Religión* (1991)8, S. 60-68.
- Smith, Brian, The Church and Politics in Chile. Princeton (N.J.), 1982.
- Smutko, Gregorio, La Mosquitia: Historia y cultura de la Costa Atlántica. Managua, Editorial La Ocarina, 1985.

- Spittler, Russell, World's Largest Congregation: A Cathedral in Chile. In: christianity Today 17 (1975)1, S. 33-39.
- Spoerer, Sergio, Pentecôtisme et religiosité populaire au Chili. In: Notes et Etudes Documentaires 4815 (1986), S. 97-110.
- Spring, Beth, Nicaragua - The Government's Heavy Hand Falls on Believers: Sandinistas Crack down on Protestant Activity. In: Christianity Today 29 (1985)18, S. 51-52.
- Stahel, Tomás, Las sectas en el Paraguay: Entrevista a Mons. Cuquejo. In: Acción 17 (1985)3, S. 20-24.
- Stam, Juan B., La misión Latinoamericana y el Imperialismo norteamericano, 1926-1928. In: Taller de Teología 9 (1981), S. 52-53.
- Ders., Proyecto evangelizador de las iglesias protestantes en Costa Rica. In: Senderos 20 (1984), S. 41-57.
- Setvens-Arroyo, Antonio M., The Indigenous Elements in the Popular Religion of the Puerto Ricans. New York, Fordham University, 1981.
- Stipe, Claude, Anthropologists versus Missionaries: The Influence of Presuppositions. In: Current Anthropology 21 (1980), S. 165-179.
- Ders., The Anthropological Perspective in „is God an American?“. In: Anthropologists and Missionaries 26 (1983), S. 117-138.
- Stokes, Louis, historia del movimiento pentecostal en la Argentina. Buenos Aires, edición del autor, 1968.
- Stroebele-Gregor, Juliana, Dialektik der Gegenaufklärung: Zur Problematik fundamentalistischer und evangelikaler Missionierung bei den urbanen aymara in La Paz (Bolivien). Bonn, 1988.
- Dies., Ein schmaler Pfad zum besseren Leben?: Zu Ursachen und Folgen des Missionierungserfolges fundamentalistischer und evangelikaler Religionsgemeinschaften in Bolivien. In: Peripherie 9 (1989)35, S. 57-79.
- Stoll, David, Fishers of Men or Founders of Empire?: The Wycliffe Bible Translators in Latin America. London, 1982.
- Ders., Wycliffe Bible Translators: Not Telling the whole Story. In: The Other Side 20-25 (1983), S. 38-39.
- Ders., ¿Con que derecho adoctrinan a nuestros indígenas?: La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano. In: América Indígena, 44 (1984)1, S. 9-24.
- Ders., La Iglesia del Verbo en el Triángulo Ixil de Guatemala. In: Civilización 3 (1982), S. 83-109.
- Ders., A Protestant Reformation in Latin America?. In: The Christian Century 107 (1990a)2, S. 44-48.
- Ders., Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth. Berkeley, u.a., 1990 (b).
- Stoll, David; Burnett Garrard, Virginia (Hg.), Rethinking Protestantism in Latin America, 1993.

- Stoll, Sandra J., Embu, Eleições de 1982: A mobilização política da Cebs e pentecostais. In: Cuadernos de ISER 3 (1982).
- Dies., Púlpito e palanque: Religião e política nas eleições da Grande São Paulo. Diss., Campinas SP, Unicamp, 1986.
- Talavera, Carlos, The Charismatic Renewal and Christian Social Commitment in Latin America. In: New Covenant 6 (1976), S. 2-3.
- Tarducci, Mónica, Pentecostalismo y relaciones de género: Una revisión. In: Frigerio 1993.
- Taylor, Anne-Christine, God-Wealth: The Achuar and the Missions. In: Whitten 1981, S. 647-676.
- Taylor, Clyde; geggins, Wade, Protestant Missions in Latin America: A Statistical Survey. Washington D.C., Evangelical Foreign Missions Association, 1961.
- Tejera, Héctor, Chiapas: política y religión: Vivir para creer. In México Indígena (1991)4, S. 19-22.
- Tennekes, Hans, El movimiento pentecostal en la sociedad chilena. Amsterdam / Iquique, Universidad Libre / CIREN, 1984.
- Tennekes, Juan, El movimiento Pentecostal en la sociedad Chilena. Santiago, La Vida Nueva, 1973.
- Tennekes, Johannes, Le Mouvement pentecôtiste chilien et la politique. In: Social Compass 25 (1978)1, S. 55-80.
- Terbeeke, Tina, Blonde Missionare erobern Guatemala. In: Tageszeitung vom 26.08.1991, S. 15.
- Thornton, W. Philip, Resozialisation: Roman Catholics Becoming Protestant in Colombia. In: Anthropological Quarterly 57 (1984)1, S. 28-37.
- Toop, Walter R., Organized Religious Groups in a Village of Northeastern Brazil. In: Luso-Brazilian Review 9 (1972)2, S. 58-77.
- Torre, Renée de la; Fortuny, Patricia, La construcción de la identidad nacional en la Luz del Mundo. In: Cristianismo y Sociedad 109 (1991), S. 33-46.
- Tort, M. I.; Pessina, L.; Soneira, J., El ministerio „Ondas de Amor y Paz“ del pastor Héctor A. Giménez. in: Frigerio 1993, Bd. 2.
- Touraine, Alain, La parole et le sang: Politique et société en Amérique latine. Paris, 1988.
- Troutman, Charles H., Evangelicals and the Middle Classes in Latin America. In: Evangelical missions Quarterly 7 (1971)2-3, S. 31-79 u. 154-163.
- Trujillo, Jorge, Los oscuros designios de Dios y del Imperio: El instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador. Quito, Centro de Investigaciones y Estudios Socio-Económicos, 1981.
- Tschuy, Theo (Hg.), Explosives Lateinamerika: Der Protestantismus inmitten der sozialen Revolution. Berlin, 1969.
- Ders., Hundert Jahre kubanischer Protestantismus, 1868-1961: Versuch einer Kirchengeschichtlichen Darstellung. Frankfurt am Main, 1977.
- Turner, Frederick C., El Protestantismo y el cambio social en Latinoamérica. In: Revista Paraguaya de Sociología 7 (1970)17, S. 5-27.

- Ders., Protestantism and Politics in Chile and Brazil (Review Article). In: *Comparative Studies in Society and History* 12 (1970)2, S. 213-229.
- Turner, Paul R., Religious Conversion and Community Development. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 18 (1979)3, S. 252-260.
- Turon, Simeón Jiménez, Muerte cultural con anestesia. In: *América Indígena* 44 (1984)1, S. 95-99.
- Tushum, Juan, El mayor cacique de Los Altos, Chiapas. In: *Uno Mas Uni vom* 17.06.1983, S. 6
- Undiks Laberca, Andrés, El culto pentecostal: Una aproximación semiologica. Diss., Concepción, Universidad de Concepción, 1985.
- Vaccaro, Gabriel Osvaldo, Identidad pentecostal. Quito, CLAI, 1988.
- Valderrey, José, Sects in Central America. Brüssel, *Pro Mundi Vita Bulletin* 100 (1985)1, S. 1-38.
- Ders., La cuestión de las sectas religiosas en la prensa mexicana: Ponencia apresentada en el 'Encuentro sobre las sectas religiosas en el campo mexicano'. Oaxaca, 1986.
- Valencia, Eduardo u.a., En tierra extraña: Itinerario del pueblo pentecostal chileno. Santiago, Ed. Amerinda, 1988.
- Valpuesta, José, Ante la invasión de las sectas. In: *Acción* 17 (1985)3, S. 27-31.
- Valverde, J., Sectarismo religioso y conflicto social. In: *Polémica* 3 (1985)2, S. 15-25.
- Ders., Las sectas en Costa Rica. San José (Costa Rica), DEI, 1989.
- Vergolino e Silva, Anaíza, O tambor das flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975), Campinas, UNICAMP, 1976.
- Vertovec, Steven A., The East Indians of Trinidad: Their Social, Cultural and Religious Context. Oxford, University of Oxford, 1984.
- Vickers, William T., Ideation as Adaptation: Traditional Belief and Modern Intervention in Siona-Secoya religion. In: Whitten 1981, S. 705-730.
- Vidalm, Ana M., El Pentecostal y „su actitud sociopolítica en el Chile de hoy“. Concepción, CEMURI, 1986.
- Wagner, C. Peter, Latin America Theology: Radical or Evangelical? Grand Rapids (Mich.), 1970.
- Ders., The Protestant Movement in Bolivia. South Pasadena (Cal.), 1970.
- Ders., Look out!: The Pentecostals are Coming. Carol Stream (Ill.), 1973.
- Waters, Anita, Race, Class and Political Symbols: Rastafari and Reggae in Jamaican Politics. New Brunswick (N.J.), 1985.
- Weber, Wilfried, Charismatische Bewegung und Theologie der Befreiung. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 62 (1978)1, S. 40-45.
- Wedenoja, William, Religion and Adaptation in Rural Jamaica. Diss., San Diego, University of California, 1980.

- Ders., Modernization and the Pentecostal Movement in Jamaica. In: glazier 1980, S. 27-48.
- Westmeier, Karl Wilhelm, The Enthusiastic Protestants of Bogota, Colombia: Reflections on the Growth of an Urban Protestant Community. In: International Review of Mission 85 (1986)297, S. 13-24.
- Ders., Reconciling Heaven and Earth: The Transcendental Enthusiasm and Growth of a Urban Protestant Community, Bogotá, Colombia. Frankfurt am Main, Bern, New York, 1987.
- Westra, Allard Willemier, La conducta del consumidor en el mercado brasileño de salvación: La opinión pública relativa al pentecostalismo y las religiones afro-americanas en la ciudad provincial de Alagoinhas (Bahía). In: Boudewijnse 1991, S. 115-135.
- Whitten, Norman E. (Hg.), Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana, 1981.
- Willems, Emilio, Protestantismus und Klassenstruktur in Chile. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12 (1960), S. 632-671.
- Ders., Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1 (1965).
- Ders., Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville (Tenn.), 1967.
- Ders., Validation of Authority in Pentecostal Sects of Chile and Brazil. In: Journal for the Scientific Study of Religion 6 (1967), S. 253-258.
- Ders., Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. In: Eisenstadt 1968, S. 184-210.
- Ders., Religious Pluralism and Class-Structure: Brazil and Chile. In: Robertson 1969, S. 361-383.
- Ders., El Protestantismo y los cambios culturales en brasil y Chile. Barcelona, 1972.
- Wilson, Everett A., Sanguine saints: Pentecostalism in El Salvador. In: Church History 52 (1983), S. 186-198.
- Ders., The Central American Evangelicals. From Protest to Pragmatism. In: International Review of Mission 77 (1988)305, S. 94-106.
- Wright, Pablo G., Presencia protestante entre los arborígenes del Chaco argentino. In: Scripta Antropologica 7 (1983), S. 73-84.
- Ders., Quelques formes du chamanisme Toba. In: Bulletin de la Société Suisse des Américanistes. Genf 1984, S. 29-35.
- Ders., Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. In: Cristianismo y Sociedad, 95 (1988)1, S. 71-88.
- Wynarczyk, Hilario, Los Tobas: Estudio sociológico de tres comunidades del programa Castelli, 2 Bde.. Buenos Aires, Junta Unida de Misiones, 1986
- Ders., La juventud de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata: Un estudio sociológico en Argentina, Paraguay y Uruguay, 2 Bde.. Buenos Aires, IERP, 1988.

- Ders., Tres Evangelistas Carismáticos: Omar Cabrera, Carlos Annacondia y Héctor A. Giménez. Buenos Aires, Prensa Ecueménica, 1989.
- Ders., Protestantismo popular entre los indios Tobas. in: El Estandarte Evangélico, Iglesia Metodista, 1990.
- Ders., Sociología de los Tobas. In: El Estandarte Evangélico, iglesia Metodista, 1991.
- Ders., Carlos Annacondia: Un estudio de caso en neopentecostalismo. In: Frigerio 1993, Bd. 2.
- Ders., Las Aproximaciones a la Sociología del Campo Evangélico en la Argentina. in: Frigerio 1994 (a).
- Yamileth, Guido, Proliferación de grupos religiosos: ¿Innovación en las iglesias o despertar neo-conservador?. In: Aportes 4 (1984)18, S. 26-32.
- Yost, James A., Twenty Years of Contact: The Mechanisms of Change in Wao („Auca“) Culture. In: Whitten 1981, S. 677-704.
- Zapata Arceyuz, Virgilio, Historia de la iglesia evangélica en Guatemala. Guatemala, Génesis Pub., 1982.
- Zauzich, Maria Christine, Sekten in Guatemala im Kampf gegen die Kirche. In: Indio-Nachrichten 2 (1991). Rundfunk-Reportage gesendet im Westdeutschen Rundfunk, Köln.

**Anhang 1** Wachstum des Protestantismus in Lateinamerika (1916-1961)

Quelle: Damboriena 1963

INDICE DE AUMENTO DEL PROTESTANTISMO, EN LAS NACIONES DE  
AMERICA LATINA, ENTRE 1916-1961 (1949 = 100)

| NACIONES             | 1916 | 1925 | 1938 | 1949 | 1952 | 1957 | 1961 |
|----------------------|------|------|------|------|------|------|------|
| Ecuador (9)          | 3    | 7    | 22   | 100  | 150  | 195  | 459  |
| Colombia (10)        | 2    | 14   | 12   | 100  | 106  | 176  | 361  |
| Perú                 | 8    | 17   | 45   | 100  | 255  | 265  | 342  |
| Méjico               | 12   | 13   | 21   | 100  | 126  | 343  | 338  |
| Bolivia              | 2    | 2    | 30   | 100  | 118  | 206  | 328  |
| Chile                | 3    | 5    | 38   | 100  | 139  | 139  | 315  |
| Cuba                 | 26   | 17   | 38   | 100  | 104  | 223  | 274  |
| Haití                | 8    | 8    | 27   | 100  | 152  | 247  | 266  |
| El Salvador          | 10   | 5    | 13   | 100  | 92   | 132  | 261  |
| Brasil               | 4    | 7    | 15   | 100  | 97   | 105  | 245  |
| Paraguay             | 3    | 3    | 3    | 100  | 59   | 145  | 232  |
| Uruguay              | 7    | 7    | 10   | 100  | 77   | 51   | 206  |
| Honduras             | 10   | 10   | 12   | 100  | 157  | 126  | 195  |
| Guatemala            | 10   | 14   | 29   | 100  | 100  | 186  | 195  |
| Venezuela            | 2    | 14   | 34   | 100  | 101  | 130  | 190  |
| República Dominicana | 8    | 12   | 58   | 100  | 104  | 87   | 166  |
| Argentina            | 3    | 4    | 13   | 100  | 115  | 121  | 138  |
| Puerto Rico (11)     | 13   | 11   | 23   | 100  | 105  | 112  | 133  |
| Panamá (12)          | 10   | 16   | 53   | 100  | 159  | 145  | 127  |
| Total                | 6    | 8    | 20   | 100  | 106  | 183  | 243  |
| Aumento demográfico  | 55   | 63   | 84   | 100  | 107  | 113  | 130  |

(9) tanto cuando hay *muy poco fieles* como cuando ya se había producido una difusión del protestantismo en 1949, el índice no indica tan claramente la realidad; en estos casos, se deberá tener en cuenta el porcentaje con respecto a la población total de la nación.

No se ha incluido a Nicaragua.

Hemos elegido 1949 como 100 por expresar una cifra estable después de la guerra mundial de 1939-1945.

(10) *Idid.*

(11) *Idid.*

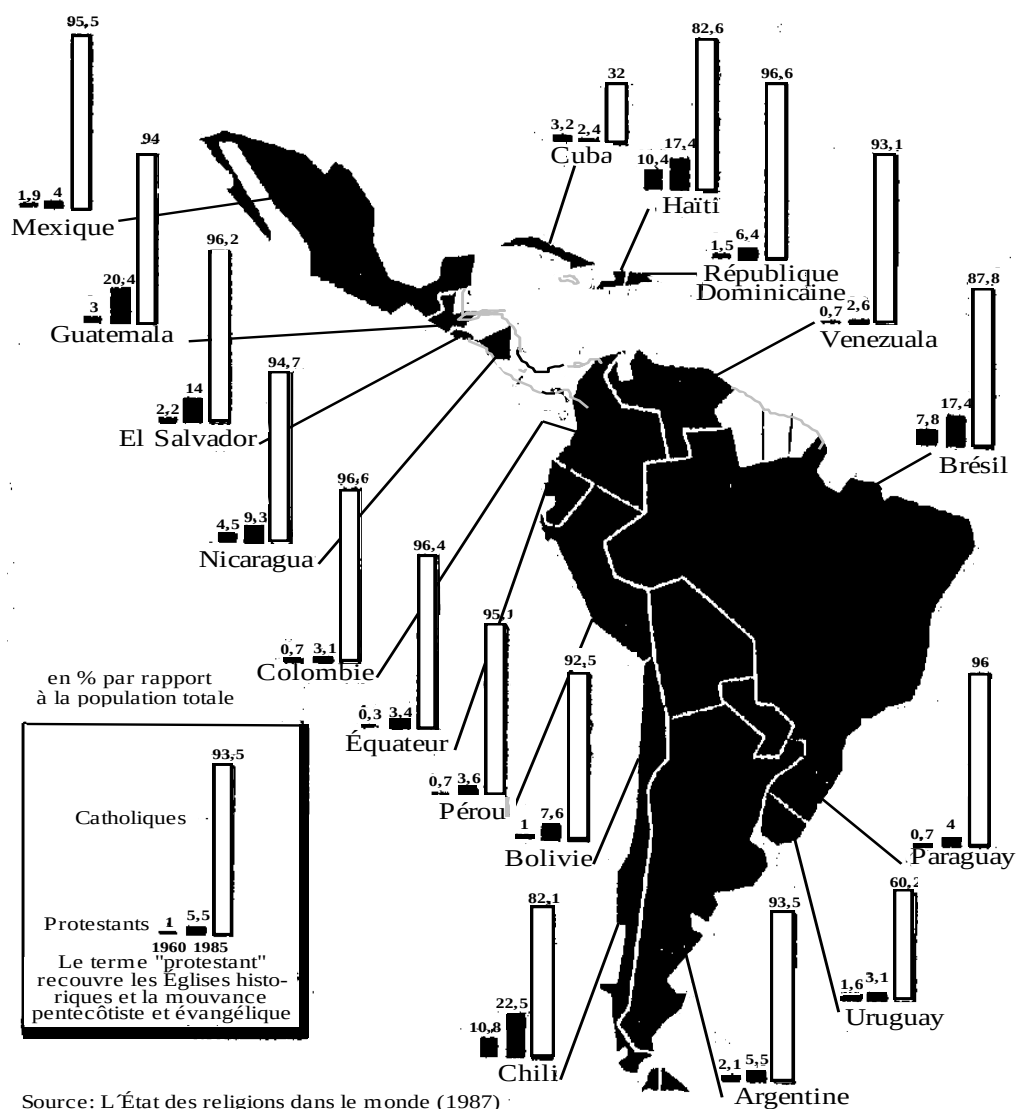
(12) *Idid.*



## Anhang 2

## Katholischer und protestantischer Bevölkerungsanteil nach Ländern Lateinamerikas

Quelle: Le Monde vom 10.10.1992, S. 8



Source: L'État des religions dans le monde (1987)  
et Revue internationale de sociologie de la religion (sept. 1992).

**Anhang 3**

Protestantischer Bevölkerungsteil in Mittelamerika (1980 u. Projektion für 1985, in %)

Quelle: Schäfer 1992, S. 86.

| Land                     | Prot. <sup>2</sup> | 1980 <sup>1</sup>       |      | Jährl.<br>Wachst. (%) <sup>4</sup> | Prot.     | 1985                    |      |
|--------------------------|--------------------|-------------------------|------|------------------------------------|-----------|-------------------------|------|
|                          |                    | Gesamtbev. <sup>3</sup> | %    |                                    |           | Gesamtbev. <sup>5</sup> | %    |
| Guatemala                | 1.337.812          | 6.054.227               | 22,1 | 20,1                               | 3.342.798 | 8.403.000               | 39,8 |
| Nicaragua                | 238.986            | 2.495.536               | 9,6  | 12,5                               | 430.661   | 3.218.000               | 13,4 |
| El Salvador <sup>6</sup> | 295.371            | 4.721.236               | 6,3  | 11,3                               | 504.480   | 5.552.000               | 9,1  |
| Honduras                 | 236.544            | 3.691.027               | 6,4  | 12,4                               | 405.824   | 4.272.000               | 9,5  |
| Costa Rica               | 244.554            | 2.070.560               | 11,8 | 11,0                               | 412.088   | 2.485.000               | 16,6 |

Quellen: 1 PROCADES: 19979 - 1983

2 Berechnung nach PROCADES: 1979 - 1983, jeweils Teil 1 der Bände oder  
Äquivalent.

Hieraus ergibt sich ein etwas höherer Prozentsatz als bei der zugleich strengen und begrenzten Vorgehensweise des zweiten Teils der Handbücher.

3 Entsprechende nationale Zensen, im Original oder PROCADES. Für El Salvador mündliche Information von Dr. Edgar Jiménez, Centro de Investigación y Acción  
Social,

Mexico, ehemals Universidad Nacional Autónoma de El Salvador.

4 Durchschnittliche jährliche Wachstumsrate der siebziger Jahre nach Holland: 1981,  
als

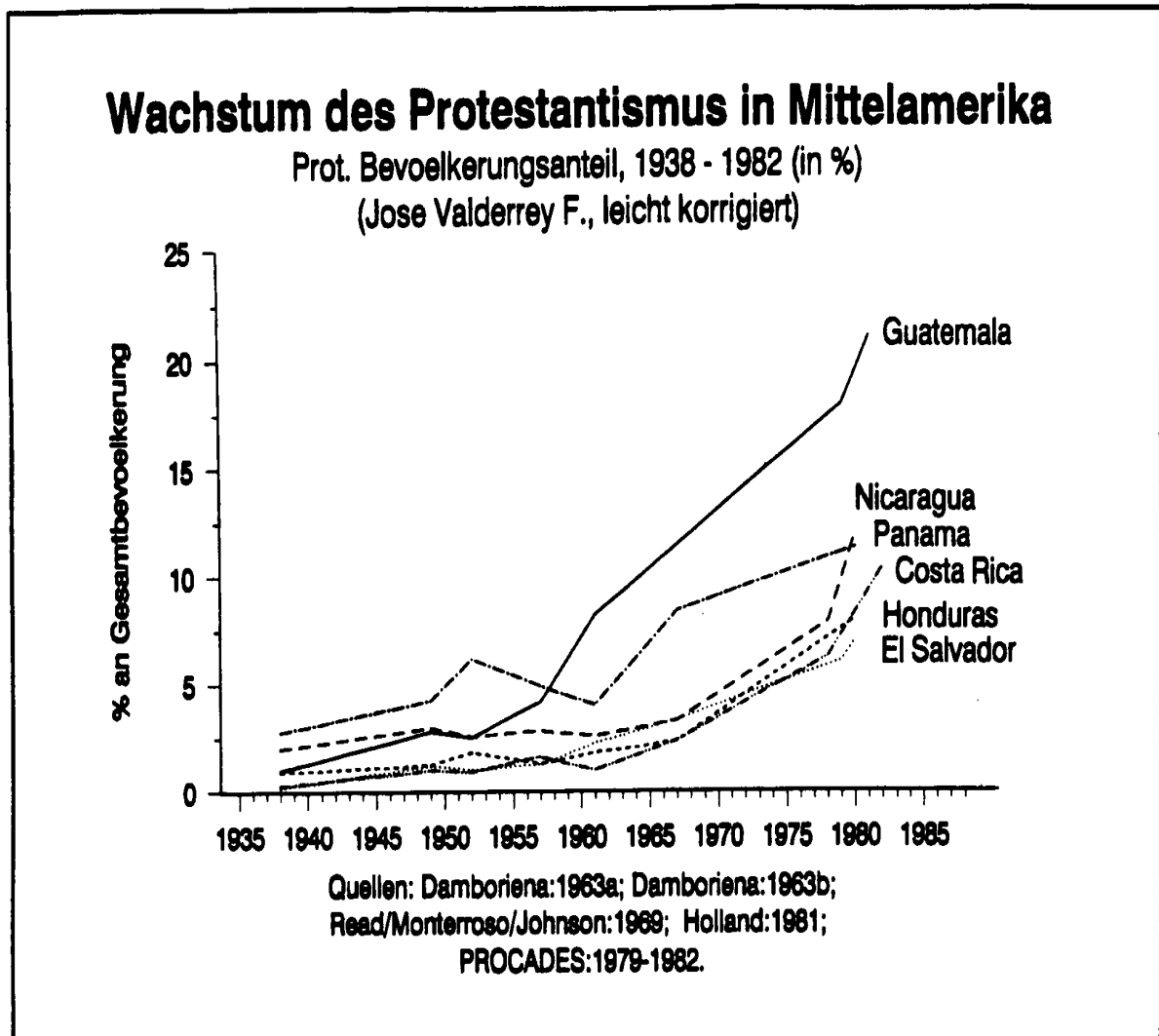
Grundlage für die Projektion für 1985. Die Berechnung für Guatemala erscheint problematisch. Nach gängigen Expertenschätzungen in Guatemala selbst liegt der protestantische Bevölkerungsanteil 1985 zwischen 25 und 30 %, was einer solch

hohen

Wachstumsrate widerspricht.

5 Projektionen von Guerra-Borges: 1981, S. 313

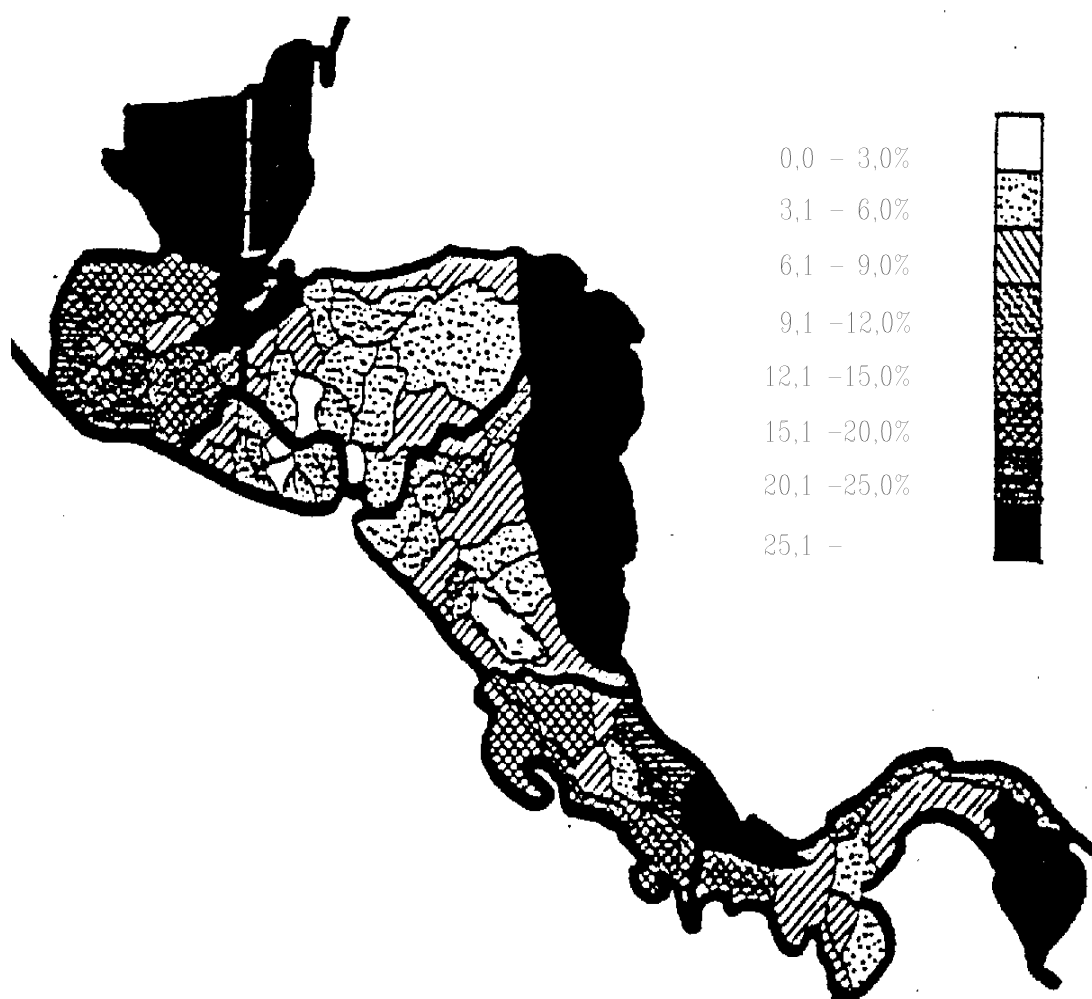
6 Das Zahlenmaterial über den Protestantismus in El Salvador ist schlecht. Sachkundige Beobachter sprechen von einem höheren protestantischen Bevölkerungsanteil.



Graphik 1: Wachstum des Protestantismus in Mittelamerika

**Anhang 4.2** Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (Mittelamerika)

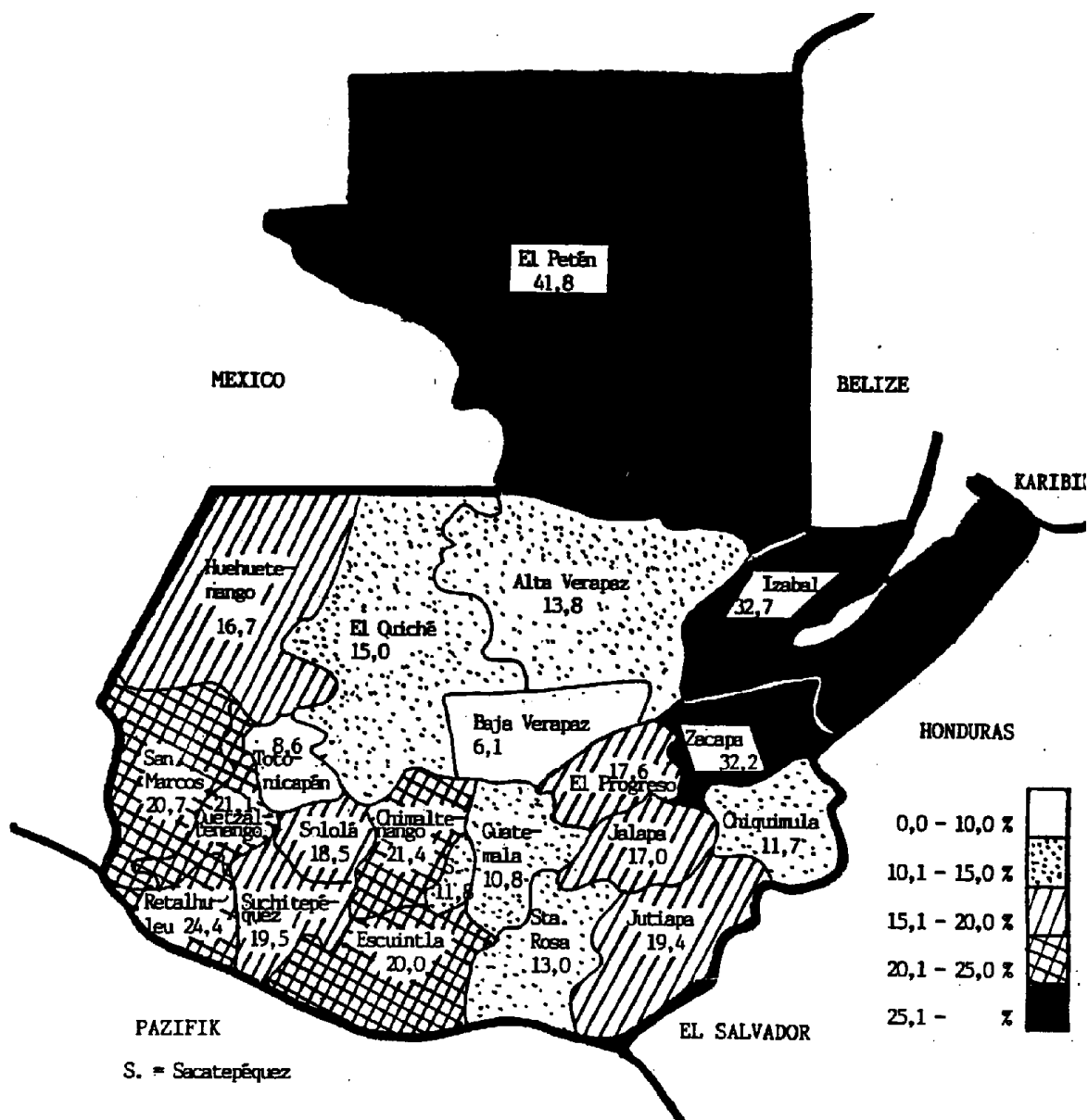
Quelle: Schäfer 1992, S. 80



Quellen: PROCADES: 1979 bis 1983. Entsprechende nationale Zensen, im Original oder nach PROCADES-Informationen.

**Anhang 4.3** Der Protestantismus in Guatemala (Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements)

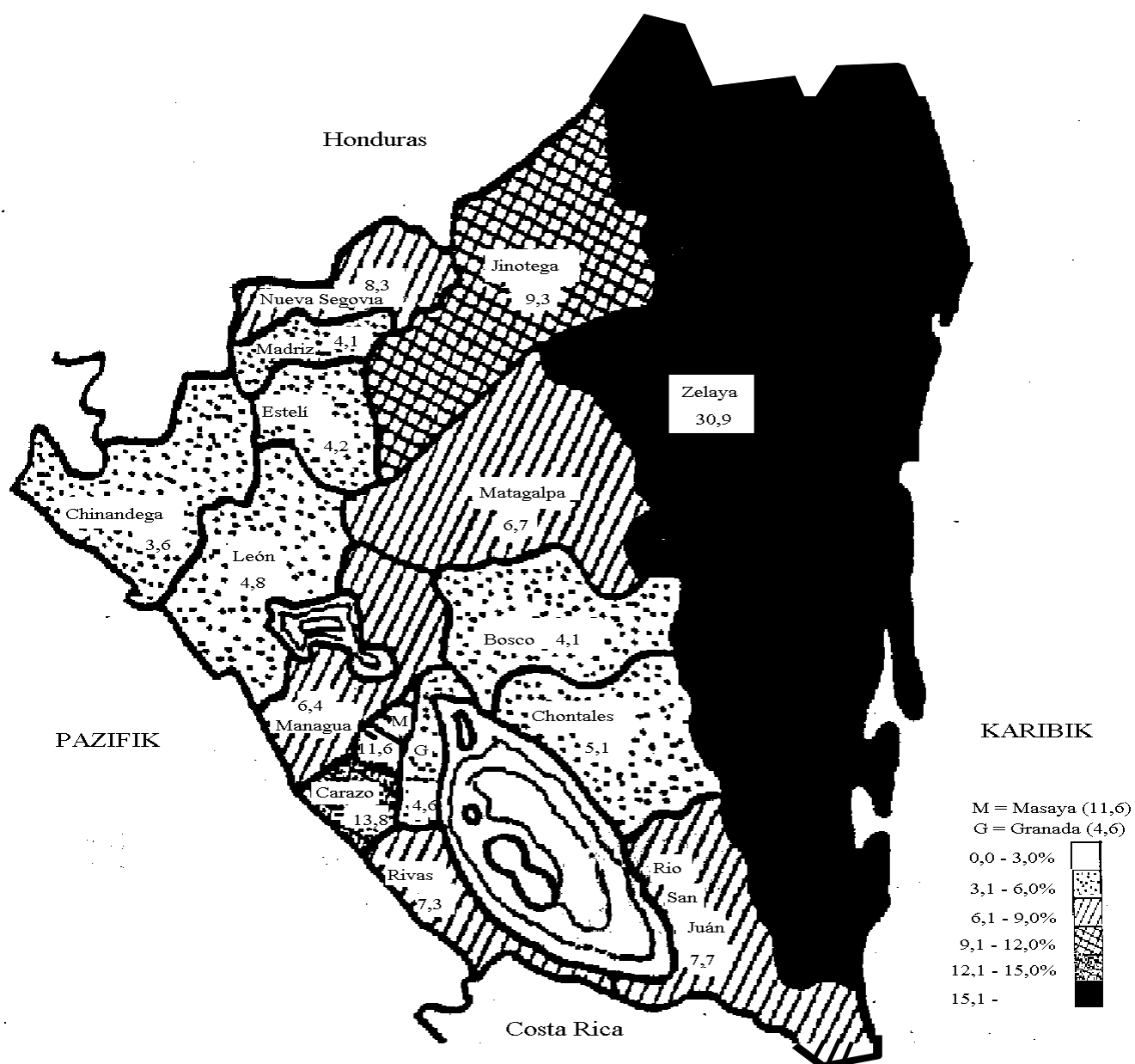
Quelle: Schäfer 1992, S. 81



Quellen: PROCADES: 1981; Instituto Nacional de Estadística: 1985.

**Anhang 4.4** Der Protestantismus in Nicaragua (Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements)

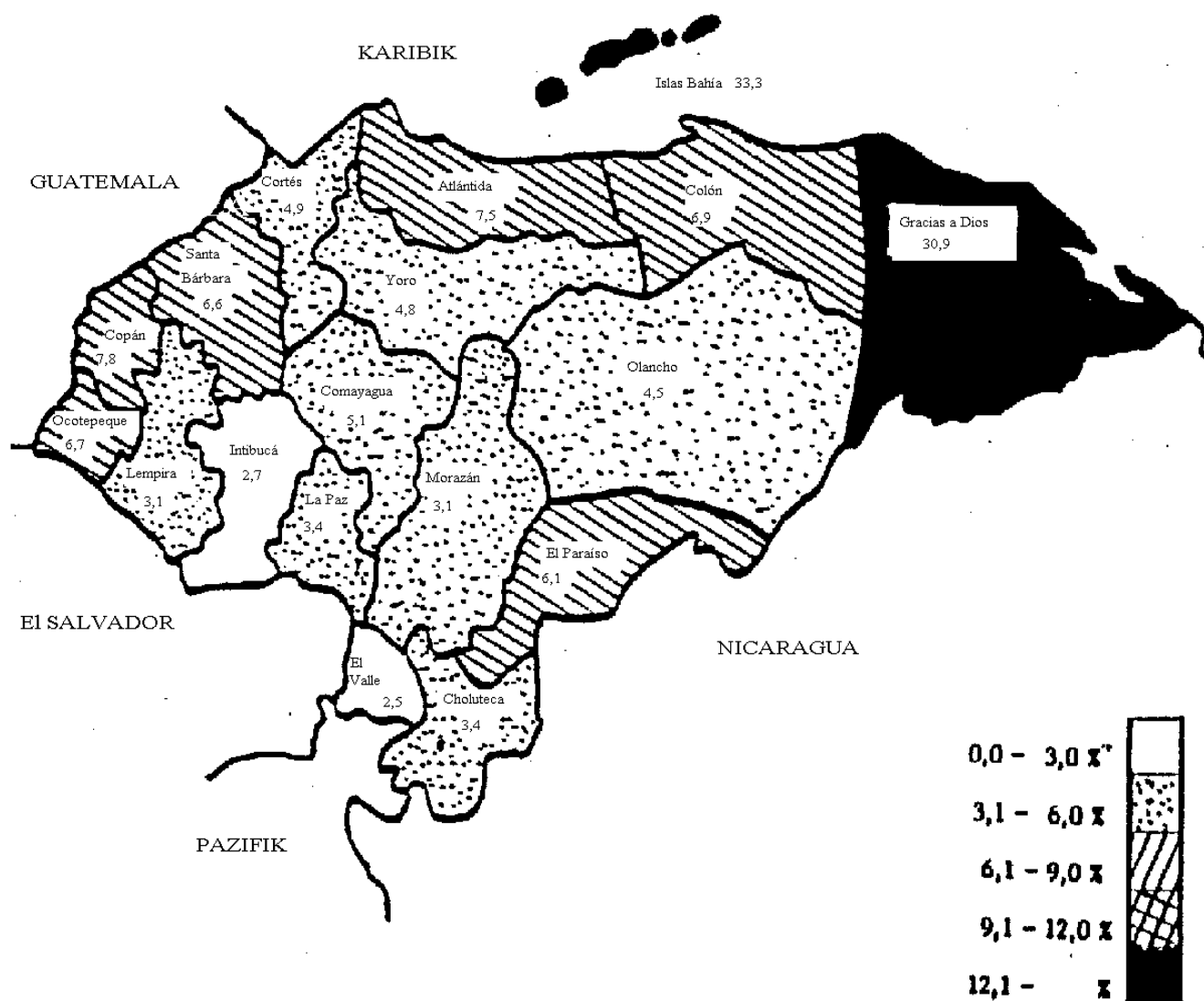
Quelle: Schäfer 1992, S. 82



Quellen: PROCADES: 1980; PROCADES: 5.1980.

**Anhang 4.5** Der Protestantismus in Honduras (Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements)

Quelle: Schäfer 1992, S. 83



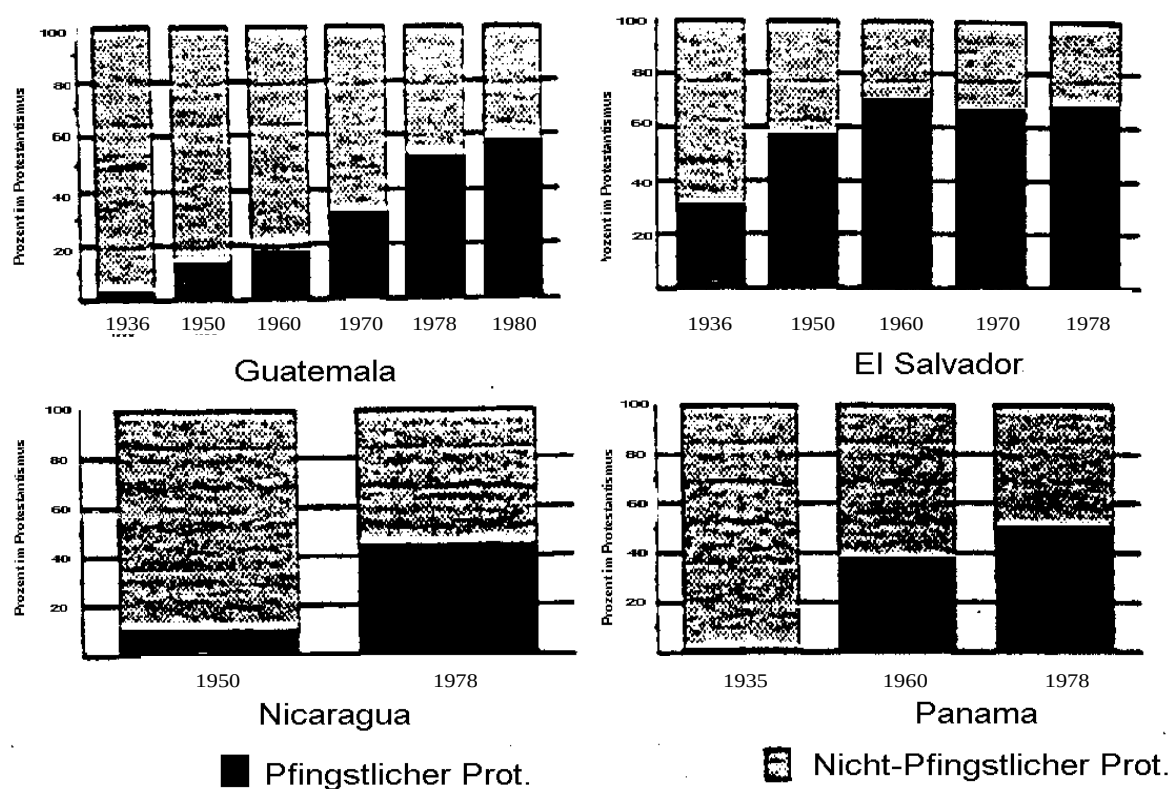
Quellen: PROCADES: 1980; Consejo Superior de Planificación: 1981.

**Anhang 5**

Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus in Guatemala, El Salvador, Nicaragua und Panama (1936-1980, in %)

Quelle: Schäfer 1992, S. 17

### Anteil der Pfingstbewegung am gesamten Protestantismus, 1936 - 1980 (in %)



Quelle: Holland:1981

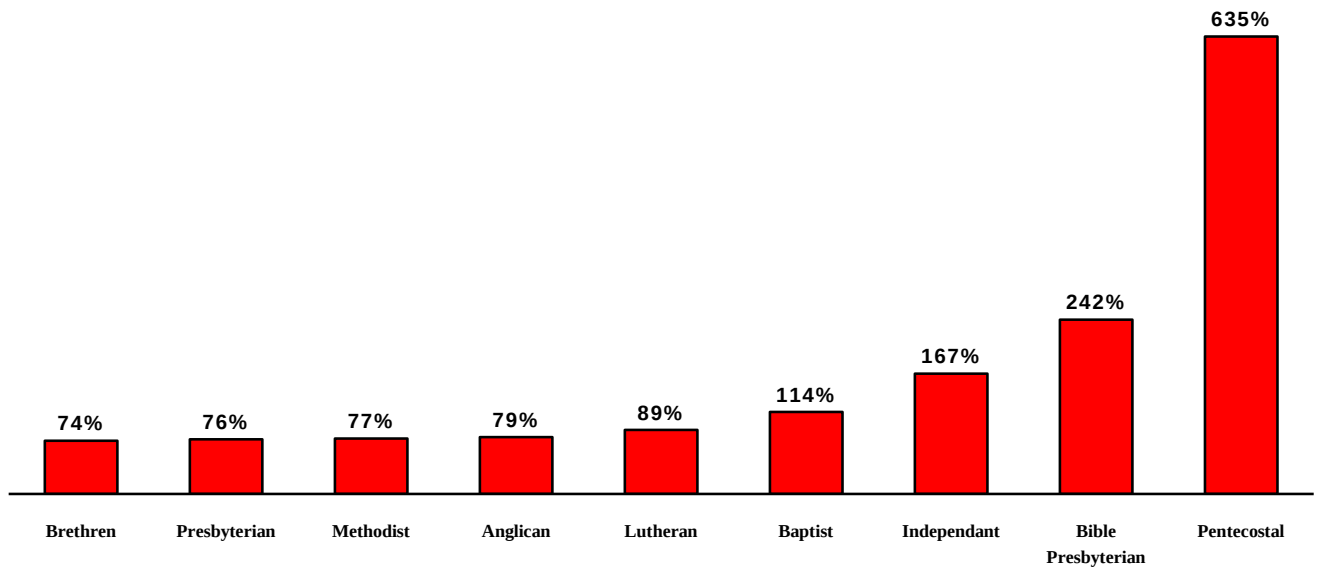


**Anhang 6** Zunahme der protestantischen Kirchen in Singapur (Anfang der 70er bis Anfang der 80er Jahre) und Korea (1969-1982)

Quelle: Dictionary of Pentocostal and Charismatic Movement 1989, S. 186-187

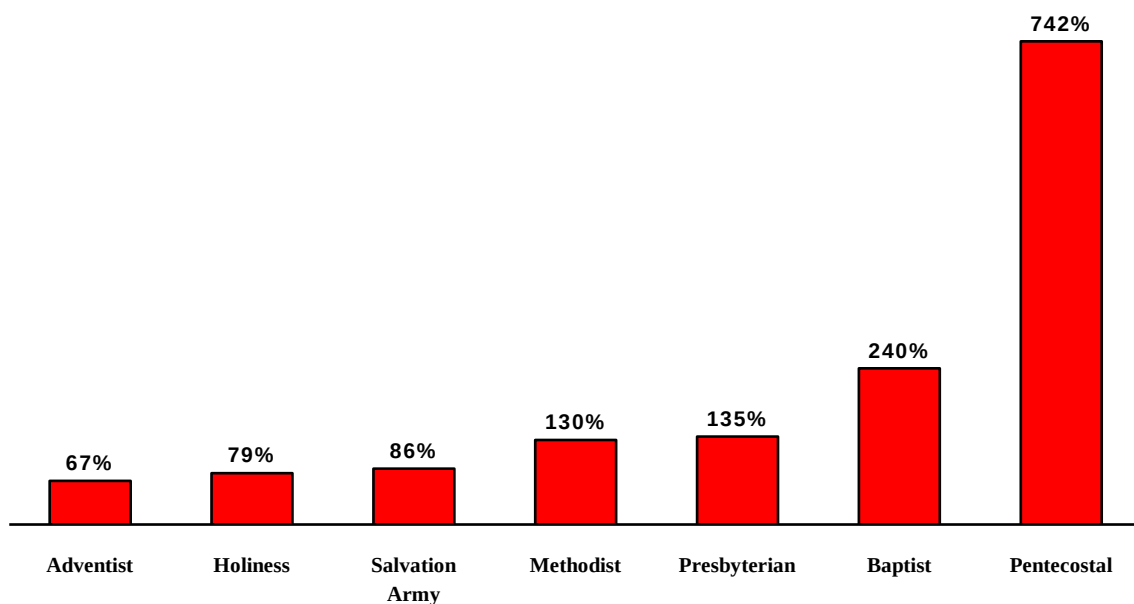
**Singapore**

Decanal Membership Growth Rates early 1970s to early 1980s  
(Keith Hinton, *Growing Churches Singapore Style*. Singapore: OMF (1985), 116)



**Korea**

Decanal Membership Growth Rates early 1970s to early 1980s  
(Jae Bum Lee, *Pentecostal Type Distinctives and Korean Protestant Church Growth*, Ph.D. dissertation, Fuller Seminary, 1986, p. 234)



**Anhang 7** Wachstum der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen  
(1900 - 1985 und Projektionen für 2000)

Quelle: Barrett/Padwick 1989

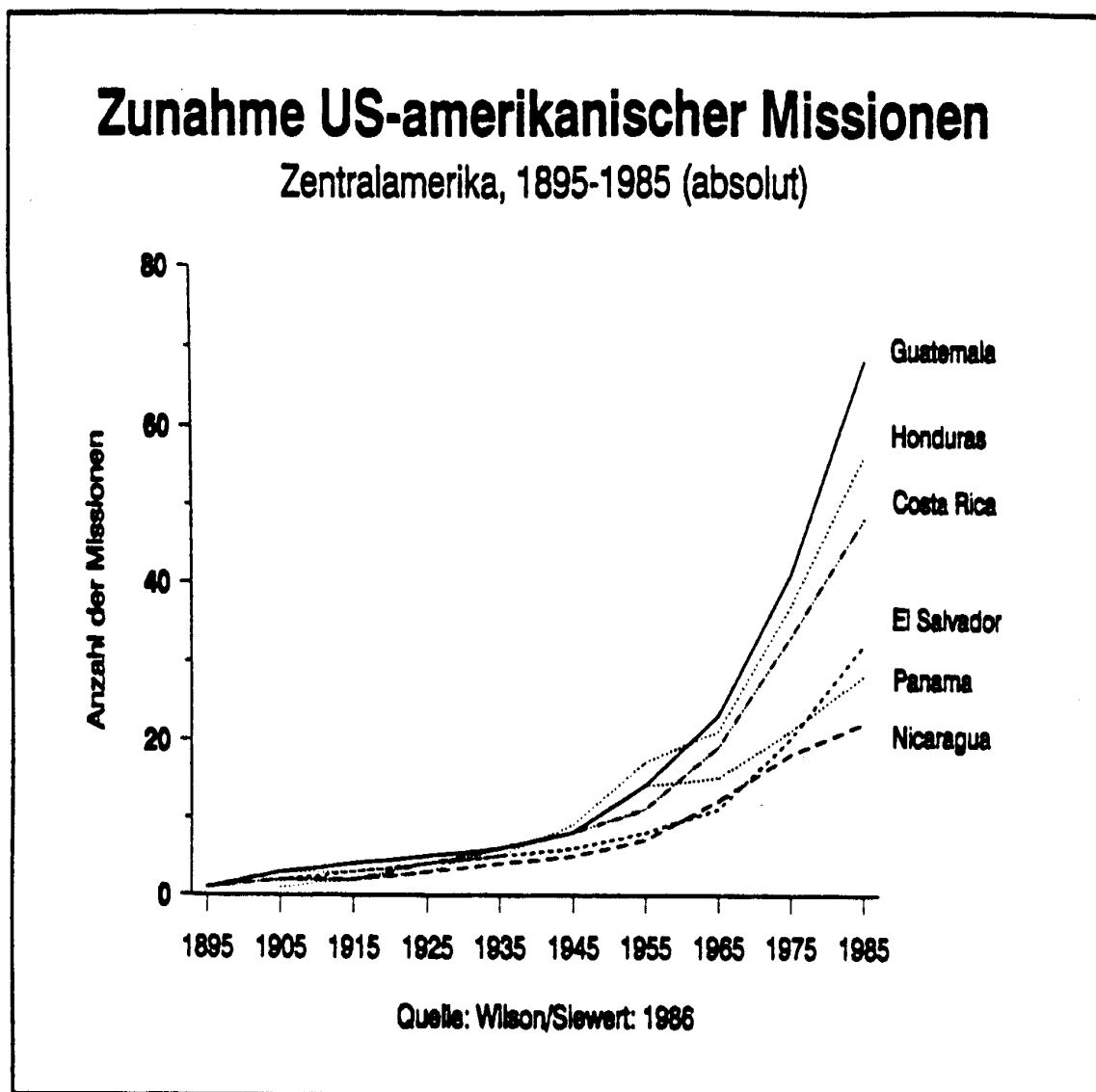
AICs = African Independent Churches

| Year                  | 1900        | 1970        | 1970-85    | Annual<br>increase<br>% p.a. | Total<br>Rate<br>1985 | 2000        |
|-----------------------|-------------|-------------|------------|------------------------------|-----------------------|-------------|
| <i>AIC Members</i>    |             |             |            |                              |                       |             |
| 1. South Africa       | 15.000      | 4.080.410   | 185.450    | 3.78                         | 6.961.870             | 11.988.000  |
| 2. Zaire              | 0           | 4.164.740   | 145.360    | 3.00                         | 6.388.660             | 10.432.000  |
| 3. Nigeria            | 5.000       | 2.743.370   | 161.240    | 4.66                         | 5.250.660             | 9.444.700   |
| 4. Kenya              | 0           | 1.625.260   | 106.470    | 5.07                         | 3.280.060             | 7.010.000   |
| 5. Ghana              | 500         | 862.690     | 94.580     | 7.43                         | 2.343.370             | 5.100.500   |
| 6. Zimbabwe           | 0           | 586.500     | 43.280     | 5.61                         | 1.266.590             | 2.878.000   |
| 7. Zambia             | 0           | 250.900     | 20.740     | 6.07                         | 575.090               | 1.330.100   |
| 8. Ivory Coast        | 0           | 300.000     | 15.750     | 4.24                         | 543.700               | 1.019.400   |
| 9. 35 other countries | 18.700      | 1.357.490   | 75.790     | 4.46                         | 2.538.610             | 5.153.260   |
| <i>Africa totals</i>  |             |             |            |                              |                       |             |
| 10. AIC denominations | 40          | 5.890       | 85         | 1.42                         | 7.170                 | 8.600       |
| 11. AIC members       | 39.200      | 15.971.360  | 848.660    | 4.29                         | 29.148.610            | 54.355.960  |
| 12. Other adherents   | 3.200       | 1.858.600   | 112.140    | 4.36                         | 3.538.970             | 5.452.540   |
| 13. AIC adherents     | 42.400      | 17.829.960  | 960.800    | 4.33                         | 32.687.580            | 59.908.500  |
| 14. All Christians    | 9.938.450   | 142.962.700 | 6.052.800  | 3.55                         | 236.278.850           | 393.326.200 |
| 15. Population        | 107.854.300 | 351.800.800 | 10.905.600 | 2.72                         | 520.381.600           | 813.390.700 |

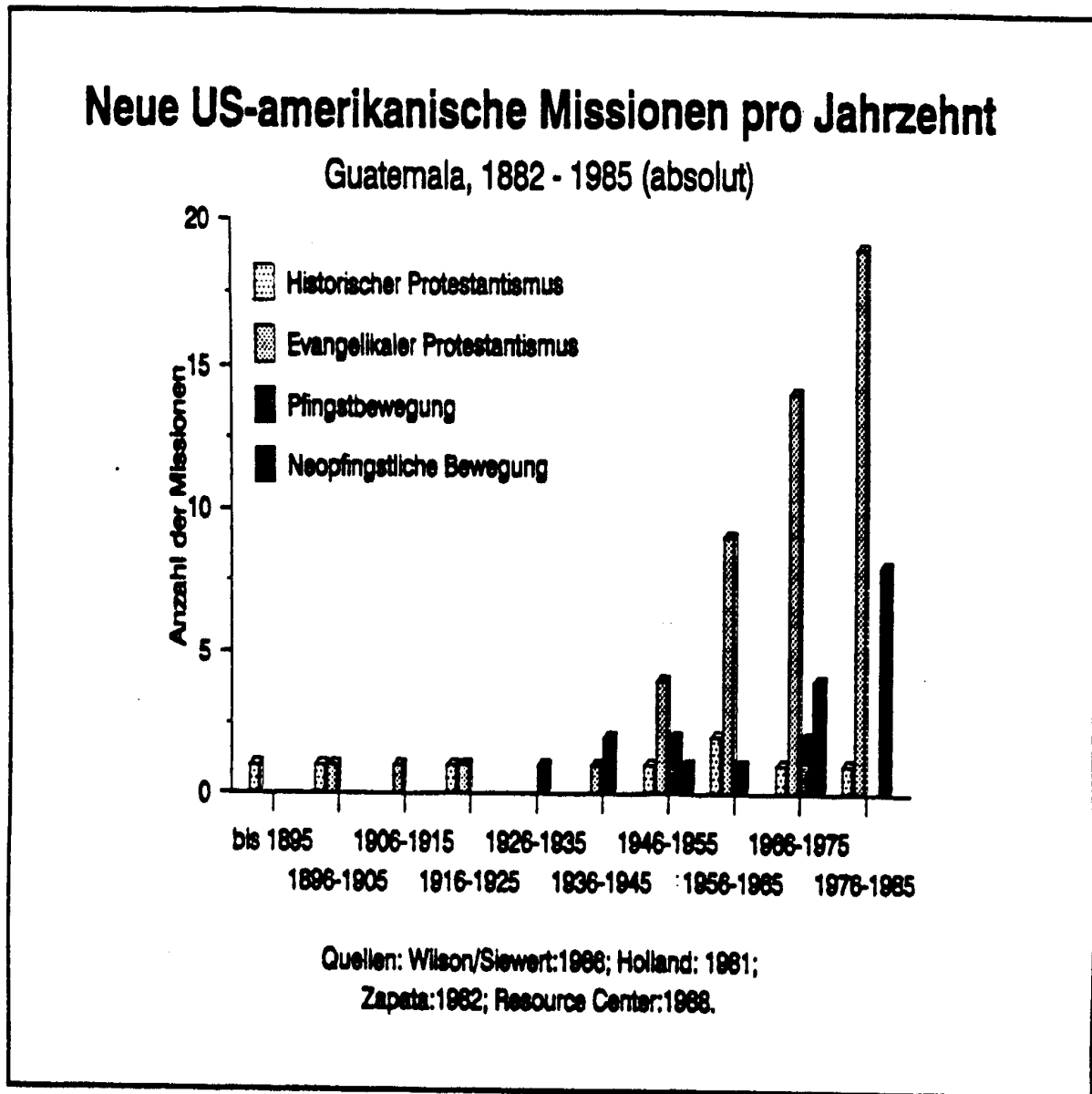
Notes: This table charts the expansion of AICs in Africa across the twentieth century, from 1900 to 1985 with projections to AD 2000. In the first half of the table are listed the eight African countries with the largest numbers of AIC affiliated church members, ranked in order of size as in 1985. In the second half of the table are shown the growth of distinct and separate AIC denominations (No. 10), AIC church members (No. 11; = sum of Nos. 1-9), other nominal AIC adherents not affiliated to churches (No. 12), AIC total adherents (No. 13; = Nos. 11 + 12), total Christians of all kinds (No. 14) and total population of Africa on UN definition: Black Africa, North Africa and Madagascar). Total increase (4th column of figures) consists of natural increase, immigration increase, plus conversion increase, both in absolute numbers and expressed as a rate, per cent per year. (Source: *World Christian Encyclopedia*, 1982).

**Anhang 8.1** Zunahme US-amerikanischer Missionen in Zentralamerika (1895-1985)

Quelle Schäfer 1992, S. 14



Graphik 2: Zunahme US-amerikanischer Missionen (Zentralamerika)



Graphik 3: Neue US-amerikanische Missionen pro Jahrzehnt (Guatemala)

**Anhang 9.1** Einnahme der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen (1983)

Quelle: Barrett/Padwick 1989, S. 48-49

**AIC INCOME FOR 16 AICs AND FOR ALL AFRICA**

AICs = African Independent Churches

| Selected individual AICs                  | A              | B                                | C                              | D                  | E                |
|-------------------------------------------|----------------|----------------------------------|--------------------------------|--------------------|------------------|
|                                           | AIC<br>members | National<br>income<br>per capita | Member<br>income<br>per capita | Personal<br>income | Church<br>income |
| EJCSK (Zaire)                             | 5.100.000      | 230                              | 200                            | 1.020 m            | 25 m             |
| Christ Apostolic Church (Nigeria)         | 1.300.000      | 900                              | 800                            | 1.040 m            | 26 m             |
| AIPCA (Kenya)                             | 1.250.000      | 510                              | 300                            | 375 m              | 9 m              |
| Zion Christian Church (SA)                | 970.000        | 3.350                            | 1.700                          | 1.649 m            | 41 m             |
| Cherubim and Seraphim (Nigeria)           | 530.000        | 900                              | 700                            | 371 m              | 9.5 m            |
| African Apost Church of JM (Zimbabwe)     | 510.000        | 980                              | 550                            | 281 m              | 7 m              |
| St. Johns Apost Faith Mission (SA)        | 490.000        | 3.350                            | 1.600                          | 784 m              | 20 m             |
| Divine Healer's Church (Ghana)            | 350.000        | 410                              | 250                            | 88 m               | 2 m              |
| Church of Christ in Africa (Kenya)        | 210.000        | 510                              | 300                            | 63 m               | 1.5 m            |
| Église Baptiste Camerounaise (Cameroon)   | 56.000         | 1.180                            | 800                            | 45 m               | 1 m              |
| Church of the Lord (Aladura) (Nigeria)    | 52.000         | 900                              | 800                            | 42 m               | 1 m              |
| Spiritual healing Church (Botswana)       | 10.200         | 1.200                            | 900                            | 9 m                | 0.2 m            |
| Moshoeshoe Berean BRC (Lesotho)           | 8.000          | 680                              | 390                            | 3 m                | 0.08 m           |
| Herero Church (Namibia)                   | 6.800          | 2.100                            | 800                            | 5 m                | 0.1 m            |
| United Christian Church of Africa (Swazi) | 4.800          | 960                              | 600                            | 3 m                | 0.07 m           |
| Church of the Ancestors (Malawi)          | 1.000          | 230                              | 110                            | 0.2 m              | 0.01 m           |
| All Africa (6,950 AICs)                   | 27.500.000     | 800                              | 500                            | 13.750 m           | 345 m            |
| OAIC immediate constituency               | 9.000.000      | 700                              | 450                            | 4.050 m            | 102 m            |

Note: Column A = total AIC church members, 1983  
 Column B = national income per capita, US\$, 1983 (source: *World Bank atlas*)  
 Column C = average income per capita of all AIC church members (rich and poor), US\$  
 Column D = total personal income of AICs, US\$ (m = million)  
 Column E = total operating income of AICs, US\$ (m = million)

**Anhang 9.2** Einnahme der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen (1983)

Quelle: Barrett/Padwick 1989, S. 48-49.

**AIC INCOME FOR SIX MAJOR COUNTRIES EACH WITH OVER ONE MILLION AIC MEMBERS**

AICs = African Independent Churches

| <b>Major Countries</b>      | <b>A</b>   | <b>B</b> | <b>C</b> | <b>D</b> | <b>E</b> |
|-----------------------------|------------|----------|----------|----------|----------|
| 1. South Africa             | 6.430.000  | 3.350    | 1.200    | 7.716 m  | 193 m    |
| 2. Zaire                    | 6.020.000  | 230      | 190      | 1.143 m  | 29 m     |
| 3. Nigeria                  | 4.850.000  | 900      | 600      | 2.910 m  | 73 m     |
| 4. Kenya                    | 2.990.000  | 510      | 280      | 837 m    | 21 m     |
| 5. Ghana                    | 2.110.000  | 410      | 240      | 506 m    | 13 m     |
| 6. Zimbabwe                 | 1.160.000  | 980      | 700      | 812 m    | 20 m     |
| All Africa (6,950 AICs)     | 27.500.000 | 800      | 500      | 13.750 m | 345 m    |
| OAIC immediate constituency | 9.000.000  | 700      | 450      | 4.050 m  | 102 m    |

*Note:* It should be noted that the figures of church income in these tables (column E) are probably conservatively low.

m = million

**Anhang 10.1**

Sozialprofil der Kimbanguisten in Kinshasa (1976)

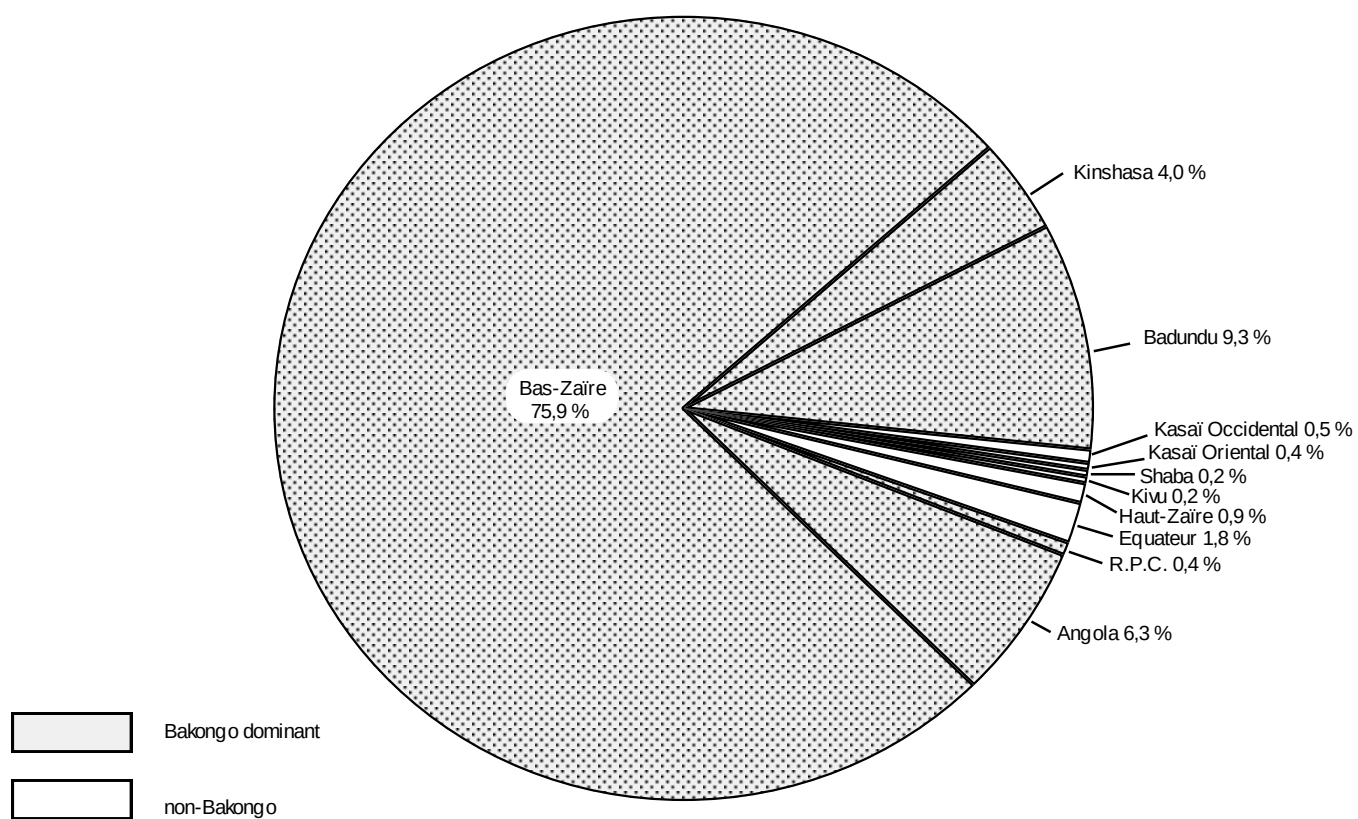
Quelle: Asch 1983, S. 328-333

*Sexe (Kimbanguistes Kinois)*

|        | Nombre | %   |
|--------|--------|-----|
| Hommes | 8 151  | 38  |
| Femmes | 13 142 | 62  |
|        | 21 293 | 100 |

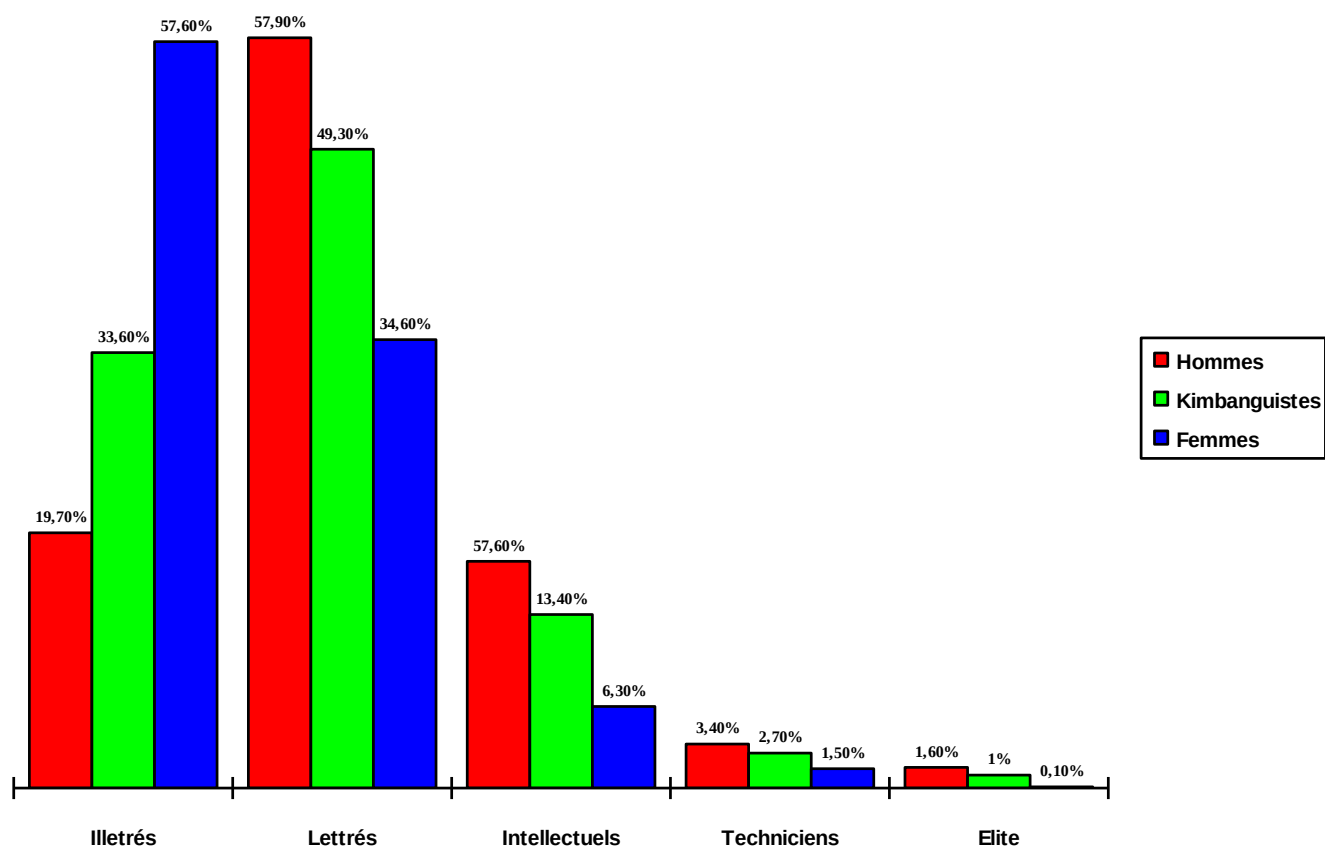
*Age (Kimbanguistes Kinois)*

|                          | Nombre | %   |
|--------------------------|--------|-----|
| Jeunes (moins de 25 ans) | 5 887  | 28  |
| Adultes (plus de 25 ans) | 15 406 | 72  |
|                          | 21 293 | 100 |

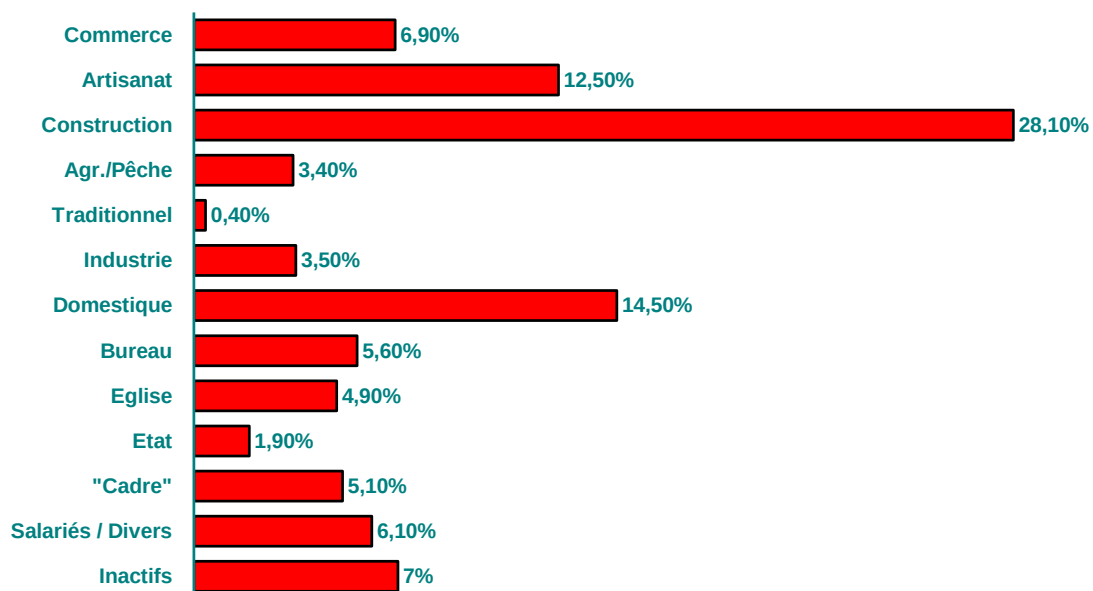




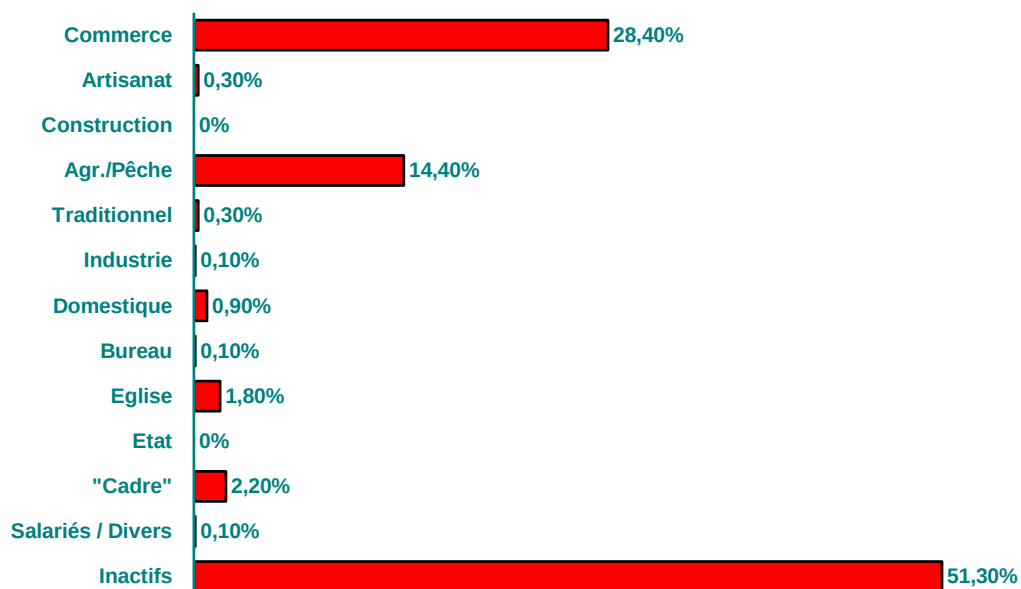
## Anhang 10.3



### Catégories professionnelles des hommes kimbanguistes.

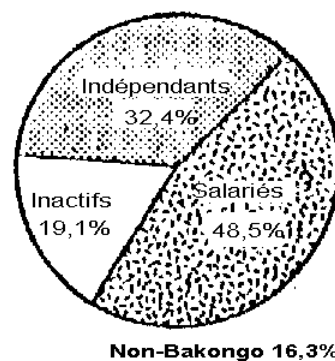
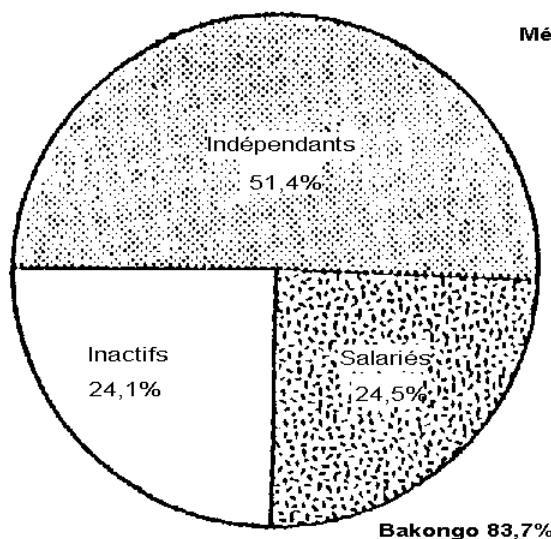


### Catégories professionnelles des femmes kimbanguistes.

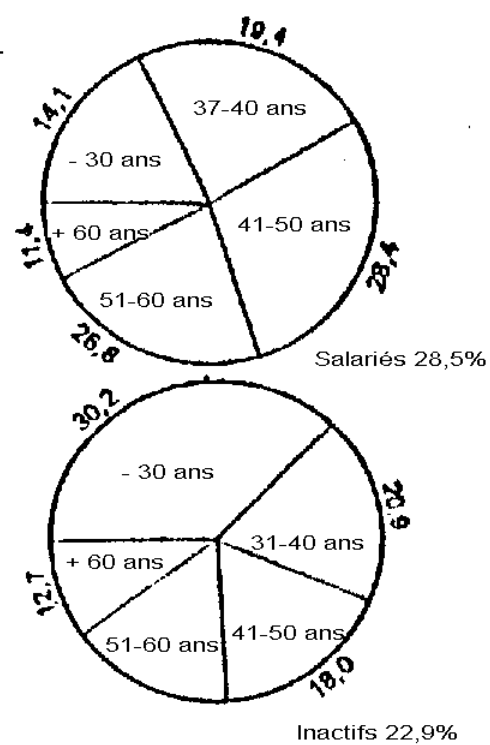
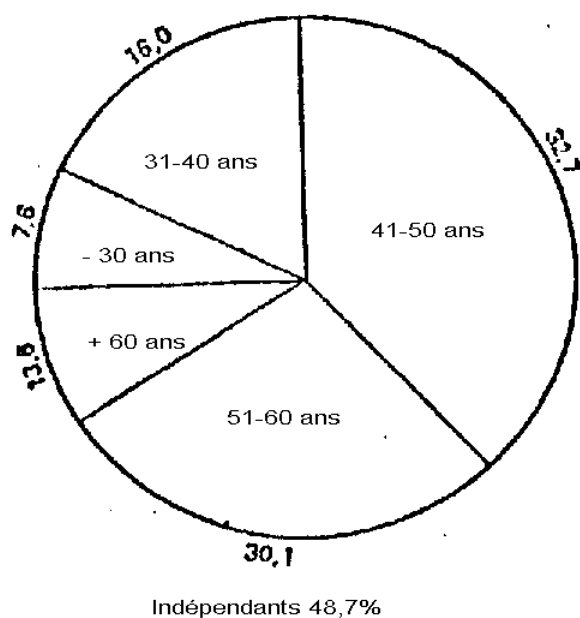


## Anhang 10.5

Métier / Ethnie.



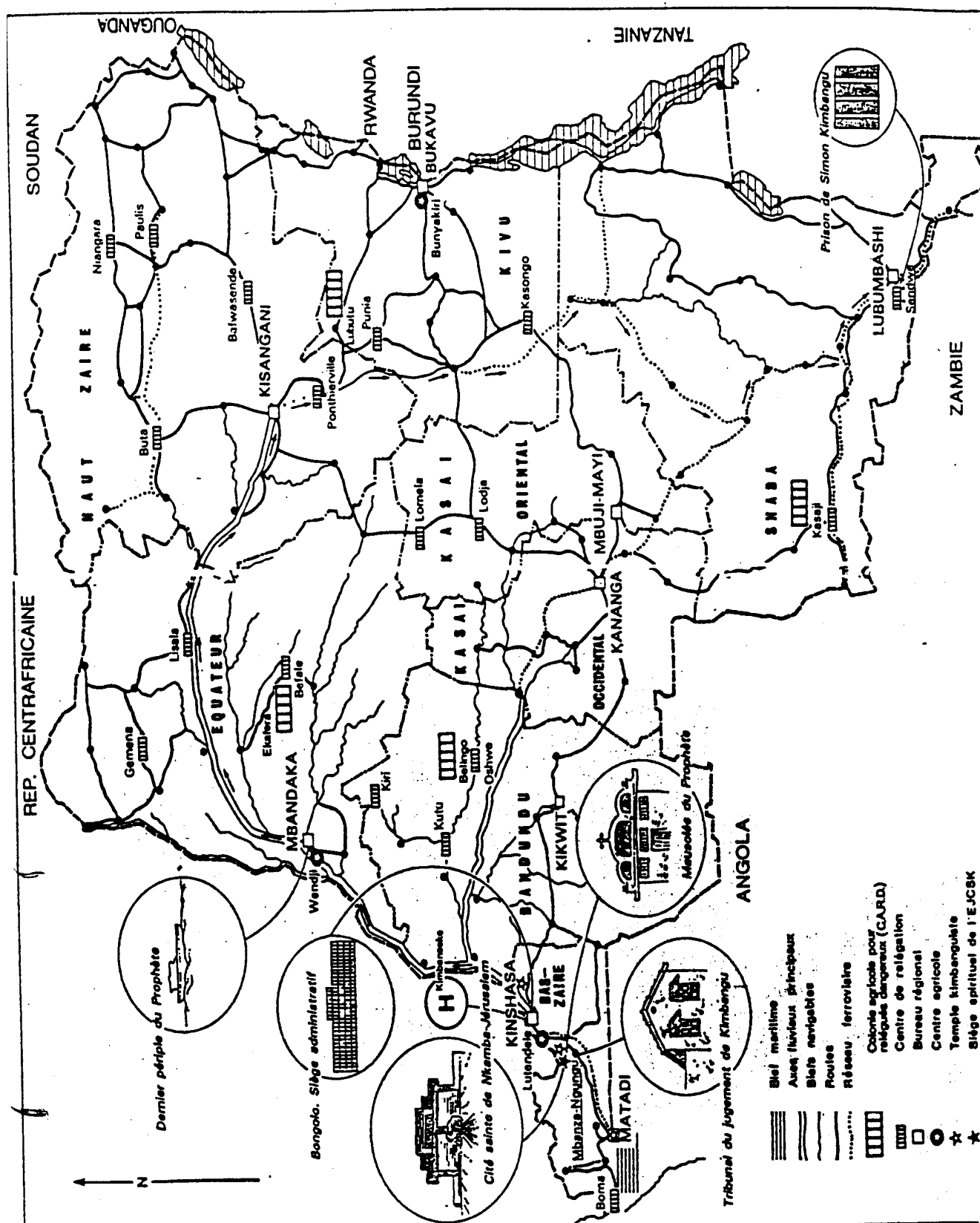
Métier / Age.



*Professions indépendantes:* Commerce, artisanat, construction, agriculture / pêche, traditionnelles.

*Professions salariées:* industrie, domestique, bureau, Église, État, "cadre", salariés / divers.

Quelle: Asch 1983, S. 136-137



## Anhang 12

Beispiele von symbolischen bildlichen Darstellungen, die zur theologischen Ausbildung der Gruppenmitglieder dienen

Cf. Karl  
Kohut, Albert  
Meyers (eds),

Religiosidad  
popular en  
América  
Latina, S.  
218.



LOS DOS CAMINOS

VOLANTE REPARTIDO POR UN GRUPO "EVANGELISTA" DURANTE LA FIESTA  
DEL GRAN PODER, LA PAZ 1984

Tableau I : Le coeur du pécheur



Tableau II : Le coeur repentant



Tableau III : Crucifié avec le Christ

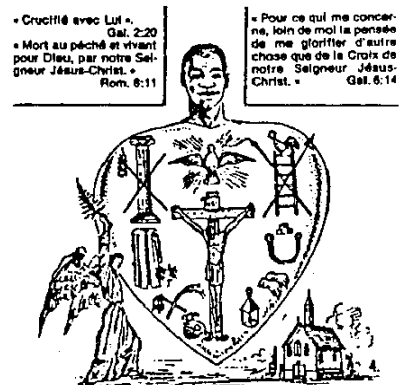
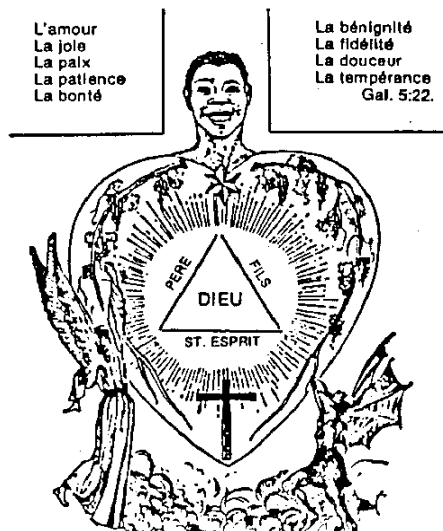


Tableau IV : Le temple de Dieu



Église Natio-  
nale du Saint-  
Esprit (Zaire)

cf. Mwene-Ba-  
tende: "Les  
pratiques sym-  
boliques dans  
les com-  
munautés mes-  
sianiques  
africaines".  
In. Médiations  
africaines du  
sacré. Kins-  
hasa, CERA,  
1987, S. 417-  
428.

Tableau V : Le coeur tenté et divisé



I. Das Herz des Sünders: (der Pfau = der Hochmut; der Ziegenbock = die Sittenlosigkeit; das Schwein = die Gefräßigkeit; die Schildkröte = die Faulheit; der Leopard = der Haß u. der Zorn; die Schlange = die Hinterhältigkeit; der Frosch = die Lüge; der Stern = das Gewissen)

II. Das Herz des bußfertigen Menschen

III. Das Herz des Christen, der zusammen mit Christus gekreuzigt ist

IV. Das Herz des Gerechten als Tempel Gottes

V. Das Herz des Menschen, der in Versuchung geführt wird und gespalten ist

## **Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz**

### **Buchreihe "Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden", Matthias-Grünwald-Verlag Mainz**

- Bd. 1: Peter Hünemann/Juan Carlos Scannone (Hg.): Lateinamerika und die katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm.  
     Teil 1: *Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen zur Katholischen Soziallehre*  
     Teil 2: *Armut. Herausforderung für Wirtschafts- und Sozialordnung*  
     Teil 3: *Demokratie. Menschenrechte und politische Ordnung*
- Bd. 2: Johannes Schwartländer: Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte
- Bd. 3: Thomas Hoppe (Hg.): Auf dem Weg zu einer Europäischen Friedensordnung. Perspektiven und Probleme nach dem Ende des Kalten Krieges
- Bd. 4: Joachim E. Tschiersch/Herbert Kötter/Frithjof Kuhnen: Kirchen und ländliche Entwicklung. Einwirkungen auf die Rahmenbedingungen der Entwicklungszusammenarbeit - Möglichkeiten und Grenzen

## **Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz**

### **Broschüren**

- Armut und Bevölkerung in der Dritten Welt (1990; auch in englisch, französisch und spanisch)
- Gutes Geld für alle. Sozialethische Überlegungen zur Geldwertstabilität (1991; auch in spanisch)
- Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte (1992; auch in englisch und französisch)
- Von der Dependenz zur Interdependenz. Anstöße und Grenzen der Dependenztheorie (1994; auch in englisch und französisch)
- Wirtschaft: global und ökologisch. Überlegungen zu Ressourcenschonung und Umwelterhaltung (1994; auch in englisch)

Die Broschüren sind zu beziehen bei der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn, Tel. 0228/103-288, Fax. 0228/103-335