

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Katholisch-Theologische Fakultät

Lehrstuhl für Christliche Sozialethik



Inauguraldissertation mit dem Titel

Religion und Identität in Guatemala.

*Tendenzen individueller und kollektiver Emanzipierung für die guatemaltekische
Bevölkerung unter religionssoziologischen Gesichtspunkten*

Zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie (Dr. theol.)

Vorgelegt von:
Frau Ruth Hümmer-Hutzel B.A.
Rieneckstraße 7
97514 Fatschenbrunn
r.hutzel@gmx.de

Abgabe: 12. Februar 2019

Erstgutachter: Prof. DDr. Gerhard Droesser
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Michelle Becka

Inhaltsverzeichnis

Religion und Identität in Guatemala.

Tendenzen individueller und kollektiver Emanzipierung für die guatemaltekische Bevölkerung unter religionssoziologischen Gesichtspunkten.

1. Vorwort	5
2. Einleitung	13
3. Begriffsdifferenzierungen	27
3.1 <i>Evangelikal</i>	27
3.2 <i>Pentekostal</i>	28
3.3 <i>Neo-Pentekostal</i>	29
3.4 <i>Charismatisch</i>	31
4. Der Katholizismus in Guatemala	33
4.1. <i>Missionierung und Erhaltung</i>	33
4.2. <i>Der Katholizismus im heutigen Guatemala</i>	39
4.2.1. <i>Der Katholizismus in vielfältigen Ausdrucksformen</i>	39
4.2.2. <i>Die Beziehung der Kirche zum Staat</i>	42
4.2.2.1. <i>Konservative und liberale Kräfte in der Politik</i>	42
4.2.2.2. <i>Die Bemühungen um Frieden</i>	48
4.2.3. <i>Die klerikale Situation der katholischen Kirche im 20. und 21. Jahrhundert</i>	50
4.2.4. <i>Puebla und Medellín</i>	54
4.2.5. <i>Die Bedeutung der <i>Acción Católica</i></i>	55
4.2.6. <i>Beiträge der Kirche für die Erhöhung des Bildungsstandards</i>	57
4.3. <i>Die Charismatische Erneuerung</i>	58
4.3.1. <i>Die frühen Jahre der Charismatischen Erneuerung</i>	60
4.3.2. <i>La Renovación Carismática in Guatemala</i>	61
4.3.3. <i>Gemeinsamkeiten und Abgrenzungsmerkmale zum Pentekostalismus</i>	62
4.3.4. <i>Attraktivität und Beziehung zur Maya-Spiritualität</i>	63
5. Der traditionelle Protestantismus in Guatemala	65
5.1. <i>Landesspezifische Gestalt des Protestantismus</i>	65
5.1.1. <i>Institutionalisierter Charakter der protestantischen Glaubensgemeinschaften</i>	70
5.1.2. <i>Deutung wissenschaftlicher Erklärungsversuche zur protestantischen Konversion</i>	71
5.2. <i>Bildungsarbeit der protestantischen Gemeinden</i>	82
6. Die Pfingstkirchen – ein guatemaltekisches Produkt	83
6.1. <i>Landesspezifische Gestalt – Die Religion des Volkes</i>	83
6.1.1. <i>Vorläufer der heutigen Pfingstkirchen</i>	84
6.1.2. <i>Prämillenarismus und Postmillenarismus</i>	87

6.1.3.	<u>Das dichte Netz der Pfingstkirchen</u>	88
6.1.4.	<u>Pfingstkirchen und indigenes Leben</u>	89
6.1.5.	<u>Die Fülle der Pfingstkirchen – ein demographischer Überblick</u>	90
6.2.	<u><i>Der Einzelne im Pentekostalismus</i></u>	94
6.2.1.	<u>Faszination und Mitgestaltung</u>	94
6.2.2.	<u>Deutung wissenschaftlicher Erklärungsversuche zur pentekostalen Konversion</u>	97
6.2.3.	<u>Die „Casa de Dios“: <i>la fuerza que puede cambiar al mundo</i></u>	103
6.2.4.	<u>Freiheit und Stärkung des Individuums</u>	106
6.3.	<u><i>Die Stellung der Pfingstkirchen in der Gesellschaft</i></u>	108
6.3.1.	<u>Die Theologie des <i>prosperity gospel</i></u>	108
6.3.2.	<u>Hierarchien in einer Pfingstkirche</u>	109
6.3.3.	<u>Pentekostalismus und Demokratisierung</u>	110
6.3.4.	<u>Bildungsarbeit der Pfingstkirchen</u>	114
7.	<u>Indigene Religionen und Gesellschaften</u>	115
7.1.	<u><i>Landesspezifische Gestalt der indigenen Religionen</i></u>	115
7.1.1.	<u>Ein Überblick zur Religion und zum Weltbild der Maya</u>	115
7.1.2.	<u>Die heutige religiöse Verortung der Bevölkerung</u>	117
7.1.3.	<u>Maya-Priester und Schamanen</u>	118
7.1.4.	<u>Synkretismus als Phänomen der Gegenwart</u>	119
7.2.	<u><i>Der Einzelne in den indigenen Religionen – Die Mayanisierung indigener Lebenswelten</i></u>	124
7.3.	<u><i>Die indigenen Religionen in der Gesellschaft</i></u>	125
7.3.1.	<u>Das Verhältnis von Indígenas und Evangélicos</u>	125
7.3.2.	<u>Religiöse Stabilisatoren</u>	125
7.3.2.1.	<u>Schamanismus als sozialer Stabilisator</u>	126
7.3.2.2.	<u>Die <i>Cofradías</i> als Teil des Maya-Katholizismus</u>	126
7.3.2.3.	<u>Das reziproke Cargo-System</u>	128
7.3.3.	<u>Rechte indigener guatemaltekitischer Völker</u>	133
7.3.4.	<u>Der Indigenismus als entwicklungstheoretischer Ansatz</u>	134
7.3.5.	<u>Indigene Organisationen für Fortschritt und Bildungsarbeit</u>	134
8.	<u>Politik, Ökonomie, Gesellschaft</u>	136
8.1.	<u><i>Das politische System und die politische Bedeutung von Religionen</i></u>	136
8.1.1.	<u>Innenpolitik: Guatemala im Wechselspiel liberaler und populistischer Kräfte</u>	136
8.1.1.1.	<u>Der Initiator Simón Bolívar</u>	137
8.1.1.2.	<u>Der Weg zum Staat unter Carrera</u>	138
8.1.1.3.	<u>Die Bedeutung der Haciendas</u>	140
8.1.1.4.	<u>Die Jahre des Liberalismus</u>	140
8.1.1.5.	<u>Die Übertragung des <i>Caudillo</i>-Begriffs</u>	141

8.1.1.6.	<u>Der historische Populismus</u>	142
8.1.1.7.	<u>Neo-Populismen in Guatemala</u>	145
8.1.2.	<u>Demokratie und autoritäre Regime</u>	148
8.1.3.	<u>Parteien und Regierungsstile</u>	151
8.1.4.	<u>Das indigene Gewohnheitsrecht</u>	154
8.1.5.	<u>Außenpolitik: Der Einfluss nordamerikanischer und europäischer Mächte auf die staatliche Konsolidierung Guatemalas</u>	155
8.1.5.1.	<u>Die Lateinamerika-Politik der USA</u>	156
8.1.5.2.	<u>Das „Bananenreich“ und die guatemaltekischen Militärdiktaturen</u>	157
8.1.5.3.	<u>El Parlamento Centroamericano</u>	160
8.1.5.4.	<u>Beispiele der Religionspolitik</u>	161
8.1.6.	<u>Vom Genozid zum Credoizid</u>	162
8.2.	<u>Die ökonomische Attraktivität Guatemalas</u>	165
8.2.1.	<u>Das wirtschaftliche System des kolonialen Guatemala</u>	166
8.2.2.	<u>Strukturelle Veränderungen nach der Unabhängigkeit</u>	168
8.2.3.	<u>Die Umverteilungen des Landbesitzes infolge des Agrarreformgesetzes und die Schwankungen des 20. Jahrhunderts</u>	170
8.2.4.	<u>Die heutigen Produktionssektoren Guatemalas</u>	172
8.2.5.	<u>Fortschritt oder Retardierung: die Indigenen im Wirtschaftssystem</u>	174
8.2.6.	<u>Die Bedeutung von Bildung für das ökonomische Wachstum</u>	175
8.3.	<u>Die guatemaltekische Gesellschaft – Polarisierung und Ausgewogenheit</u>	177
8.3.1.	<u>Die lokalen Volksgruppen</u>	177
8.3.2.	<u>Schärfung der Begriffe Inkulturation, Akkulturation und Enkulturation</u>	181
8.3.3.	<u>Kulturelles, soziales und ökonomisches Kapital nach Bourdieu</u>	185
8.3.4.	<u>Religiöse Polarisierung</u>	189
8.3.5.	<u>Religiöser Pluralismus</u>	190
8.3.6.	<u>Soziale Schichtung der Gesellschaft</u>	202
8.3.7.	<u>Die katholische Soziallehre in Guatemala</u>	207
9.	Schluss	210
10.	Bibliographie	212
11.	Ehrenwörtliche Erklärung	234

1. Vorwort

*¡Ah, los guatemaltecos... No podemos vivir mucho con ellos,
pero es imposible vivir sin ellos!¹*

So schreibt der kolumbianische Schriftsteller Gabriel García Márquez von den „Chapines“, wie sich die Guatemalteken selbst nennen. Guatemala, das ist zwar ein sehr kleines Land, doch ist es reich an natürlicher Schönheit, an Kultur und an Geschichte. Landschaftlich bietet es Meere und Regenwald, Hochland und Tiefebene. Es beheimatet viele Sprachen und Kulturen. Von einer einzigen homogenen guatemaltekischen Identität zu sprechen, ist daher unmöglich.

Ein sehr geduldiges Volk sind sie, die Guatemalteken, sehr leidensfähig. Dies trifft wohl vor allem auf seine ältesten Ethnien zu, auf die Indígenas. Seit der Eroberung durch Spanien im 15. Jahrhundert bis zum Ende des Bürgerkriegs des 20. Jahrhunderts als minderwertige Menschen behandelt, wurden sie in der heutigen Zeit zum „Aushängeschild“ des Tourismus. Ihre typischen Trachten werden von der Modeindustrie neu vermarktet und handgefertigte Huipil-Handtaschen sind hoch im Kurs.

Guatemala wurde im Jahre 2015 zur iberamerikanischen Kulturhauptstadt ernannt. In diesem Jahr feierte die Hauptstadt den 240. Jahrestag ihrer Umsiedlung an den jetzigen Ort. Zahlreiche kulturelle Veranstaltungen bereicherten das Leben der Stadt in diesem Jahr. Doch das Land hat vor allem aufgrund der seit einigen Jahren vor sich gehenden religiösen Pluralisierung weltweit Aufmerksamkeit gefunden. Nach Jahrhunderten der Monopolstellung des Katholizismus definieren die Guatemalteken ihre Religionszugehörigkeiten neu. Zahlreiche Kirchengründungen und täglich hunderte Konversionen zeigen intensive Transformationen des christlichen Glaubens auf.

Man könnte sich vielleicht die Frage stellen, warum es wichtig ist, sich mit den Religionen in Guatemala zu beschäftigen. Als Europäer könnte man der Ansicht sein, den religiösen Praktiken in Lateinamerika und den Lebensstilen der dort lebenden Bevölkerung nicht viel Aufmerksamkeit schenken zu müssen. Doch man sollte bedenken, dass Lateinamerika den größten Zuwachs an zum Christentum konvertierten Menschen aufweist und dass seine Bevölkerung eine neue Art christlichen Glaubenslebens kreiert, die im Zuge der weltweiten Migration internationale Auswirkungen haben kann – auf andere Länder und Kontinente, auf

¹ <http://www.taringa.net/posts/apuntes-y-monografias/5525373/Los-Guatemaltecos-por-Gabriel-Garcia-Marquez.html> (04.09.15).

Glaubenspraktiken weltweit. Wenn man als Katholik/-in die klassische Organisationsform der katholischen Kirche vor Augen hat, die ihre Mitglieder in ganz Lateinamerika, nicht nur in Guatemala, an Protestantismus und Pfingstkirchen verliert, wird man für analoge Entwicklungen in Mitteleuropa sensibel und für die Veränderungen, denen sich die katholische Kirche ausgesetzt sieht. Auch in Deutschland gibt es ja bereits Gründungen pfingstlicher Gemeinschaften. Aber die gibt es schon lange. Wahrscheinlich ist in Guatemala nun besonders sichtbar, was sich auch in vielen anderen Regionen der Welt vollzieht: Eine religiöse Pluralisierung, in der zwischen verschiedenen Glaubenssystemen gewählt werden kann und muss: aber nach welchen Kriterien?

Das Ziel dieser Arbeit ist es, aus verschiedenen Perspektiven die in sich einleuchtende Hypothese inhaltlich zu erklären: dass sich das guatemaltekische Volk, nicht nur speziell Indigene, in einer Phase des Wandels, im Prozess der Emanzipation von starren Institutionen und brüchig gewordenen Traditionen befindet und zugleich ein neues Selbstverständnis bildet. Forderungen an Staat, Gesellschaft und Religionen werden energischer und selbstbewusster vorgebracht. Ein neues Lebensverständnis und Veränderungen in der Mentalität fallen auf.

Behauptet wird, dass es auf der gesellschaftlichen Makro-Ebene zu einem *kollektiven Wandel* kommt. Die Guatemalteken sind dabei, sich zu emanzipieren, sich zu lösen – von einem diktatorischen Staatsmodell, von ethnischen Differenzen und Konflikten, vom Monopol der katholischen Kirche. Dass die Religionsverhältnisse innerhalb Guatemalas einem Wandel unterworfen sind, liegt jedoch nicht nur am Monopolverlust der Kirche, sondern ist auch der weitreichenden politischen Instabilität geschuldet, die wiederum die Gestaltung individueller Lebenskonzeptionen nicht unberührt lässt. Denn das Land Guatemala hat ein turbulentes 20. Jahrhundert hinter sich. In der Politik regierten jahrzehntelang Diktatoren mit einem hohen Maß an staatlicher Gewalt. Dazu kam eine gesellschaftliche Asymmetrie der sozialen Strukturen, die sich zum einen in einer starken Diskrepanz der Besitzverhältnisse und zum anderen in der Intoleranz der Ladinós gegenüber der indigenen Kultur äußerte. Der Genozid an der indigenen Bevölkerung hinterließ eine sozial geschwächte und verunsicherte indigene Gesellschaft. Doch wie emanzipiert ist die guatemaltekische Gesellschaft, wenn man bedenkt, dass die „neuen Diktatoren“ des Landes die selbst ernannten Pastoren der evangelikalischen Kirchen sind? Oder tragen diese neuen religiösen Führer etwa zum gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritt bei?

Zum anderen scheint sich mir ein Wandel des *individuellen* Selbstverständnisses auf der Mikro-Ebene abzuzeichnen. Der Einzelne erfährt in der Begegnung mit neuen Glaubensmodellen, sein Leben in einem anderen Licht zu sehen als bisher. Er kann aus einer Vielfalt von religiösen Angeboten frei wählen. Er will seine wirtschaftliche Situation verbessern – also wird er sich dafür interessieren, was pentekostale Kirchen ihm dazu sagen können. Er gewinnt ein neues Selbstverständnis, das aus Elementen traditioneller Kultur und solchen der Anpassung an die neuen Zeitumstände erwächst.

Die Jugend tritt dafür ein, der Welt ein schönes und freies Guatemala zu präsentieren und verurteilt diejenigen scharf, die ihrem Land Schaden zufügen oder seinen Ruf schädigen wollen. Infolge einer zunehmenden Wertschätzung des kulturellen Reichtums der Indigenen identifiziert sich die junge guatemaltekeische Generation mit den kulturellen Errungenschaften der jahrzehntelang diskriminierten Ethnien. Im gegenwärtigen Ringen darum, die Regeln der Demokratie im Staat aktiv umzusetzen, wird ersichtlich, wie sehr sich die Menschen in Guatemala um eine gute *Publicity*, einen guten Ruf ihres Landes bemühen.

Wenn man versucht, die Situation in Guatemala zu analysieren, ist es nicht hinreichend, sich auf einen Themenbereich, wie etwa die Konkurrenz religiöser Systeme, zu beschränken; zu verwoben sind die sozialen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Faktoren, welche die Gegenwart und Zukunft bestimmen. Ähnlich dem religiösen Fanatismus im Orient, der u.a. eine Folge der wirtschaftlichen Perspektivlosigkeit seiner Anhänger ist, können sich in Guatemala protestantische Kirchen aufgrund der sozialen Bedingungen, die wiederum von politischen Entscheidungen gelenkt werden, etablieren: Denn viele Guatemalteken, besonders die 15-20%, die unter extremer Armut leiden,² erhoffen sich von den evangelikalen Kirchen eine schnelle positive Veränderung ihrer Lage. Aber, auch wenn es weltweit Regionen gibt, wo die Armutszahlen sinken, ist in Guatemala bisher keine positive Tendenz zu erkennen, im Gegenteil: „*But by 2004, the extreme poverty rate had risen again, to an even higher level than in 1989: 21.5 percent.*“³ Von Armut sind besonders die Indígenas betroffen. Geschätzt 80 % von ihnen leben unter ärmlichen Bedingungen.⁴ Zu den Armutursachen gehört auch die unbeherrschbare Natur, die Erdbeben, die das Land immer wieder heimsuchen und die teilweise drastische negative Folgen für die Wohnsituation der Bevölkerung haben. Das gewaltige Erdbeben des Jahres 1976 mit knapp 23 000 Todesopfern stellte einen Einschnitt in der gesellschaftlichen Entwicklung dar. Es lieferte ca. 1,2 Millionen Menschen der Heimat-

² Vgl. <http://liportal.giz.de/guatemala/wirtschaft-entwicklung/> (07.09.15).

³ <http://www.ipsnews.net/2010/03/guatemala-off-track-for-millennium-development-goals/> (07.09.15).

⁴ Vgl. Salazar, *El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala*, 3.

und Orientierungslosigkeit aus, ein Umstand, der ein wichtiger Hintergrund für den Boom der evangelikalischen Bewegungen darstellt.

Soziale und religiöse Systeme beeinflussen sich gegenseitig massiv: Wenn die sozialen Verhältnisse im Wandel sind, verändert sich auch das Bild religiöser Systeme. Umgekehrt enthalten Religionen in sich immer politische Tendenzen, die auf die reale Politik Auswirkungen haben. Externe und interne Bereiche – Religion und Politik – stehen miteinander in Kontakt und bedingen einander. Eine Analyse von Religiosität ist unter Ausblendung der sozialen Veränderungen einer Gesellschaft nicht möglich. So sollen die gegenwärtigen Zustände auch *religionssoziologisch* bearbeitet werden.

Aber ich möchte auch durch das Einnehmen einer *ethischen* Perspektive auf die realen Chancen der Bildung von individueller – autonomer – Identität in der gegenwärtigen guatemalteken Gesellschaft hinweisen und damit meine Behauptung der individuellen Emanzipierung stützen. Es scheint sich ein Wandel der Selbstwahrnehmung und Selbstschätzung abzuzeichnen: Sich Gedanken machen über die persönlichen Lebensziele, um innere Zufriedenheit und materiellen Wohlstand – das sind für viele Menschen unterhalb der Armutsgrenze keine völlig illusorischen Wünsche mehr. Sie begegnen heute einem Glaubensangebot, das eben dies im Hier und Jetzt zu realisieren verspricht. Wenn es also um Selbstemanzipierung geht, dann kann man in diesem Zusammenhang fragen: Was können religiöse Systeme in einer Phase der Wiederentdeckung traditioneller Maya-Sprachen, der Aufarbeitung von Gewaltphasen und Unterdrückung ganzer Bevölkerungsgruppen und des Einflusses nordamerikanischer und europäischer Lebensstile dem Einzelnen liefern: Möglicherweise Dienstleistungen, Gemeinschaft, Neuanfänge und Antworten auf den Sinn des Lebens?

Nach grundsätzlichen Begriffsklärungen widme ich mich zuerst dem Katholizismus. Seine Anfänge in Guatemala als Mittel der Eroberung liefern Bilder von Gewalt und Unterdrückung, von Kooperation mit Eliten und Distanz zum Volk. Ab dem 19. Jahrhundert wird der Gegensatz konservativer und liberaler Kräfte in der Politik in wechselnden Verhältnissen der Kirche zum Staat deutlich. Im 20. Jahrhundert positionierte sich die Kirchenführung neu und verdeutlichte ihr Bemühen um Frieden, was man daran sehen kann, dass das Zweite Vatikanische Konzil und die Konferenzen von Puebla und Medellín zu Neuorientierungen und mehr Volksnähe führten. In diesem Zuge wird seitdem die Rolle indigener Priester in der katholischen Kirche thematisiert. Auch die Bedeutung der *Acción*

Católica soll zur Sprache kommen, die das Glaubensleben fördern sollte und große sozial ausgleichende Ziele hatte. Schließlich möchte ich auf die Beiträge der Kirche für die Erhöhung des Bildungsstandards hinweisen. Anschließend schildere ich die frühen Jahre der Charismatischen Erneuerung, der *Renovación Carismática* in Guatemala. Ihre Gemeinsamkeiten und Abgrenzungsmerkmale zum Pentekostalismus sollen deutlich werden. Sie zeichnet sich durch große Attraktivität für die Maya aus, auch deshalb weil sie Beziehungen zur Maya-Spiritualität aufweisen kann. Die Charismatische Erneuerung ist das „pfingstliche Element“ der Katholischen Kirche und hilft uns, zu erkennen, was an ihr und an den evangelikalischen Pfingstkirchen attraktiv ist.

Nach dem Katholizismus soll eine landestypische Darstellung der protestantischen Kirchen helfen, eine gedankliche Verbindung zu den Pfingstkirchen zu schaffen. Zuerst stelle ich die Anfänge protestantischer Gruppierungen in Guatemala vor. Danach versuche ich, zu analysieren, weshalb viele Menschen zum Protestantismus konvertieren. Ähnlich wie im Kapitel zum Katholizismus werde ich die protestantischen Bemühungen in der Bildungsarbeit aufzeigen.

Im nächsten Schritt werde ich dann die Pfingstkirchen umfangreich beschreiben: wie sie in Guatemala Bedeutung erlangten, was ihre Vorläufer sind, wie sie sich vernetzen und wie sie Einfluss auf das indigene Leben nehmen. Sie haben in den letzten Jahrzehnten viele Menschen für sich gewinnen können. Warum ist dies so rasant und erfolgreich vonstatten gegangen? Interessant sind hierfür wissenschaftliche Erklärungsversuche. Doch auch die Praxis, die ich selbst erlebt habe, hilft mir in meiner Beurteilung. Dann möchte ich den Fragen nachgehen, inwiefern die neuen Kirchen die Individuen stärken. Worin zeigen sie sich populistisch? Der *prosperity gospel* verdeutlicht die Relevanz für die Bevölkerung, deren Gesamtsituation schwierig ist und auf ersehntes wirtschaftliches Wachstum wartet. Welche Stellung haben die Pfingstkirchen in der Gesellschaft? Inwiefern sind sie hierarchisch und sozial nivellierend? Mit welchen Botschaften bringen sie das Individuum menschlich, gesellschaftlich und materiell weiter? Der Zusammenhang von Pentekostalismus und Demokratisierung weist auf das politische Potential der Pfingstkirchen hin. Auch hier soll abschließend etwas zur Bildungsarbeit der Pfingstgemeinden gesagt werden.

Danach komme ich zu den indigenen Religionen der Gegenwart mit einem kurzen Überblick zur Religion und zum Weltbild der Maya vorweg. Hier geht es hauptsächlich um die religiöse Verortung der heutigen indigenen Bevölkerung. Maya-Priester und Schamanen gewinnen wieder größere Bedeutung. Der Synkretismus als Phänomen der Gegenwart macht die Verschmelzung katholischen und indigenen Glaubenslebens seit dem 16. Jahrhundert

sichtbar. Im Anschluss zeige ich die Situation des einzelnen Menschen in der indigenen Religion auf und schildere, wie indigene Lebenswelten „mayanisiert“ werden. Wichtig finde ich die sozial stabilisierende Bedeutung der indigenen Glaubenspraxis. Ich möchte erklären, wie der Schamanismus selbst gemeinschaftsenthaltend ist. An dieser Stelle komme ich zur Position der indigenen Religionen in der Gesellschaft: In welchem Verhältnis zueinander stehen Indígenas und Evangélicos? Welche Anzeichen der Verschmelzung mit dem Katholizismus gibt es, warum ist diese von großer gesellschaftlicher Relevanz? Die Cofradías als Teil des Maya-Katholizismus gehören hier sicher dazu. Ebenso das Cargo-System, das ökonomische Bedeutung hat. Abschließend weise ich auf die Rechte indigener guatemaltekischer Völker und auf indigene Organisationen für Fortschritt und Bildungsarbeit hin.

In einem letzten großen Abschnitt widme ich mich dem politischen System Guatemalas und der politischen Bedeutung von Religionen. Ich zeige den Weg zum Staat, von Simón Bolívar bis Carrera auf, schildere die soziale und wirtschaftliche Bedeutung der Haciendas und erkläre den *Caudillo*-Begriff genauer. Welche Veränderungen brachte der Liberalismus, welche der Populismus? Guatemala besitzt viele unterschiedliche Parteien und Regierungsstile. Doch diese Vielfalt ist nicht immer vorteilhaft, denn sie lässt auf Schwächen und mangelnde Kontinuität des Staates schließen, nicht zuletzt im Rechtssystem, weshalb auch archaische Rechtsformen weiterhin Bedeutung haben, etwa das indigene Gewohnheitsrecht. Nach diesem Einblick in die Innenpolitik wird der Einfluss nordamerikanischer und europäischer Mächte auf die staatliche Konsolidierung Guatemalas näher beleuchtet. In diesem Abschnitt werden die Verflechtungen mit der US-amerikanischen Wirtschaft deutlich. Ich werde Beispiele der Religionspolitik nennen und ausgehend von der Bürgerkriegssituation und den guatemaltekischen Militärdiktaturen den Genozid und Credoizid an der indigenen Bevölkerung beschreiben.

Die Schilderung der guatemaltekischen Ökonomie mit ihren strukturellen Veränderungen nach der Kolonialzeit und der Unabhängigkeit, den Schwankungen des 20. Jahrhunderts und den Produktionssektoren des 21. Jahrhunderts ist wichtig, um zu erkennen, wie die Indigenen in diesem Wirtschaftssystem agierten und heute agieren. Wo können sie für sich selbst Weiterentwicklungen ausmachen? Und wie beeinflusst ihr Bildungsstand das ökonomische Wachstum?

Die guatemaltekische Gesellschaft zeichnet sich durch Polarisierung und Ausgewogenheit aus. Die vielen nationalen Volksgruppen besitzen unterschiedliche Arten von „Kapital.“ Zunächst hilft eine Unterscheidung der Begriffe Inkulturation, Akkulturation und

Enkulturation. Danach beschreibe ich Bourdieus Kapitaldifferenzierungen. Im Anschluss daran wird die religiöse Polarisierung ein Thema sein. Daher kommen an dieser Stelle intensive Auseinandersetzungen mit Theorien der religiösen Pluralisierung. Danach schildere ich abschließend die soziale Schichtung der Gesellschaft. Nicht vergessen möchte ich die katholische Soziallehre in ihrer Relevanz für die guatemaltekische Gesellschaft.

Der Bedeutungsverlust der Kirche spielt eine wichtige Rolle, um die Verschiebungen zu den Pfingstkirchen zu verstehen. Ich möchte genauer herausfinden, warum Katholiken zu ihnen konvertieren, welche Bedürfnisse der Menschen die Kirche nicht erfüllen kann, welche Aufgaben die Kirche vernachlässigt und auch was die Gender-Frage damit zu tun hat.

Hinsichtlich der Pfingstbewegungen sollen die folgenden Überlegungen stets leitend sein: Warum spielen sie gerade in Guatemala eine eminente Rolle? Warum in indigenen Gemeinden? Warum wirken sie faszinierend auf die Bevölkerung? Welchen Stellenwert haben Frauen in den Pfingstkirchen?

Wie interpretieren die Sozialwissenschaften diese Phänomene? Und schließlich: welche Kirche kann wirklich im Sinne von Röm 14,17 „*Gerechtigkeit, Frieden und Freude*“ für das guatemaltekische Volk bringen?

Diese Gliederung lässt freilich eine Fülle an Themenbereichen erkennen. Alle genannten Themen erscheinen mir unerlässlich für eine umfassende Bewertung der religiösen Situation. Natürlich war es nicht immer leicht, diese vielen Gebiete klar zu trennen und auf ihre Bedeutung zu prüfen. Vieles kann mühelos noch weiter vertieft werden, was diese Arbeit jedoch nicht leisten kann. Mir geht es darum, die vielfältigen Bezüge religiösen Lebens darzustellen: wie Politik und Religion miteinander in Beziehung stehen, wie gesellschaftliche Positionierung das individuelle Glaubensleben beeinflusst und wie mangelnde staatliche Eigenständigkeit Fortschritte behindern kann. In diesen Bezügen steht das Individuum mit seinen Erwartungen, seinen Traditionen, seiner Kultur.

Danksagungen

En este punto me gustaría agradecer de todo corazón a mi assessor de tesis, el Prof. DDr. Gerhard Droesser, de la Universidad de Würzburg, que fue un muy buen supervisor para mí, que siempre estuvo interesado en mi campo de investigación y que compartió mi amor por el latín y el español conmigo.

Weiterhin danke ich Frau Prof. Michelle Becka, Universität Würzburg für die Erstellung eines Zweitgutachtens.

Ich danke meinem Mann Simon für die jahrelange Geduld mit meinem Wissensdurst, für die Ermöglichung eines Forschungsaufenthaltes in Guatemala und für seinen Glauben an den Erfolg dieser Arbeit und an mich.

2. Einleitung

1. Geographie und Ethnien Guatemalas

Die Übersetzung von *Guatemala* in der indigenen Sprache náhuatl lautet *Quauhtlemallan*. Mit dieser Herleitung, die eine mögliche neben anderen ist, kann sich der Besucher Guatemalas vor seiner Ankunft schon allein aufgrund des Namens vorstellen, was ihn landschaftlich erwartet: Ein Land von vielen Bäumen – *una tierra de muchos árboles*. Das ist es wahrlich – hat es doch den Regenwald, das Gebirge und Palmen an den Stränden zu bieten. Ob Vulkane, klare Bergseen, tropischer Regenwald oder paradiesische Strände: Guatemala besitzt eine außergewöhnliche landschaftliche Vielfalt und gilt daher zu Recht als das schönste Land Mittelamerikas.⁵

Guatemala weist eine Fläche von 108 889 km² auf und ist mit 14 Millionen Einwohnern das bevölkerungsreichste Land Mittelamerikas. Die Bevölkerung verteilt sich auf 40% Indígenas – die Nachfahren der Maya – und ca. 58% Ladinós, die Mestizen, das heißt eine Mischung aus Spaniern und Maya, sind. Die restlichen 2% bilden eine schwarze, karibische Minderheit an der Atlantikküste, die *Garífuna* genannt wird, sowie die Teile der Bevölkerung, die europäischer oder asiatischer Abstammung ist.

Guatemala selbst kann dazu dienen, Pluralitäten innerhalb eines Landes sichtbar zu machen. Es gilt als ein Land der ethnischen und linguistischen Vielfalt: Durch seine vielen Maya-, amerikanischen und europäischen Sprachen ist es multilingual. Zudem verweisen die 22 (anerkannten) existierenden Maya-Sprachen auf viele unterschiedliche Volksstämme. Unter Einbezug der Einwanderer und Nachfahren der Konquistadoren gilt es durchaus als multiethnisch und plurikulturell.⁶

„Lateinamerika“ – etymologisch gesehen war dieser Begriff Ausdruck des Versuchs lateinamerikanischer Länder, sich als Einheit zu begreifen. Doch anstelle der Herausbildung einer gemeinsamen Identität entwickelte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts eine Vielfalt an Nationen, die trotz einiger gemeinsamer Aspekte jeweils ein eigenes Selbstverständnis ausbildeten. Wird dieser Einheitsbegriff nur in nicht-lateinamerikanischer Perspektive gebraucht? Sind es nicht eher europäische und nordamerikanische Sichtweisen, für die solche Generalisierungen Sinn ergeben? Der Versuch, ein großes Ganzes – *das* Lateinamerika – zu konstruieren, erscheint unrealistisch. Die Kultur der Eigentümlichkeiten der hierzugehörigen Länder bilden nämlich kaum zu überwindbare Barrieren.

⁵ Vgl. Heck, Zentralamerika, 136.

⁶ Vgl. Nebel, Religiöse Lebenswelten in Guatemala, 548.

2. Politische Geschichte Guatemalas

2.1. Von der Diktatur zur Re-Demokratisierung

Bis heute ist es dem guatemalteckischen Staat nicht gelungen, ein reibungslos funktionierendes Gemeinwesen aufzubauen. Zum Beispiel erweist sich das Justizwesen als korrupt. Es gefährdet in Zusammenhang mit unzuverlässigen polizeilichen Behörden stetig die soziale Sicherheit und der soziale Frieden ist durch scharfe Interessensgegensätze im wirtschaftlichen und politischen Bereich ständig geschwächt.

Allein im 20. Jahrhundert kam es zu mehreren Wechseln von der Diktatur zur Demokratie und zurück. Es ist keineswegs so, dass Guatemala keine Erfahrungen mit Demokratien gemacht hätte. Der im Jahre 1954 ausgeführte Militärcoup unter Castillo Armas beendete das Experiment mit der seit 1950 unter Präsident Jacobo Árbenz Guzmán bestehenden Demokratie. Der US-amerikanische Politikwissenschaftler *Timothy Steigenga* schreibt hier den USA eine tragende Rolle zu: „*In June of 1954, the United States' plan deemed „Operation Success“ went into effect. Castillo Armas and his troops crossed the border into Guatemala as U.S. planes strafed and bombed the capital. [...] Guatemala's experiment with democracy and reform had to come to an end.*“⁷

Einen Wendepunkt in den Beziehungen zwischen Guatemala und den USA stellte die im Jahre 1952 vor dem guatemalteckischen Kongress verabschiedete Agrarreform von Árbenz dar. Diese Reform bedeutete Landenteignungen in großem Stil, wodurch, wie *Pearson* schreibt, Kleinbauern begünstigt werden und Großgrundbesitzer Land verlieren sollten: „*Those persons who lost land owned extremely large quantities of it.... In many, if not most of these cases, the finqueros were absentee land-owners.*“⁸

Bis zum Juni 1954 wurden über 1,4 Millionen Morgen Land enteignet. Diese Zahl entspricht einem Sechstel von Guatemalas landwirtschaftlich nutzbarer Fläche.⁹ Die neue Landverteilung betraf auch große Gebiete, die in Besitz der US-amerikanischen *United Fruit Company* waren. Die zu erwartenden ökonomischen Verluste konnte die Company nicht hinnehmen: Die Landenteignungen sollten auf politischem Wege rückgängig gemacht

⁷ Steigenga, *The politics of the spirit*, 68. Eigene Übersetzung: „Im Juni 1954 wurde der US-amerikanische Plan mit dem Namen „Operation Success“ in die Tat umgesetzt. Castillo Armas und seine Truppen überquerten die Grenze nach Guatemala während US-amerikanische Flugzeuge die Hauptstadt heftig bombardierten. [...] Guatemalas Experiment mit der Demokratie und mit Reformen kam zum Ende.“

⁸ Pearson, *The Confederación Nacional Campesina*, 171. Eigene Übersetzung: „Diejenigen, die Land verloren haben, besaßen sehr große Ländereien. In den meisten Fällen waren die Finqueros abwesende Landeigentümer.“

⁹ Vgl. Gleijeses, *The Agrarian Reform of Jacobo Arbenz*, 465.

werden. Árbenz wurde in einer US-amerikanischen Intervention gestürzt und General Armas als der von den US-Amerikanern favorisierte Kandidat eingesetzt.

In nordamerikanischen Publikationen zum Einfluss der USA in die guatemaltekischen Staatsangelegenheiten ist es eine verbreitete Ansicht, dass der Regierungswechsel in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts auf das Einwirken US-amerikanischer Politiker zurückzuführen ist, welche die Ausbreitung kommunistischen Gedankenguts auch in Mittelamerika eindämmen wollten. Aus der Angst vor diesen Kommunisten, die unter der guatemaltekischen Zivilbevölkerung und Guerilla-Kämpfern vermutet wurden, resultierte ein Vorgehen, das sich auch im Krieg der USA mit Vietnam ausmachen lässt: In Anlehnung an das US-amerikanische *Strategic Hamlet Program*¹⁰ wurden in den 70er und 80er Jahren sogenannte Modelldörfer errichtet.¹¹ Diese bezeichnen ein abgeschlossenes Gebiet in der Größe eines Dorfes. In diesen sind – wie in anderen Dörfern auch – eine Kirche, ein Verwaltungssitz, Geschäfte und Krankenversorgung vorhanden. Sie unterstanden der Kontrolle der Armee und wurden von Menschen bewohnt, die zwangsumgesiedelt wurden, damit der Staat ein möglichst hohes Maß an Kontrolle über sie ausüben konnte und um das Gemeinschaftsgefüge der als subversiv betrachteten indigenen Bevölkerung zu destabilisieren und den Kontakt untereinander zu unterbinden. Die Beeinflussung alter indigener Gesellschaftsstrukturen hatte daneben auch Konsequenzen für althergebrachte ökonomische Konzepte. Die Fähigkeit zur Eigenversorgung ging vielen Indigenen verloren.

Es folgten lange Jahre des Bürgerkrieges¹² und der Militärdiktaturen. Diese erreichten ihren Höhepunkt unter dem Regime von Efraín Ríos Montt, der von 1982 bis 1983 Präsident und Diktator Guatemalas war. Auffallend kurz erscheint seine Regierungsphase. Das rührt zum einen daher, dass sein Regime nur als Übergangsregierung gedacht war. Demokratische

¹⁰ zu übersetzen mit „Wehrdorfprogramm“; *hamlet* = Weiler, Marktplatz.

¹¹ Vgl. Melander, *The hour of God*, 147.

¹² Sowohl die ungleichen Besitzverhältnisse als auch die staatliche Repression unter Armas nach 1954 gelten als ausschlaggebende Faktoren für den Ausbruch des Bürgerkrieges im Jahr 1960. In diesem Jahr bildeten sich aus linksorientierten Ladinos der Mittelschicht die ersten Guerillabewegungen heraus. In den 1970er Jahren wurden indigene Bauern und Gewerkschaftsaktivisten in die rebellischen Gruppen miteingebunden, wodurch sich die Opposition stärken und damit das politische Regime unter Druck setzen konnte. Dieses reagierte mit brutaler Härte und führte landesweit Massaker an der Zivilbevölkerung aus. Ab dem Jahr 1983 wählte sie neue strategische Maßnahmen zur bewussten Kontrolle der indigenen Bevölkerung, zu denen die Einrichtung von Modelldörfern und von zivilen Patrouillen gehörten. Ziel war die wechselseitige Überwachung und Spionage in den indigenen Gemeinschaften, um dem Staat vermeintliche Guerilleros auszuliefern. Formal gesehen wurde im Jahr 1985 ein demokratisches Regierungssystem restituiert, auch wenn das Militär weiterhin die Kontrolle behielt. Durch das Abkommen von Esquipulas wurde 1987 die Beilegung des Bürgerkrieges beschlossen. Doch erst im Jahre 1991 kam es zu formellen Gesprächen zwischen Regierungsvertretern und Anführern der UNRG (Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca). Das Militär übte massiven Widerstand aus und konnte daher die Friedensverhandlungen ein paar Jahre hinauszögern. Denn seit der Ära der Caudillos war die Armee die bedeutendste Instanz in politischen Konflikten. Doch am 29. Dezember 1996 wurde unter Alvaro Arzú schließlich offiziell ein Friedensabkommen unterzeichnet (vgl. Costello, *Historical Background*, 3; vgl. Kurtenbach, *Guatemala*, 111; vgl. Reiber, *Demokratieförderung und Friedenskonsolidierung*, 107ff., vgl. Grundberger, *Das politische System Guatemalas*, 250; 258).

Wahlen sollten nicht lange auf sich warten lassen, nicht zuletzt um die Bevölkerung zufrieden zu stellen. Zum anderen gehörte zu diesem Plan wohl auch, dass im neuen demokratischen Staat die eigentliche Macht beim Militär lag.¹³ Durch Montt sollte eine Regierungsphase eingeleitet werden, in der die Armee ein stabiles Machtmonopol besitzt.

Der Krieg wurde im Jahre 1996 mit Abschluss des Friedensabkommens im Zuge der Re-Demokratisierung offiziell beendet. Er hatte fast 36 Jahre gedauert. In der Folge wurden sämtliche Staaten Lateinamerikas mit Ausnahme Kubas formal als „Demokratien“ titulierte, was maßgeblich von den USA initiiert wurde. Hierbei ist jedoch, gerade im Hinblick auf die Bewertung der heutigen guatemaltekischen Staatsform, zu beachten, dass die Definition von Demokratie in Abhängigkeit von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen der jeweiligen Länder variiert. Mit Sicherheit aber unterscheiden sich die politischen Wirklichkeiten Guatemalas und der BRD. Dass in einem Land formal eine Demokratie besteht, bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie im nordamerikanischen oder europäischen Sinne praktiziert wird. Die politische Kultur der Länder, die versuchen, Guatemala demokratischer zu machen, unterscheidet sich so stark von der Guatemalas, dass man nicht von einem einheitlichen Typus sprechen kann. Denn aus externer Perspektive weist der Staat Merkmale einer dysfunktionalen Demokratie auf. Welche diese sind und in welchem Zusammenhang sie zu Diktaturen stehen, wird im Folgenden zu klären versucht.

2.2. Diktatur in der Demokratie

Als die amtierende Vizepräsidentin Roxana Baldetti im Mai 2015 gerichtlich der Korruption bezichtigt wurde und die Anklage sich bewahrheitete, hatte sie keine andere Wahl als ihren Rücktritt bekannt zu geben. Weitere Minister waren in ähnlicher Situation. Dass sie und weitere Funktionäre hierbei ihre Immunität verloren, ist die Errungenschaft der öffentlich protestierenden und für eine freiheitliche Demokratie eintretenden Bevölkerung. Das Handeln der Justiz in Baldettis Fall prägte die weitere Vorgehensweise im Umgang mit Korruptionsvorwürfen. Das zeigt aber auch, dass Korruption kein Einzelfall, sondern weit verbreitet ist und ein Anzeichen lateinamerikanischer Militärdiktaturen sowie noch militärisch geprägter Staaten darstellt.¹⁴

¹³ Vgl. Melander, *The hour of God*, 147.

¹⁴ Folgende Kennzeichen entstammen einem Artikel der BpB: Steinbach, Peter, *Zur Wahrnehmung von Diktaturen im 20. Jahrhundert*, APuZ B 51-52, 2002.

So kam es unmittelbar vor den Präsidentschafts- und Kongresswahlen im September 2015 dazu, dass sich auch der Präsident Otto Pérez Molina durch gesellschaftlichen Druck infolge von Korruptionsvorwürfen zum Rücktritt gezwungen sah. Nach Prüfung der Beweislage wurde die Immunität von Pérez Molina am 01.09.2015 durch den Obersten Gerichtshof aufgehoben und das Ermittlungsverfahren eingeleitet. Diese einzeln offengelegten Korruptionsfälle wurden unter dem Begriff „La Línea“, die Telefonleitung, gebündelt. Damit wurde auf das Kommunikationsmedium der Beteiligten im Korruptionsnetz verwiesen. „La Línea“ umfasste ein Netzwerk, das in der Aufsichtsbehörde der Steuerverwaltung („Superintendencia de Administración Tributaria“) arbeitete. Nach Molina traten innerhalb weniger Tage weitere wichtige Minister von ihrem Amt zurück, aus Protest gegen die Staatsführung „Ottos“, wie er im Land genannt wird. Erstmals wurde Korruption mithilfe einer unabhängigen Institution offen gelegt und als Verbrechen strafrechtlich verfolgt. Die Guatemalteken selbst beschreiben diesen Prozess als „kleine Revolution“, ein Ausdruck dafür, dass sich das Land in einer Phase des Umbruchs befindet, in der sich die Rolle der Bevölkerung, das Land politisch zu gestalten, neu definiert.

Um Korruptionsfällen entgegenzuwirken, wurde im Dezember 2006 die sogenannte CICIG, die *Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala*, eingeführt. Seitdem sehen sich die Regierung und Justiz gezwungen, mit einer unabhängigen Institution zu kooperieren. Im Falle einiger schwerwiegender Kriminalfälle dient die von den Vereinten Nationen ins Leben gerufene CICIG dazu, die Zahl der Strafprozesse gegen begangene Delikte und damit die Glaubwürdigkeit der Justiz zu erhöhen. Erst etwa neun Jahre später wird der Bevölkerung bewusst, dass sie sich auf den Rückhalt durch diese Kommission berufen kann.

Problematisch ist auch, dass eine hohe Zahl politischer Parteien zu beobachten ist, die sich schnell gründen und wieder auflösen und daher auf längere Sicht unzuverlässig erscheinen. Im schlimmsten Fall werden die Parteien vom Diktator ausgeschaltet. Für die am 6. September 2015 stattfindenden Präsidentschaftswahlen standen nicht weniger als vierzehn Kandidaten zur Verfügung. Die Tatsache, dass kein Präsidentschaftskandidat für das Amt geeignet war, weder ein ehemaliger Comedian namens Jimmy Morales noch die Tochter des Ex-Diktators Ríos Montt, Zury Ríos, schmälert die Hoffnungen, dass stabilere politische Verhältnisse zu erwarten sind.

Sehr auffällig ist die starke Machtkonzentration beim Präsidenten. Gemäß der Verfassung ist eine Wiederwahl für Präsident und Vizepräsident nicht möglich. Somit sieht sich das Land alle vier Jahre mit einem Wechsel der politischen Führung konfrontiert. Dieses System wurde nicht ohne Grund eingeführt und muss vor dem Hintergrund vergangener Zeiten gesehen

werden: aus Angst, dass sich ein Politiker an der Spitze des Parlaments für längere Zeiten festsetzen und so das Land kontrollieren könnte, wird durch die kurze Phase der Amtszeit eine erneute länger währende quasi-diktatorische Phase vermieden. Der Nachteil dieses Systems äußert sich jedoch in der großen Instabilität, die es erzeugt. Hinzu kommt, dass das Überleben einer Partei oft abhängig ist von seinem Spitzenkandidaten, dessen persönlicher Hintergrund sich stark darauf auswirkt, für wie vertrauenswürdig ihn das Volk beurteilt. Wenn ihm auch nur eine gesetzwidrige Handlung nachgewiesen werden kann, sinken automatisch seine Siegeschancen.

Ein weiteres Merkmal von diktatorisch geprägten Staaten ist die Einschränkung der Pressefreiheit. In Guatemala existiert diese zwar, jedoch sind Eilmeldungen in Fernsehen und Presse wenig verlässlich. Oft werden sie bereits wenige Stunden nach ihrer Veröffentlichung widerrufen. Aufgrund ihrer mangelnden Qualität sind die öffentlichen Medien als Säule der Demokratie wertlos. Sie sind meist abhängig von den politischen Interessen Einzelner und daher unzureichend objektiv.

Außerdem ist ein deutliches Kennzeichen der lateinamerikanischen Politik, dass Menschenrechte systematisch verletzt werden. Dies zeigte sich besonders während der Bürgerkriegsjahre, als Genozide an den indigenen Völkern begangen worden sind.

Zweifellos sind immer noch Strukturen der Diktaturen im heutigen Staat erkennbar, wodurch der Demokratisierungsprozess enorm gehemmt wird. Wie weit das Land bisher in diesem Prozess dennoch vorangekommen ist, wird nun genauer beschrieben.

2.3. Das demokratische Potential Guatemalas

Der 27.08.2015 war ein wichtiger Tag für Guatemala. In einer landesweiten Demonstrationswelle mit Ausrufung des „paro nacional“, in dem durch Niederlegung der Arbeit, Schließung von Restaurants und Geschäften sowie eingeschränkter Nutzung öffentlicher Verkehrsmittel landesweit der Präsident zum Rücktritt bewegt werden sollte, protestierte die Bevölkerung deutlich gegen Korruption in der Regierung. Das war ein Wendepunkt – ein signifikantes geschichtliches Ereignis – in der Geschichte der Demokratie und Rechtsstaatlichkeit Guatemalas.

Um zu beurteilen, ob Guatemala heute Elemente einer Demokratie besitzt, können Anhaltspunkte nützlich sein, die als die grundlegenden Prinzipien einer freiheitlichen demokratischen Grundordnung vom deutschen Bundesverfassungsgericht genannt wurden.

Als Prinzipien werden aufgelistet: a) Achtung vor den im Grundgesetz konkretisierten Menschenrechten, vor allem vor dem Recht der Persönlichkeit auf Leben und freie Entfaltung, b) Volkssouveränität, c) Gewaltenteilung, d) Verantwortlichkeit der Regierung, e) Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, f) Unabhängigkeit der Gerichte, g) Mehrparteienprinzip und h) Chancengleichheit für alle politischen Parteien mit dem Recht auf verfassungsmäßige Ausübung einer Opposition.¹⁵

Nicht erwähnt werden zwei Aspekte, die wichtige Faktoren für den Prozess der Demokratisierung darstellen: das Recht auf freie Marktwirtschaft sowie die Existenz einer starken Zivilgesellschaft. *Peter Birle* beschreibt diesen schwer zu fassenden Begriff folgendermaßen: Sie ist „*die Gesamtheit der zwischen Privatsphäre und Staat angesiedelten Vereinigungen, Gruppen, Organisationen und Netzwerke, die über ein Mindestmaß an Autonomie gegenüber dem Staat verfügen und deren Zielsetzung sich im weitesten Sinne an öffentlichen Belangen orientiert.*“¹⁶

Sind nun diese Kennzeichen im Staat Guatemala zu sehen? Zur Klärung dieser Frage wird es unabdingbar sein, wenigstens einige Aspekte der soziokulturellen und wirtschaftlichen Situation des Landes zu berücksichtigen: Guatemala ist keine Industrie-, sondern eine Agrarnation. Dies wird noch dadurch gefördert, dass durch die schlechten Bildungsangebote der Anteil von geringqualifizierten Arbeitskräften konstant hoch bleibt. Das staatliche Schul- und Ausbildungssystem ist unzureichend und bewirkt, dass die Rate der Schulabgänger vor Ende der Schulzeit hoch ist. Die Arbeitsbedingungen in den Betrieben (*maquilas*) ist größtenteils mangelhaft und der Staat bietet den Arbeitnehmern nahezu keine Absicherung.

Dazu kommt, dass der Bürgerkrieg erst seit wenigen Jahren überwunden ist, nämlich seit Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts, so dass sich viele Strukturen noch im (Wieder)Aufbau befinden. Damit sind vor allem Defizite in der räumlichen, wirtschaftlichen und politischen Infrastruktur gemeint. So lassen beispielsweise staatlich initiierte Programme zur Nivellierung der Einkommensverteilung oder Förderung benachteiligter Gruppen oder auch die Verwaltung des Staatshaushalts einen Mangel an Transparenz erkennen. Auch die Neugestaltung des sozialen Raums begann erst vor nicht allzu langer Zeit. Von einer Zivilgesellschaft kann man nur verhalten sprechen, sie ist dabei, sich zu finden und zu entwickeln. Guatemala besitzt eine Wirtschaft, die in großer Abhängigkeit zum Weltmarkt steht. Mitglieder der Regierung schaden immer noch dem Staat, indem sie sich durch Korruption persönlich bereichern. Das Maß an Kriminalität ist hoch, der Drogenhandel weit verbreitet und extreme Armut keine Seltenheit. Schließlich ist der Einfluss der religiösen

¹⁵ Vgl. Thurich, *Pocket Politik*, 13.

¹⁶ Birle, *Zivilgesellschaft: Lateinamerika*, 647.

Gruppen auf das politische Handeln der Regierenden nicht unerheblich, was noch an anderer Stelle thematisiert wird. Alle diese Hintergründe müssen vor allem für das staatliche Handeln gegenüber religiösen Gruppen bedacht werden.

Und es darf auch nicht vergessen werden, dass die meisten Guatemalteken immer noch sehr religiös sind. Daher wird viel Wert darauf gelegt, dass verschiedene religiöse Gruppen ihren Platz in der Gesellschaft finden können. In der aktuellen Verfassungsform des Jahres 1993 wird das Recht auf freie Religionsausübung ausführlich erörtert.¹⁷ Das Ziel der Verfassungsänderungen war einst die Errichtung eines säkularen Staates. Wie *John Lynch* jedoch treffend anmerkt, erschien dieses Staatsmodell für Guatemala unpassend: „[...] *but Guatemala was not a secular society and legislation could not make it so.*“¹⁸

Die Haltung der Bevölkerung ist nicht eindeutig pro-demokratisch. Das Jahr 2013 ist deshalb für die Analyse interessant, weil nach diesem Jahr die Zahl der Demokratiebefürworter gesunken ist. Im Jahr 2015 waren 33 % „*pro democracia*“, im Jahr 2016 sogar nur noch 31 %. Diesen Trend kann man mit dem Fall des BIPs erklären,¹⁹ da ein Zusammenhang zwischen der sinkenden Konjunktur und der Unzufriedenheit mit der Demokratie besteht. In der aktuellen Studie des *Latinobarómetro* aus dem Jahr 2017 stieg die Zahl wieder auf 36 % an, ebenso das BIP.²⁰

Die enge Verflechtung von wirtschaftlicher Prosperität und Befürwortung der Demokratie ist klar erkennbar. Deshalb möchte ich mich in dieser Arbeit auch den Veränderungen traditioneller wirtschaftlicher Konzepte widmen, die wiederum in engem Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen stehen.

¹⁷ „*Libertad de religión. El ejercicio de todas las religiones es libre. Toda persona tiene derecho a practicar su religión o creencia, tanto en público como en privado, por medio de la enseñanza, el culto y la observancia, sin más límites que el orden público y el respeto debido a la dignidad de la jerarquía y a los fieles de otros credos.*“ (Constitución Política de la República de Guatemala, Artículo 36, 1993.) Eigene Übersetzung: „*Religionsfreiheit. Die Ausübung einer jeden Religion ist frei. Jede Person hat das Recht, seine Religion oder seinen Glauben zu praktizieren, wie im öffentlichen, so auch im privaten Bereich, durch Bildung und Erziehung, innerhalb der Gesetze der öffentlichen Ordnung und dem Respekt vor der Hierarchie und den Anhängern anderer Glaubensrichtungen.*“

¹⁸ Lynch, *New Worlds*, 221. Eigene Übersetzung: „... *aber Guatemala war nie eine säkulare Gesellschaft und auch die Gesetzgebung konnte dies nicht ändern.*“

¹⁹ Vgl. *Corporación Latinobarómetro, Informe 1995-2015*, 37.

²⁰ Vgl. *Corporación Latinobarómetro, Informe 2017*, 13.

3. *Das wirtschaftliche System Guatemalas – Enttraditionalisierung und Verarmung*

Jahrhundertlang lebten die indigenen Gemeinden in einer religiös begründeten Sozialordnung, die für wirtschaftlichen Ausgleich zwischen ihren Mitgliedern sorgte und ihren Zusammenhalt befestigte. Die meisten ländlichen Gemeinden pflegten das sogenannte „Milpa-System“²¹. Unter dem wachsenden Druck moderner Wirtschaften zeigte sich dieses System jedoch als nicht mehr funktionsfähig. Die neue soziale Instabilität wurde für viele Gemeinden zum Problem. Mit dem Maschineneinsatz und den Massenprodukten wurde es für die Kleinbauern immer schwieriger, den eigenen Lebensunterhalt allein aus ihrer Landwirtschaft heraus zu erwirtschaften. Der überregionale Markt und die politischen Eingriffe wechselnder Regierungen veränderten die bisherige Subsistenzwirtschaft nachhaltig. Infolge der sich wandelnden Besitzverhältnisse wuchsen auch die Klassenunterschiede in der Gesellschaft.²²

Das Bevölkerungswachstum stellte zusätzlich ein Problem dar: Die Bevölkerung stieg von 3 Millionen im Jahr 1950 auf 5,6 Millionen im Jahr 1973 an.²³ Durch die Erbteilung sank die durchschnittliche Größe einer Produktionseinheit. Immer mehr Bauern wurden besitzlos oder bewirtschafteten nur noch kleinflächige Parzellen. Viele emigrierten in größere Städte, wichen auf anderweitige Verdienstmöglichkeiten aus oder lieferten sich der schlecht bezahlten Saisonarbeit²⁴ auf den Haciendas²⁵ aus, deren Arbeits- und Lebensform das

²¹ Die Bezeichnung *milpa* entstammt der indigenen Sprache Náhuatl, in der *mil-li* „Saatfeld“ und *-pa* „bei, am Ort“ bedeutet. Die Milpa-Anbauweise stellte das Grundgerüst der Landwirtschaft der Maya, die ihre Felder gemäß ihrer Kosmvision bewirtschafteten. Der zeitgleiche Anbau von Mais, Bohnen und Kürbissen bildet eine Symbiose: Der Mais dient den Bohnen als Rankhilfe, die Bohnen wiederum liefern dem Mais Stickstoff, während die großen Blätter des Kürbisses den Boden abdecken und so Erosion durch Regen und Austrocknung verhindern. Diese Pflanzenkombination wird auch „die drei Schwestern“ genannt. Abhängig von den lokalen Gegebenheiten werden mehrere Arten und Sorten dieser Nutzpflanzen angebaut, so dass die Milpa eine wichtige Rolle für die Erhaltung der Artenvielfalt spielt. Die Milpa entspricht jedoch nicht nur einer naturgerechten Bepflanzung, sondern ist auch eingebettet in das religiöse System der Maya, das wiederum die soziale Stabilität in der Gemeinde bewirkt (vgl. Witschey, *Historical Dictionary of Mesoamerica*, 210; vgl. Alvarez Buylla, *Homegardens of a humid tropical region in southeast Mexico*, 135).

²² Vgl. Cleary, *Evangelicals and competition in Guatemala*, 172.

²³ Vgl. Cleary, *Evangelicals and competition in Guatemala*, 171.

²⁴ Bereits ab 1920 unterstützte die guatemaltekische Regierung die Leiter der Großbetriebe darin, Indigene zur billigen Saisonarbeit auf Kaffee- und Zuckerplantagen zu zwingen. Mit dem exportierten Kaffee konnte der Staat große Einnahmen erzielen. Bis in die 1960er wurde neben Kaffee hauptsächlich Baumwolle angebaut. So bestand weiterhin großer Bedarf an Saisonarbeitskräften. Da große Landflächen für die Exportgüter genutzt werden mussten, stand der Bevölkerung immer weniger Land zur eigenen Versorgung zur Verfügung.

²⁵ Die anfängliche Übergabe (*encomienda*) von indigenen Arbeitskräften an spanische Konquistadoren zum Dank für deren Dienste im Sinne der Krone – Christianisierung und Unterwerfung der Indigenen – führte zur Entstehung des Hacienda-Systems. Indigene Bauern lebten auf den Haciendas und bestellten neben ihrer Arbeit für den Besitzer ihr eigenes, geringes Stück Land. Zwischen Besitzer und Bauer bestand ein paternalistisches Verhältnis, ähnlich dem zwischen Herr und Sklave. Auch die Kirche besaß einige Haciendas. Die Hacienda stellte einen in sich geschlossenen Raum dar: Generationen von Bauern lebten auf ihr und kannten nur diese

indigene Gemeinschaftsleben gründlich unterbrach.²⁶ So durchlebten viele Bauern den Prozess der Ablösung von ihren überlieferten Traditionen.²⁷

4. Religionen in Guatemala seit der Conquista

4.1. La nueva religión – der Katholizismus

Nur ein Jahr nachdem Kolumbus amerikanischen Boden betreten hatte, begannen Mönche aus Europa im Jahre 1493 mit der Missionierung Mittelamerikas. Zwischen diesem Jahr und dem der Unabhängigkeit von Spanien im Jahre 1821 überquerten mehr als 15 000 Missionare den Atlantik in Richtung „Neue Welt“, vor allem am Ende des 16. Jahrhunderts.²⁸ Von diesen sind etwa 6% – ca. 1000 – nach Guatemala geschickt worden. Nach Mexiko, Peru und Neu Granada, das aus den heutigen Staaten Venezuela, Kolumbien, Panamá und Ecuador bestand,²⁹ ist Guatemala das Land, in das die meisten Missionare entsandt wurden. Ziel war es, das „christliche Reich“ im Namen der spanischen Krone zu vergrößern. Programm war eine Expansionspolitik, die mit militärischen und religiösen Mitteln umgesetzt werden sollte. Einige Teilziele waren die geographische Ausweitung des Territoriums, die Steigerung der politischen Macht und der Erwerb materiellen Reichtums. Der christliche Glaube sollte den Eroberern in Mittel- und Südamerika als Instrument dienen, die sich in Sprachen, Lebensart, Riten etc. unterscheidenden indianischen Stämme zu einigen und damit die umfassende kulturelle Durchdringung zu erreichen. Dass der Glaube zu politischen Zwecken genutzt werden durfte, rechtfertigten die Konquistadoren mit dem Missionsauftrag aus Mk 16,15. Damit wurde die Eroberung religiös legitimiert.

Die kirchliche Politik umfasste von Anfang an eine Neustrukturierung der amerikanischen Bevölkerung auf unterschiedlichen Ebenen. Mit der Einführung des Katholizismus veränderten die Eroberer das Glaubensleben der Menschen grundlegend. Monumentale

Welt (vgl. Van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, 106-107.) Im Laufe der Zeit wandelte sich das Lebensverständnis: einst der Hauptwohnsitz, wurde die Hacienda zur saisonalen Arbeitsstätte, die vielen Bauern aufgrund der Distanz zum Heimatort, der schwierigen Arbeitsbedingungen und der Unterbezahlung verhasst war.

²⁶ Lovell interpretierte die ganzjährige Arbeit auf den Haciendas als Möglichkeit, den hohen Abgaben an die Cofradías zur Finanzierung religiöser Kulte zu entgehen (vgl. Lovell, *Conquista y cambio cultural*, 126). Ebenso argumentierten Wortman und McCreery, die belegen, dass die Krone ab dem Jahr 1747 von den Indígenas verlangte, die Abgaben, u.a. Steuern auf Salz, Tabak, Alkohol etc., in Geld statt in Naturalien zu begleichen. Diese Tatsache nötigte arme Bauern dazu, entlohnte Arbeit auf den Haciendas zu suchen (vgl. Wortman, *Government and Society in Central America 1680-1840*, 172; vgl. McCreery, *Rural Guatemala 1760-1940*, 87).

²⁷ Vgl. Nigh, *Trees, fire and farmers*, 231-43.

²⁸ Vgl. Heckt, *Guatemala-Interkulturelle Bildung in einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft*, 5.

²⁹ Vgl. Heckt, *Guatemala-Interkulturelle Bildung in einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft*, 6.

Kirchenbauten wurden demonstrativ auf den Grundsteinen zerstörter Maya-Tempel errichtet. Damit sollte die Macht des neuen Gottes betont werden. Die Maya-Götter wurden symbolisch in den Hintergrund gedrängt, auch wenn Synkretismen zugelassen wurden, gerade weil sie wohl nicht verhindert werden konnten und schließlich auch nützlich waren. Damit wurde der indigene Glaube zwar transformiert, aber nicht zerstört. (Zum Synkretismus ausführlich in den Kapiteln 4 und 7).

Die Mission war erfolgreich. Seit der Kolonialzeit genießen die Feste des liturgischen Kalenders einen hohen Stellenwert in der Gesellschaft. Prachtvolle Prozessionen an den Feiertagen, aufwendig gearbeitete Christus- und Marienfiguren sowie ein intensives Glaubensleben weisen bis heute – wenigstens der äußeren Erscheinung nach – auf eine ungebrochene Religiosität der Bevölkerung hin.

4.2. Der Protestantismus als Konkurrenz zum Katholizismus

Als der Protestantismus im Zuge der Unabhängigkeitsbestrebungen im 19. Jahrhundert seine reformorientierte Natur zeigte, veränderte sich erneut nicht nur die politische Struktur Guatemalas, sondern auch seine religiöse Landschaft. Die katholische Kirche musste sich zugunsten protestantischer Glaubensbewegungen von ihrer Monopolstellung verabschieden.

Auf fruchtbaren Boden fiel das Wort der Protestanten vor allem in den ländlichen Gegenden, wo die Bevölkerung sehr arm war und Priester nur selten vor Ort waren. Die Tatsache, dass die Protestanten schnellere Erfolge erzielten als katholische Missionare im 16. Jahrhundert, ist ein Indiz dafür, dass die kolonialen Strukturen bereits einer starken Erosion ausgesetzt waren, vergleichbar den politischen Strukturen der Maya-Stämme bei Ankunft der Spanier: auch damals war der gesellschaftliche Zusammenhalt bereits brüchig. Dies machte die einheimische Bevölkerung anfällig für äußere Einflüsse. Mit ähnlichen Legitimationsverlusten war die kirchliche Institution im 19. Jahrhundert konfrontiert. (Ausführlich dazu in den Kapiteln zum Protestantismus).

Präsident Justo Rufino Barrios' (1873-1885) Bevorzugung des Protestantismus hatte in Guatemala weitreichende Folgen für die neue gesellschaftliche Stellung der katholischen Kirche, die Ausbreitung protestantischer Kirchen sowie schließlich für das explosionsartige Wachstum der Pfingstkirchen. Auch wenn man letztere als junge Bewegungen bezeichnen kann, müssen dennoch die weit zurückreichenden Anfänge der protestantischen Geschichte Guatemalas bedacht werden.

4.3. Neudefinierung des Protestantismus – pfingstliche Glaubensgemeinschaften

Doch auch der traditionelle Protestantismus, der im 19. Jahrhundert aus Nordamerika und Europa importiert wurde, erhielt Anfang des 20. Jahrhunderts eine neue Konkurrenz: evangelikale Pfingstkirchen, die ungeachtet ihrer Wurzeln im traditionellen Protestantismus ein Eigenwesen gewonnen haben, dominieren heute zunehmend das religiöse Feld Lateinamerikas. Die ersten pentekostalen Missionare, Charles Furman und Thomas Pullin, trafen 1916 in Guatemala ein.³⁰

Aufgrund der Tatsache, dass die katholischen Autoritäten an der Erhaltung patriarchaler Strukturen, auch auf den Fincas, interessiert waren, bzw. gegen diese nicht ausdrücklich opponierten, konnte die Botschaft der Pfingstbewegung besonders die Bauern und die einfachen Arbeiter ansprechen. Ihr Programm, die ungerechten Besitzstrukturen zu glätten, fand bei der um Verbesserung ihrer materiellen Situation bemühten Bevölkerung breite Zustimmung. Weil sie besonders Frauen, Jugendliche und Menschen aus sozialschwachen Bevölkerungsteilen in ihre Organisationen einbeziehen, können sie auch heute einen stetigen Zuwachs an Mitgliedern verzeichnen.

4.4. Vom kirchlichen Monopol zum religiösen Pluralismus

Mehrere Jahrhunderte lang – seit dem 16. bis zum 20. Jahrhundert – war der Katholizismus die bestimmende Religion in Guatemala. Die Vormachtstellung der katholischen Kirche ist heute Vergangenheit. Nicht, dass die Bevölkerung ihre Religiosität aufgegeben hätte, aber es kommt zu Strukturverschiebungen in der religiösen Organisation, von der Kircheninstanz zur Sekte, von der katholischen Kirche zu pentekostalen Bewegungen. Das zeigte sich auch daran, dass zwei Präsidenten der letzten 30 Jahre, Efraín Ríos Montt (1982-1983) und Jorge Serrano Elías (1991-1993) evangelikale Konvertiten waren. Diesen Zuständen Vergleichbares gab es nach 1993, nach der Aktualisierung der Verfassung, für lange Zeit nicht mehr, was hauptsächlich an der Zersplitterung der evangelikalen Gruppen lag: einige favorisierten den Präsidenten, andere wiederum nicht. Eine politische Basis wie sie unter Montt oder Elías bestand, konnte nicht mehr gebildet werden. Heute aber bekennt sich der amtierende Präsident Jimmy Morales, der seit 14.01.2016 der Staatspräsident Guatemalas ist, zur evangelikalen Bewegung.

³⁰ Vgl. Garrard-Burnett, Protestantism in Guatemala, 37.

Zwischen 1960 und 1985, konnte sich der Anteil der Protestanten, eingeschlossen Pfingstler, an der Gesamtbevölkerung Guatemalas beträchtlich erhöhen. Betrachtet man die Zeitspanne des Bürgerkriegs (1960-1996) und die parallel laufende zunehmende Präsenz von Pfingstkirchen, kann man vermuten, dass beide Prozesse in direktem Zusammenhang stehen.³¹ Guatemala wurde während dieser Zeit von dem evangelikalen Präsidenten Montt geführt, der die katholische Kirche als regierungsfeindlich betrachtete. Er unterstellte ihr, angeblichen Anhängern subversiver Bewegungen Schutz geboten zu haben. Doch wie wir gleich sehen werden, versuchte die Kirche lediglich, im Sinne der christlichen Botschaft, entsprechend ihrer im 2. Vatikanum vollzogenen Identifikation mit den modernen Menschenrechten, zu handeln.

Dazu kommt noch, dass zu dieser Zeit die antikommunistische Strategie der USA darauf ausgelegt war, mithilfe von protestantischen Missionaren, die in engem Kontakt mit der guatemalteken und US-amerikanischen Regierung standen, den Einfluss der katholischen Kirche zu schwächen. Der Bürgerkrieg markiert den Anfang der Zeit, in der sich die religiöse Landschaft Guatemalas zu verändern begann und auf eine Pluralisierung zusteuerte.

Diese Reorganisation der Religionen muss im Kontext der sich wandelnden sozioökonomischen und politischen Bedingungen interpretiert werden. Religiöser Wandel wird durch die Prozesse der Urbanisierung, Industrialisierung und Säkularisierung bedingt, welche die komplexe moderne Gesellschaftskonsolidierung ausmachen.

Veränderungen der ländlichen und urbanen Bevölkerungsstruktur sind in diese Modernisierungsprozesse eingebettet. Denn man kann davon ausgehen, dass subjektive Lebenserfahrungen, auch Krisensituationen, Menschen dazu bewegen können, die Glaubensgemeinschaft zu wechseln. Aber auch objektive soziale Verschiebungen infolge von Störungen traditioneller Ordnungen, führen zu zahlreichen Konversionen. Die modernen Arbeitsformen etwa verlangen, dass viele Menschen fern der gewohnten familiären lokalen Ordnungen Arbeit suchen und so naturwüchsige Lebensgemeinschaften notgedrungen vernachlässigt werden. Die neue Lebenssituation führt dazu, dass neue Kontakte geknüpft und neue Bindungen eingegangen werden.³² Die Pfingstgemeinden bieten neue Gemeinschaftsformen an, sie kommen diversen Verlangen entgegen.

Es gibt zahlreiche Gründe, warum sich evangelikale Kirchen zunehmender Beliebtheit erfreuen. Durch ihr Angebot der Soforthilfe strahlen sie eine hohe Anziehungskraft aus. Der

³¹ Man vermutet, dass Pfingstler aktiv an Arbeitskämpfen und Auseinandersetzungen um Landrechte beteiligt waren, siehe Burdick, *Struggling against the devil*, 28-33.

³² Vgl. Cleary, *Evangelicals and competition in Guatemala*, 176.

Priestermangel auf dem Land und das Festhalten an starren Formen der kirchlichen Institution sind nur einige Beispiele dafür, dass große Teile der katholischen Bevölkerung zum Protestantismus und zu evangelikalen Pfingstkirchen abwandern. Auch die Ämterordnung der katholischen Kirche, die Laien und besonders Frauen vor dem 2. Vatikanum kaum in die Gestaltung des Gemeindelebens einbezog, ist kein gering zu betrachtendes Motiv für den Exodus, auch in einer Gesellschaft, die traditionell durchgängig vom Vorrang des Mannes geprägt ist.

Der Charakter von Religion hat sich durch diese neuen Ausprägungen des Glaubens stark verändert. Während der traditionelle Katholizismus – trotz seiner positiven Einschätzung des irdischen Lebens – eine metaphysisch orientierte Weltdeutung betont, konzentrieren sich die Evangelikalen mehr auf die moralische Gestaltung des diesseitigen Lebens und reagieren dementsprechend auf die aktuellen Bedürfnisse der Gläubigen. Die religiösen Angebote können sich schnell auf die religiöse Nachfrage einstellen. In ihren moralischen Forderungen nähern sich die Pentekostalen den „bürgerlichen“ Idealen der frühchristlichen Gemeinden an. Sie legen Wert auf die Abstinenz von Alkohol, den Verzicht von Gewalt, auf gesellschaftliche und politische Mitbestimmung, Verantwortungsbewusstsein für einander, ein gestärktes Selbstbewusstsein und den Glauben daran, diese ethischen Ideale mithilfe des Heiligen Geistes erreichen zu können. Die Überzeugung ist, dass die Welt grundlegend moralisch verbessert werden kann. Dies passt gut zum Wunsch des Volkes nach einer stabilen politischen Führung, die sich nicht mit Korruptionsskandalen belastet, sondern mit moralischer Integrität und Verantwortungsbewusstsein handelt.

3. Begriffsdifferenzierungen

3.1. Evangelikal

Evangelikalismus ist „*a mosaic or even a kaleidoscope*“, wie es der US-amerikanische Historiker *Timothy Smith* ausdrückte.³³ Er ist eine Bewegung mit unterschiedlichen Strömungen und daher in sich different. Unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit bezeichnet dieser Begriff einen Typus christlichen Glaubens, der sich auf die Bibel als alleinige Glaubensgrundlage beruft und sich gegen institutionell verfestigte Traditionen einerseits und gegen säkulare Weltanschauungen andererseits abgrenzt. Für Evangelikale ist das anfängliche Erlebnis einer intensiven Bekehrung, nach der sie sich sozusagen „wie neugeboren“ fühlen, der Beginn eines neuen Lebens in Gott.

In Lateinamerika wird der Begriff „evangelikal“ nahezu synonym zu „protestantisch“ und „charismatisch“ gebraucht. Als „evangelikal“ wurden diejenigen anglikanischen Geistlichen bezeichnet, die im 18. Jahrhundert der Erweckungsbewegung in England nahestanden.³⁴

Evangelikale Tendenzen finden sich sowohl im Katholizismus als auch im Protestantismus. Deshalb ist es schwierig, genaue Abgrenzungen festzulegen. Denn der Evangelikalismus ist „*eine erweckliche Strömung innerhalb des Protestantismus, die transkonfessionell ausgerichtet ist.*“³⁵

Die Pfingstkirchen, die die größte Gruppe der Protestanten in Guatemala ausmachen, und die katholischen Charismatiker werden unter dem Begriff „evangelikal“ zusammengefasst. Die Evangelikalen sind also diejenigen, die neben den traditionellen Katholiken und Protestanten die neueren Gruppen in der religiösen Landschaft Guatemalas sind.

Die Pentekostalen werden zusammen mit Methodisten, Baptisten und Heiligungsbewegungen als „*pietistische Evangelikale*“ bezeichnet. Sie vertreten das Konzept des Prämillenarismus, einer tausendjährigen Herrschaft Christi, der sich erneut auf der Erde zeigen wird. Die Neo-Pfingstler dagegen gelten meist als „*fundamentale Evangelikale*“, wenn sie sich gegen liberale, kritische und evolutionäre Lehren richten.³⁶

Für beide Gruppen sind die Prinzipien der protestantischen Reformation gültig: Die Heilige Schrift ist die letztgültige Quelle des Glaubens; Jesus Christus ist der inkarnierte Sohn Gottes;

³³ Sweet, *The Evangelical Tradition in America*, 83.

³⁴ Vgl. Hornung, *Bibelpolitik*, 52.

³⁵ Hempelmann, *Handbuch der evangelistisch-missionarischen Werke*, 131.

³⁶ Vgl. Weber, *Premillennialism and the Branches of Evangelicalism*, 12-13.

Die Erlösung geschieht allein durch die Gnade Gottes, nicht durch menschliche Taten; Konversion bedeutet ein Leben, in dem der Glaube an Christus gelebt und verbreitet wird.³⁷

3.2. Pentekostal

Auch der Pentekostalismus versteht sich als eine Erneuerungsbewegung. Die Mitglieder dieser Glaubensgemeinschaften waren vor ihrer Konversion entweder Katholiken oder gehörten einer traditionellen protestantischen Kirche an, was laut *Virginia Garrard-Burnett* weitaus häufiger der Fall ist.³⁸ Pfingstler betrachten die „*gifts of the Holy Spirit*“ als Grundlage ihres Wirkens.³⁹

Um die pentekostalen Bewegungen innerhalb des Protestantismus von der traditionellen Form abzugrenzen, empfiehlt der Religionssoziologe *Heinrich Schäfer* die Verwendung des Begriffs „freikirchlicher Protestantismus“, der zugleich mehrere Strömungen, nämlich Pfingstkirchen, Methodisten und auch Baptisten umfasst.⁴⁰

Bevor die Pfingstkirchen zu zahlenmäßigen Megagemeinden mutierten, stellten sie den typischen Sektentypus⁴¹ dar. Als freie Vereinigung rigoros handelnder Christen, die sich als Wiedergeborene interpretieren, sehen sie sich als auserwählte Gruppierung, die sich von der Welt unterscheiden möchte. Da die Pfingstkirchen nicht auf einen kleinen Kreis von Menschen beschränkt blieben, erscheint die Definition als Sekte in der heutigen Situation unpassend.⁴² Stattdessen werden heute Gemeinschaften wie die der Mormonen – „die Kirche

³⁷ Vgl. Weber, Premillennialism and the Branches of Evangelicalism, 13-14.

³⁸ Vgl. Garrard-Burnett, A history of Protestantism in Guatemala, 190-191.

³⁹ Vgl. Spirit and Power, A 10-Country Survey of Pentecostals, 11.

⁴⁰ Vgl. Schäfer, Dynamik, 486.

⁴¹ Troeltsch definiert den Sektentypus wie folgt: eine Sekte ist eine religiöse Gemeinschaft, die das Gesellschaftsideal rein aus dem Evangelium und dem Gesetz Christi ableitet. Die Christlichkeit und Heiligkeit wird in der Verbundenheit und in der Praxis der Individuen, nicht in den objektiven Garantien der Institution erkannt, es ist eine aus persönlichem Entschluss und persönlicher Arbeit immer neu hervorgehende Genossenschaft (vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 427). Das Wort „Sekte“ ergab sich aus den lateinischen Worten *secta* (Richtung) und *sequi* (folgen). Es handelt sich um eine exklusiv und fundamentalistisch ausgerichtete Gemeinschaft mit einer abgrenzenden Grundhaltung und autoritären Strukturen. Im Englischen wird sie mit *denomination* wiedergegeben, was nicht nur „Sekte“, sondern auch Konfession bedeutet (vgl. Gasper, Sekte, 412-417). Eine „Denomination“ beschreibt *Monika Ballin* genauer als „fortgeschrittene Entwicklungsstufe einer Sekte auf dem Weg zur Etablierung als Kirche. Wenn eine Sekte über einen längeren Zeitraum hinweg existiert und in der Bevölkerung als Religion akzeptiert und verankert ist, wird von einer Denomination gesprochen.“ (Vgl. Ballin, Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika, 52-53). Als „Konfessionen“ werden seit dem 19. Jahrhundert einzelne christliche Kirchen und Gemeinschaften bezeichnet (vom lateinischen Wort *confessio* (= Bekenntnis, Geständnis). Der neutralere Ausdruck „Denomination“ kann den Konfessionsbegriff ersetzen (vgl. Feige, Konfession, 236).

⁴² „*Son movimientos religiosos libres y voluntarios, con tendencia a la exclusividad, que surgen y crecen fundamentalmente en sectores populares, desarrollan fuertes vínculos comunitarios y carecen de un cuerpo de funcionarios altamente especializados [...] apocalíptica y pre-milenarista y una inspiración bíblica fundamentalista.*“ = Sekten „sind freie und freiwillige Bewegungen, mit Tendenz zur Exklusivität, die besonders

Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage“, der Adventisten und Jehovas Zeugen in der Fachliteratur als Sekten bezeichnet. Sekten sind zunächst Abspaltungen einer größeren Gemeinschaft mit eigenen Idealen, die sich von der Muttergemeinschaft abgrenzen wollen, sowohl hinsichtlich der Botschaft als auch der Wege zur Verkündung des Glaubens.⁴³

Die pentekostalen Gemeinden konnten sich in den vergangenen Jahrzehnten strukturell rasant weiterentwickeln und erzielten breite Akzeptanz in der Gesellschaft, so dass man sie ebenso selbstverständlich zum Kanon der Religionsgemeinschaften in Guatemala zählen sollte wie die katholische Kirche. Doch die pentekostalen Gemeinden zeigen auch einige Merkmale auf, die man in typischen Sekten wiederfinden kann. Dazu zählen die Betonung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, ein naiver Biblizismus, eine personenbezogene Gruppenidentität, rigide menschliche Ideale, die Praxis der Spättaufe sowie eine apokalyptisch-eschatologische Einstellung.⁴⁴ Denn Christus ist das „*Vorbild und der Gesetzgeber von göttlicher Autorität, der seine Gemeinde in der irdischen Pilgerschaft durch Schmach und Elend gehen lässt, aber die eigentliche Erlösung bei seiner Wiederkunft und der Aufrichtung des Gottesreiches vollziehen wird.*“⁴⁵

Die Sekte ist als eine von der Amtskirche abweichende Formation zu bezeichnen. Ihre Glaubensinhalte variieren die christliche Idee insoweit, als sie jedem Gläubigen die Fähigkeit zur Auslegung der Schrift zuspricht und den persönlichen Heilsbesitz ohne Vermittlung durch Priestertum und Hierarchie garantiert.⁴⁶ Die protestantischen Kirchen boten mit ihrer nur schwach ausgeprägten Hierarchie und von institutionellen Zwängen befreiten Bibeldeutung einen fruchtbaren Boden für die frühen Pfingstler.

3.3. Neo-Pentekostal

Innerhalb des Pentekostalismus muss zwischen seiner historischen Gestalt und der neueren Erscheinung des Neo-Pentekostalismus unterschieden werden. Diese Differenzierung ist deshalb wichtig, weil die Mitglieder der Pfingstkirchen verschiedenen sozialen Milieus⁴⁷ der

in ärmlichen Gebieten auftreten und wachsen, feste gemeinschaftliche Bindungen aufbauen und über keinen hochgradig spezialisierten Funktionärsstab verfügen ... apokalyptisch, prämilleraristisch und mit biblisch-fundamentalistischer Einstellung.“ (Valderrey, *Las Sectas en Centroamerica*, 7).

⁴³ Vgl. Hemminger, Was ist eine Sekte, 14-15.

⁴⁴ Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 806; 808.

⁴⁵ Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 968.

⁴⁶ Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 810-811.

⁴⁷ Unter „sozialem Milieu“ versteht man eine Gruppe, deren Mitglieder sich in ihren Werthaltungen, Einstellungen und Ansichten einig sind. Durch den engen Kontakt und die Kommunikation prägen sie sich gegenseitig und bilden ähnliche Lebensstile aus (vgl. Hradil, Soziale Ungleichheit, 230).

Gesellschaft angehören. So unterscheiden sie sich zum einen in der Zielgruppe und im Wirkungsort und zum anderen in ihren Ursprüngen. Während sich in der traditionellen Bewegung größtenteils arme Menschen aus der Unterschicht wiederfinden, darunter sehr viele Indigene, verstehen sich die Mitglieder der Neo-Pfingstkirchen als urbane, wirtschaftlich aufstrebende, mobile, nicht konfessionsgebundene Christen und entstammen meist der Mittel- und Oberschicht. Die neo-pfingstliche Bewegung ist eine städtische Erscheinung, die klassische Pfingstbewegung dagegen ist eher in den ärmeren ländlichen Gebieten zu finden. Doch wenn man bedenkt, dass die pentekostale Bewegung in Guatemala zu 70 % aus jüngeren Pfingstgemeinden besteht, sind sicher auch in den ländlicheren Regionen neo-pentekostale Gemeinden zu finden.⁴⁸

Laut dem „Pew Report 2006“ des Pew Research Center zeichnen sich beide pfingstliche Ausprägungen durch folgende gemeinsame Aspekte aus:⁴⁹ Die Geistgaben Zungenrede, Prophetie und Wunderheilung genießen höchsten Stellenwert; Die Heilige Schrift wird wörtlich interpretiert; Sie glauben an die Existenz guter und böser Mächte, an göttliche Heilungen, an die Möglichkeit einer Gotteserfahrung und an die Wiederkunft Jesu während ihres Lebens; Sie haben die Pflicht zur Evangelisierung. Homosexualität, Abtreibung, Scheidung, Alkohol- und Drogenkonsum stehen sie ablehnend gegenüber. Im Hinblick auf diese Stellungnahmen stimmen auch die katholische Amtskirche und die Pfingstkirchen überein.

Der historische Pentekostalismus trat erstmals zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf, während der Neo-Pentekostalismus eine sehr junge Bewegung der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts ist. Umso bemerkenswerter ist seine rasche Ausbreitung. Die geschichtlichen Hintergründe und die soziokulturelle Zusammensetzung der guatemaltekischen Gesellschaft haben sich innerhalb von sechzig Jahren enorm gewandelt. Dass also die neo-pentekostalen Kirchen seit etwa vierzig Jahren starke Popularität erfahren, hat andere Gründe als das generelle Wachstum des Pentekostalismus Anfang des 20. Jahrhunderts.

Da die Neo-Pentekostalen bereits Teil der Mittel- und Oberschicht sind, pflegen sie einen Lebensstil, zu dem die traditionellen Pfingstler hinstreben. Aufgrund dieses Vorsprungs verfügen diese Kirchen über größere materielle Ressourcen und unternehmerische Erfahrung, Leitungskompetenz, Selbstbewusstsein und soziale Netzwerke, um gesellschaftsbetreffende Themen gezielter und erfolgversprechender angehen zu können.

Im Zentrum der neo-pentekostalen Botschaft steht der sogenannte *prosperity gospel*, der materiellen Wohlstand und finanziellen Reichtum als Resultat göttlicher Gnade und

⁴⁸ Vgl. Spirit and Power, A 10-Country Survey of Pentecostals, 32.

⁴⁹ Vgl. Allen, the future church, 381.

Auserwählung versteht. Ökonomischer Erfolg und der mit ihm einhergehende Lebensstil werden gerechtfertigt und gepriesen. Daran sieht man, dass das Verständnis der Gaben des Heiligen Geistes vom Neo-Pentekostalismus erheblich erweitert wurde. Der religiöse Heiligungscharakter betrifft die ganze Person: es gelten nicht nur die klassischen christlichen Motive der Liebe, Vergebung und Erlösung, sondern zudem werden sämtliche physische, psychische und materielle Mangelzustände relativiert, werden nach neo-pentekostalem Verständnis durch einen festen Glauben ausgeglichen.⁵⁰

Der Glaube an eine individuelle Erlösung durch Jesus Christus und die Auffassung, dass die Bibel als letzte Autorität wortwörtlich zu nehmen ist, bilden die Eckpfeiler dieser religiösen Gruppierung. Missionarisches Ziel ist, ein weltumspannendes System zu werden, das die Weltordnung erneuern kann.⁵¹ Und diese „*renovación*“ möchten die Pfingstler auf einem konservativen, autoritären und orthodoxen Weg verfolgen.

3.4. Charismatisch

„El término ‚renovación carismática‘ refiera a aquellas personas de línea tradicional y denominacional que hay recibido el bautismo del Espíritu Santo y han elegido quedar en sus propias iglesias o buscar comunión en congregaciones no denominacionales de características carismáticas antes que unirse a denominaciones pentecostales organizadas.“⁵²

„Cuando se habla de ‚renovación pentecostal‘, se está indicando que la renovación tiene características pentecostales pero no sólo abarca a las iglesias pentecostales sino también las tradicionales porque ambas muestran necesidad de renovación.“⁵³

⁵⁰ Der klassische Pentekostalismus dagegen distanziert sich von der Position, dem materiellen Wohlstand eine allzu große Bedeutung zu verleihen. Der *prosperity gospel* spielt nur im Neo-Pentekostalismus eine wichtige Rolle (vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 249-250).

⁵¹ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 252-253.

⁵² Wagner, *¡Cuidado! Ahí Vienen los Pentecostales*, 181. Eigene Übersetzung: „Die Bezeichnung ‚charismatische Erneuerung‘ bezieht sich auf jene Personen der traditionellen und konfessionellen Linie, die die Taufe im Heiligen Geist erhalten haben und ausgewählt wurden, in ihren Kirchen zu bleiben oder Gemeinschaft in Vereinigungen zu suchen, die nicht-konfessionell sind und charismatische Eigenschaften aufweisen bevor sie sich pentekostalen Gemeinschaften anschließen.“

⁵³ Holland, *Historia y Desarrollo del movimiento de renovación carismática en America Central*, 2011. Eigene Übersetzung: „Wenn man von der ‚pentekostalen Erneuerung‘ spricht, ist dies ein Anzeichen dafür, dass Erneuerungen pentekostale Charakteristiken enthalten. Aber sie umfassen nicht nur pentekostale, sondern auch traditionelle Kirchen, weil sich beide notwendigerweise erneuern müssen.“

Auch innerhalb des Katholizismus kann man von einer „evangelikalen Tendenz“ sprechen. In der Bewegung der charismatischen Erneuerung wird ersichtlich, dass auch die katholische Kirche Elemente in sich hat, die sich als pfingstlich beschreiben lassen. Der Unterschied ist jedoch, dass diese „*renovación*“ auf der Linie der traditionellen Kirchen verläuft. Es geht also um die Erneuerung der Glaubensgemeinschaft, in der man bereits ist oder der man beitreten möchte, um eine Erneuerung innerhalb der Kirche selbst. Dieser Beschreibung von *Wagner* entspricht auch die Charakterisierung, die das US-amerikanische Pew Research Center getroffen hat. Laut diesem sind Charismatiker diejenigen Christen, für die die Erleuchtung durch den Heiligen Geist elementar ist, die aber nicht Anhänger einer Pfingstkirche sind.⁵⁴

Leitend ist die Auffassung, dass Gottes Geist unmittelbar in der Welt wirkt und diese erneuert. Die zentralen erkennbaren Elemente sind Erfahrungen, Frömmigkeit und Glaubenssätze, die auch die Pfingstbewegungen enthalten, wie die „Taufe im Heiligen Geist“, die Zungenrede, Prophetie und Heilung (Charismen). Gleichzeitig stellt die charismatische Bewegung eine eigenständige Strömung pfingstlerischer Praxis außerhalb der Pfingstkirchen dar. Als Laienbewegung ist sie ein kirchenübergreifendes Phänomen. Eine zentrale Gründergestalt gibt es nicht, auch wenn einige Personen für die Ausbreitung sehr wichtig waren.⁵⁵

Doch zunächst zur Geschichte des Katholizismus und zu seinen traditionellen Ausprägungen in Guatemala.

⁵⁴ Vgl. *Spirit and Power, A 10-Country Survey of Pentecostals*, 11.

⁵⁵ Vgl. *Gasper, Charismatische Bewegung*, 116-120. Zum besseren Verständnis sei angemerkt, dass religiöse Bewegungen nicht zwingend sektenhaft sind; geistliche Bewegungen sind auch Gruppierungen aus Laien, Klerikern und Ordensleuten, die eine Glaubenserneuerung in der Kirche zum Ziel haben, ohne einen radikalen Lebenswandel zu fordern. Ihnen geht es um die Vertiefung des Glaubens durch persönliche Erfahrungen (vgl. *Gasper, Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen*, 386-389).

4. Der Katholizismus in Guatemala

4.1. Missionierung und Erhaltung

„Sometimes, the religions of the world have been an instrument of oppression and sometimes, at other moments, they have been a weapon of conquest and colonization. In our experience as indigenous peoples, religion has been used like a powerful rifle, like a machine gun, or like a powerful arrow in order to destroy our cultures.“⁵⁶

Rigoberta Menchú wurde in den Bürgerkriegsjahren geboren. Als Quiché-Indígena litt sie unter den staatlichen Verfolgungen ihres Stammes und entwickelte sich zu einer der wichtigsten Figuren der Widerstandsbewegungen. Sie erlebte eine Kirche, die noch kolonial geprägt war, die neben Staat und Militär noch eine der *„drei Säulen des kolonialen Herrschaftssystems“*⁵⁷ bildete. Denn in der Kolonialzeit gehörte die Kirche zu den Institutionen, die *„am meisten von der indianischen Arbeitskraft profitierten.“*⁵⁸

Im Jahr 1992 feierte die katholische Kirche den 500. Jahrestag der Eroberung Mittelamerikas (*„500 años sembrando el Evangelio“*), genauer gesagt des Eintreffens der spanischen Kolonisatoren, womit die Eroberung begann. Die Kolonialzeit – das scheint eine vergangene Periode zu sein, die zwar beendet ist, jedoch durchaus noch Nachwirkungen auf die Gegenwart hat. Die historische Epoche der faktischen Eroberung mit der Errichtung von neuen Städten und der Herausbildung einer Kolonialverwaltung nennt man Kolonialismus (*colonialismo*). Wenn man die Zeit der Eroberung und Kolonisierung jedoch nicht als historisch abgeschlossene Epoche sieht, sondern die Aufmerksamkeit auf das Fortwirken kolonialer Strukturen, Praktiken und Vorstellungen richten will, dann spricht man von Kolonialität (*colonidad*). Es handelt sich um Formen kolonial strukturierter Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die sich in Gesellschaften und Staaten erhalten haben,⁵⁹ auch nach der Erlangung ihrer Unabhängigkeit vom Mutterland. Wenn man diese beiden Begriffe auf Guatemala überträgt, kann man sagen, dass der Kolonialismus sein historisches Ende

⁵⁶ Menchú Tum, *La nieta de los mayas*, 137. Eigene Übersetzung: *„Manchmal waren die Religionen dieser Welt ein Instrument der Unterdrückung, manchmal waren sie eine Waffe für Eroberungen und Kolonisierungen. Als indigene Völker haben wir die Erfahrung gemacht, dass die Religion als machtvolles Gewehr – wie ein Maschinengewehr – oder als Pfeil eingesetzt wurde, um unsere Kulturen zu zerstören.“*

⁵⁷ Ballin, *Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika*, 194.

⁵⁸ Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 43. Die ländlichen Gemeinden mussten Beiträge an die lokalen Kirchen zahlen, um den Bau von Kirchen und Kathedralen zu finanzieren. Als Zahlungsmittel galten oft Naturalabgaben der Bauern, wie Holz, Hühner oder Mais. Dabei wurden diese Abgaben nicht als wirkliche Zahlung, sondern *„als Gabe von Leuten, die nicht zahlen konnten.“* (vgl. Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 44) betrachtet.

⁵⁹ Vgl. Ernst, *(Post)koloniale Kulturen der Ungleichheit*, 48.

gefunden hat und die Kolonialität eine gegenwärtige Erscheinung ist. Letztere ist als andauernde *Conquista* sichtbar in der strukturellen Benachteiligung der Indigenen, an der Minderstellung des Landes in der globalen Wirtschaft und auch an der nach wie vor großen Bedeutung des Militärs. Sie wird „abhängig vom gesellschaftlichen Kontext immer wieder neu angeeignet.“⁶⁰ Von Eroberung geprägte Gesellschaften wie Guatemala werden typischerweise von einer Regierung geführt, deren Mitglieder aus der ethnischen Gruppe der einstigen Kolonialherren herkömftig sind.

Es ist unbestritten, dass die katholische Kirche stark in die traditionellen Lebensweisen der indianischen Bevölkerung mit deren rituellen Praktiken und Arbeitsrhythmen eingegriffen hat. Die Missionierung verlief vielerorts auf gewaltsame Weise, die mit der christlichen Botschaft nichts gemeinsam hatte. Deshalb wurde die christliche Religion nur mit Widerwillen von den Maya akzeptiert. Die Zeit der *Conquista* gilt als ein tiefschwarzes Kapitel in der Geschichte der Kirche. Auch Mönche schreckten nicht vor Grausamkeiten zurück, sobald sie die Macht anwenden konnten, die ihnen in Lateinamerika übertragen wurde. Eine Macht, zu der sie im Mutterland keinen Zugang hatten und die sie jetzt ohne moralische Bedenken handeln ließ. Zum Beispiel ließen sich Kleriker einige Indigene als Sklaven einfangen und fernhin ihrer Heimat verschleppen.⁶¹ Sie begründeten diese Inbesitznahme damit, dass der „Padre“ wahrhaft „als Vater der Indios“ zu verstehen sei, „geistig und körperlich“⁶². In Alexander von Humboldts Tagebüchern – aus den Jahren 1799 bis 1804 – liest man noch von Mönchen, die „so unverschämt unmoralisch“ sind.⁶³

Auf Drängen der katholischen Orden hin wurden Indigene zur Erleichterung der religiösen Konversion und Unterweisung in Dörfer, sog. *reducciones* oder *doctrinas*,⁶⁴ umgesiedelt, die nach dem Vorbild spanischer Städte gestaltet wurden: Verwaltungsgebäude und eine Kirche umgaben den Marktplatz, der einen Versammlungsort für eine große Anzahl von Menschen bot. Diese indigenen Gemeinden waren das politische Terrain der Priester, die religiöse und säkulare Angelegenheiten in der Gemeinde überwachten. Um ihre Interessen gegenüber anderen kolonialen Gruppen zu verteidigen, opponierten sie gegen die Hispanisierung der

⁶⁰ Kaltmeier, Hacienda, Staat und indigene Gemeinschaften, 31. Siehe hierzu auch Spicer, Cycles of Conquest.

⁶¹ Vgl. Brennwald, Die Kirche und der Maya-Katholizismus, 147.

⁶² Keen, Latin American civilization, 194.

⁶³ Humboldt, A.v., Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution. Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus seinen Reisetagebüchern zusammengest. u. erläutert durch Faak, Marion, 148.

⁶⁴ Die religiöse Kolonisierung begann zuerst in den Berggebieten und dann in niedrig gelegenen Regionen. Zu deren Gründungen vgl. auch Van Oss, Catholic colonialism, 30-36 und Mörner, La corona espaniola y los foráneos en los pueblos de indios de América, 45f.

Indigenen.⁶⁵ Selbst die zunächst empfohlene Verbreitung der spanischen Sprache wurde bewusst gehemmt, da Kenntnisse des Spanischen nach Meinung der Priester zu einer „*dangerous emancipation*“ führen würden. Trotz des Dekretes von König Philip II., gemäß dem Indigene in der spanischen Sprache unterrichtet werden sollten, um die Unterwerfung zu beschleunigen, predigten und arbeiteten die Priester weiter in indigenen Sprachen.

Da die staatliche Verwaltung kaum auf die Gemeindeebene hinab reichte, stellten die Priester mit ihrer Auslegung der kirchlichen Doktrinen und Verordnungen die reale Macht in den indianischen Gemeinden dar. Wenn es zu Auseinandersetzungen zwischen ladinischer und indianischer Gesellschaft kam, fungierten die Priester als Vermittlungsinstanz. Die Erfüllung dieser Funktionen stärkte Macht und Ansehen der Kleriker in den Dörfern. Wer aufgrund seiner Einkommenssituation die Abgabe der *limosnas* (Almosen) als Bezahlung des Dorfpriesters nicht leisten konnte, lieferte Naturalien. Dazu waren größtenteils die Indígenas gezwungen, wohingegen die Ladinos meist in der Lage waren, den Priester per Bargeld zu entlohnen. Die Naturalienzahlung der Indigenen wurde oft nicht als Zahlung, sondern als Geschenk interpretiert.⁶⁶ Als Folge davon erkennt *Van Oss* die Herausbildung eines Habitus der Unterwürfigkeit, der Servilität der Indígenas.⁶⁷ Dass die Indigenen das Christentum zumindest nominal akzeptierten, ist indes weniger den missionierenden Priestern zu verdanken, als vielmehr der Tatsache, dass durch die Eroberung das soziale Leben unterbrochen wurde und damit wichtige Strukturen wegbrachen, welche die Indígenas vorher als ethnische Gruppe zusammenhielten. Der Kleriker bot die Möglichkeit der Wiederherstellung der sozialen Ordnung.

Um zu verstehen, weshalb der Widerstand gegen die katholische Kirche so groß war und protestantische Kirchen eine große Konkurrenz darstellten, müssen wir das Weltbild dieser iberischen Kirche kennen. Im 15. Jahrhundert wurde ein Christentum nach Amerika exportiert, das noch ein mittelalterliches Standesdenken repräsentierte. Wie alle Konquistadoren war auch Kolumbus ein Mann, der noch von mittelalterlichen Vorstellungen

⁶⁵ Vgl. Ricard, La "conquête spirituelle" du Mexique, 60; 69-70; 339.). „*That to become a true Christian, the Mexican must break entirely with the past, except, and this is very important, with his language; because it is understood that to become a true Christian it is not at all necessary to become Spanish. It is permitted, even recommended, that he remain Mexican.*“ (Ricard, La "conquête spirituelle" du Mexique, 338, translated from the French by Friedlander). Eigene Übersetzung: „*Um ein wahrer Christ zu werden, muss der Mexikaner vollkommen mit seiner Vergangenheit brechen, außer, und das ist sehr wichtig, mit seiner Sprache; Denn um ein wahrer Christ zu sein, muss man nicht zwangsläufig Spanier werden. Es ist ausdrücklich erlaubt, ja es wird sogar empfohlen, dass er Mexikaner bleibt.*“

⁶⁶ Vgl. Brennwald, Die Kirche und der Maya-Katholizismus, 44.

⁶⁷ „*Whether by intention or not, Indian contributions to the parish clergy – by contrast to those of ladinos – took forms which emphasized tributary servility before the tutelary figure of the priest.*“ (Van Oss, Catholic Colonialism, 94). Eigene Übersetzung: „*Ob es nun Absicht war oder nicht, die Abgaben der Indigenen an den Klerus – im Gegensatz zu denen der Ladinos – nahmen Formen an, die eine unterwürfige Haltung förderten und die schützende Funktion des Priesters dabei in den Hintergrund stellten.*“

geleitet war, der außerhalb der Kirche kein Heil sah und der den Krieg gegen Ungläubige als „gerechten Krieg“ führte.⁶⁸ Die Kirche war bei der Unterwerfung der indigenen Bevölkerung die entscheidende Kraft. In der spanischen Kolonialpolitik bedeutete Missionieren gleich Europäisieren bzw. Hispanisieren. Die Kleriker sollten für die von Spanien aus geplante „Kulturumwandlung“ sorgen. Deswegen spricht *Hans-Jürgen Prien* auch von der Kirche als „Werkzeug des monarchisch-absolutistischen Staates.“⁶⁹ In der Tat dominierten die spanischen Könige die Kirche, legitimierten und garantierten ihre Aktivitäten und ihre materiellen Besitztümer. Unter diesem Schutz konnte die Kirche missionieren. Und um Sprachbarrieren zu überwinden, wurde den Priestern sogar die Pflicht zum Erlernen einer Maya-Sprache auferlegt. So war es mit dem 1. Konzil von Lima (1552) und dem 1. Konzil von Mexiko (1555) festgelegt worden, dass „*Missionspfarrer innerhalb einer bestimmten Zeit die Indianersprache ihres Distrikts lernen müssen, wenn sie nicht ihr Pfarramt verlieren wollen.*“⁷⁰ Dies war sicherlich sinnvoll und von den Spaniern weitsichtig gedacht. Die Mehrsprachigkeit erleichterte natürlich die Kommunikation untereinander und bedeutete für den Priester einen intensiveren Kontakt zu den Einheimischen. Von daher war sie durchaus eine große interkulturelle Chance.

Gewiss war und ist die katholische Kirche eine perfekt organisierte Institution mit großem Einfluss in allen gesellschaftlichen Bereichen. Gegenüber den Organisationsformen anderer Religionen ist die Kirche ein weltweit gespannter, transnationaler „*religious body*“⁷¹, der freilich durch zentralistische Leitungsstrukturen zusammengehalten wird.

Alle administrativen Strukturen, ebenso die geistlichen Leitungsgremien in den Gemeinden, sind hierarchisch gegliedert. Die Vielzahl der Organisationseinheiten wird in letzter Hinsicht von den obersten Leitungsgremien und dem Papst programmiert. Dies steht in Gegensatz zu der losen und elastischen Struktur der protestantischen Kirchen, die für die Gründung kleinerer Kirchen in Guatemala durchaus auch Vorteile bot. Besonders in ländlichen Gegenden konnten die protestantischen und pentekostalen Freikirchen starken Zuwachs verzeichnen. Doch zunächst zu den Anfängen der guatemaltekischen katholischen Kirche.

Seit dem 16. Jahrhundert galt Guatemala als größtenteils katholisch. Von Beginn an zeigte die katholische Kirche ihre Präsenz in vielerlei Hinsicht, sei es in der Aussendung zahlreicher Missionare, sei es im Bau monumentaler Gebäude. Mit dem Einsatz ausländischer Priester

⁶⁸ Vgl. Küng, Lateinamerika als Herausforderung, 264-265.

⁶⁹ Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, 123.

⁷⁰ Delgado, Abschied vom erobernden Gott, 86.

⁷¹ Marshall, Global institutions, 62.

wurden Kirchenstrukturen eingeführt, die sich von den religiösen Zeremonien der Maya stark unterschieden. Aus anfänglichen Unterschieden entwickelten sich mit der Zeit aber auch Synkretismen.

Der Priestermangel wurde zu einem großen Problem und dazu kam, dass der Protestantismus, zu dem viele Guatemalteken konvertierten, an Bedeutung gewann. Der Protestantismus schien für die Indigenen ein Glaube zu sein, der die ersehnte Partizipation an religiösen Zeremonien mit einer stärkeren Betonung der Laienaktivitäten in größerem Maße zuließ als die katholische Kirche. In den Jahren danach, bis ins heutige 21. Jahrhundert hinein, versuchen pentekostale Kirchen, diesem Bedürfnis nach Gestaltung gerecht zu werden, indem sie die Aufgaben im Gemeindeleben breit verteilen.⁷²

So musste die katholische Kirche in der Mitte des 20. Jahrhunderts ihre Strukturen überdenken. Die Amtskirche reagierte im 2. Vatikanischen Konzil (1962-1965) auf diese Defizite und auf die mangelnde Einbindung der Laien. Dieses Konzil hat hinsichtlich der Ämter und Aufgaben in der Kirche die Tätigkeiten der zahlreichen Laienbewegungen stärker in den Vordergrund gestellt und damit einen neuen Kirchenbegriff geprägt. Sie übertrug den Laien ein hohes Maß an Gestaltungsmöglichkeiten in der Kirche. Die Konstitution „Lumen gentium“ beschreibt die Kirche als das pilgernde Volk Gottes, in dem jeder Einzelne zur Übernahme von Verantwortung aufgerufen wird.⁷³ Revolutionären Charakter besaß sicherlich auch die Reform des Gottesdienstes mit Akzeptanz der Volkssprache als Liturgiesprache.⁷⁴ Und mit der Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute („Gaudium et spes“) wurde deutlich, dass sich die Kirche nicht mehr von den Problemen der Moderne abkapselte. Soziale Fragen: Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft, der Klassengegensatz von Reich und Arm wurden nun auch auf der Ebene der weltkirchlichen Institutionen theologisch reflektiert und diskutiert.

Die Aufforderung von Papst Johannes XXIII. zum *aggiornamento* zeugt von der Erkenntnis und dem Willen, sich angesichts rapider und einschneidender gesellschaftlicher Veränderungen dem Dialog mit politischen und wirtschaftlichen Instanzen sowie den nicht-christlichen Religionen zu öffnen.⁷⁵ Ebenso veränderten die Reformen des 2. Vatikanischen Konzils das traditionelle Priesterbild und das Konzept der Pastoral. Sich einer derartigen

⁷² Protestantische Kirchen wurden aber auch deswegen beliebter, weil Mitglieder des höheren Klerus in den Bürgerkriegsjahren mit Militärdiktaturen kooperierten und die Kirche dadurch an Glaubwürdigkeit verloren hat.

⁷³ „Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen.“ (LG, 37) (vgl. Herder, Kleines Konzilskompodium, 168-169).

⁷⁴ Siehe Sacrosanctum Concilium 36, § 2, zit. n. Rahner, Kleines Konzilskompodium, 64.

⁷⁵ Vgl. <http://www.dbk.de/themen/zweites-vatikanisches-konzil/> (20.07.17).

Herausforderung stellen zu müssen, löste bei vielen traditionell denkenden Klerikern Zurückhaltung und Angst aus. Viele zogen sich früher als vorgesehen aus der Gemeinde und der Seelsorge zurück.⁷⁶

Nach dem Tod des wenig reformfreudigen Kardinals Mario Casariego im Jahre 1983 und der Ermordung zahlreicher Priester im Verlauf des Bürgerkriegs, gewann die guatemalteckische Kirche wieder öffentliches Ansehen zurück. Nun bemühte man sich, ein Konzept zu entwickeln, das zum einen dem Priestermangel entgegenzutreten und zum anderen die Bindung aller Schichten an die Kirche und die Frömmigkeit wieder stärken sollte. Die politischen Aktivitäten der sogenannten *Acción Católica*,⁷⁷ zogen freilich eine Schwächung der traditionellen Hierarchien nach sich. Viel mehr noch: die Cargo-Systeme (siehe Kapitel 7) lösten sich vielerorts auf, lediglich zivile Hierarchien haben weiterhin Bedeutung.⁷⁸ Unbeabsichtigt verschärften sich die Unstimmigkeiten zwischen Schamanen, *Mayordomos* (*Cofradías*) und orthodoxen Katholiken, die alteingesessene *costumbres* (Riten) auszulöschen versuchten.⁷⁹

Die Kirche hat die Maya-Gesellschaften nach ihren Vorstellungen verwandeln wollen, erkennt aber heute, dass sie nach wie vor das Fundament der guatemalteckischen Bevölkerung sind und bleiben werden. Die Indígenas sind in ihrer eigenen Art als reale Größe zu akzeptieren. Daher war es und ist es für das Ansehen der Kirche in der Bevölkerung vor allem wichtig, die staatliche Verfolgung der Indigenen nicht zu tolerieren und die sozialen Missstände anzuklagen. Die Grundsteine hierfür legte der Erzbischof Penados del Barrio, mit dem sich die reformorientierte Linie in der Kirche durchsetzen konnte.⁸⁰ Zwischen den Jahren 1984 und 1988 wurden zwei „Cartas Pastorales“ (Hirtenbriefe)⁸¹ verfasst, die nach einer Agrarreform verlangten. Auch der Klerus war zur Einsicht gekommen, dass die elende soziale Situation der Mehrheit der Bevölkerung durch ungleiche Besitzverhältnisse verursacht wurde.

⁷⁶ In Guatemala sank die Zahl der Priester besonders in den Jahren 1968, 1971, 1975, 1976 und 1978. Das Jahr 1968 war ein Jahr weltweiter Krisen, nach dem auch die Kirche eine neue Epoche begann (vgl. Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 127-129).

⁷⁷ Die *Acción Católica* bildete sich als Folge der zunehmenden Präsenz protestantischer Kirchen heraus und steht im Rahmen der gesamtkirchlichen Neuorientierung. Sie diente der Stärkung der Beziehung zwischen Katholizismus und indigener Bevölkerung; ein wichtiger Programmpunkt war die Ausbildung indigener Laien.

⁷⁸ Vgl. Wimmer, *Transformationen*, 242.

⁷⁹ Vgl. Scheuzger, *Die Moderne in Lateinamerika*, 276.

⁸⁰ Vgl. Ballin, *Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika*, 209-210.

⁸¹ *Para Construir la Paz*, Carta Colectiva de los Obispos de Guatemala con ocasión del momento político que vive nuestra Patria (1984) und *El clamor por tierra*, Carta pastoral Colectiva del Episcopado Guatemalteco (1988).

4.2. Der Katholizismus im heutigen Guatemala

4.2.1. Der Katholizismus in vielfältigen Ausdrucksformen

„Catholicism has certainly lost shares as a self-reported percentage of the population throughout the region, but many experts argue that the Catholic Church is more vibrant and healthy than ever before.“⁸²

Das heutige Guatemala ist ein Land, in dem der Katholizismus ein großes Spektrum verschiedenartiger Glaubenspraktiken zur Erscheinung bringt.⁸³ Neben der traditionell praktizierten, der reformorientierten und der progressiven Form, ist besonders der populäre Katholizismus relevant, den rund 60 % der Katholiken ausüben.⁸⁴ Ihrem eigenen Verständnis nach handelt es sich um eine Glaubenspraxis, die mit präkolonialen Glaubensinhalten gemischt sein kann. Auch wenn die meisten von ihnen getauft sind, besteht nur eine lose Verbindung zur offiziellen Kirche. Diese schwache Verbindung zeigt sich in einer unregelmäßigen Teilnahme an Gottesdiensten oder in geringem Wissen über die christliche Dogmatik. Die Bevölkerung, die diesen Glauben praktiziert, gehört den unteren Schichten der Gesellschaft an, in der die Analphabetenrate hoch ist. Auch die Mitgliedschaft in *Cofradías* und die Pflege der von Maya überlieferten Bräuche (*costumbres*) ist nicht unüblich.⁸⁵

Der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung schwindet. In Zahlen⁸⁶ lässt sich dies nur approximativ ermitteln. Zum einen aufgrund der geographischen Situation des Landes, deren abgelegene Berggebiete die Erfassung aller Bewohner erschweren, zum anderen aufgrund der teils ungenauen Selbstbeschreibung der befragten Personen, die verschiedene Intensitäten des (katholischen) Glaubens leben, die sprachlich schwer zu fassen sind. Dennoch: Die Bedeutung des traditionellen volkskirchlichen Katholizismus sinkt in der Gesellschaft. Dagegen lassen sich zwei gegenläufige Tendenzen beobachten: Einerseits das Phänomen einer religiösen Renaissance sowohl bei indigenen als auch bei katholischen und

⁸² Cleary, *The Catholic Charismatic Renewal*, 9. Eigene Übersetzung: *„Die katholische Kirche hat sicherlich in der ganzen Region viele Mitglieder verloren, doch viele Experten behaupten, dass sie lebendiger und gesünder als je zuvor ist.“*

⁸³ So können der Maya-Katholizismus, der Ladino-Katholizismus, der Katholizismus der Reichen und der der Armen voneinander unterschieden werden (vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 39).

⁸⁴ Ca. 25 % der Katholiken in Guatemala leben einen traditionell geprägten Katholizismus. Die zahlenmäßig bedeutsame Charismatische Erneuerung, die *Renovación Carismática*, wird zum reformorientierten Flügel des Katholizismus gezählt und macht nur etwa 10 % der Katholiken aus. Den geringsten Anteil stellt die progressive Form mit ca. 5 % dar.

⁸⁵ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 47-48.

⁸⁶ Die guatemaltekeische Bischofskonferenz gab im Jahre 2009 bekannt, dass im Jahre 2006 68 % der Guatemalteken Katholiken sind (vgl. Conferencia Episcopal de Guatemala, *Fechas para recordar*). Eine Umfrage des Pew Forums des Jahres 2006 mindert diese Zahl auf 52,6 % (vgl. Pew Forum on Religion and Public Life, 76-77).

protestantischen Gruppierungen, und andererseits der Prozess der Säkularisierung, bei dem die Zahl derer, die sich keiner Glaubensgemeinschaft zugehörig fühlen, ansteigt.

Die Bischofskonferenz von Guatemala spricht sich in ihrem „Plan Global 2008-2016“ für die Pluralität katholischer Laienbewegungen aus, betont jedoch auch, dass selbsternannte Prediger unter amtskirchlicher Kontrolle stehen sollten. Denn die Gefahr des Fundamentalismus, der „*no tiene que ver ni con la fe bíblica del Antiguo Testamento ni con el Dios revelado en Jesús*“, ist präsent.⁸⁷

Der Glaube der Maya an ihre Naturgottheiten hat sich zwar durch den katholischen Glauben gewandelt, konnte jedoch nicht vollkommen aus der indigenen Lebenswelt verdrängt werden. Besonders dort, wo unter der spanischen Kolonialherrschaft die Ausübung des indianischen Glaubens untersagt war und das kulturelle Bewusstsein der Indígenas unterdrückt wurde, kam es zur Mischung von Elementen der Maya-Religion und denen des importierten christlichen Glaubens.⁸⁸

Vor seiner Bekanntschaft mit dem Christlichen verehrte der Indigene das Göttliche in der Sonne, im Mond und in den Sternen. Seine Religion ist zugleich animistisch, pantheistisch und polytheistisch geprägt; seine Werte und Vorstellungen sind von einer tiefen Lebenserfahrung – „Weisheit“ – die ein fundiertes Wissen über die Erde und die Natur in sich birgt,⁸⁹ durchdrungen.

Durch die christliche Religion änderte sich in der Kolonialzeit das Weltbild der Maya: Das Verständnis einer von Göttern durchwirkten Welt bekam zwar Risse, konnte aber durch christliche Vorstellungen nicht völlig ersetzt werden. Die substantielle Frömmigkeit der Maya erhielt sich vor allem dadurch, dass die eingelebten Dorfkulte zwar ihr äußeres Aussehen und ihre Form änderten, ihre Vermittlungsfunktion jedoch nach wie vor erfüllt. Die Patronatsheiligen, die katholischen Heiligen, substituierten die früheren, bei den Indigenen verehrten Heiligen, die sich unter ihnen gleichsam verbergen: „*Muchos de ellos vienen a sobreponerse a las antiguas divinidades, fuerzas o principios de la naturaleza.*“⁹⁰

⁸⁷ „*El tratamiento que muchos de los así llamados predicadores hacen de la Palabra está inmerso en este tipo de interpretación de la Palabra de Dios que da como consecuencia un tipo de religiosidad.*“ (<http://www.iglesiacatolica.org.gt/planglobal.htm> (21.03.17)). Eigene Übersetzung: „*Diese sogenannten Prediger, wie sich viele nennen, interpretieren das Wort Gottes so, dass ein Typus von Religiosität geschaffen wird, der weder etwas mit dem biblischen Glauben des Alten Testaments noch mit dem Gott zu tun hat, der sich in Jesus enthüllt hat.*“

⁸⁸ Vgl. Allebrand, Die Erben der Maya, 119.

⁸⁹ „*El mundo indígena es una fusión compleja de magia, superstición y ritos paganos. El indio deifica al sol, a la luna y a las estrellas. Su religión es al mismo tiempo animista, panteísta y politeísta; sus valores y creencias están imbuidos de cierta sabiduría nativa que abarca los elementos de la tierra y la naturaleza.*“ Cowie, El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala, 94.

⁹⁰ Kohut, Meyers, Religiosidad popular en América Latina, 21.

Beide religiöse Vorstellungswelten wuchsen zusammen. Der Synkretismus⁹¹ war möglich, weil der katholische Glaube Parallelen zur Maya-Religion bot: Die Vorstellung des christlichen Schöpfergottes etwa ließ sich mit der Überzeugung der Maya, dass die Welt aus mehreren Schöpfungsprozessen hervorgeht, harmonisieren. Die große Anzahl der christlichen Heiligen passte zum Götterpantheon der Maya.⁹² Zur Christologie konnte emotional ein Zugang gewonnen werden: Der Zusammenhang von Buße und Opfer, war den Maya ja vertraut. Gerade die Vorstellung des Blutes des Opfers Jesu Christi ließ sich aus dem Vorverständnis der gewohnten Tier- und Menschenopfer einholen. So stand Christus in einer Linie mit den alten Göttern der Maya. Auch die Assoziationen von Licht, Sonne und Erlösung, verkörpert durch Jesus Christus, ließen sich mit den bisherigen Vorstellungen gut verbinden.⁹³

Als im Jahre 1965 das Konzilsdokument des 2. Vatikanums „Nostra Aetate“ veröffentlicht wurde, in dem die Kirche ihre Beziehung zu nicht-christlichen Religionen beschreibt, wurden die Korrespondenzen von katholischem Glauben und indigener Religion wieder ins Bewusstsein gerufen. In diesem Dokument betont die Kirche, dass der Heilswille Gottes sich nicht nur in der Kirche, sondern sich – wenn auch eingeschränkt – auch in nicht-christlichen Religionen offenbart.⁹⁴ Gerade für den Dialog mit Maya-Religionen und Maya-Katholiken war diese Erinnerung wichtig, um auf die Realität der synkretistischen Glaubenslehren affirmativ eingehen zu können. Für den traditionellen Protestantismus und vor allem die protestantischen Pfingstkirchen wäre dies undenkbar.⁹⁵

Für die Katholiken wird ein erneuertes Glaubensverständnis möglich. Indem indigene Christen Elemente ihrer Maya-Religion integrieren, geben sie ihrem christlichen Glauben eine neue Gestalt, in der sie „leben“ können, die für sie „authentisch“ ist.

Gerade weil die katholische Kirche seit langem nicht mehr das Privileg hat, die einzige Kirche in Guatemala zu sein, ist eine derartige Synthese für die Kirche äußerst vielversprechend. Sie ist eine Alternative, die die Abwendung ihrer Mitglieder zu

⁹¹ Synkretismus meint die Integration ausgewählter Aspekte von zwei oder mehr historisch verschiedenen Traditionen, die durch gegenseitige Reibung zustande kommt, denn ohne einen gewissen „Druck“ gibt es keine synkretistischen Prozesse (vgl. Edmonson, Nativism and Syncretism, 192-193).

⁹² Vgl. Allebrand, Die Erben der Maya, 120.

⁹³ Vgl. Nebel, Europäische Mission in Neu-Spanien, 49-50.

⁹⁴ „So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten. Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“ Nostra Aetate, 2, zit. n. Rahner, Kleines Konzilskompodium, 356.

⁹⁵ Allebrand vermutet jedoch, dass manche Pfingstler auch noch nominale Katholiken sind (vgl. Allebrand, Die Erben der Maya, 123).

protestantischen Glaubensgemeinschaften verhindern oder wenigstens mildern kann. Es ist durchaus möglich, dass der Synkretismus dem katholischen Glaubensleben eine neue Blüte bringt. Diese positiven Aspekte bleiben oftmals unerkannt, wenn der Blick zu einseitig auf das Wachstum evangelikaler Kirchen gerichtet wird.

Heute kann man den Synkretismus in Guatemala in vielerlei Hinsicht erfahren. Etwa durch die Wahrnehmung, dass katholische Kirchen auf Maya-Tempeln erbaut sind oder durch die Maya-spezifischen Riten an katholischen Feiertagen. Die meist anzutreffende Art der Christus-Darstellung ist der leidende Jesus, der sein Kreuz selbst trägt. In diesem starken theologischen Symbol findet sich das Selbstverständnis der Bevölkerung wieder. Es dominieren Christusbildungen des Gekreuzigten, nicht des Auferstandenen. Christus dient als Identifikationsfigur in Krisensituationen. Mit dem persönlichen Leidensweg als Ausgangspunkt entsteht eine neue Maya-christliche Lebensdeutung.⁹⁶ Wie Christen ihren Glauben im Licht des Evangeliums deuten, interpretieren die Indigenen den ihren im Licht der Kultur und Geschichte ihrer Ethnien. So repräsentiert beispielsweise die Heilige Ceiba den Lebens- und Weltenbaum der Maya bis heute⁹⁷. Sie ist durch ihre Größe und Position in der Dorfmitte für jedermann sichtbar und fest in das Alltagsbild integriert. Ebenso wie Christus im christlichen Glauben gilt die Ceiba als Medium von Himmel und Erde.⁹⁸ Um rituelle Praktiken einer Maya-Religion auszuführen, stehen den Schamanen heilige Orte aller Art zur Verfügung, darunter sogar katholische Kirchen.⁹⁹ Weitere Beispiele synkretistischen Glaubens im Kapitel 7.

4.2.2. Die Beziehung der Kirche zum Staat

4.2.2.1. Konservative und liberale Kräfte in der Politik

Das kleine Land Guatemala ist ein sehr gutes Beispiel für die in Lateinamerika ablaufenden Machtkämpfe zwischen konservativen und liberalen Interessengruppen. Letztere wurden durch ihre ökonomischen Erfolge politisch einflussreich. Während die konservativen, an der Stärkung des lokalen Marktes ausgerichteten Großgrundbesitzer an der Aufrechterhaltung der kolonialen Machtstrukturen interessiert waren, standen die Liberalen für das Ideal einer modernen, aufgeklärten Freihandelspolitik. Der „Kaffeeboom“ zwischen 1856 und 1875¹⁰⁰

⁹⁶ Vgl. Nebel, *Religiöse Lebenswelten in Guatemala*, 555.

⁹⁷ Vgl. Nebel, *Religiöse Lebenswelten in Guatemala*, 536.

⁹⁸ Vgl. Nebel, *Religiöse Lebenswelten in Guatemala*, 538.

⁹⁹ Vgl. Frühsorge, *Maya-Priester und Schamanen*, 574.

¹⁰⁰ Vgl. Guldimann, *Lateinamerika*, 60.

verdeutlicht ihren zunehmenden Einfluss auf Wirtschaft und Politik Guatemalas. Die Kaffeeproduzenten waren mit der Wirtschaftspolitik der konservativen Regierung unzufrieden und unterstützten daher liberale Politiker. Guatemala durchlief eine starke ökonomische und soziale Transformation. Mithilfe indigener Arbeitskräfte, die über das System der Schuldknechtschaft¹⁰¹ an die Fincas gebunden waren, blühte der Kaffeehandel, besonders im Norden des Landes.

Während dieser politischen Auseinandersetzungen präsentieren sich sowohl Liberale als auch Konservative weniger als organisierte politische Parteien, sondern eher als freie Assoziationen von Menschen, die von den politischen Leitideen der Epoche bewegt waren. Der politische Diskurs stand immer im Schatten des *Caudillo*: wie Morazán, Carrera oder Rufino Barrios. Diese aber stärkten nicht die Demokratie, sondern die Macht der Streitkräfte.¹⁰²

Innerhalb dieser Konkurrenzsituation war die Position der katholischen Kirche so, dass sie in der damaligen Zeit in ihrem Selbstverständnis wenig progressiv, sich insbesondere gegenüber den Ideen der Französischen Revolution ablehnend verhielt und vielmehr in der Tradition der spanischen Eroberungspolitik um die Erhaltung des Status quo mit Fortsetzung kolonialer Strukturen bemüht war. Daher stand sie auf der Seite der Konservativen. Sie verlor aber an Einfluss, als die Liberalen infolge ihrer ökonomischen Erfolge zur führenden politischen Macht wurden. Diese Situation änderte sich auch während des 20. Jahrhunderts bis zum Beginn der Militärdiktaturen nicht. Konservative wie Liberale sahen die Kirche als Verkörperung der spanischen Vergangenheit an und interpretierten sie als „*an intellectual mausoleum that safeguarded the monopoly, paternalism, and inertia that were, in Liberal eyes, the bitter legacy of colonialism*“.¹⁰³ Sie galt nicht länger als „Volkskirche“, sondern als „Amtskirche“, die sich nicht gegen soziale Missstände einsetzen wollte, sondern mit den Großgrundbesitzern und der Armee paktierte.¹⁰⁴

Mit der Gründung des guatemaltekischen Staates wurde die Stellung der Kirchen und Glaubensgemeinschaften juristisch definiert. In der ersten Verfassung von 1825, als Guatemala noch der Zentralamerikanischen Föderation angehörte, stellte die römisch-

¹⁰¹ Jeder ruralen Arbeitskraft, die über keinen oder geringen Landbesitz verfügte, wurde eine Arbeitsverpflichtung von bis zu 150 Tagen im Jahr aufgebürdet. Diese musste auf großen Agrarbetrieben oder im Rahmen öffentlicher Infrastrukturarbeiten abgearbeitet werden. Die Schuldknechtschaft wurde erst im Jahre 1934 unter Präsident Ubico abgeschafft (vgl. Grundberger, *Das politische System Guatemalas*, 247).

¹⁰² Vgl. Díez de Arriba, *Historia de la Iglesia de Guatemala*, 15-16.

¹⁰³ Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala*, 3. Eigene Übersetzung: „... ein geistiges Mausoleum, das die Monopolstellung, den Paternalismus und die Untätigkeit der Kirche verfestigte, die nach liberaler Auffassung das bittere Vermächtnis des Kolonialismus waren.“

¹⁰⁴ Vgl. Küng, *Lateinamerika als Herausforderung*, 271-272.

katholische Kirche die Staatsreligion dar: „*La religión del Estado es la católica, apostólica, romana, con exclusión del ejercicio público de cualquiera otra.*“¹⁰⁵

Vier Jahre später geriet die Kirche unter der Präsidentschaft von General José Francisco Morazán in eine schwierige Lage: Mit der Ausweisung von 176 Klerikern und des Erzbischofs Casaus y Torres zeigte Morazán deutlich, dass er den Einfluss der Kirche mindern wollte. Die Folge war, dass viele Regionen religiös unterversorgt waren.¹⁰⁶

Nachdem die Zentralamerikanische Föderation mit ihrem liberalen Regierungsstil zwischen 1838 und 1840 zerbrach, wurde im Jahre 1839 die Republik Guatemalas proklamiert. Zugleich erfolgte der Wechsel von der liberalen zur konservativen Führung unter Rafael Carrera. Die liberalen Werte einer freiheitlich-aufgeklärten Gesinnung wurden wieder zurückgedrängt. An die Stelle der fortschrittlich denkenden Politiker traten die konservativ regierenden Machthaber Carrera und Vincente Cerna Sandoval, von denen sich die katholische Kirche die Restauration ihres Einflusses erhoffte. Carrera übte eine paternalistische Politik gegenüber den Indígenas aus, verstärkte die Latifundienagrarwirtschaft und unterstützte die Kirche: er genehmigte den Jesuiten, wieder ins Land einzureisen.¹⁰⁷ Gleichzeitig jedoch verbot er den Geistlichen, ein öffentliches Amt zu bekleiden, und der Kirche, Steuern zu beziehen. Damit schwächte er die traditionelle Position der Kirche und machte sie angreifbar für liberale Reformen nach 1870.¹⁰⁸

Erst im Jahre 1873, als Justo Rufino Barrios zum neuen Präsidenten gewählt wurde, löste die liberale Partei die konservative Regierung ab. Kurze Zeit später kam es zu Änderungen in der Verfassung hinsichtlich der Gleichberechtigung der Religionen in Guatemala. In der Verfassung des Jahres 1879¹⁰⁹ kommt die Trennung von Staat und Kirche klar zum Ausdruck.¹¹⁰

¹⁰⁵ Primera constitución de Guatemala, Artículo 45, 1825. Eigene Übersetzung: „*Die Religion des Staates ist die katholische, apostolische, römische. Die öffentliche Ausübung jeder anderen Religion ist ausgeschlossen.*“

¹⁰⁶ Vgl. Díez de Arriba, Historia de la Iglesia de Guatemala, 118; 457.

¹⁰⁷ Vgl. Díez de Arriba, Historia de la Iglesia de Guatemala, 145.

¹⁰⁸ Vgl. Garrard-Burnett, Protestantism in Guatemala, 6.

¹⁰⁹ In der Verfassung des Jahres 1879 (Artículo 8) wird auch klar definiert, was einen guatemalteckischen Bürger kennzeichnet: „*Los guatemaltecos mayores de veintiún años que sepan leer y escribir; ó que tengan renta, industria, oficio ó profesión que les proporcione medios de subsistencia.*“ Eigene Übersetzung: „*Guatemalteckische Bürger sind Erwachsene, die das 21. Lebensjahr vollendet haben, die lesen und schreiben können; die ein Einkommen aus ihrem Gewerbe, Arbeit oder Beruf beziehen, das es ihnen ermöglicht, für sich selbst zu sorgen.*“ Diese Definition dient als Grundlage für die Einschätzung der Rolle der indigenen Bevölkerung als Landesbürger und -bürgerinnen. Einerseits warfen die Liberalen den Maya in den Hochlandgebieten vor, dass sie wirtschaftlichen Fortschritt und Lebensstile der Moderne ablehnen. Andererseits waren sich die Liberalen bewusst, dass die Maya die Mehrheit der Bevölkerung und auch der Arbeitskraft stellten. Sie waren also wichtig für die wirtschaftliche Stabilität und den angestrebten Fortschritt. Doch angesichts des unter den Liberalen akzeptierten Zwangsarbeitssystems für indigene Männer kann die in der Verfassung verankerte Gleichberechtigung aller guatemalteckischen Bürger angezweifelt werden. Oder, wie es

Die Liberalen hatten das Recht auf freie Religionsausübung durchgesetzt, das den protestantischen Missionaren erlaubte, in Guatemala zu missionieren. Diese Entscheidung ist der Grundstein der Geschichte des Protestantismus in Guatemala.

Die Zeit von 1870 bis 1928 bezeichnet den Tiefpunkt im Verhältnis von Kirche und Staat.¹¹¹ Wegen der Ausweisung ausländischer Priester kam es zu einem enormen Priestermangel. Die wenigen Priester, die nur selten die Dörfer besuchten, konnten nicht verhindern, dass die ländlichen Gemeinden mehr oder weniger sich selbst überlassen blieben. Den geschwächten Cofradías ist es zu verdanken, dass die Bevölkerung die Verbindung zur Kirche nicht vollständig löste. Sie hielten an christlichen Festtagen fest, ließen jedoch auch indigenen Kulturen genug Raum zur Entfaltung.¹¹² Die Kirche konnte diese Verschmelzungen nicht aufhalten: Die Akzente wurden nun stärker auf das Indigene gesetzt.

Unter den Regierungen von Manuel Estrada Cabrera (1898-1920) und José María Orelana (1921-1926) wurde der Kirchenführung vorgeworfen, in den Sturz von Estrada Cabrera verwickelt gewesen zu sein. Dessen Nachfolger, María Orelana, veranlasste die Ausweisung aller Kleriker, die in Kontakt zu Jesuiten standen.¹¹³ Die Kirchenleitung reagierte nicht minder scharf: Die Kandidaten für ein priesterliches, theologisches oder bischöfliches Amt hatten den sogenannten „Anti-Modernisten-Eid“ abzulegen (1910), der die Absage an sämtliche moderne Entwicklungen impliziert.¹¹⁴

Unter der Präsidentschaft des liberal eingestellten Jorge Ubico (1931-1944), lockerte sich das angespannte Verhältnis zwischen Kirche und Staat kurzfristig.¹¹⁵ Im Jahre 1939 wurde Mariano Rossell Arellano zum Erzbischof von Guatemala ernannt.¹¹⁶ Dieser setzte sich während seiner Amtsperiode für die Verbesserung der Situation der Kirche ein und pflegte zu diesem Zweck die Beziehungen zu Ubico. Unter Arellano, der für die Einheit des Volkes

McCreery treffend formulierte, es waren die Maya im liberalen Guatemala entweder keine Bürger oder keine Guatemalteken (vgl. *McCreery, Rural Guatemala*, 99).

¹¹⁰ „*El ejercicio de todas las religiones sin preeminencia alguna, queda garantizado en el interior de los templos; pero ese libre ejercicio no podrá extenderse hasta ejecutar actos subversivos o prácticas incompatibles con la paz y el orden público, ni da derecho para oponerse al cumplimiento de las obligaciones civiles y políticas.*“ (Ley constitutiva de la República de Guatemala, Artículo 24, 1879.) Eigene Übersetzung: „*Die Ausübung aller Religionen, ohne Vorrang einer bestimmten, muss innerhalb des kirchlichen Bereichs garantiert werden; Aber diese freie Ausübung darf nicht dazu missbraucht werden, subversive Handlungen auszuführen, die mit dem Frieden und der öffentlichen Ordnung nicht vereinbar sind, und sie dürfen auch nicht die bürgerlichen und politischen Verpflichtungen behindern.*“

¹¹¹ Vgl. Díez de Arriba, *Historia de la Iglesia de Guatemala*, 458.

¹¹² Vgl. Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 141.

¹¹³ Vgl. Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 143.

¹¹⁴ Vgl. German, *Politik und Kirche in Lateinamerika*, 93.

¹¹⁵ Wenigen Jesuiten war die Einreise nach Guatemala wieder gestattet worden (vgl. Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 142).

¹¹⁶ Vgl. Frankel, *Political development in Guatemala 1944-1954*, 177.

kämpfte, wurde ein neuer Kurs eingeschlagen; Themen der katholischen Sozialethik¹¹⁷ sollten verdeutlicht werden. Die Kirche sollte das soziale und politische Geschehen aktiv mitgestalten.¹¹⁸ Im Jahre 1945 erschien die erste Ausgabe des kritischen katholischen Intellektuellenblattes „Acción Social Cristiana“. In diesem Wochenblatt wurden Artikel gegen den Kommunismus, den Liberalismus und den Protestantismus abgedruckt, um die Leserschaft – „*los católicos*“ – „*en sus conocimientos sociales*“ zu beeinflussen.¹¹⁹ Nach dem Vorbild der spanischen faschistischen Zeitung „Cristianidad“ reflektierte diese Zeitung die Meinung der konservativen Kirchenhierarchie, der es von der Verfassung untersagt war, politische Meinungen öffentlich kundzutun.¹²⁰

Doch Präsident José Arévalo (1945-1951) konnten diese politischen Ambitionen der Kirche nicht beeindrucken. Zwischen beiden Seiten kam es erneut zu starken Meinungsverschiedenheiten, die in der kirchlichen Opposition zur Regierung gipfelten.¹²¹

Drei Jahre vor der Revolution, im Jahre 1951, wurde die kommunistische Partei in Guatemala zugelassen.¹²² Die Kirche bezog stets eine klare antikommunistische Position. Sie kritisierte an der Ideologie des Kommunismus, dass diese Gott-feindlich sei, dass sie nationale Loyalitäten zerstörte und Verbindungen zwischen Familienmitgliedern zerschlage.¹²³ Der Kommunismus, so Arellano, sehe den Menschen als bloße Maschine, nicht als Individuum und untergrabe daher die menschliche Würde und Freiheit.¹²⁴ Mehr noch: in Guatemala habe sich der Kommunismus in seiner brutalen sowjetischen Ausprägung bereits etabliert: „[...] *evidencian hoy más que nunca, el hecho de que en Guatemala el comunismo había sentado*

¹¹⁷ Dazu zählen die Konzentration auf landwirtschaftlichen Besitz und die Nahrungsmittelproduktion, Migrationsprozesse aufgrund des Stadt-Land-Gefälles, der Wechsel von der agrar- zur kommerziellen und industriellen Produktionsweise sowie die hohe Analphabetenrate.

¹¹⁸ Vgl. Brennwald, Die Kirche und der Maya-Katholizismus, 147. Sein glühender Eifer wird anhand des folgenden Zitats deutlich: „*The people of Guatemala must arise as one man to fight the enemy of God and of their country. Our fight against communism, therefore, must be based on a nationalistic and Catholic attitude.*“ Bischof Rossell Arellano, zit. nach Pike, The Conflict between Church and State in Latin America, 178. Eigene Übersetzung: „*Das Volk von Guatemala muss sich wie ein Mann erheben, um den Feind Gottes und seines Landes zu bekämpfen. Unser Kampf gegen den Kommunismus muss in einer nationalistischen und katholischen Einstellung begründet sein.*“

¹¹⁹ Vgl. Acción Social Cristiana, 3.1.1946.

¹²⁰ Vgl. Garrard-Burnett, God and Revolution, 132-133.

¹²¹ Die Kirche geriet besonders unter Druck, ihre Bedeutung für die Bevölkerung zu verlieren, als der Staat umfangreiche Sozialprogramme initiierte. Bildungs- und Sozialkampagnen waren die Bereiche, die die Kirche als die ihren beanspruchte (vgl. Brennwald, Die Kirche und der Maya-Katholizismus, 148ff.). Im Leitartikel „Acción Social Cristiana“ vom 8.4.54 kommt der Anspruch der Kirche auf diese Bereiche zum Tragen: „*La doctrina de la Iglesia no es parcial, es total abarca toda la vida humana: el nacimiento, el matrimonio, la educación, la vida cívica, la vida social*“ (Acción Social Cristiana, Leitartikel, 8.4.54). Eigene Übersetzung: „*Die kirchliche Doktrin ist nicht partiell, sie umfasst das Ganze des menschlichen Lebens: die Geburt, die Heirat, die Erziehung, das bürgerliche und das soziale Leben.*“

¹²² Vela Castañeda, Guatemala, 1954, 98.

¹²³ Vgl. Turner, Catholicism and Political Development in Latin America, 126-127.

¹²⁴ Vgl. Rossell Arellano, Carta pastoral colectiva sobre la amenaza comunista en nuestra patria, 6.

sus reales al modo soviético: sangre, cárcel, muerte, desolación".¹²⁵ Dass die Kirche das politische Geschehen beeinflussen wollte, wurde nun immer deutlicher. Und deshalb kann man zu Recht der Frage nachgehen, wie die katholische Kirche für den erwünschten Wechsel der Regierung agierte.

Erzbischof Arellano bekannte sich als Gegner des liberal eingestellten Árbenz. Er steigerte seine Aussage dahin, dass die amtierende Regierung kommunistisch sei, mit dem Effekt, dass sie die Aufmerksamkeit und Zustimmung von antikommunistischen Kreisen aus dem In- und Ausland gewann.¹²⁶ Die öffentliche Wahrnehmung sollte dazu beitragen, sie aus ihrer politischen Isolation herauszuführen.¹²⁷ Arellano ging so weit, dass er die Agrarreform von 1952 als „*kommunistisches Teufelswerk*“ bezeichnete.¹²⁸ Um die Bevölkerung für seine Positionen zu gewinnen und gegen Árbenz aufzuwiegeln, untermauerte er seine Botschaft religiös: Er ließ eine Kopie der Statue des „schwarzen Christus“ (*Christo negro*) aus der Basilika von Esquipulas anfertigen und bereiste mit dieser viele Orte des Landes. Er wollte die Botschaft verbreiten, in Árbenz den Teufel *in persona* zu sehen, den er, in der Rolle des Exorzisten, mit Jesu Hilfe austreiben wollte.¹²⁹ Arellano wählte aus guten Gründen diese besondere Statue: sie war seit vielen Jahren ein Zeichen der Eroberung.¹³⁰ Auch Arellano wollte etwas zurückerobern: die gesellschaftliche Macht der katholischen Kirche, die ja bereits in den Jahren vor Árbenz entscheidend geschwächt war.

Kurz nach der Revolution wurde die kirchliche Haltung zum Regierungswechsel und zum Kommunismus eindeutig deklariert: „*En esta hora de júbilo no olvidemos que de la hidra de siete cabezas que es el comunismo, sólo hemos arrancado una, y que aún ésta puede nacer de nuevo...*”¹³¹

¹²⁵ Rossell, *Sobre la paz, fruto de la justicia y el amor*, 2. Eigene Übersetzung: „*Heute zeigt sich mehr denn je, was der Kommunismus nach sowjetischem Muster in Guatemala angerichtet hat: Blutvergießen, Gefängnisstrafen, Tod und Verwüstung.*“

¹²⁶ Guatemala entpuppte sich aus US-amerikanischer Sicht als Vorzeigemodell im Kampf gegen den Kommunismus: „*This is the first instance in history, that a communist government has been replaced by a free government. All the world is watching to see which does the better job.*“ (R. Nixon, 1955, zit. nach Handy, *Gift of the devil*, 185). Eigene Übersetzung: „*Erstmalig in der Geschichte wurde eine kommunistische Regierung von einer freien Regierung abgelöst. Die ganze Welt richtet ihre Augen darauf, wer den besseren Job erledigt.*“

¹²⁷ Vgl. Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 156-157.

¹²⁸ Vgl. Grundberger, *Das politische System Guatemalas*, 261.

¹²⁹ Vgl. Gleijeses, *Shattered hope*, 212.

¹³⁰ Vgl. Crumrine, *Pilgrimage in Latin America*, 155.

¹³¹ Rossell Arellano, *Sobre la paz, fruto de la justicia y el amor*, 4. Eigene Übersetzung: „*In dieser Stunde des Triumphes dürfen wir nicht vergessen, dass der Hydra mit sieben Köpfen, dem Kommunismus, lediglich ein Kopf abgeschlagen worden ist und ein neuer wachsen kann.*“

In der Regierungszeit von Armas (seit 1954) machte das neue konservative Regime die Restriktionen des kirchlichen Lebens rückgängig.¹³² Die guten Beziehungen der Kirche zur neuen politischen Führung festigten ihre antikommunistische Haltung. Das entsprach dem politischen Kurs Guatemalas und der USA.

Die Kirche wird immer wieder und zu Recht darin kritisiert, dass sie sich nicht entschieden gegen die regierenden Diktatoren gestellt hat. Dieser fehlende Widerstand resultierte aus der Angst vor dem antichristlichen Kommunismus. Die diktatorischen Regime wurden unterstützt, weil sie jedenfalls – gemäß dem klassischen kirchlichen Politikverständnis – Ordnung und Stabilität garantieren würden und gegenüber der Revolution als „minus malum“ vorzuziehen seien.¹³³

Jedoch begann die katholische Kirchenführung, sich nach dem 2. Vatikanum neu zu definieren. In den 1960er Jahren brachen viele lateinamerikanische nationalistische Kirchen formal mit konservativen Parteien und Regimen, um ihrer Rolle als Vermittlerin zwischen Staat und Gesellschaft besser gerecht zu werden. Nun galt es für wichtiger, gesellschaftlichen Einfluss „von unten“ her – auf der Seite der Bevölkerung – zu gewinnen als sich – „von oben“ – mit einem der politischen Lager zu verbünden.¹³⁴

Anhand der politischen Geschichte Guatemalas lässt sich erkennen, wie die katholische Kirche stets zwischen Machtgewinn und Machtverlust schwankte. Auf der einen Seite besaß sie politische Macht, die aber im Laufe der Geschichte durch schwindende Einnahmen, geringere Repräsentanz in öffentlichen Ämtern und den Verlust ihrer Latifundien geschwächt wurde.

Auf der anderen Seite aber verfügte sie über eine geistliche Macht, indem sie ihren Mitgliedern einen Glauben mit exklusivem, absolutem Wahrheitsanspruch vermittelte. Die Konkurrenz mit protestantischen Bewegungen hat diese Macht sicherlich geschwächt. Charismatische Strömungen in der Kirche reagierten jedoch sensibel auf diese Bedrohung.

4.2.2.2. Die Bemühungen um Frieden

Für das Gedeihen einer Demokratie ist es wesentlich, dass die Bürger die Möglichkeit haben, sie betreffende Themen in einem öffentlichen Forum diskutieren zu können. Dies ist heute für

¹³² Säkularisiertes Kirchengut wurde der Kirche zurückerstattet, in den öffentlichen Schulen wurde wieder unbeschränkt Religionsunterricht erteilt und ausländische Priester wurden zugelassen (vgl. Barry, *Inside Guatemala*, 190).

¹³³ Vgl. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America*, 110; 121.

¹³⁴ Vgl. Stewart-Gambino, *Introduction: New Game, New Rules*, 10.

westliche Gesellschaften selbstverständlich. In Guatemala dagegen ist es ein Gut, das nach wie vor gefährdet ist. Es kann sogar ein lebensbedrohliches Risiko darstellen, die politische Führung öffentlich zu kritisieren, oder seine Meinung in Landbesitzdiskussionen und zu Korruptionsvorwürfen öffentlich kund zu tun. Auch die Menschenrechtsverletzungen durch das Militär dürfen nur vorsichtig angesprochen werden.

Der Einfluss der Oligarchen hemmt auch heute noch den gesellschaftlichen Fortschritt. Innerhalb dieser Machtgefälle und Beschneidungen der Meinungsfreiheit muss die Kirche eine wichtige Mediatorenrolle einnehmen: sie agiert als Mentorin der Demokratie und damit als Sprachrohr marginalisierter Bevölkerungsteile, denen die Durchsetzung ihrer Interessen erschwert wird und die von den Vorteilen der Gesellschaft wenig profitieren.¹³⁵

In Guatemala fällt auf, dass vielen Menschen gar nicht bewusst ist, welche Vorteile eine funktionierende Demokratie für eine Gesellschaft bringen kann. Es fehlt das Bewusstsein, dass Demokratie eine wesentliche Voraussetzung für Frieden und Fortschritt ist. Wie in vielen anderen Ländern Lateinamerikas treten die Menschen eher als „Einwohner“ denn als „Bürger“ auf. Diese Unterscheidung erläutert *Tina Rosenberg* genauer.¹³⁶ Hier ist die Kirche gefordert, den Demokratisierungsprozess voranzutreiben, um aus „Einwohnern“ „Bürger“ zu machen.

So wie die katholische Kirche mit dem „*Christo Negro*“ aus Esquipulas in die Politik eingegriffen hatte, so hat sie sich mit diesem Symbol auch um Frieden bemüht. Esquipulas im Süden Guatemalas war seit der spanischen Eroberung ein strategisch wichtiger Ort mit einem hohen symbolischen Wert für Katholiken. Zu ihm pilgern sie seit vielen Jahren im Glauben an die Wunderkraft des „*Christo Negro*“.¹³⁷ Auch in der Hoffnung auf Frieden. In der „Erklärung von Esquipulas“ vom Februar 1987 nahm die Kirche offiziell Stellung zur Lage in Mittelamerika und setzte durch ihre Teilnahme an den neu gebildeten zwischenstaatlichen Kommissionen ein Zeichen für den Frieden¹³⁸. Das Dokument „*Para establecer la paz*“ der

¹³⁵ Vgl. Cleary, Conclusion, 205-207.

¹³⁶ „Bürger“ betrachten das politische System als Stimme des Volkes. Sie vertrauen der Judikative und wenden keine Gewalt an, um ihren Vorteil zu erreichen, sondern sie vertrauen der Herrschaft des Gesetzes. „Einwohner“ hingegen vertrauen zivilen Institutionen nicht und wenden sich bei Bedarf auch nicht an die Gerichte, sondern sind eher geneigt, Methoden der Bestechung anzuwenden, um ihre Interessen durchzusetzen (vgl. Rosenberg, *Beyond Elections*, 77-78).

¹³⁷ Die Farbe der Christusfigur hat keine kulturelle Konnotation, sondern kam durch Rußablagerungen der zahlreich aufgestellten Kerzen zustande.

¹³⁸ Diese Kommissionen, die in gleicher Form in allen Ländern Mittelamerikas bestehen sollten, hatten zum Ziel, regelmäßig Treffen der Präsidenten der Länder zu erzwingen. Die Rolle der katholischen Kirche wurde dadurch institutionalisiert. Von Seiten der Kirche wurden zwei Bischöfe als Vertreter gestellt, die von der Bischofskonferenz vorgeschlagen sein mussten. Die Kommissionen umfassten als Teilnehmer jeweils zwei Kabinettsmitglieder, zwei Mitglieder der Oppositionspartei und zwei Bürger, die zur Regierung keinerlei Beziehung haben durften, wobei es sich immer um einen regulären Vertreter und einen Stellvertreter handelte. „*La Comisión Nacional de Reconciliación estará integrada por un delegado propietario y un suplente del Poder*

Bischofskonferenz aus dem Jahre 1984 unterstreicht das Bemühen der Kirchenvertreter, in den Friedensverhandlungen die Rolle eines Mittlers zwischen Volk und Staat übernehmen zu wollen. Seit diesem Jahr kooperiert die Kirche mit den Menschenrechtsorganisationen „Grupo de Apoyo Mutuo“ (GAM) und „Pro Justicia y Paz“ und richtete ein Menschenrechtsbüro ein, um das Schicksal Verschwundener aufzuklären.¹³⁹ Die nachkonziliare Kirche prangert durchaus die willkürlichen Aktionen der Regierung und die von ihr provozierten Menschenrechtsverletzungen an.¹⁴⁰

Eine klare Position der Kirche gegenüber der regierenden Elite während des Bürgerkrieges ist also schwer zu bestimmen; Kooperationen mit Machthabern sowie Auflehnung und Protest gegen das herrschende Elend der Bevölkerung gingen Hand in Hand. Einzelne Kleriker ließen die Amtskirche spüren, wenn sie mit ihren Vorgaben nicht einverstanden waren. Priester handelten oft dort, wo Hilfe nötig war, auch wenn sie sich durch ihr soziales Engagement bei den staatlichen Autoritäten verhasst machten. Natürlich verlor die Amtskirche durch diese eigenmächtigen Aktionen der Geistlichen an politischem Einfluss.¹⁴¹

4.2.3. Die klerikale Situation der katholischen Kirche im 20. und 21. Jahrhundert

Das Guatemala des 20. Jahrhunderts erlebte einschneidende sozioökonomische Veränderungen, die auch das indigene Gemeindeleben in ländlichen Gebieten betrafen. Dazu kam der Priestermangel in der katholischen Kirche, der ihre gesellschaftliche Wirkung schwächte. Während der Zeit von 1945 bis 1954 kamen 16 000 Katholiken auf einen Priester und insgesamt wurden in diesen Jahren nur drei Priester geweiht, so *Edward Cleary*.¹⁴²

Der Mangel an Geistlichen ist zurückzuführen auf die unter Präsident Barrios durchgeführten Enteignungen des kirchlichen Besitzes. Dieser Umstand veranlasste einige Kleriker, sich in

Ejecutivo, un titular y un suplente sugerido por la Conferencia Episcopal y escogido por el Gobierno de una terna de Obispos que deberá ser presentada dentro del plazo de quince días después de recibida la invitación formal. Esta invitación la formularán los gobiernos dentro de los cinco días hábiles siguientes a la firma de este documento. El mismo procedimiento de terna se utilizará para la selección de un titular y un suplente de los partidos políticos de oposición legalmente inscritos. La terna deberá ser presentada en el mismo plazo anterior. Cada Gobierno Centroamericano escogerá, además, para integrar dicha comisión, a un ciudadano notable que no pertenezca ni al gobierno ni al partido de gobierno, y a su respectivo suplente. El acuerdo o decreto en que se integre la respectiva Comisión Nacional, será comunicado de inmediato a los otros Gobiernos Centroamericanos.“ (Vgl. Acuerdo de Esquipulas II, S. 2).

¹³⁹ Vgl. Ballin, Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika, 221.

¹⁴⁰ Vgl. Cleary, Conclusion, 102; 104. Siehe hierzu auch die Aussage von Mons. Penados, Erzbischof von Guatemala von 1983 bis 2001: „Im Kampf um nationale Einheit und Frieden muß die Kirche die Rolle eines Mittlers zwischen Volk und Staat übernehmen.“ (Bischöfe verurteilten Welle der Gewalt, in: Missio-Information, Nr. 7, 1980, 19-22).

¹⁴¹ Vgl. Schäfer, Dynamik des religiösen Feldes, 482.

¹⁴² Vgl. Cleary, Evangelicals and competition in Guatemala, 170.

Kontakt mit einflussreichen und vermögenden Sponsoren zu setzen, die in der Lage waren, in dieser Notsituation mit finanziellen Mitteln zu helfen. Der Klerus konzentrierte sich daraufhin auf wohlhabende städtische Gebiete, mit der Konsequenz, dass die ländliche Bevölkerung die Bindung zur Kirche verlor. Der Theologe *Luis Corral Prieto* nennt drastische Zahlen. Im Jahre 1940 kam ihm zufolge auf 30 000 Einwohner ein Priester. Im Departement Huehuetenango sorgten angeblich zwei Priester für 170 000 Einwohner.¹⁴³ Die Pfarreien waren vom Umfang her sehr groß, die wenigen Priester konnten die religiöse Nachfrage der Bevölkerung nicht abdecken. Die meisten ländlichen indigenen Gemeinden konnten nur ein oder zweimal im Jahr von einem Priester besucht werden. Diese Situation blieb auch in den 1950er und 1960er Jahren unverändert.¹⁴⁴

Es ist klar, dass diese Mangelsituation die Beziehungen zwischen Kirchenvolk und kirchlicher Institution unterbrach. Die Kirche verlor an Mitgliedern. Parallel dazu nötigte der gesellschaftliche Transformationsprozess die Menschen, ihre Heimatgemeinden zu verlassen, um anderswo Arbeit zu finden. Nicht länger bedeuteten Lokalgemeinden den Individuen materielle und existenzielle Sicherheit. Viele fühlten sich entwurzelt und suchten nach sozialen und religiösen Ersatzbindungen. Diese Situation stellte die traditionelle Glaubensform zur Disposition. Wer von der traditionellen Produktions- und Lebensweise entfremdet und wirtschaftlich und sozial marginalisiert wurde, war offen für Alternativen und bereit zu Konversionen.

Damit geriet die Kirche unter Zugzwang. Sie musste sich der Konkurrenz mit anderen Glaubensgemeinschaften stellen. Dennoch lehnte sie ab, Priester aus der einheimischen Bevölkerung zu rekrutieren. Die Geistlichen stammten meist aus dem Ausland.

Auch die Guatemaltekeische Bischofskonferenz (CEG – Conferencia Episcopal Guatemala), die die Spitze der klerikalen Hierarchie des Landes bildet, besteht fast ausschließlich aus Guatemalteken, die nicht-indigener Herkunft sind.¹⁴⁵ Im Jahre 1970 waren 594 Priester im

¹⁴³ Vgl. Prieto, *Las Iglesias Evangelicas de Guatemala*, 16. Ähnliche Angaben liefert *Frederick C. Turner*, demzufolge ein einziger Priester im Jahre 1949 ca. 26 000 Einwohner zu versorgen hatte (vgl. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America*, 185).

¹⁴⁴ Vgl. Calder, *Interwoven histories*, 94.

¹⁴⁵ Die Krone und die Kirche gestatten theoretisch die Zulassung von Indigenen zum Priesteramt (vgl. Díez de Arriba, *Historia de la Iglesia de Guatemala*, 261). Die *Pastoral Indígena* der Kirche bezeugt die Existenz indigener Priester. Die Regelungen bezüglich der Zulassung von Indigenen und Mestizen zu Priesterseminaren können nachgeschlagen werden in: AGI, Guatemala 947. Estatutos y reglas para el gobierno de la iglesia. Cédula del Rey 21.8.69. Die Bischofskonferenz von Guatemala ist der Ansicht, dass sich einige katholische Priester indigener Abstammung nicht mehr als Maya ansehen, da sie sich von ihrer indigenen Kultur entfremdet hätten (Siehe CEG, *Fechas para recordar*, Guatemala 2006). Möglicherweise entwickelte sich diese Distanz auch daraus, dass der katholische Priester eine öffentliche Person repräsentiert, als die er im Auftrag der Kirche zu handeln hat. Bei Maya-Zeremonien tritt er als indigener Geistlicher auf. Daraus könnte sich ein innerer Zwiespalt zwischen persönlichem Glauben und der Verantwortung, der Rollenerwartung der Institution zu entsprechen.

Amt, von denen 113 Priester (= 19 %) Guatemalteken waren.¹⁴⁶ Bis jetzt üben nur wenige Indigene das Priesteramt aus und auch im Jahr 2018 ist noch kein indigener Bischof im Amt. Von 902 Priestern identifizieren sich etwa 80 als indigen. Deswegen gibt es auch heute noch Strukturproblematiken, die die innerkirchliche Diskussion nicht aufgehoben hat: Der ladino-geprägte Organisationsstil wird von der indigenen Bevölkerung, die eine indigene Repräsentation der Kirche fordert, als nicht zeitgemäß empfunden. Immerhin werden indigene Katecheten eingesetzt, um die indigene Kultur in die kirchliche Arbeit miteinzubinden.¹⁴⁷

Die nicht in Guatemala geborenen Kleriker erzeugen einen gewissen „foreign factor.“¹⁴⁸ In den Diözesen werden die einzelnen Pfarreien von guatemalteken oder ausländischen Priestern verwaltet.¹⁴⁹

Weshalb ist die Zahl indigener Priester aus kirchlicher Sicht so gering zu halten? Ein möglicher Grund könnte die Angst der Amtsträger vor dem Zerfall der kirchlichen Einheit sein, so argumentiert *Andrea Althoff*. Auch könnten große Diskrepanzen zwischen ladinischer und indigener Kultur eine nicht unbedeutende Hürde darstellen.¹⁵⁰ Ebenso könnte die Befürchtung bestehen, dass im Namen der Kirche pagane Praktiken in der Form des Synkretismus ausgeübt werden. Indigene kulturelle Elemente sollten dann natürlich nur dann gestattet sein, wenn diese Praktiken nicht als Bedrohung für die Einheit der Kirche wahrgenommen werden. Diskussionen über die Einrichtung indigener Priesterseminare werden nach wie vor geführt. Ein indigener Klerus wird deshalb gefordert, weil er nach Auffassung der Indígenas eine authentische Kirche ausmacht.¹⁵¹

Bisher tritt der indigene Klerus innerhalb der Kirche nur in der *Pastoral Indígena* auf. Sie ist die einzige Form kirchlicher Praxis, die die spirituellen und kulturellen Aspekte der Maya

¹⁴⁶ Vgl. Bendaña Perdomo, *Ella es lo que nosotros somos y mucho más*, 93.

¹⁴⁷ Vgl. Cleary, *Evangelicals and competition in Guatemala*, 173.

¹⁴⁸ Cleary, *Conclusion*, 217. Die aktuellen Bischöfe und Erzbischöfe stammen aus Guatemala, Honduras, Italien, Spanien oder Panamá (siehe hierzu <http://www.iglesiacatolica.org.gt/dobispos.htm> (07.03.17)).

¹⁴⁹ Nicht zu unterschätzen sind die hohen Ansprüche an Seminaristen, welche die Möglichkeit erschweren, katholischer Priester zu werden. Eben diesen Anforderungen können die meisten Indigenen aufgrund geringer Bildungsstandards nicht genügen.

¹⁵⁰ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 51.

¹⁵¹ „For some people the suggestion of establishing an indigenous seminary sounded as if we wanted to build up a second or third class clergy: as if we wanted to separate them from the rest. However, we should not be afraid of this. Why not have indigenous priests for the specific indigenous set of problems? An authentic Church needs an indigenous clergy; an indigenous theology.“ (Pastoral Indígena, Encuentro Mesoamericano de Pastoral Indígena, Santa María Chiquimula March 10-15, 2003, 15). Eigene Übersetzung: „Wenn es um die Einrichtung indigener Priesterseminare geht, haben einige den Eindruck, dass wir einen Klerus zweiter oder dritter Klasse schaffen wollen, als ob wir sie vom Rest trennen wollten. Doch davor sollten wir uns nicht fürchten. Denn warum sollten wir keine indigenen Priester für die spezifischen indigenen Angelegenheiten haben? Eine authentische Kirche braucht einen indigenen Klerus, eine indigene Theologie.“

nachdrücklich berücksichtigt. Sie umfasst eine pastorale Fürsorge für die Indígenas, die ihren Bedürfnissen und ihrer Lebenssituation angepasst ist.¹⁵²

Die *Pastoral Indígena* ist der Bereich in der pastoralen Arbeit der Kirche, der die große Abwanderung zu den pentekostalen Kirchen zu hemmen vermag.¹⁵³ Dann hätte die Inkulturation den Effekt, den religiösen Pluralismus zu begrenzen.

Strukturell gesehen ist die *Pastoral Indígena* zwar in der Kirche verankert, in der Realität jedoch nicht mehr als eine lose und freiwillige Vereinigung von Einzelnen, die innerhalb der Bischofskonferenz nur den Charakter einer Arbeitsgruppe besitzt, so Althoff.¹⁵⁴ Das pastorale Ziel lautet, die Kultur der Maya in das Christentum zu integrieren und nicht vice versa. Doch welche Richtung nimmt die tatsächliche Entwicklung?

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Konferenz von Medellín (1968) schlug die Kirche den Weg einer neuen Pastoralpolitik ein, die von der Befreiungstheologie beeinflusst wurde. Das 2. Vatikanum und Medellín haben „eine außergewöhnliche Erneuerungsbewegung in der ganzen Kirche unseres Erdteils ausgelöst..., nachdem sie bis dahin ein wenig statisch und vielleicht auch in sich selbst verschlossen gewesen war [...] Unsere Kirche wird sich ihrer lateinamerikanischen Identität und ihrer spezifischen und originalen Berufung bewusst.“¹⁵⁵ Die wesentlichen Anliegen waren nicht nur, die indigene Bevölkerung wieder stärker an die Kirche zu binden und einen orthodoxen Katholizismus wiederzubeleben, sondern auch indigene Laien als Katecheten, Mesner und Kommunionhelfer auszubilden, um die durch antiklerikale Politiken entstandenen Verluste und den belastenden Priestermangel auszugleichen.

¹⁵² Die Kirche versucht in diesem Konzept, die indianische Kultur mit katholischer Tradition zu verbinden: Geistliche erlernen Maya-Sprachen, sie predigen darin und sie übersetzen katholische Texte in diese Sprachen (vgl. Droogers, *Popular Power in Latin American Religions*, 98).

¹⁵³ Siehe hierzu „*Where a pastoral indígena under the broad participation of indigenous people is realized, the Pentecostal churches and the Charismatic movements have few chances to set foot in the indigenous communities*“ (Siebers, *El trabajo de pastoral y la institucionalización*, 135). Eigene Übersetzung: „*Wo eine Pastoral für die Indigenen mit Teilnahme der Indigenen selbst realisiert wird, haben pentekostale Kirchen und charismatische Bewegungen wenig Chancen, sich in indigenen Gemeinden auszubreiten.*“

¹⁵⁴ Sie ist vor allem in den Diözesen Alta Verapaz, El Quiché, Huehuetenango, Quetzaltenango, Totonicapán und San Marcos verbreitet. Diese Gegenden repräsentieren die Bereiche des Landes, wo die Bevölkerung größtenteils indigen ist und wo die Mehrheit der heutigen Maya lebt (vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 121; 125).

¹⁵⁵ Evangelisierung in Lateinamerika. Arbeitspapier der pastoraltheologischen Reflexionsgruppe des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) zur Bischofssynode in Rom 1974, 37.

4.2.4. Puebla und Medellín

„In Medellín gewann die Kirche ihre ursprüngliche missionarische Dynamik und ihre prophetische Stimme zurück.“¹⁵⁶

Vorbereitet wurden die Konferenzen von Medellín und Puebla durch die Erste Allgemeine Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Rio de Janeiro im Jahre 1955. Diese Konferenz brachte die Gründung kirchlicher Hilfswerke, die Schaffung des lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM und Initiativen zur Reduzierung des Priestermangels hervor. Die Enzykliken „Mater et magistra“ (1961), „Pacem in terris“ (1963) und „Populorum progressio“ (1967) führten zu neuen Reflexionen über die soziale Wirklichkeit Lateinamerikas.

Vor allem sozialpolitische Forderungen wurden durch die Dokumente von Medellín und Puebla in den Vordergrund gerückt.¹⁵⁷ Fragen der Landverteilung, der sozialen Gerechtigkeit, Bildung und medizinischen Versorgung wurden zu zentralen Themen der Kirche. Auf der Zweiten Allgemeinen Konferenz (Medellín, 1968) wurde die Lage der ausgebeuteten Masse als „*Situation der Sünde*“ bezeichnet. In Kapiteln über „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ wurde über die Menschenrechtsfrage diskutiert. Die Kirche versprach, den Indigenen mit „*Achtung und Sympathie gegenüberzutreten*.“¹⁵⁸

Puebla rückte als Dritte Allgemeine Konferenz (1979) die „*integrale Befreiung*“ des Menschen in den Mittelpunkt.¹⁵⁹ Diese Konferenz verdeutlichte, dass die Kirche als Institution anklagend und meinungsbildend wirken will: „*In allen Fällen muß der Laie nach dem Gemeinwohl streben und dieses fördern, indem er die Würde des Menschen und seine unveräußerlichen Rechte verteidigt, indem er die Schwächsten und Bedürftigsten schützt, indem er dem Frieden, der Freiheit und der Gerechtigkeit zum Durchbruch verhilft, indem er gerechtere und brüderliche Strukturen schafft*“ (792).¹⁶⁰ So gab die Kirche an, besonders für „*den Schutz und die Förderung der Rechte der Armen, der Randgruppen und der Unterdrückten*“ (1217) eintreten und am „*Aufbau einer pluralistischen Gesellschaft in Lateinamerika*“ mitwirken zu wollen (Kapitel 3, 1206ff.), sowie im Haupt- und Ehrenamt

¹⁵⁶ CELAM zur Römischen Bischofssynode 1974 „Die Evangelisierung in der Welt von heute“.

¹⁵⁷ Vgl. Ballin, Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika, 212.

¹⁵⁸ Vgl. German, Politik und Kirche in Lateinamerika, 100-102.

¹⁵⁹ Vgl. Prien, Kirchen in Lateinamerika, 272.

¹⁶⁰ German, Politik und Kirche in Lateinamerika, 103-106.

sich jeglicher parteipolitischer Aktivitäten zu enthalten, sofern man in der pastoralen Tätigkeit leitende Funktionen innehat (526-530).¹⁶¹

Die gedankliche Auseinandersetzung mit sozialen Missständen brachte Theologie und Sozialwissenschaften näher zusammen, was zuweilen auch als Begegnung von Theologie und Marxismus missverstanden wurde. Der belgisch-brasilianische Befreiungstheologie José Comblin sagte daher: „*Das Fundament für die Sicht von Medellín und Puebla liegt in den Tatsachen, nicht im Marxismus.*“¹⁶²

4.2.5. Die Bedeutung der *Acción Católica*

„*Desde los años 50 floreció en ese amplio y difícil territorio una Iglesia pujante, animada por el trabajo incansable de la Acción Católica.*“¹⁶³

Die *Acción Católica* (A. C.) ist eine Folge der gesamtkirchlichen Neuorientierung. Sie sollte ein Verbindungsglied zwischen Kirche und Gesellschaft sein.¹⁶⁴ Sie gilt als Reaktion der Kirche auf die zunehmenden Erfolge protestantischer Kirchen und diente der Verwirklichung pastoraler und politischer Ziele. Sie war eine Bewegung der christlichen Erneuerung. Auch wenn die A. C. ab 1946 in Guatemala und speziell in den indianischen Dörfern zwar schon sehr bedeutsam wurde, wurde sie erst mit dem 2. Vatikanum wirklich bekannt. Sie gilt als „*una verdadera revolución religiosa*“,¹⁶⁵ als eine wahre religiöse Revolution.

Als Laienorganisation ist die „*Actio Catholica*“ im Italien des 19. Jahrhunderts gegründet worden, um dem Volk die katholische Lehre verständlicher zu machen. Um 1930 gelangte sie nach Lateinamerika. Zuerst nach Chile und kurze Zeit später auch nach Guatemala, wo im April 1946 ein eigenes Sekretariat eingerichtet wurde. Die A. C. sollte besonders im Jahr 1952 einen konservativen politischen Auftrag erfüllen: Als Diskussionen um die Agrarreform entstanden, versuchte sie, die ländliche Bevölkerung daran zu hindern, diese Reformen zu unterstützen.¹⁶⁶ Dieser Ansatz stand im Gegensatz zum Kurs der Jahre 1984 und 1985, als

¹⁶¹ Vgl. German, Politik und Kirche in Lateinamerika, 96-97; 101; 103-106.

¹⁶² Comblin, Das Bild vom Menschen, 169.

¹⁶³ Comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala ante la situación de persecución por la cual atraviesa la Iglesia, especialmente en la diócesis de El Quiché, 1. Eigene Übersetzung: „*Seit den 50er Jahren blühte in diesem weiten und schwierigen Gebiet eine aufstrebende Kirche, angetrieben von der unermüdlichen Arbeit der Acción Católica.*“

¹⁶⁴ Schon im Jahre 1928 bezeichnete Papst Pius XI. die „*Actio Catholica*“ als „*Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat*“ (Schreiben vom 13.11.1928 an Kardinal Bertram, zit. n. Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 7, 310; 313).

¹⁶⁵ Quinientos años sembrando el Evangelio, Carta Pastoral Colectiva de los obispos de Guatemala, 15 agosto 1992, 2084.

¹⁶⁶ Vgl. Brennwald, Die Kirche und der Maya-Katholizismus, 195-197.

sich die Kirche für Agrarreformen aussprach. Doch damals in den 1950er Jahren war der höhere Klerus noch auf einer Linie mit der Regierung. Die A. C. war in dieser Zeit eine politisch aktive Gruppierung der Kirche.¹⁶⁷

Entstanden ist sie also im Kontext des kirchlichen Anti-Kommunismus. Doch schon bald kam es zu einem Interessenswandel: die zunehmende Konzentration auf die benachteiligte Situation der Indigenen führte dazu, dass die anfängliche Betonung auf die spirituelle Konversion eines Menschen, mit der A. C. als Instrument der Bekehrung und Initiation in die Kirche, in den Hintergrund geriet. Stattdessen sollten Alphabetisierungskurse und Bürgerbeteiligung durch Bildung den Lebensstandard erhöhen: die Glaubenserneuerung mit Versuchen ökonomischer und gesellschaftlicher Emanzipierung der Maya wurde zum wichtigsten Ziel. Daher leisteten Mitglieder der A. C. wirtschaftliche „Starthilfe“ für Kleinunternehmer und vermittelten betriebswirtschaftliche Kenntnisse.¹⁶⁸ So realisierten ihre Mitglieder – Katecheten, Nonnen oder Priester – Hilfsprojekte in verarmten ländlichen Gebieten,¹⁶⁹ was für eine gute Resonanz sehr wichtig war.

Am Ende der 1970er Jahre – parallel zu neuen progressiven, fortschrittsorientierten kirchlichen Ansätzen – hatte die indigene Bevölkerung ein hohes Maß an Selbstorganisation erreicht, eine Autonomie, deren Ursprung in den religiösen Netzwerken lag. Nicht selten fungierten diese sogar als Brücken zu revolutionären Organisationen.¹⁷⁰ Dazu kam, dass diverse tragische Ereignisse – wie das Erdbeben von 1976 und die während des Bürgerkrieges begangenen Massaker – Hilfsprojekte aktivierten und dadurch den Gruppenzusammenhalt stärkten.

Die *Acción Católica* ist also eine Bewegung zur Realisierung geistlicher Erneuerung und zugleich sozialer Mobilität und ist besonders an die Maya als die benachteiligten Bevölkerungsgruppen gerichtet. Leider erreichte die A. C. nicht die erhofften Erfolge: das politische System ließ keinen Raum für eine gerechte Einkommensverteilung und wirtschaftliche Besserstellung. Die Mobilisierung der vielen Indigenen wurde von den regierenden Eliten als Bedrohung gesehen.

¹⁶⁷ Die Acción Católica war dafür gedacht, „a cumplir su misión religiosa en el terreno político“. Vázquez Corona, *La Acción Católica*, 52. Eigene Übersetzung: „... ihre religiöse Mission auf politischem Boden zu erfüllen.“

¹⁶⁸ Vgl. Coolen, *Searching for the Heart of the Mayas*, 84.

¹⁶⁹ Vgl. Stoll, *Between two armies in the Ixil Towns of Guatemala*, 45.

¹⁷⁰ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 99-100.

4.2.6. Beiträge der Kirche für die Erhöhung des Bildungsstandards

Guatemala ist heute dafür bekannt, dass die Versorgung mit Bildungseinrichtungen in keinsten Weise ausreichend und zufriedenstellend für die ganze Bevölkerung ist. Staatliche Schulen sind schlecht ausgestattet und können mit privaten, teuer zu finanzierenden Einrichtungen nicht verglichen werden. Dass diese Bildungslage heute so schlecht ist, ist unter anderem im Verhältnis der Kirche zum Staat begründet.

Nachdem die Unabhängigkeit von Spanien errungen war, wurde der Kirche das bestehende Erziehungsmonopol entzogen,¹⁷¹ auch wenn sie einen gewissen Einfluss auf das Bildungswesen beibehielt. Traditionell wurde die Kirche mit der Ausbildung der Mittel- und Oberschichtskinder in den Städten beauftragt.

Dann aber gewannen in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts für die Kirche die Radioschulen an Bedeutung, die das Ziel hatten, die Bildungslage auch auf dem Land zu verbessern. Im Jahre 1958 wurde daher das erste katholische Radio namens „La Voz de Colomba“ gegründet. Von Priestern, Nonnen und engagierten Laien wurden über das Radio Alphabetisierungs- und Sprachkurse angeboten. Über die *Acción Católica* konnten viele Menschen für diese Kurse gewonnen werden. Ab den 1960er Jahren gab es zudem spezielle Landwirtschaftskurse, um die ländliche Bevölkerung mit modernen Anbautechniken vertraut zu machen. Für die ländliche Entwicklung setzten sich neben der Kirche auch viele nicht-kirchliche Organisationen und NGOs ein.

Ein anderer wichtiger Auftrag war, Personen als sogenannte „Promotores Sociales“ auszubilden, um kleinere Entwicklungsprojekte vor Ort eigenständig übernehmen zu können. Die Priester waren oft die „Schaltstelle zwischen den verschiedenen beteiligten Instanzen“, worunter Laiengruppen, staatliche Einrichtungen oder auch finanzielle Sponsoren zählten. Dabei war die katholische Kirche deshalb so wichtig, weil sie auf dem Land die einzige Institution war, die aufgrund ihrer Basisbewegungen die geplanten Entwicklungsprojekte leicht übernehmen konnte.¹⁷²

Heute gibt es zahlreiche Bildungskampagnen, die von den lokalen Kirchen getragen werden. Die Schulbildung per Radio stellt immer noch eine wichtige Säule der Bildungspolitik auf dem Land dar. In den Städten sind die kirchlichen Schulen im Gegensatz zu den staatlichen meist gut ausgestattete Bildungseinrichtungen.

¹⁷¹ Vgl. Ballin, Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika, 14.

¹⁷² Vgl. Brennwald, Die Kirche und der Maya-Katholizismus, 226-232.

4.3. Die Charismatische Erneuerung

„What this movement seeks to do is to ask the Lord to actualize what the Christian people have already received.“¹⁷³

Die sogenannten *Catholic Pentecostals* verlangen von ihren Gläubigen einen intensiven Lebenswandel, der moralisch fordernd und zugleich zeitintensiv ist. Doch, wie es das Zitat verdeutlicht, bietet er auch die Chance, zu erneuern, was den Christen bereits gegeben wurde: die Botschaft des Evangeliums auf die Gegenwart zu beziehen, um so ein neues Leben mit Gott zu führen. Theologisch begründen lässt sie sich in der Feier der Initialriten, der Erneuerung des Taufbewusstseins nach 1 Kor 2,12¹⁷⁴ und Apg 2,38.¹⁷⁵

Die Verbesserung der persönlichen Lebenssituation, die Lösung von Problemen oder die Suche nach einer intensiveren Mensch-Gott-Beziehung gelten als zentrale Motive, sich auf die *Catholic Charismatic Renewal* (CCR) einzulassen. Es handelt sich hierbei um eine Laienbewegung, die ihren Fokus auf die Erneuerung der kirchlichen Strukturen richtet, indem sie die einigende Kraft des Heiligen Geistes betont.¹⁷⁶ In diesem Sinne kann man die CCR trinitarisch so definieren: „Die CCR bezieht sich auf das Leben im Heiligen Geist und auf die Ausübung der Gaben des Heiligen Geistes, sie verkündet die Herrschaft Christi zum Ruhm des Vaters.“¹⁷⁷ Dieser Schwerpunkt sowie die Praktiken der Glossolie, zur Intensivierung des Betens, und der Geistheilung weisen – trotz Unterschieden – Parallelen zum protestantischen Pentekostalismus auf.

Abgesehen von den Beziehungen zu anderen religiösen Gruppen, strebte die katholische Kirche nach dem 2. Vatikanum eine innere Erneuerung an.¹⁷⁸ Gläubige Katholiken verfolgten das Ziel, Glaubenspraktiken, die traditionell von indigenen Gemeinden ausgeübt wurden, mit einer modernen katholischen Spiritualität zu verbinden.

¹⁷³ Congar, I believe in the Holy Spirit, 148ff. Eigene Übersetzung: „Diese Bewegung bittet Gott darum, das zu erneuern, was die Christen bereits empfangen haben.“

¹⁷⁴ „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist.“

¹⁷⁵ „Petrus antwortete ihnen: Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung eurer Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“

¹⁷⁶ In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Charismatische Erneuerung von der Befreiungstheologie, denn die Idee der Erneuerung wird nicht sozial gedacht, sondern in der Taufe im Heiligen Geist (vgl. Stoll, *Is Latin America turning Protestant*, 29).

¹⁷⁷ McDonnell, Mederlet, *Charismatische Erneuerung der katholischen Kirche*, 24.

¹⁷⁸ David Stoll ist der Meinung, dass das Anliegen der Charismatiker, die Kirche, in der man faktisch lebt, zu erneuern, bei vielen scheiterte und sie sich deshalb viele einer pentekostalen Kirche anschlossen (vgl. Stoll, *Is Latin America turning Protestant*, 50).

Zeitgleich stieg die Anzahl der Priester, die sich in den 1970er Jahren zur Befreiungstheologie bekannten.¹⁷⁹ Ab dieser Zeit war die Kirche gefordert, auf den starken Zuwachs protestantischer Kirchen zu reagieren. Schon wenige Jahre zuvor unterstützte der progressive lateinamerikanische katholische Klerus die „Dependenztheorie“, eine Aneignung und Transformation marxistischer Ideen. Die Verbindung von Befreiungstheologie¹⁸⁰ und Marxismus bestand seit den 1960er Jahren.¹⁸¹ Dieser neue Flügel des Katholizismus war in den 1960er und 1970er Jahren sehr populär. Lateinamerikas schwierige ökonomische und soziale Lage wurde als Konsequenz einer Zentrum-Peripherie-Dynamik interpretiert. Es galt als „Peripherie“, abhängig und beherrscht von dem im Norden gelegenen „Zentrum“ – den Industrieländern. Dies war eine Theorie, die in dieser Zeit durchaus plausibel war.

Im Jahre 1973 erkannte Papst Paul VI. die CCR als offizielle katholische Bewegung an, die vom Vatikan unterstützt wird.¹⁸² Auch Papst Johannes Paul II. pflegte ein enges Verhältnis zur CCR, um die Beteiligung der Laien zu fördern. Ihre Verbindung zur katholischen Kirche

¹⁷⁹ Vgl. Wilson, *Guatemalan Pentecostals*, 140. Im Jahre 1964 versammelte sich eine Gruppe lateinamerikanischer Theologen im brasilianischen Petrópolis, um über eine den Bedürfnissen Lateinamerikas angepasste Theologie zu reflektieren (vgl. Silva, *Theologiegeschichte Kirche und Katholizismus seit 1945*, 38).

¹⁸⁰ Die Befreiungstheologie galt als Innovation in der Kirche. Im Gegensatz zur traditionellen Theologie ist sie egalitär aufgebaut, kommunitaristisch und partizipativ angelegt (vgl. Cleary, *Conclusion*, 199).

Die Befreiungstheologie prangerte ungerechte sozioökonomische Strukturen an und nahm sich besonders der unteren Bevölkerungsschichten an. Entscheidend ist der politische und soziale Kontext Ende der 1960er Jahre. *Althoff* sieht die proletarische und semi-proletarische Bauernschicht, die sowohl als Arbeiter auf den Plantagen beschäftigt war als auch ein Stück eigenes Land in den Berggebieten bewirtschaftete, als besonders empfänglich für marxistische Ideen an (vgl. *Althoff, Divided by faith and ethnicity*, 92). Die offen deklarierte „Option für die Armen“ bedeutete jedoch die Favorisierung einer bestimmten Gruppe. Die Verpflichtung zum universalen Dienst für alle Menschen, geriet dabei in den Hintergrund, was stets einen Angriffspunkt für die Kritiker der Befreiungstheologie darstellte. Zu ihrer Verteidigung muss man allerdings sagen, dass eine „Option für die Reichen“ sicherlich keine gute Alternative gewesen wäre.

¹⁸¹ Der marxistische Ansatz und die Befreiungstheologie bewegen sich in ähnlichen historischen Zusammenhängen. Während Marx das Klassen-Bewusstsein von der sozioökonomischen Position der Mitglieder einer Klasse herleitete, interpretiert auch die Befreiungstheologie sozialen Protest als Resultat ungerechter ökonomischer Strukturen. So entstände automatisch ein Verlangen danach, von diesen Strukturen befreit zu sein (vgl. Marx, *Preface in A Contribution to the Critique of Political Economy*, 67; vgl. *Althoff, Divided by faith and ethnicity*, 90-91). Infolge der Rezeption der Marx'schen Theorie durch die Befreiungstheologie fanden marxistische Ideen Eingang in Glaube und Theologie. Die Religion sollte weder dazu dienen, bestehende Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren noch in ihrer Kompensationsfunktion die Änderung sozialer Ungleichheiten zu behindern. Dadurch änderte sich zudem das subjektive Verständnis der Individuen: Das Volk sollte sich von seiner Passivität befreien und autonom agieren, selbst einen Beitrag für die Schaffung einer neuen Gesellschaft leisten (vgl. Silva, *Theologiegeschichte Kirche und Katholizismus seit 1945*, 42-43). Die Befreiungstheologie ist heute in die offizielle Kirche integriert, meist agiert sie durch Sozialarbeiterstellen in pastoraler Form (vgl. *Althoff, Divided by faith and ethnicity*, 49). Um Unklarheiten zu vermeiden, weise ich darauf hin, dass diese Verbindung von Theologie und Marxismus sich darauf beschränkte, dass der Marxismus als wissenschaftliche Methode zum Erkennen der gesellschaftlichen Wirklichkeit benutzt wurde (vgl. *Werz, Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika*, 304-305). Ohne sich mit marxistischer Ideologie und Philosophie zu identifizieren bedient sich die Befreiungstheologie marxistischer Elemente, um soziopolitische und ökonomische Situationen zu analysieren.

¹⁸² Vgl. *Thigpen, Catholic Charismatic Renewal*, 460-467.

war zwar stets ungebrochen, jedoch nicht spannungsfrei.¹⁸³ Wo liegen die Anfänge dieser Erneuerungsbewegung?

4.3.1. Die frühen Jahre der Charismatischen Erneuerung

Die Charismatische Bewegung war ursprünglich kein Massenphänomen, sondern ging von der Vorstellung einer kleinen Gemeindestruktur aus, die nach charismatischem Verständnis Ort des Wirkens des Heiligen Geistes ist.¹⁸⁴ So kam die Gotteserfahrung nur in kleinen Gemeinschaften zustande.

Öffentliche Aufmerksamkeit fand die Charismatische Bewegung im Jahre 1966, als katholische Studierende der Duquesne University im US-amerikanischen Bundesstaat Pennsylvania von spirituellen Erfahrungen mit dem Heiligen Geist berichteten. Dies stieß auf interessierte Zuhörer,¹⁸⁵ auch an anderen Universitäten.¹⁸⁶ Damit erklärt sich der akademische Hintergrund dieser Strömung. *Andrea Althoff* argumentiert aufgrund der Ergebnisse ihrer Feldforschung, dass die CCR von den beiden Zielgruppen – US-Amerikaner und Ladinos – unterschiedlich angenommen wurde. Während die CCR in der Mittelschicht der Amerikaner großen Anklang fand, sprach sie in der ladinischen Bevölkerungsschicht eher arme Migranten und untere Schichten an.¹⁸⁷

Wie die Pfingstkirchen stellen auch die Charismatiker Orte der Gemeinschaft bereit, die Räume der Gotteserfahrung werden sollen. Auch die CCR kann sehr missionarisch aktiv sein,

¹⁸³ Der progressive Charakter der CCR wird von der kirchlichen Hierarchie streng beobachtet. Die Fokussierung auf die führende Stellung des Heiligen Geistes wird zuweilen als Gefährdung der kirchlichen Autorität angesehen. Die Mediatorenrolle des Klerus tritt durch den direkten Zugang zum Heiligen Geist in den Hintergrund (Siehe hierzu Chesnut, *A preferential option for the spirit*, 65). Die spirituelle nicht-politische Linie der CCR wird als Widerspruch zur sozialen Agenda der Kirche angesehen (Siehe hierzu Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 42). Auch die zu enge Betonung der CCR auf die individuelle Erlösung des Menschen erzeugt Diskussionen. Auch fürchten sich Kleriker vor der Tendenz, dass Geistliche in ihrer Funktion von Laien ersetzt werden könnten. Doch dieser Aspekt scheint in Anbetracht der Tatsache, dass die meisten katholischen Priester ohnehin nicht indigener Herkunft sind, für die Indígenas wenig bedeutend zu sein.

¹⁸⁴ Vgl. Cleary, *The Catholic Charismatic Renewal*, 168.

¹⁸⁵ In dieser Arbeit sind mit Charismatikern nur Katholiken gemeint. Pfingstler werden als Evangelikale bezeichnet.

¹⁸⁶ Vgl. Carrillo, *Carismáticos*, 23-25. Die charismatische Bewegung wurde von nordamerikanischen Missionaren nach Guatemala importiert. Die unterschiedlichen kulturellen Umwelten dieser beiden Regionen ergaben die Notwendigkeit verschiedener Missionierungsansätze.

¹⁸⁷ Siehe hierzu Althoff, *Religious Identities of Latin American Immigrants in Chicago*. Ob diese Differenzierung repräsentativ ist, darüber kann diskutiert werden. Die Beliebtheit in der amerikanischen Mittelklasse ließe sich aus dem akademischen Hintergrund der Bewegung erklären. Die CCR enthält jedoch eine „*option for the spirit*“, die im Gegensatz zur Befreiungstheologie („*option for the poor*“) schichtenunabhängig erscheint. Um die Einstellung der unterschiedlichen Zielgruppen nachvollziehen zu können, wäre ihre sozioökonomische Lage zu erforschen: Die Zusammensetzung der Bevölkerung und die persönlichen Lebensmöglichkeiten beeinflussen deren religiöse Präferenzen. Die Menschen wenden sich den religiösen Angeboten zu, deren Botschaften ihrer persönlichen Lage zusagen.

um die Botschaft des Evangeliums zu verbreiten.¹⁸⁸ Beide revitalisieren traditionelle moralische Werte, indem sie den Konsum von Alkohol und Drogen ablehnen, frauenfeindliche Modelle wie das des Machismo negieren, aber politische Autoritäten nicht anzweifeln. So changierte die CCR zwischen traditionellen und modernen Vorstellungen.

4.3.2. La Renovación Carismática in Guatemala

Anne Sullivan und Muriel Gallant waren zwei Frauen aus dem Maryknoll-Orden¹⁸⁹, die die Charismatische Erneuerung in Guatemala bekannt machten. Nach ihren Zeugnissen seien sie im November 1971 im Heiligen Geist getauft worden, nachdem sie dessen Wirken unmittelbar verspürten. Daraufhin gründeten sie einen Gebetskreis im angesehenen „Colegio Monte María“.¹⁹⁰ Also kann man sagen, dass anfangs Personen der Oberschicht zu den Treffen kamen, die zudem nicht indigener Herkunft waren.¹⁹¹ Diese konnten sich in englischer Sprache mit den Maryknoll-Schwestern verständigen. Erst nach einiger Zeit wurde auch Spanisch gesprochen.¹⁹²

Guatemala zählt zu den Ländern, in denen die charismatische Bewegung schon früh von den Bischöfen akzeptiert wurde.¹⁹³ Entscheidend für das Wachstum der Erneuerungsbewegung war die vom guatemaltekischen Kardinal Mario Casariego ausgesprochene Einladung an den US-amerikanischen Priester Harold Cohen, die CCR in Guatemala vorzustellen.¹⁹⁴ Folglich wurde die Bewegung durch die katholische Kirche selbst eingeführt und war in Guatemala erwünscht. Auslöser für die Entscheidung Casariegos war die schnelle Verbreitung

¹⁸⁸ Vgl. Cleary, *The Catholic Charismatic Renewal*, 169.

¹⁸⁹ Der Maryknoll-Orden ist zwar ein US-amerikanisches Produkt, wurde jedoch 1901 in Asien gegründet, um dort zu missionieren. Als die politischen Verwicklungen die Missionierung erschwerten, wurde der Orden nach Lateinamerika verlagert. Nachdem die US-amerikanische Regierung den guatemaltekischen Präsidenten Ubico unter Druck setzte, Missionare einzuladen, um antikommunistisches Gedankengut zu verbreiten, erreichten die ersten Maryknoll-Priester Guatemala im Jahre 1943 (vgl. Gannon, *Catholicism, revolution and violence in Latin America*, 1214; vgl. Kelly, *Maryknoll in Centralamerica 1*; vgl. Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 202; vgl. Arias, *Inicio de la Renovación Carismática Católica en Guatemala*, 37-40).

¹⁹⁰ Vgl. Delgado Varela, *Renovación Carismática Católica en Guatemala*, 9.

¹⁹¹ Vgl. Delgado Varela, *Renovación Carismática Católica en Guatemala*, 9.

¹⁹² „*Luego se forma un grupo católico, donde solo se hablaba inglés; pero con la llegada de Sor Cecilia Arias, hija de la Caridad de Origen Costarricense, se fortalece el grupo ya bilingüe (inglés - español).*“ (Holland, *Historia y desarrollo del movimiento de la renovación carismática en America Central*, 24). Eigene Übersetzung: „*Dann bildete sich eine Gruppe von Katholiken, in der nur Englisch gesprochen wurde. Aber mit der Ankunft von Cecilia Arias, einer Schwester der Caridad in Costa Rica, wurde die Gruppe zweisprachig (englisch – spanisch).*“

¹⁹³ Vgl. Cleary, *The Catholic Charismatic Renewal*, 165.

¹⁹⁴ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 129.

protestantischer pentekostaler Gruppen, für die es galt, ein katholisches Gegenstück zu etablieren.

Die ersten Charismatiker verstanden sich nominell als Katholiken,¹⁹⁵ die obzwar getauft, nur eine schwache Bindung zur katholischen Kirche unterhielten.

Seit den Anfängen ist die Organisationsstruktur nahezu unverändert und besteht aus kleinen Gebetskreisen von 15 bis 30 Personen. Abgesehen von diesen kleinen Gruppierungen werden überregionale Zusammenkünfte organisiert, die, ähnlich einem Pop-Konzert, aufwendig inszenierte und unterhaltende Massenveranstaltungen darstellen. Wie damals in den 1960er Jahren sprechen diese neuen enthusiastischeren Formen der Gottesdienstfeier heute noch besonders die jungen Leute an. Die CCR ist in vielen ethnischen Gruppen und verschiedenen Milieus beheimatet, sie ist eine Bewegung, die vielen religiösen Geschmacksrichtungen entspricht.

Es gibt einige Elemente in der Glaubenslehre und –praxis, die enormes Anziehungspotential besitzen, die vor allem die moralischen Werte und Rollenbilder, sowie eine auf Sparsamkeit angelegte Lebensführung betreffen.

Auch wenn die Initiative von Ordensleuten ausging, bestand die CCR schon bald aus Laien und stellt heute die größte Laienbewegung in der guatemaltekischen Kirche dar.¹⁹⁶ Gerade in Mittelamerika bedeutet die Verbundenheit mit der CCR eine neue Ebene der Mitarbeit in sozialen und politischen Programmen zum Wohle der Gesellschaft.¹⁹⁷

4.3.3. Gemeinsamkeiten und Abgrenzungsmerkmale zum Pentekostalismus

Man könnte nun denken, dass die charismatische Bewegung nichts anderes als die protestantische Pfingstbewegung ist. Das Glaubensangebot und die Praxis mit Zungenrede, Betonung der Geistheilung und Prophetie ähneln dem Pentekostalismus sehr. Dennoch unterscheiden sich beide bereits strukturell voneinander, da die CCR Teil der Institution Kirche ist und von ihr als Vehikel betrachtet wurde, die Ausbreitung der Pfingstkirchen zu hemmen.

Auch die Rolle der Jungfrau Maria, die von einer anfänglichen Randposition in den Mittelpunkt des charismatischen Glaubensverständnisses gerückt ist,¹⁹⁸ ist fundamental

¹⁹⁵ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 130-131.

¹⁹⁶ Die Diözese El Quiché, in der hauptsächlich indigene Bevölkerungsgruppen verortet sind, ist mit ca. 19 000 Mitgliedern der zahlenmäßig größte charismatische Bezirk (vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 131).

¹⁹⁷ Vgl. McDonnell, Mederlet, *Charismatische Erneuerung der katholischen Kirche*, 38.

¹⁹⁸ Vgl. Chesnut, *A preferential option for the spirit*, 61.

verschieden, was sich aus der Konfessionsgeschichte heraus erklärt. Als Trennlinie zwischen Charismatikern und Pentekostalen entwickelte sie sich zu einer von der Kirche intendierten Leitfigur der CCR.¹⁹⁹ Auf bischöflichen Druck hin wurde Maria zum wichtigsten und sichtbarsten Symbol katholischer Identität in Lateinamerika stilisiert,²⁰⁰ die es neben der Übernahme des Pneumazentrismus aus dem Pentekostalismus zu bewahren galt. Die Verehrung Marias ist in Mexiko sogar so stark, dass sich pentekostale Kirchen dort kaum durchsetzen können.

4.3.4. Attraktivität und Beziehung zur Maya-Spiritualität

Obwohl oder gerade weil die CCR einen akademischen Hintergrund hat, wirkt die nicht-intellektuelle und nicht-rationale Ausrichtung ebenso wie die Befriedigung emotionaler Bedürfnisse attraktiv. Durch die Betonung auf bislang vernachlässigte Ausdrucksmittel des Glaubenslebens erhält die persönliche Religiosität eine neue spirituelle Qualität. Routinierte Praktiken aus dem religiösen Alltag werden unterbrochen. Damit wird ein kulturelles, soziales und religiöses Kapital generiert, das die Rolle der katholischen Priester und Bischöfe relativiert und zugleich den Maya neue Möglichkeiten gewährt, ihren Glauben im Katholizismus zu leben.

Die Präsenz des Numinosen und die Glossolalie werden als Wirken des Heiligen Geistes wahrgenommen. Das stärkt den Glauben. Natürlich besteht bei der „Geisttaufe“, mit der die Verleihung mit den Gaben des Heiligen Geistes gemeint ist, die Gefahr, dass Personen stigmatisiert werden könnten, die diese Geistgaben nicht erhalten.²⁰¹ Und es ist fraglich, wie der Besitz der Gaben messbar ist.

Jedenfalls entwickelte die CCR den Charakter einer exklusiven und attraktiven Bewegung. Wo der Glaube an übernatürliche Kräfte lebendig ist, wird das Wachsen charismatischer Bewegungen begünstigt. So entsprechen sie durch ihre spirituelle Ausrichtung der indigenen Kultur. Die Aspekte der Heilung des Geistes und des Körpers und das Gebet finden sich als Elemente auch in Maya-Zeremonien. Die Forderung einer starken Beziehung zwischen Gott und Mensch entspricht ebenfalls der Denkweise der Maya. In speziellen Zeremonien wird

¹⁹⁹ Maria wird von der Kirche als „*guarantee of orthodoxy...in face of the danger of the certain influence of non-Catholic currents*“ angeführt (CEG, *Al Servicio de la Vida, la Justicia y la Paz*, 410; 418-419). Eigene Übersetzung: „... als Garant der rechten Lehre in Anbetracht der Gefahr, die durch den Einfluss nicht-katholischer Strömungen entsteht.“

²⁰⁰ Vgl. Chesnut, *Specialized Spirits*, 84-86.

²⁰¹ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 139. Besitzt die „Geisttaufe“ in dieser Beziehung möglicherweise das Potential zur Ausgrenzung und zur Schichtenbildung in der religiösen Gemeinschaft?

auch unter den Indígenas der direkte Kontakt zu Gott gesucht. Ein enormer Vorteil für die Anpassung an die indigene Kultur ist die Tatsache, dass es Indigenen gestattet ist, in ihrer Muttersprache zu predigen.²⁰²

Die indigene Maya-Spiritualität wird jedoch von den Charismatikern dann abgelehnt, wenn zu dieser spirituellen Praxis auch Gebete zu nicht-christlichen Göttern und Geistern zählen, die in der christlichen Vorstellungswelt keinen Platz haben. Auch Musikinstrumente wie die Marimba, die in Maya-Zeremonien zum Einsatz kommen, werden aus christlicher Sicht in einen paganen Kontext gestellt und daher nicht akzeptiert. Die Marimba ist jedoch zugleich nationales Symbol, das die indigene Kultur repräsentiert.²⁰³

Diese Unvereinbarkeit von Elementen des charismatischen und indigenen Glaubenslebens lässt fragen, weshalb die CCR derart populär unter den Maya ist. Gerade in Zeiten, in denen die Maya sich wieder stärker auf ihre indigenen Traditionen besinnen und als Teil ihrer Identität betrachten, läuft die Kirche Gefahr, mit der von ihr unterstützten CCR die Beziehung zu den Maya zu gefährden.

Dennoch: sehr viele Indígenas bekennen sich zu einer charismatischen Gruppierung. Sie enthalten die Chance, charismatische und indigene Glaubensschwerpunkte zusammenzuführen, ohne die Konfession wechseln zu müssen. Auch wenn indigene religiöse Praktiken und Rituale abgelehnt werden, sind die Parallelen zur indigenen Kultur wohl ausschlaggebend für den Erfolg der CCR unter den Maya. Es ist die Einbindung des Spirituellen, des Übernatürlichen, das Gemeinsamkeiten schafft.

Die Charismatische Erneuerung gehört zum Katholizismus. Aber aufgrund ihrer Ursprünge kann man sie auch als eine Spielart des Protestantismus bezeichnen. Die Ursprünge der CCR sind im Pentekostalismus zu finden, der wiederum seinen Vorläufer im sogenannten „Holiness movement“ des 18. und 19. Jahrhunderts hat.²⁰⁴ Ebenso bestehen historische Verbindungen zum „Cursillo Movement“.²⁰⁵

Wie bereits genannt, setzten die Politiker protestantischen Glaubens neue Akzente in der Wirtschaftspolitik. So wurde der Protestantismus für die katholische Kirche nicht nur zu einem ernstzunehmenden religiösen, sondern auch zu einem politischen Konkurrenten. Doch die Kirche versuchte immer wieder, ihre Position zu behaupten. Ihre Haltung wirkt wie ein Ringen um die Gunst der Bevölkerung.

²⁰² Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 144.

²⁰³ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 133-134.

²⁰⁴ Vgl. Thigpen, *Catholic Charismatic Renewal*, 460-467.

²⁰⁵ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 130.

5. Der traditionelle Protestantismus in Guatemala

„Der Protestantismus konstruiert, ausgehend von den kulturellen Parametern der Missionare einen „symbolischen Raum“, in dem er durch die Infragestellung von Verhaltensweisen der Anpassung an die hegemoniale Kultur und die Einführung neuer Werte und Ziele zum Prozess der Konstruktion neuer Identität beiträgt.“²⁰⁶

5.1. Landesspezifische Gestalt des Protestantismus

Wirtschaftliche Handelsbeziehungen zwischen Mittelamerika und Europa führten Mitte des 19. Jahrhunderts dazu, dass viele Einwanderer protestantischen Glaubens aus Europa eintrafen.²⁰⁷ Die Ausbreitung des Protestantismus war verbunden mit der Expansion des British Empire und der Öffnung der Region zum internationalen Markt. In der Kolonie „Honduras británico“, dem heutigen Staat Belize an der Ostküste Mittelamerikas, war die Handelssprache Englisch und anglikanische und methodistische Arbeiter kamen in die Region.²⁰⁸

Einige deutsche Lutheraner kamen 1873 nach Guatemala, um in der Kaffeeindustrie zu arbeiten.²⁰⁹ Da der Anbau und der Handel mit Kaffee sehr wichtig für die einheimische Wirtschaft ist, erlaubte man ihnen schon bald, ihre Konfession frei auszuüben, um die wirtschaftlichen Beziehungen nicht zu gefährden. In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts kamen viele protestantische Missionare aus Nordamerika hinzu. Angetrieben von der „*manifest destiny*“, der göttlichen Bestimmung, den gesamten amerikanischen Kontinent zu bekehren, sahen sich die Missionare in der Pflicht, liberale Werte im Süden zu vermitteln²¹⁰. Sie wollten der Idealvorstellung näher kommen, die souveränen Staaten Mittel- und Südamerikas miteinander zu einigen. Der protestantische Glaube war stets eng mit den liberalen Regierungen verbunden (1871-1944). Aus Sicht der Protestanten war eine Entwicklung Guatemalas nur möglich, wenn seine Bürgerinnen und Bürger moderne Wertvorstellungen und fortschrittsorientierte Lebensstile US-protestantischer Prägung annehmen würden.²¹¹

²⁰⁶ Laporta, Protestantismo y cultura, 31.

²⁰⁷ Vgl. Compagnon, Lateinamerika, 484.

²⁰⁸ Vgl. Kohut, Meyers, Religiosidad popular en América Latina, 84.

²⁰⁹ Vgl. Salazar, El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala, 21-27.

²¹⁰ Vgl. Compagnon, Lateinamerika, 484-485.

²¹¹ Vgl. Garrard-Burnett, A history of Protestantism, 28; 105; 112; 129. Auch *Thomas Metallo* folgt dieser Auffassung: „*This change occurred because liberal leaders and missionaries shared a similar vision for modern Central America: they hoped to see increased political stability, economic development, and a cultural evolution like that of the United States.*“ (Metallo, *The sword of the spirit*, 59). Eigene Übersetzung: „*Dieser Wandel konnte erfolgen, weil liberale Führungspersönlichkeiten und Missionare ähnliche Vorstellungen von einem*

Dass diese enge Beziehung von guatemaltekischen Politikern gewollt war, unterstreicht das folgende Zitat: „*As Paul talked of Christ and the body of Christ, we must think of all of the Americas as one body. The Americas represent the one body of Christ, but we are all different parts. The United States is the head and when the head loses its vision, the rest of America loses its vision. The church is not a physical structure, rather it is us, the people, the body of Christ. The church must be an organism, not an organization. [...] We don't have many questions, just an answer – that Jesus Christ is Lord of Guatemala.*“²¹²

Guatemala kann auf Jahrzehnte protestantischen Einflusses zurückblicken. Die ersten Missionare betraten bereits im Jahre 1882 guatemaltekischen Boden. Im selben Jahr reiste Präsident Justo Rufino Barrios (1873-1885) nach New York, um bei der protestantischen Vereinigung „Presbyterian World Missions“ darum zu bitten, Missionare nach Guatemala zu entsenden. Unter seiner liberalen Regierung kam seine Antipathie gegenüber der katholischen Kirche deutlich zum Tragen. Barrios setzte sich zum Ziel, das religiöse Guatemala neu zu formen. Der sogenannte *El reformador* wollte Guatemala modernisieren, indem zunächst die ideologischen Hindernisse des Fortschritts beseitigt werden sollten. Diese waren seiner Meinung nach die rückständigen Gebräuche und Ansichten der indigenen Völker sowie die katholische Kirche selbst.²¹³ Barrios erhoffte sich von der Inkulturierung des Protestantismus zum einen, dass der Norden das indigen geprägte Guatemala kulturell veränderte, sprich modernisierte, zum zweiten, dass dadurch der Einfluss der Kirche geschwächt werde und schließlich, dass besonders in ländlichen Gebieten indigene Gemeinden besser politisch kontrolliert werden könnten.²¹⁴

Den protestantischen Glauben in Guatemala zu verankern, hatte jedoch auch politische und wirtschaftliche Gründe, die das Verhältnis zwischen Lateinamerika und den USA, aber auch das zwischen Deutschland und den USA betrafen. Um gute Beziehungen zu den USA, die für Kapitalreichtum und Modernität standen, zu gewährleisten, wurde vertraglich festgelegt, dass deutsche Lutheraner ihre Religion in Guatemala frei ausüben und Kirchengebäude errichten

modernem Zentralamerika hatten: sie hofften nämlich, politische Stabilität, wirtschaftliche Entwicklung und einen kulturellen Standard zu sehen, wie sie die Vereinigten Staaten bereits erreicht hatten.“

²¹² Efraín Ríos Montt, 1987, zit. nach Steigenga, *The politics of the spirit*, 63. Eigene Übersetzung: „Wenn Paulus von Christus und dem Leib Christi spricht, müssen wir uns alle Amerikas als einen Leib vorstellen. Sie repräsentieren den einen Leib Christi, auch wenn wir alle unterschiedliche Glieder dieses Leibes sind. Die Vereinigten Staaten von Amerika sind der Kopf dieses Körpers. Sobald der Kopf seine Vision verliert, verliert der Rest von Amerika seine Vision. Die Kirche ist kein physisches Gebilde, sondern vielmehr sind wir, die Menschen, der Leib Christi. Die Kirche muss ein Organismus sein, nicht eine Organisation. [...] Wir haben nicht viele Fragen, sondern nur eine Antwort – dass Jesus Christus der Herr Guatemalas ist.“

²¹³ Vgl. Althouse, *Perspectives in Pentecostal Eschatologies*, 319-320.

²¹⁴ Vgl. Steigenga, *Guatemala*, 153.

durften.²¹⁵ Unter Barrios' Führung wurden Bildung und Ehe zu zivilen Angelegenheiten, wurde die Scheidung legalisiert und der Religionsunterricht an staatlichen Schulen verboten. Anhänger der katholischen Hierarchie wurden entmachtet und Kircheneigentum konfisziert.²¹⁶ Diese Aktionen waren Ausdruck eines antikirchlichen Politikstils, mit dem Barrios, so *Herring*, den Einfluss der Kirche in einem Ausmaß schwächen sollte, dass sie sich nie mehr davon erholen konnte.²¹⁷

Für einen genaueren geschichtlichen Überblick zur Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika lohnt ein Blick auf die Einteilung in vier historische Phasen, die der Theologe *Prudencio Damboriena* vornimmt.²¹⁸

Die ersten Missionare seit der Unabhängigkeit waren Presbyterianer, Methodisten, Anglikaner und Adventisten, die anfangs noch in kleinen Gruppen missionarisch aktiv waren. Ihre Erfolge hielten sich in Grenzen, auch wenn der US-amerikanische Historiker *Kenneth Latourette* angibt, dass in Guatemala im Jahre 1914 etwa 100 000 Protestanten gezählt wurden.²¹⁹ Die erste protestantische Gemeinde gab es bereits im Jahr 1807 auf Haiti, das auch als erstes lateinamerikanisches Land unabhängig wurde, im Jahr 1803.²²⁰

Ab etwa 1916 wurden die von Individuen geprägten Missionierungsbemühungen vereinheitlicht. Zuweilen wurden Kongresse einberufen, um Initiativen zu bündeln und das gemeinsame Vorgehen zu diskutieren.²²¹ Während dieser Zeit trafen auch die ersten Anhänger pentekostaler Kirchen ein, was auf das Glaubensleben tiefgreifende Einflüsse haben sollte.²²² Diese werden auch „Protestanten der 3. Reformation“ genannt.²²³

Während der 1920er und 1930er Jahre verlor der Liberalismus an Bedeutung und mit ihm die protestantische Missionierung. Von 1920 bis zum Amtsantritt Ubicos im Jahre 1931 wurde Guatemala von sieben Präsidenten regiert. Diese hohe Zahl lässt große politische Wirren vermuten. Unter den wechselnden konservativen und liberalen Regierungen wurde die Missionsarbeit stark vernachlässigt. Doch als Ubcico am Ende seiner Amtszeit die neuen Bildungs- und Gesundheitsprogramme der US-amerikanischen Missionare im Rahmen der

²¹⁵ Vgl. Salazar, Colección de tratados de Guatemala, 29.

²¹⁶ Vgl. Cleary, Evangelicals and competition in Guatemala, 170.

²¹⁶ Vgl. Prieto, Las Iglesias Evangélicas de Guatemala, 16.

²¹⁷ Vgl. Herring, A history of Latin America, 473.

²¹⁸ Vgl. Damboriena, Fe Católica e Iglesias y Sectas de la Reforma, 255.

²¹⁹ Vgl. Damboriena, Fe Católica e Iglesias y Sectas de le Reforma, 255.

²²⁰ Vgl. Küng, Lateinamerika als Herausforderung, 268-269.

²²¹ Die Bildung des „Committee on cooperation in Latin America“ als ein koordinierendes Organ unterstreicht die wahrgenommene Dringlichkeit zur Missionierung.

²²² Im Jahre 1934 kamen die ersten Mitglieder der „Church of God“ nach Guatemala. Ein Jahr später folgten Anhänger der „Assembly of God“-Kirche (Vgl. Garrard-Burnett, A history of Protestantism, 87-88).

²²³ Vgl. Küng, Lateinamerika als Herausforderung, 268-269.

„Good Neighbor Policy“ genauer prüfte, revidierte er seine bisherige Politik und sicherte ihnen Unterstützung zu.²²⁴

Die Gründung der Organisation „Sínodo de la Iglesia Evangélica“ verdeutlicht die zunehmende Konkurrenz zwischen Protestanten und Pfingstlern. Im Jahre 1935 unternahmen Presbyterianer den Versuch, die verschiedenen protestantischen Gruppen des Landes zu vereinigen, um sich vor der Ausbreitung und dem Sendungsbewusstsein der Pentekostalen zu schützen. Im Jahre 1936 teilte diese Organisation das Land in einzelne Territorien auf, um sich nicht gegenseitig bei Missionsinitiativen zu behindern und das gesamte Staatsgebiet abzudecken.²²⁵ Ab dieser Zeit wurde die indigene Bevölkerung stärker in die Missionsarbeit einbezogen. Vielerorts entstanden Ausbildungszentren für indigene Kleriker. Dabei handelte es sich ausschließlich um protestantische Zentren. Mit dieser Maßnahme stieg die Zahl der Protestanten auf 1 600 000 an.²²⁶ Während der ersten Jahre waren diejenigen protestantischen Gruppen am erfolgreichsten, die in den mehrheitlich ladinischen Gebieten im Osten und Süden des Landes missionierten, nicht in den stark katholischen Regionen des westlichen indianischen Hochlandes.

In der darauffolgenden Zeit, so *Damboriena*, wurde der Protestantismus nun „*sistemáticamente y masivamente*“ in der Bevölkerung verankert. Die systematische Missionierung hatte ihren Grund: Missionierungsbemühungen im Fernen Osten, vor allem in China, scheiterten und führten zur Vertreibung der Protestanten durch kommunistische und nationalistische Regierungen. Die dortigen protestantischen Missionare suchten nach neuen Tätigkeitsfeldern. Da der Protestantismus bereits solide Fundamente in Lateinamerika besaß, fiel die Wahl auf diese Region. Zusätzlich wurde die Verbreitung des Evangeliums als Notwendigkeit betrachtet²²⁷, den Aberglauben in der Bevölkerung zu reduzieren.

Der Beginn der Arévalo-Regierung (ab 1944) markierte den Beginn einer neuen Ära der protestantischen Missionsarbeit. Arévalo versprach ein „neues Guatemala“, das auf den Prinzipien des „*spiritual socialism*“ basieren sollte.²²⁸ Diese Ideologie meinte einen

²²⁴ Vgl. Britton, *Molding the Hearts and Minds*, 128-129; Siehe auch Grieb, *Guatemalan Caudillo*.

²²⁵ Vgl. Prieto, *Las Iglesias Evangélicas de Guatemala*, 17.

²²⁶ Vgl. Prieto, *Las Iglesias Evangélicas de Guatemala*, 14.

²²⁷ Während einer protestantischen Komiteesversammlung fielen die folgenden Worte: „*No nos detenemos a considerar si las iglesias dominantes en estas naciones son cristianas o no; ni si son o no fieles en el cumplimiento de su deber; nosotros solamente afirmamos que millones de habitantes se hallan prácticamente privados de la Palabra de Dios y no saben siquiera qué es el Evangelio.*“ (Crivelli, *Los protestantes en América Latina*, 66). Eigene Übersetzung: „*Wir halten uns nicht damit auf, darüber nachzudenken ob die führenden Kirchen in diesen Ländern christliche sind oder nicht. Auch nicht ob sie an der Erfüllung ihrer Pflichten festhalten oder nicht; Wir behaupten nur, dass Millionen von Menschen des Wortes Gottes beraubt sind und nicht wissen, was das Evangelium sagt.*“

²²⁸ Arévalo strebte eine Ankurbelung der Wirtschaft ohne ausländisches Kapital an und unterstützte Arbeitervereinigungen, um sein Interesse an Arbeiterbewegungen zu zeigen (vgl. Garrard-Burnett, *A history of Protestantism*, 134; 139; 192).

Nationalismus, der zugleich auf die Anliegen der Arbeiterklasse zu reagieren versuchte. Dieser Ansatz aus den 1960er Jahren wurde zum Teil von der politischen auf die religiöse Bühne verlegt: ein religiös durchstimmter Nationalismus wurde geschaffen.

Seit dem Jahr 1945 nahm die Zahl der Kirchen und religiösen Versammlungsorte stark zu, es gab immer mehr evangelikale Gemeinden.²²⁹ Trotzdem beklagten sich traditionelle Protestanten und Pfingstler über eine in der Gesellschaft weit verbreitete religiöse Gleichgültigkeit. Auch *Prieto* spricht von einer „*spirituellen Müdigkeit*“ in den katholischen Ländern Lateinamerikas. Tatsächlich aber suchten die Menschen nach Wegen, ihre Religiosität auf neue Weise wieder zu beleben. Arévalo erspürte diese Bedürfnisse und benutzte sie für seine politischen Zwecke.

Ich möchte noch eine fünfte Etappe hinzufügen, die meiner Meinung nach mit dem Erdbeben im Jahre 1976 begann und in die auch der Bürgerkrieg der späten 1970er und 1980er Jahre fällt. Die zunehmende politische Repression beeinflusste das gesellschaftliche Leben und schränkte die persönlichen Freiheiten stark ein. Das Familienleben veränderte sich durch den Verlust von Angehörigen im Krieg. Dazu kam eine ökonomische Rezession, die die soziale Verunsicherung verstärkte. Die rapide Urbanisierung trug im Weiteren zur Auflösung traditioneller Lebensstile und Sicherheiten bei. In dieser Situation erschien die Religion als echte Alternative zur Alltagsmisere, sowohl politisch als auch spirituell gesehen. Die entwurzelten, verzweifelten Menschen aufzufangen, war für alle religiösen Gruppen eine Chance. Die Pentekostalen unternahmen in dieser Zeit wahrscheinlich die meisten Aktionen. Auch wenn sie durch ihren Hang zur Zersplitterung verwirrend wirken, erfüllen sie dennoch die Funktion einer Sinnverluste kompensierenden und doch kritikfähigen Gegengesellschaft.²³⁰

Der „Servicio Evangelizador para América Latina“ (SEPAL)²³¹ gibt an, dass 25,4 % der Guatemalteken im Jahr 2003 protestantisch waren. Diese Zahl umfasst alle Evangelikalen, d.h. Protestanten, Pentekostale und Neo-Pentekostale.²³² Auch wenn protestantische Gemeinden in den 1920er und 1930er Jahren zunehmend die religiöse Landschaft Guatemalas veränderten, hatten sie dennoch mit organisatorischen Schwächen zu kämpfen. Zu wenig pastorales Personal und nur geringe finanzielle Investitionsmöglichkeiten behinderten die Missionsarbeit. Zudem stellten die Rivalitäten zwischen traditionellen Protestanten und

²²⁹ 169 839 registrierte Kirchen bzw. Versammlungsorte (1916) im Vergleich zu 4 594 415 (1957) (vgl. *Prieto*, *Las Iglesias Evangélicas de Guatemala*, 14).

²³⁰ Vgl. *Küng*, *Lateinamerika als Herausforderung*, 268-269. Siehe Kapitel über die Pfingstkirchen.

²³¹ Vgl. *Estado de la Iglesia Evangélica en Guatemala, Reporte Actualizado*, Guatemala, SEPAL 2003.

²³² Weiter sind den Angaben zufolge 58,1 % Katholiken, 13, 9 % ohne religiöses Bekenntnis und 2,6 % Anhänger von Sekten, d.h. von Mormonen, Adventisten oder Jehovas Zeugen.

Pentekostalen eine große Belastung dar.²³³ Das Hauptproblem lag jedoch darin, dass die protestantischen Missionare aus dem Ausland stammten und die damit auftretenden interkulturellen Differenzen unüberwindbar schienen.

5.1.1. Institutionalisierte Charakter der protestantischen Glaubensgemeinschaften

Dass im Gegensatz zur katholischen Kirche nie von *einer* „protestantischen Kirche“ als Institution zu hören ist, liegt daran, dass eine zentralistische Struktur im Protestantismus fehlt. Stattdessen spricht man von vielen protestantischen Denominationen. Geschätzte 38 000 Konfessionsgemeinschaften umfassen etwa 800 Millionen Menschen.²³⁴ Deren Verbundenheit miteinander kommt in der CONELA (Confraternidad Evangélica Latina) zum Ausdruck, der die meisten Glaubensgemeinschaften angehören.²³⁵ Der dezentralistische Aufbau bietet den protestantischen Kirchen ein hohes Maß an Flexibilität. Diese Eigenständigkeit machte protestantische Kirchen offen für Veränderungen und war für große Reformatoren wie Simón Bolívar, die versuchten, Lateinamerika religiös wie politisch zu verändern, ein Vorteil. Für Bolívar bedeutete „*gesellschaftliche Modernisierung*“²³⁶ auch, das religiöse Feld Guatemalas mithilfe des Protestantismus innerlich umzustrukturieren. Für fortschrittsorientierte Politiker muss klar gewesen sein, dass der Protestantismus ein erhebliches Modernisierungspotential enthält. Das verbindende Element unter den lateinamerikanischen Protestanten war der politische Liberalismus. Die Protestanten verfolgten das Ideal einer von den Prinzipien der Freiheit, der Toleranz und der Gleichheit vor dem Recht geleiteten Gesellschaft und waren somit eine treibende Kraft bei der Entwicklung der säkularen Nationalstaaten, für die die Religionsfreiheit ein wichtiger Programmpunkt war. Die strukturell bedingte Flexibilität begünstigt auch heute die Entstehung protestantischer Kirchen in Guatemala.

Der durchschlagende Erfolg des Protestantismus war also eingebettet in eine gesellschaftliche Umbruchphase: Der gegenwärtige Protestantismus trifft angesichts der „Renaissance der Maya“ eher in den Hintergrund. Die Wiederentdeckung der Maya-Tradition setzte erst vor wenigen Jahrzehnten ein, während sich der Protestantismus schon längst etabliert hat.

²³³ Vgl. Garrard-Burnett, A history of Protestantism, 102-103.

²³⁴ Vgl. Marshall, Global institutions, 65.

²³⁵ Vgl. Steigenga, The politics of the spirit, 9.

²³⁶ Schäfer, Dynamik, 486.

5.1.2. Deutung wissenschaftlicher Erklärungsversuche zur protestantischen Konversion

Als die Protestanten im 19. Jahrhundert mit ihrer Missionierung begannen, war die Verwunderung groß, dass der Katholizismus eine Konkurrenz bekam. Es waren nicht ausschließlich Antipathien gegenüber der katholischen Kirche, weshalb Menschen zum Protestantismus konvertieren.²³⁷ Es gab und gibt sicherlich mehrere Faktoren hierfür:

Why Protestant Converts Stopped Being Catholic

% of Catholic-to-Protestant converts who say each item was an important reason they are no longer Catholic

	Wanted personal connection with God	Enjoyed worship style at new church	Wanted greater emphasis on morality	Found church that helps members more	Outreach by church member	Personal problems	Wanted better financial future	Married non-Catholic
El Salvador	93	78	68	62	66	14	23	11
Guatemala	91	80	81	66	72	24	23	16
Nicaragua	90	78	70	67	71	21	14	13
Colombia	87	75	62	58	56	18	14	9
Costa Rica	85	72	50	62	58	8	9	10
Dom. Rep.	81	69	62	57	55	7	14	8
Ecuador	81	61	59	59	58	26	10	4
Honduras	81	77	64	68	59	9	20	13
Brazil	77	68	61	62	58	21	21	9
Peru	76	66	58	55	65	29	9	7
Bolivia	75	62	47	55	55	39	16	5
Venezuela	73	55	55	56	43	12	8	6
Puerto Rico	70	63	36	41	44	9	4	5
Argentina	67	56	49	59	55	45	20	2

Q41a-h

Results for some countries are not reported due to inadequate sample sizes.

Respondents were asked whether each of these items was an important reason for leaving Catholicism.

Results for U.S. Hispanics are not shown due to differences in question wording. For an analysis of the reasons given by U.S. Hispanics for leaving the Catholic Church, see the May 2014 Pew Research report "The Shifting Religious Identity of Latinos in the United States."

PEW RESEARCH CENTER

Aus verschiedenen Erkenntnisperspektiven lassen sich mögliche Motive aufzeigen.²³⁸ Soziologen betonen Migrationsbewegungen, veränderte Arbeitsbedingungen und die

²³⁷ <http://www.pewforum.org/2014/11/13/chapter-1-religious-switching/> (18.04.14).

²³⁸ Auch die von *Jorge Gómez* vorgelegten Gründe für die Konversion zu einer protestantischen Kirche können zur Interpretation nützlich sein. Ihm zufolge ist der Hauptgrund, dass sich die konvertierende Person danach sehnt, ein neues, besseres Leben in Christus zu führen (50 %). Einige gehören von Geburt an einer protestantischen Kirche an (11 %). Entscheidend können auch ein evangelikaler Freundeskreis (10 %), die Anziehungskraft eines evangelikalen Predigers (7 %) oder ein persönlich erlebtes Heilungsgeschehen (6 %) sein. Daneben können folgende Faktoren den Austritt aus einer protestantischen Gemeinde begünstigen: Die Ansprüche sind zu hoch, um ihnen gerecht zu werden (29 %), die Art des finanziellen Managements wird

Partizipationsmöglichkeiten in den protestantischen Kirchen. Theologen machen auf die Veränderungen der religiösen Strukturen aufmerksam. Historiker, Anthropologen und Politikwissenschaftler untersuchen die geopolitischen und wirtschaftlichen Bedingungen, die Menschen zur Konversion anregten. Es lohnt sich, einen Blick auf diese Ansätze zu werfen. Meine eigene Hypothese ist, dass soziostrukturelle Verschiebungen und die Not, die eigene wirtschaftliche Situation verbessern zu müssen, für Konversionen weit ausschlaggebender sind als Unterschiede in der kirchlichen Lehre. Für unsere Gegenwart scheint es mir wahrscheinlich, dass der Katholizismus weiter Attraktivität verliert, weil andere religiöse Angebote die spirituellen und ethischen Problematiken der Bevölkerung überzeugend zu beantworten scheinen.

a) Der Zusammenbruch traditioneller zivil-religiöser Strukturen (*Escobar*)

Der peruanische Theologe *Samuel Escobar* differenziert zwischen „*transplanted protestants*“, „*missionary protestants*“ und „*pentecostal protestants*“. Wenn er von den „*transplanted protestants*“ spricht, meint er damit die Lutheraner und Anglikaner des frühen 19. Jahrhunderts, also die ersten protestantischen Missionare. Die anschließend in Guatemala missionierenden „*missionary protestants*“ umfassen die Methodisten, Presbyterianer und Baptisten des späten 19. Jahrhunderts. Die „*pentecostal protestants*“ aus dem frühen 20. Jahrhundert bilden derzeit die größte protestantische Gruppe.²³⁹ In seiner Klassifizierung geht *Escobar* also chronologisch vor. Er vertritt die Ansicht, dass die protestantische Missionierung erfolgreich verlief, weil es zum Zusammenbruch traditioneller sozio-religiöser Strukturen kam. Infolge der Migration von Arbeitskräften an die Küstenregionen kam es zu einer Semi-Proletarisierung der indigenen Bevölkerung. Die aus dem Wegzug resultierende Abwesenheit vom Dorf und der dort lebenden Gemeinschaft führte zum Niedergang der *Cofradías*, den wichtigen Trägern sozialer Ordnung. Dieses Phänomen ist auch auf die Tätigkeiten der *Acción Católica* zurückzuführen, die für viele Menschen die Möglichkeit bot, sich aus dem *Cofradía*-System zu befreien.²⁴⁰ Für *Escobar* stellt also die Proletarisierung den Nährboden für Konversionen dar.

abgelehnt (13 %) oder das Verhältnis mit anderen Mitgliedern (9 %) oder dem Pastor (8 %) ist gestört (vgl. Gómez, *El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense*, 42).

²³⁹ Vgl. *Escobar*, *The Promise and Precariousness of Latin American Protestantism*, 6-7.

²⁴⁰ Siehe hierzu *Smith*, *The Fiesta System and Economic Change*; *Althoff*, *Divided by faith and ethnicity*, 234-235.

b) Missionierung im Zusammenhang geopolitischer Interessen (*Garrard-Burnett*)

Die These der US-amerikanischen Historikerin *Virginia Garrard-Burnett* ist gewagt: Sie geht von der Annahme aus, dass die missionarischen Impulse ausschließlich von US-amerikanischen Interessen ausgingen. Einflussreiche Geldgeber finanzierten kostspielige Missionsreisen, so *Garrard-Burnett*, und breiteten dadurch ihre Ideologie in Lateinamerikas Bevölkerung aus.²⁴¹

Es ist zweifellos richtig, dass die politischen Interessen der USA nicht unerheblich für die Etablierung des Protestantismus in Guatemala waren und die guatemaltekeische Regierung immer unter dem Druck und Einfluss der Weltmacht stand. Dennoch scheinen mir diese Konnektionen nicht ausreichend zu sein, um die Konversionsbereitschaft großer Teile der Bevölkerung plausibel zu machen. Die religiösen Traditionen in Guatemala, die hauptsächlich die katholische Vergangenheit und die indigenen Religionen umfassen, und insgesamt die Entwicklung der Gesellschaft werden hierbei nicht berücksichtigt.

c) Konversion als Möglichkeit direkter Partizipation (*Smith*)

Der US-amerikanische Soziologe *Christian Smith* ist davon überzeugt, dass protestantische Gemeinden eine große Bedeutung bei der Vermittlung von Führungs- und Organisationskompetenzen haben können. Aufgrund schwacher autoritärer Strukturen protestantischer Gemeinden sei das Maß an Aktivität und Partizipation der Laien hoch. Dies wiederum habe Auswirkungen auf die gesellschaftliche Schichtenbildung.²⁴²

In Guatemala gibt es viele Möglichkeiten, sich ehrenamtlich im karitativen Bereich zu engagieren. Sozialprojekte zu initiieren, den Bau von Schulen zu unterstützen oder Arbeitsplätze zu vergeben, sind jedoch Aktivitäten, die sich nur die obere Mittel- und die Oberschicht leisten können. Bekanntlich zählt hierzu nur ein kleiner Teil der Bevölkerung. Sich jedoch in der kirchlichen Gemeinde einzubringen, ist unabhängig von der persönlichen finanziellen Ausstattung und daher schichtenunabhängig. In Guatemala ist der sozioökonomische Unterschied der verschiedenen Schichten gravierend hoch. Falls der Protestantismus Mitglieder aller Schichten ansprechen kann, wie es momentan der Trend ist, hätte seine Ausbreitung sicher positive Konsequenzen für eine ausgeglichenerere Gesellschaftsstruktur: Wer sich nicht ausgeschlossen von der Gesellschaft, sondern sich in

²⁴¹ Vgl. Steigenga, *The politics of the spirit*, 25.

²⁴² Vgl. Steigenga, *The politics of the spirit*, 27.

diese integriert fühlt, bestreitet zufriedener seinen Alltag, ist motivierter, Arbeit zu finden und ist somit eher in der Lage, einen Beitrag für ein funktionierendes Gemeinwesen zu leisten.

Außerdem vermitteln protestantische und pentekostale Missionare den Bewohnern in abgelegenen Gebieten, dass sie ihren Glauben selbstständig praktizieren können und ermöglichen ihnen so ein aufblühendes Glaubensleben. Durch flache hierarchische Strukturen, durch Inklusion verheirateter Geistlicher und der Frauen können mehr Laien mit kirchlichen Aufgaben betraut werden. Insofern übernehmen sicher viele Menschen organisatorische Aufgaben. Inwieweit Führungskompetenzen erworben werden können, ist schwer zu sagen. Umfragen belegen jedoch, dass sich Protestanten mehr für die Gestaltung des Gemeindelebens einsetzen und aktiver agieren als Katholiken. Wie Studien zur gelebten Religiosität belegen können, teilen Protestanten ihren Glauben mindestens einmal wöchentlich, bringen sich stark in das Gemeindeleben ein und sehen ihren Glauben als sehr wichtig für ihr Leben an.²⁴³ Protestanten sind öfter in der Katechese, in Arbeitsgruppen und anderen organisatorischen Bereichen aktiv.²⁴⁴

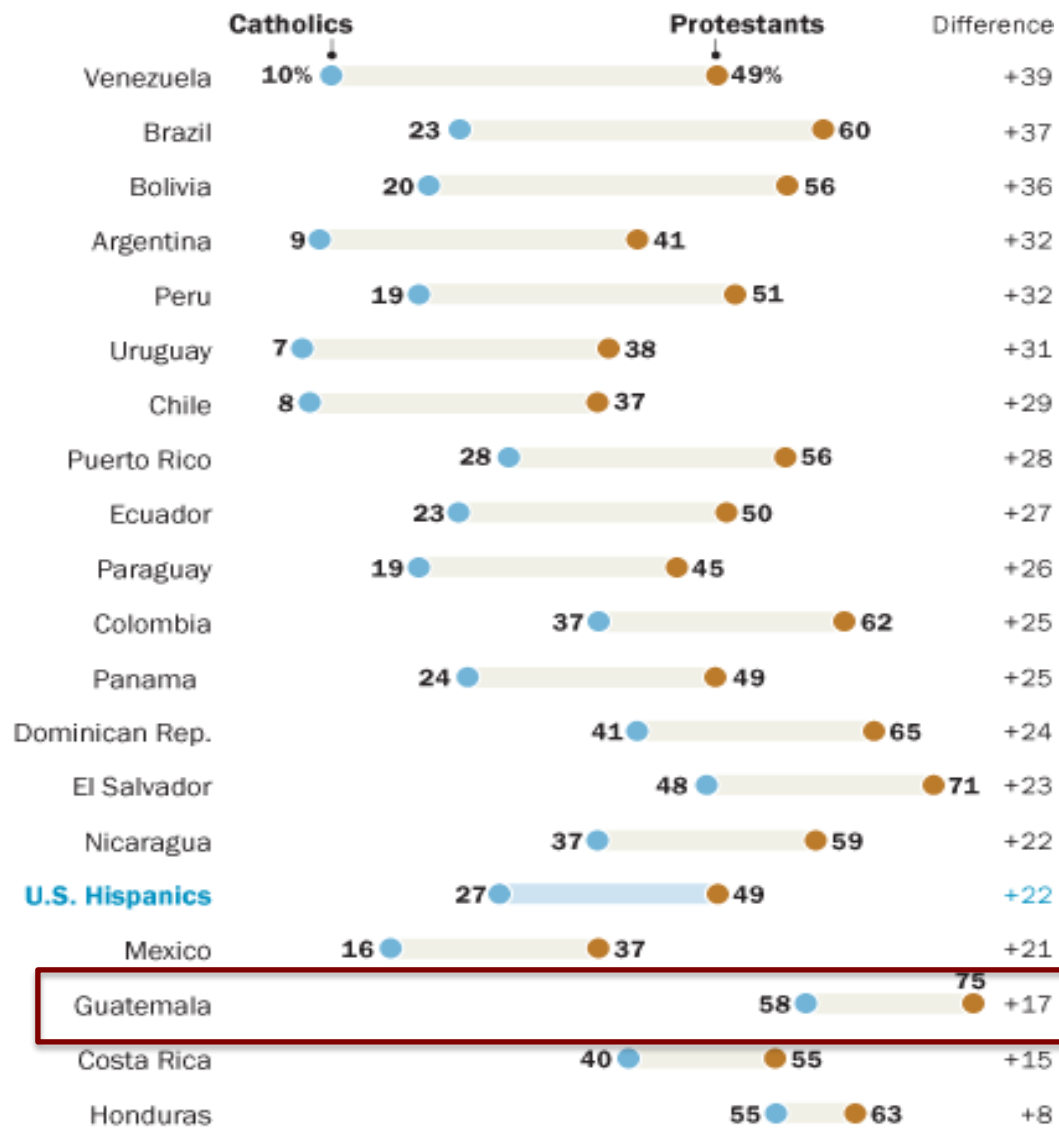
Die selbstständige Gestaltung des Glaubenslebens mit weniger starren Verwaltungsstrukturen als in der katholischen Kirche ist sicher eines der entscheidendsten Motive zur Konversion. Menschen fühlen sich einer Glaubensgemeinschaft besonders zugehörig, wenn sie die Möglichkeit haben, diese mitzugestalten, weiterzuentwickeln und gemäß ihrer individuellen Charismen ernst genommen zu werden.

²⁴³ <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (16.11.14).

²⁴⁴ <http://www.pewforum.org/2014/11/13/chapter-2-religious-commitment-and-practice/> (18.11.14).

The Commitment Gap

% who say religion is very important in their lives, pray daily and attend services weekly

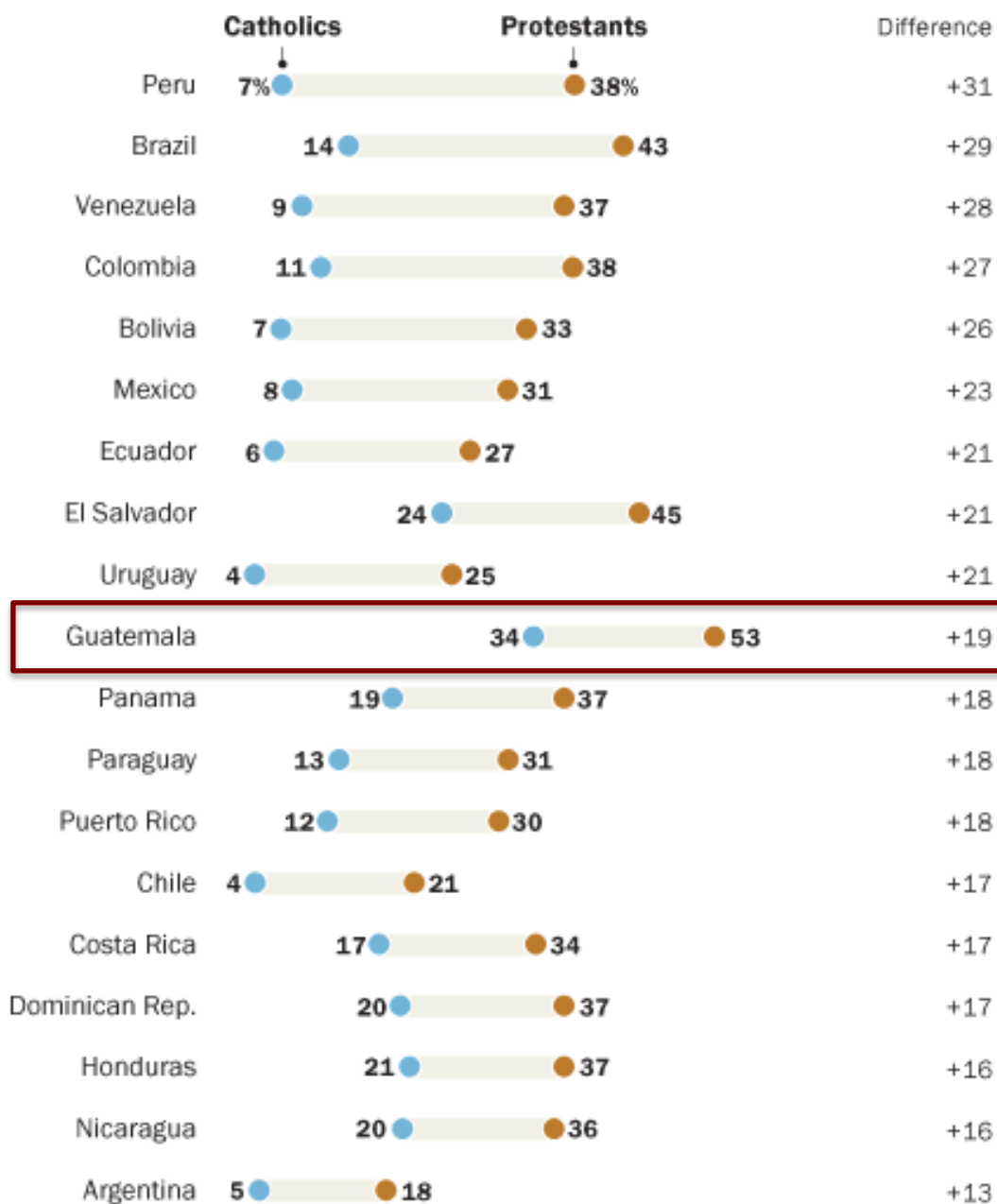


Q29, Q45, Q58

PEW RESEARCH CENTER

Protestants More Likely to Share Faith

% who share their faith with others at least once a week



Q66c

PEW RESEARCH CENTER

Protestants More Involved in Congregational Life

% of churchgoers who are members of church councils, lead small groups or ministries or teach Sunday school among ...

	Protestants	Catholics	Difference
Venezuela	41	6	+35
Bolivia	35	9	+26
Ecuador	32	7	+25
Colombia	31	7	+24
Brazil	36	13	+23
Mexico	34	11	+23
Panama	47	24	+23
Peru	32	9	+23
Guatemala	46	26	+20
Uruguay	28	8	+20
Honduras	44	25	+19
Paraguay	26	7	+19
Chile	23	5	+18
El Salvador	40	22	+18
Nicaragua	40	22	+18
Dominican Rep.	39	22	+17
Puerto Rico	24	8	+16
Argentina	20	6	+14
Costa Rica	28	15	+13

Q48a,b,c

Due to differences in question wording, views of U.S. Hispanics are not reported.

PEW RESEARCH CENTER

Im direkten Vergleich kann also der Protestantismus als dynamischere Variante des Christentums in Guatemala punkten und führt sogar dazu, dass sich die jüngeren Generationen zwischen 18 und 34 Jahren als religiöser bezeichnen als katholische junge Erwachsene:²⁴⁵

Young Protestants More Religious Than Young Catholics

% ages 18-34 who have high religious commitment among ...

	Protestants	Catholics	Diff.
Brazil	52	20	+32
Bolivia	46	15	+31
U.S. Hispanics	47	18	+29
Puerto Rico	43	16	+27
Panama	49	22	+27
El Salvador	61	40	+21
Dominican Rep.	55	36	+19
Guatemala	71	52	+19
Nicaragua	45	28	+17
Costa Rica	46	30	+16
Honduras	52	52	0

Q29, Q58, Q45, Q74

Only countries with sufficient sample sizes for Catholic and Protestant adults under the age of 35 are shown.

Respondents who say they pray daily, attend religious services weekly and say religion is "very important" in their lives are defined as having "high" levels of religious commitment.

Differences that are not statistically significant are indicated in gray.

PEW RESEARCH CENTER

²⁴⁵ <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (18.11.14).

d) Der Protestantismus als wirtschaftliche Erfolgsstrategie (*Annis, Garrard-Burnett*)

Der US-amerikanische Soziologe *Sheldon Annis* sieht im Protestantismus viele Möglichkeiten, den Menschen physische und ökonomische Sicherheit zu geben, die sowohl gesellschaftlich als auch wirtschaftlich gesehen schwach positioniert sind.²⁴⁶ Um dies nachvollziehen zu können, widmen wir uns kurz dem sogenannten „Milpa-System“, das bereits in der Einleitung zur Sprache kam.

In den ländlichen Gebieten Guatemalas ist das „Milpa-System“ weit verbreitet. Es reguliert nicht nur die Weise des agrarischen Anbaus, sondern ebenso die Distribution der Erzeugnisse. Diese dienen zunächst der Selbstversorgung. Produktionsüberschüsse werden verkauft und der Ertrag dem Gemeinwesen übertragen und zur Durchführung religiöser Feste, als Opfergaben für die Heiligen oder zur Unterstützung benachteiligter Gemeindemitglieder verwendet. Dieses System bezeichnet man als „Sozialwährung“ der Indígenas oder als „Kultursteuer“ der Katholiken.²⁴⁷ Denn die Teilnahme an sozialen Aktivitäten und religiösen Festlichkeiten war ebenso für die Erhaltung der Gemeinschaft wie auch für die des Glaubens wichtig.

Als um 1960 der Bürgerkrieg einsetzte, wurden die Lebensbedingungen der Bevölkerung massiv gestört. Die neue Landverteilung, die kriegsbedingte Zerstörung landwirtschaftlich genutzter Flächen und der Verlust von Arbeitskräften, schwächten die Fähigkeit zur Selbstversorgung. Produktionsüberschüsse wurden selten. Zu dieser Zeit konnten protestantische Gemeinden viele Katholiken zur Konversion bewegen und das katholische „Milpa-System“ verlor an Relevanz. Es ist zu vermuten, dass das protestantische Ethos, das den Sinn des Arbeitens mit der religiösen Heilsgewissheit des Individuums verknüpft, zur Ablehnung der genannten „Kultursteuern“ geführt hat. Dadurch, dass Ertragsüberschüsse von den individuellen Produzenten einbehalten wurden, blieb mehr übrig als für den Eigenbedarf nötig. Der Sinn des Wirtschaftens änderte sich: statt für die anderen Mitglieder der Gruppe zu sorgen, zentrierte sich die wirtschaftliche Tätigkeit der individuellen Produzenten auf die Vergrößerung des eigenen Besitzes. Aus der Einbehaltung des Surplus ergaben sich für sie neue ökonomische Möglichkeiten.

Virginia Garrard-Burnett versucht statistisch zu belegen, dass Protestanten im Vergleich zu Katholiken besseres Land besitzen, es intensiver bestellen und mehr *cash crops* anpflanzen.

²⁴⁶ Vgl. Steigenga, *The politics of the spirit*, 27.

²⁴⁷ Vgl. Annis, *God and production*, 34; 61; 90-91.

Protestanten erzielen ein höheres monatliches Einkommen,²⁴⁸ da sie nun nicht mehr für den Eigenbedarf, sondern für den Markt produzieren.²⁴⁹

Auch *Sheldon Annis* erkennt in der protestantischen Individualreligion die Voraussetzung, nach der die egozentrierte Wirtschaftsform zu größerem Erfolg führt als ein Wirtschaften, das sich auf Gemeinschaftszwecke ausrichtet. Das eigennützige Handeln wird zum Moment des gesellschaftlichen, weltweit ausgespannten dynamischen und elastischen Wirtschaftens, das das statische System traditionellen Wirtschaftens ablöst. Freilich: Während das traditionelle Arbeitsethos gerade auf die materiellen Bedingungen der Möglichkeit religiöser Praktiken abzielte, spielt diese Selbstrestriktion für die modernen Weisen zu produzieren und zu tauschen, keine Rolle mehr. Das kollektive Versorgungsprinzip ließ Raum für Feierlichkeiten des rituellen Kalenders, doch der professionelle Handel konnte dies nicht mehr.

Daher sahen Konvertiten die traditionellen rituellen Tätigkeiten als „Unterbrechungen“ der produktiven Zeit, als Zeitverschwendung an. Die Notwendigkeit, die sozialen und religiösen Identitäten symbolisch aufrecht zu erhalten, gerät nun in Konflikt mit dem Imperativ zur „rastlosen Berufsarbeit“ (Max Weber).²⁵⁰

e) Der Protestantismus als Überlebensstrategie (*Stoll, Garrard-Burnett*)

Diese These des US-amerikanischen Anthropologen *David Stoll* und der Historikerin *Virginia Garrard-Burnett* wird anhand der Situation der Katholiken während des Bürgerkriegs verdeutlicht. Die theologisch fundierte Lehre evangelikaler Gemeinschaften, politische Autoritäten bedingungslos zu akzeptieren und nicht kritisch in Frage zu stellen, diente ihren Mitgliedern als Schutz: man entzog sich der Aufmerksamkeit der Regierung, wenn man deren Maßnahmen nicht thematisierte. Katholiken dagegen standen unter besonderer Beobachtung des Staates. Sie wurden generell als subversiv betrachtet, viele wurden ermordet. Protestant zu sein hieß, dieser Gefahr für Leib und Leben zu entgehen.

Ähnlich argumentiert *Virginia Garrard-Burnett*: „*Most Guatemalan Protestants [...] used the churches as a spiritual refuge from the turmoil of their world. Thus as the turmoil increased,*

²⁴⁸ Vgl. Garrard-Burnett, *On Earth as it is in Heaven*, 211.

²⁴⁹ Garrard-Burnett vermutet, dass in ländlichen Gebieten mehr Protestanten und Pentekostale leben als Katholiken (vgl. Garrard-Burnett, *On Earth as it is in Heaven*, 211.) Diese Annahme korreliert mit der Tatsache, dass protestantische und pentekostale Missionare den Priestermangel der Katholiken auf dem Land bewusst nutzten.

²⁵⁰ Goldin, Metz, *An Expression of Cultural Change*, 329.

the numbers of Protestants grew proportionally.“²⁵¹ Sie betont das Potential des Protestantismus, eine „spirituelle Flucht“ vor den aktuellen gesellschaftlichen Konflikten zu ermöglichen. In den unsicheren, wirtschaftlich schwierigen Kriegsjahren, wurde dies besonders auffällig.

Garrard-Burnetts Überlegungen leuchten ein: Die Konversion zum Protestantismus erfolgte nicht nur aufgrund seiner religiösen Attraktivität, sondern wurde als realer Ausweg aus einer lebensbedrohlichen Lage begriffen, wurde, wenn man so will, „instrumentalisiert“.

f) Konversion infolge wirtschaftlichen Erfolgs (*Gill*)

Anthony Gill, US-amerikanischer Politikwissenschaftler mit Schwerpunkt auf politischer Ökonomie, sieht einen direkten Zusammenhang zwischen wirtschaftlichen Erfolgserwartungen und der Konversion. Nach seiner Ansicht versteht der Konvertit seine religiöse Entscheidung als einen Neuanfang, der eine Verbesserung der materiellen Lage impliziert. Wirtschaftlich erfolgreich können natürlich auch Katholiken sein. Nicht alle Katholiken in Guatemala sind arm. Aber da im Bereich der Wohlfahrt viele protestantische Organisationen tätig sind, gibt es auch viele Menschen, die, interessiert an materiellen oder finanziellen Zuwendungen, in protestantische Gemeinden eintreten: *„In other words, the seeds for personal betterment are already sown prior to joining the evangelical church.*“²⁵²

Das Verhältnis zwischen Verbesserung der Ist-Situation und Eintritt in eine protestantische Gemeinde ist also scheinbar nicht reziprok, d.h. der Antrieb zum Erreichen materiellen Wohlstands muss der Konversion vorangegangen sein.

Das kann nochmals an der Reaktion auf das verheerende Erdbeben von 1976, das viele Guatemalteken, besonders aus der Unterschicht, in den finanziellen Ruin stürzte und mittellos machte, verdeutlicht werden. Kurz nach dem Ereignis reisten Vertreter protestantischer Hilfsorganisationen aus den USA ein und leisteten humanitäre Hilfe. Danach konvertierten viele Empfänger, sei es aus Dankbarkeit oder wahrer Überzeugung, zum protestantischen Glauben.

²⁵¹ Garrard-Burnett, *A History of Protestantism in Guatemala*, 217. Eigene Übersetzung: *„Die meisten guatemaltekischen Protestanten [...] nutzten die Kirchen als spirituelle Flucht vor den Sorgen ihrer eigenen Welt. Als diese Sorgen immer größer wurden, stieg die Zahl der Protestanten proportional dazu an.“*

²⁵² Gill, *The Economics of Evangelization*, 83. Eigene Übersetzung: *„In anderen Worten: die Grundsteine für persönliche Verbesserungen sind bereits gelegt, bevor man sich einer evangelikalen Kirche anschließt.“*

5.2. Bildungsarbeit der protestantischen Gemeinden

Für die protestantische Mission waren die religiöse Erziehung und die Hebung der Bildungsstandards stets wichtige Themen. Die Alphabetisierung der indigenen Bevölkerung war ein grundlegendes Element der religiösen Unterweisung, da nur so eine eigenständige Lektüre der Bibel möglich war. Als problematisch erwies sich jedoch, dass sich die Früchte der Bildungsarbeit erst nach einigen Jahren zeigten. Die Presbyterianer gründeten im Jahr 1883 die erste protestantische Schule in Guatemala, das *Colegio Americano*,²⁵³ die heutige *American School of Guatemala*.

Schon zu Beginn der *Conquista* bedeutete das Lernen der spanischen Sprache für die Indigenen, sich eine neue Kultur aneignen zu müssen. Auch die Protestanten verfolgten mit ihren Alphabetisierungsbemühungen und ihrer allgemeinen Bildungsarbeit das Ziel, dass sich die Missionierten die Lebensstile und Weltansichten aneigneten, die denen der Missionare entsprachen.²⁵⁴ Doch als die „Central American Mission“ im Jahre 1923 in Panajachel am Atitlán-See das „Robinson Bible Institute“ für die Ausbildung indigener Pastoren eröffnete, um den „*native-language ministry*“ zu fördern,²⁵⁵ wurden die Kurse in der Maya-Sprache Tzutujil abgehalten. Erst im Jahre 1970 wurde diese indigene Sprache durch Spanisch ersetzt.²⁵⁶

Die Benutzung des Spanischen einte Indigene und Ladinos nicht. Die Indigenen lehnten das Spanische ab oder blieben oft monolingual und kulturell von der spanischsprechenden Ladino-Welt getrennt. Die Lebenswelten der Indígenas wurden von den protestantischen Bildungsintentionen nicht erreicht. Was der Protestantismus anbot, war noch nicht *pura guatemalteca*. Viele Menschen suchten weiterhin nach der religiösen Form, die ihnen als *pura guatemalteca* gelten könnte. Dieser Prozess hält bis heute an. Immer mehr Guatemalteken konvertieren zu den Pfingstkirchen. Sie scheinen fähig, den Interessenten eine authentische religiöse Identität zu ermöglichen. Den derzeit dominierenden Pfingstkirchen wollen wir uns nun im folgenden Kapitel widmen.

²⁵³ Vgl. Garrard-Burnett, A history of Protestantism in Guatemala, 77.

²⁵⁴ Vgl. Garrard-Burnett, A history of Protestantism in Guatemala, 79-80.

²⁵⁵ Vgl. Garrard-Burnett, A history of Protestantism in Guatemala, 83.

²⁵⁶ www.caminoglobal.org (19.03.18).

6. Die Pfingstkirchen – ein guatemaltekisches Produkt

6.1. Landesspezifische Gestalt – Die Religion des Volkes

„We work to help those who visit us feel welcome. We aim to satisfy their concerns and needs by reaching out to them with the Gospel from a position of service and friendship. This is something we do with care and quality.“²⁵⁷

Anders als der Katholizismus, den die Konquistadoren im frühen 16. Jahrhundert in einer in sich geschlossenen Form importierten (siehe Kapitel über den Katholizismus), und auch anders als der traditionelle Protestantismus und die nordamerikanischen Sekten, können viele Pfingstkirchen, besonders die Neo-Pentekostalen, als „Eigengewächse“ Guatemalas bezeichnet werden. Ihrer Herkunft nach entstammen sie zwar den traditionellen protestantischen Kirchen, entwickelten sich jedoch in Guatemala selbst zu eigenständigen und eigenwertigen Formen. Ausgangspunkte für diese Neuschöpfungen waren externe Motive, so etwa ungerechte Besitzstrukturen, die hohe Armutsrate, politische Repression, die generelle soziale und religiöse Desorientierung. Von dem Verlangen der marginalisierten und unterdrückten Menschen nach einem „guten Leben“ profitieren die Pfingstkirchen erheblich. Betrachtet man die Art der Präsentation der Pfingstkirchen, fällt deren aggressives Vorgehen in der Mitgliederwerbung auf. Ihre Aussagen sind moralisch und rigoros, doch gerade dies scheint zu faszinieren. Diese neuen Kirchen verfolgen entschieden das Programm, den Verlust der traditionellen sinngebenden Paradigmata durch ein neues Identitätsangebot wettzumachen. Ihre Adressaten sind die Menschen, die sich in der modernen Gesellschaft nicht zurechtfinden. Ihre Sinnangebote füllen somit ein soziales Vakuum aus.

Ihre theologischen und moralischen Überzeugungen sind noch relativ jung²⁵⁸ und können mit der jahrhundertlangen Geschichte der katholischen Kirche in Lateinamerika nicht verglichen werden. Außerdem steht das Wachstum der Pfingstkirchen in Guatemala auf einem anderen Fundament als dem des Katholizismus mit seinen seit dem 16. Jahrhundert und auch des Protestantismus mit seinen seit dem 19. Jahrhundert fortwirkenden Traditionen.

Für die Pfingstkirchen ist es zur Zeit bestandsnotwendig, ihre Botschaften apologetisch zu verbreiten und zu verteidigen. Darin unterscheiden sie sich nicht von den Anfängen der katholischen Kirche und anderer religiöser Gruppen. Jede soziale Bewegung muss sich anfangs positionieren und stabilisieren. Abgrenzungen und neue Inhalte müssen betont

²⁵⁷ <http://verbo.org/who-we-are/> (09.04.18). Eigene Übersetzung: „Wir versuchen, dass sich diejenigen, die uns kennen lernen, bei uns willkommen fühlen. Wir wollen deren Sorgen und Bedürfnisse stillen, indem wir ihnen die Frohe Botschaft dienend und in Freundschaft nahebringen. Das tun wir mit Sorgfalt und hoher Qualität.“

²⁵⁸ Vgl. Schäfer, Dynamik, 487.

werden. Die Aufmerksamkeit der Bevölkerung erhalten Bewegungen gerade dadurch, dass sie neue Angebote liefern und diese enthusiastisch bei den Menschen anpreisen. Dies macht den missionarischen Eifer der Pfingstler verständlich.

6.1.1. Vorläufer der heutigen Pfingstkirchen

Sie sind in den vergangenen Jahrzehnten so erfolgreich gewesen, dass heute das vorherrschende Erscheinungsbild des Protestantismus in Guatemala nicht der historische Protestantismus, sondern der Pentekostalismus ist. Parallel zu den von Barrios eingeleiteten Missionierungen (siehe Kapitel über den Protestantismus) strömten in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts Anhänger der Pfingstbewegung ins Land.²⁵⁹ Aus ihnen erwuchs der traditionelle Pentekostalismus, der sich historisch und ideologisch gesehen aus dem Methodismus²⁶⁰ ableitet. Ein wichtiger Zeuge hierfür ist der US-amerikanische Methodist Willis Hoover, der im Jahr 1909 in Chile die erste pentekostale Kirche gründete, die „Iglesia evangélica pentecostal.“²⁶¹ Nicht nur er, sondern auch Charles Furman trennte sich nach einer persönlichen Geisterfahrung im Jahre 1932 von der methodistischen Kirche. Furman gründete ab 1934 zusammen mit Thomas A. Pullin vierzehn Glaubensgemeinschaften in den Provinzen El Quiché und Totonicapán, die heute unter der „Iglesia de Dios del Evangelio Completo“ stehen.²⁶² Das Besondere an dieser Pfingstkirche ist, dass es zu Beginn nur indigene Mitglieder gab, was zu dieser Zeit unüblich war, da die meisten Protestanten nicht-indigene Ladinos und Teil der weißen Oberschicht waren.²⁶³

Zwei Jahre später wurde die Vereinigung der „Asambleas de Dios“ nach Guatemala eingeführt, die im Jahre 1917 in den USA gegründet wurde und heute die größte protestantische Denomination Lateinamerikas ist.²⁶⁴

²⁵⁹ Vgl. Schäfer, Dynamik des religiösen Feldes, 482.

²⁶⁰ John Wesley und sein Bruder Charles gründeten im Jahr 1729 in Oxford den „*Holy Club*“. Als Abspaltung des Anglikanismus betonten sie mit dieser Vereinigung das Christsein mit all seinen Verpflichtungen. In Guatemala war der Methodismus seit 1922 bedeutend. Im Mittelpunkt dieser Lehre stehen der Glaube an die Erlösung nach dem individuellen persönlichen Sündenbekenntnis durch das Wirken des Heiligen Geistes (vgl. Prieto, Las Iglesias Evangélicas de Guatemala, 29).

²⁶¹ Anderson, The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century, 15-16.

²⁶² Vgl. Garrard-Burnett, Protestantism in Guatemala, 37; Althoff, Divided by faith and ethnicity, 264.

²⁶³ Vgl. Garrard-Burnett, Protestantism in Guatemala, 37-38: „*The Church of God from the beginning permitted and even encouraged an indigenous pastorate, which no doubt accounted for its immediate popularity in the heavily populated zones of the altiplano.*“ Eigene Übersetzung: „Seit ihren Anfängen gestattete und unterstützte die ‚Church of God‘ eine indigene Pastoral, was ohne Zweifel zu deren Beliebtheit in dem dichtbesiedelten Hochland beigetragen hat.“

²⁶⁴ Vgl. Salazar, El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala, 21-27.

Die ersten Pfingstler wählten den Namen für ihre religiöse Bewegung nicht grundlos. Als Charles Fox Parham, Leiter einer Biblischen Schule in Topeka, Kansas, im Jahre 1901 zur Erkenntnis gelangte, dass die Zungenrede aus direktem Kontakt mit dem Heiligen Geist resultiert, sah er für sich bestätigt, was in der Apostelgeschichte 2 geschrieben steht: *„Und alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt und begannen, in anderen Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab.“*²⁶⁵

Während die traditionellen Protestanten die Theologie des Paulus als Grundlage ihrer Schriftinterpretation in Anspruch nehmen, liest der Pentekostalismus das Neue Testament aus der Perspektive des Evangelisten Lukas und betrachtet die Apg als Schlüsseltext des Glaubens: *„The Pentecostals and their predecessors based their views almost exclusively on the Gospel of Luke and the Acts of the Apostels.“*²⁶⁶

Der ehemalige Methodistenpfarrer Parham benannte seine Bewegung daher nach dem biblischen Pfingstfest. Im Jahre 1905 hörte der afroamerikanische Priester William Seymore Parham sprechen und predigte bald darauf selbst die Geisttaufe und Zungenrede bei einem Treffen der „Erweckungsbewegungen“ in der Azusa Street, Los Angeles.

Am 18.4.1906 ereignete sich in San Francisco ein Erdbeben, das als eine der schwersten Naturkatastrophen der USA gilt. Es verunsicherte die Menschen so stark, dass sie sich Botschaften neuer religiöser Bewegungen öffneten, besonders für die, die das Beben explizit religiös interpretierten.²⁶⁷ Angeblich prophezeite Seymore dieses Beben vier Tage vorher. Als es tatsächlich eintrat, scharten sich zahlreiche Menschen um ihn und verehrten ihn als Propheten. Dadurch konnte er viele Anhänger gewinnen, weshalb der US-amerikanische Literaturwissenschaftler *Harold Bloom* Seymore den authentischen Gründer der Pfingstbewegung nennt.

Auch in Guatemala war es ein Erdbeben, das zum Wendepunkt in der neueren Kirchengeschichte wurde. Das Beben vom Jahre 1976 und die damit verbundenen Hilfsprojekte lösten einen Boom pentekostaler Kirchen aus. Beteiligt waren hauptsächlich die Hilfsorganisationen „World Vision“ und „International Love Lift“. Letztere gehörte dem „Gospel Outreach“ an, der in Guatemala durch die pentekostale Gemeinschaft „El Verbo“ repräsentiert wurde, der sich im Jahre 1978 auch Präsident Montt angeschlossen hat. Zu diesem Zeitpunkt nahmen die Verbindungen zwischen den Militärregimen und den

²⁶⁵ Einheitsübersetzung 2016, Apg 2,4.

²⁶⁶ Nichol, *The Pentecostals*, 336. Diese unterschiedliche Leseart bedeutete einen literarischen Wechsel von Paulus zu Lukas, das heißt von einer – abstrakt – didaktischen zu einer narrativen theologischen Darstellung. Die Gläubigen werden, wie in der frühen Kirche, zu Schülern Christi und erhalten in ihren Erfahrungen mit Gott die Fülle der Geistgaben (vgl. Dayton, *The Limits of Evangelicalism*, 42-43).

²⁶⁷ Vgl. Bloom, *The American religion*, 173-174.

Pfingstlern zu.²⁶⁸ Das Erdbeben ermöglichte also den Pentekostalen den Eintritt in die Politik in Form eines „Assistenzialismus“.²⁶⁹

In der Literatur wird hinsichtlich der Ursprünge des Pentekostalismus selten erwähnt, welche prägende Rolle darin der Schotte Edward Irving spielte. Diesen erkannten die ersten Pfingstler im frühen 20. Jahrhundert als Vorreiter ihrer Bewegung an. Doch erst seit wenigen Jahren widmet sich die Forschung intensiver seinem Wirken: „*Irving is now widely credited by Pentecostal theologians with having provided a crucial precedent for their own tradition.*“²⁷⁰

Irving wurde 1792 in Annan, Schottland, geboren.²⁷¹ Er wirkte als presbyterianischer Pastor in London und überzeugte seine Gemeinde, dass die Geschenke der Prophetie und Wunderheilung des Heiligen Geistes jedem verliehen werden können, wenn er nur um sie bittet. Er gründete eine Gemeinschaft, für die die Glossolalie ein unverzichtbares Zeichen der Geisttaufe und eine Grundbedingung für den Erhalt weiterer Geistesgaben darstellte. Diese Glaubenspraktiken sind für die heutigen Pfingstgemeinden Lateinamerikas zentral.²⁷²

Während Irving als Vorläufer der heutigen pentekostalen Bewegungen zählt, dient das in der Gegenwart von Parham stattfindende Ereignis – die dokumentierte Zungenrede der Agnes Ozman am 01.01.1901 – als Gründungsdatum zahlreicher Pfingstkirchen.

Diese Zeitangabe ist ein fiktives Datum. Immerhin ist es ein Indikator für den Anfang einer neuen Glaubensepoche.

Die bisherigen Ausführungen beziehen sich auf die Anfänge der Bewegung in europäischen und nordamerikanischen Gebieten. Auch wenn der in Guatemala auftretende Pentekostalismus eine Folge dieser Entwicklungen ist, entstand er in Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Veränderungen und ist daher von eigenständiger Art.

²⁶⁸ Vgl. Ballin, Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika, 242-243.

²⁶⁹ Der Begriff leitet sich ab vom lateinischen Wort *assistere* (beistehen, unterstützen). Er meint eine expansive Fürsorge- und Wohlfahrtspolitik mit Arbeitslosenunterstützung, Familienzuschüssen etc. auf der einen Seite und ein lethargisches Warten auf staatliche Hilfe seitens der regionalen Bevölkerung auf der anderen (vgl. Tömmel, Staatliche Regulierung und europäische Integration, 145).

²⁷⁰ Hilborn, Charismatic renewal in Britain, 14. Eigene Übersetzung: „*Irving ist nun bei pentekostalen Theologen als entscheidender Vorläufer ihrer eigenen Tradition anerkannt.*“

²⁷¹ Vgl. Bennett, Edward Irving Reconsidered, 1.

²⁷² Vgl. Gelpi, Pentecostalism, 30-31.

6.1.2. Prämillenarismus und Postmillenarismus

Diese beiden theologischen Konzepte sind typisch für die evangelikalen Kirchen. Sie basieren beide auf dem Millenarismus²⁷³, der religiöse Bewegungen mit Endzeiterwartungen und dem Glauben an ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden umfasst.²⁷⁴

In der Vorstellungswelt des Prämillenarismus bricht diese Herrschaft nach der Parusie – nach der Wiederkunft Christi – an. Die Gläubigen leben in der Erwartung dieser Herrschaft und haben sich auf sie vorzubereiten. Während „dieses Volk“ dem Bösen verfällt und dem Untergang geweiht ist, haben die wahren Christen sich des Erlösungshandelns Christi würdig zu erweisen, indem sie den negativen Weltmächten durch eine moralisch rigide Lebensführung widerstehen. Zu den Referenztexten für diese christliche Darstellung gehört etwa 1 Joh 2,15-18.²⁷⁵

Als die Pfingstler mit diesen Botschaften in Guatemala erfolgreich waren, herrschte Bürgerkrieg und das Erdbeben des Jahres 1976 war gerade erst überstanden. Das Land befand sich in einer desaströsen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lage. Die Botschaft, dass die katastrophale Verschlechterung der realen Weltverhältnisse das Weltende ankündigt, übte auf die naiv religiösen Menschen eine hohe Suggestionskraft aus. Die allgemeine Stimmung war von Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung geprägt.

Dies ist nun vierzig Jahre her. Die Prämillenaristen leben immer noch in dieser Erwartungshaltung. Der Religionssoziologe *Heinrich Schäfer* beschreibt dieses Konzept als einen „*illusionären Fluchtweg*“,²⁷⁶ weil sich die Menschen in diesem Warten nicht aktiv bestimmen, sondern passiv den Weltlauf hinnehmen.

Mit dieser religiösen Einstellung wird vieles akzeptiert, was auf der empirischen Ebene nicht akzeptabel ist. Die Gläubigen werden angewiesen, sich ruhig und geduldig zu verhalten. Aus dem Modell eschatologischer Naherwartung lassen sich indessen auch andere Konsequenzen erschließen.

²⁷³ Vom lateinischen Wort *mille* = Tausend.

²⁷⁴ Der wichtigste biblische Beleg für diese Vorstellung ist Offb 20.

²⁷⁵ „*Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, in dem ist die Liebe des Vaters nicht. Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Die Welt vergeht und ihre Begierde; wer den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit. Meine Kinder, die letzte Stunde ist da. Ihr habt gehört, dass der Antichrist kommt, und jetzt sind viele Antichriste aufgetreten. Daran erkennen wir, dass die letzte Stunde da ist.*“ Vgl. Döring, Pfingstbewegung in Guatemala, 20-23.

²⁷⁶ Schäfer, Befreiung vom Fundamentalismus, 149.

Die andere Version ist die der Postmillenaristen. Sie gehen davon aus, dass das tausendjährige Reich bereits vor der Parusie Christi beginnt. Die gegebene Frist lässt Zeit, sich zu bewähren und andere Menschen zum Glauben zu bekehren.²⁷⁷

Die beiden Ansätze führen ihre Anhänger zu unterschiedlichen Interpretationen ihres Lebensprozesses: *„Prä- und Postmillenaristen bezeichnen somit nicht nur unterschiedliche theologische Positionen. Vielmehr sind sie Ausdruck gegensätzlichen Zeit- und Geschichtsbewußtseins sowie gegensätzlicher psychischer Dispositionen.“*²⁷⁸

6.1.3. Das dichte Netz der Pfingstkirchen

Die in Guatemala wenige jahrzehntealten evangelikalen Bewegungen, die man auch als religiöse „Strömungen“ bezeichnen könnte, stellen institutionell gesehen noch keine gleichwertige Konkurrenz zur etablierten, strukturell gut ausgebauten katholischen Kirche dar. Der weltumspannenden katholischen Kirche steht eine große Varianz lokaler Pfingstbewegungen gegenüber. Phänomenologisch gesehen ist es dennoch schwer, sie von Kirchen zu unterscheiden. Wann wird eine Sekte zu einer Bewegung, wann eine Bewegung zu einer Kirche? Die Pentekostalen sind jedenfalls schon so bedeutsam, dass man sie Pfingst-Kirchen nennt.

Eine starke Bewegung führt zwangsläufig zu Institutionalisierungen. Auffallend große Gebäude, ausgestattet mit Bibliotheken, Kindertagesstätten, Restaurants und Parkhäusern, erzeugen äußerlich das Bild, eine Institution von großer Tragweite zu sein. Diese Einrichtungen sind mitten in Einkaufsstraßen oder an Verkehrsadern gelegen. Die Schriftzüge der Namen der Pfingstkirchen können auf großen Plakaten leicht gelesen werden. Sie fangen die Aufmerksamkeit der Menschen ein, sie sind in der Gesellschaft präsent. Doch nicht nur das äußere Erscheinungsbild, sondern auch die innere Struktur schafft Kollektivität und erfüllt damit den Charakter einer Institution: Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten treffen aufeinander. Aus verschiedenen Gründen suchen sie die Stärke der Gemeinschaft und eine intensive Glaubenspraxis. Sie finden eine gemeinsame Basis und bilden durch engen Kontakt kollektive Identitäten. Im Konzept einer Pfingstbewegung ist dieser Vorgang eingeplant und Teil der Profilierung. Sie bauen auf starkes Gemeinschafts- und Zugehörigkeitsgefühl; dadurch können sie sich nach außen gegen andere Bewegungen definieren und werden konkurrenzfähig.

²⁷⁷ Vgl. Döring, Pfingstbewegung in Guatemala, 22-23.

²⁷⁸ Riesebrodt, Protestantischer Fundamentalismus in den USA, 10.

Dazu kommt, dass sich die Pfingstkirchen untereinander immer mehr vernetzen. Besonders große Kirchen, die in mehreren Ländern Glaubensgemeinschaften gegründet haben, stehen in intensivem Austausch miteinander. So entwickelte sich auch die den „Asambleas de Dios de Guatemala“ übergeordnete Instanz der „Fraternidad Mundial de las Asambleas de Dios“, zu der Pfingstgemeinden aus 140 Ländern angehören. Weltweite Konferenzen ermöglichen die Kommunikation zwischen den in verschiedenen Nationen lozierten Gemeinden. Damit es zu einem stabilen Netzwerk kommen kann, wirken viele Pfingstkirchen als sogenannte *satellite churches* (*campos blancos*). In diesen Satellitenkirchen wirkt das Prinzip, dass erfahrene Laien eine neue Gemeinde in ihrem Wachstum solange unterstützen, bis sie sich gefestigt hat und die finanzielle Absicherung gewährleistet ist.²⁷⁹ Diese Vernetzungen sind wichtig, um als institutionell ernstzunehmende Verbände wahrgenommen zu werden. Seitdem die Pfingstkirchen immer weiteren Zulauf genießen, ihre Infrastruktur ausbauen und sich weltweit gesehen in verschiedenen Gesellschaften Anerkennung und Gehör verschaffen, wird es für die katholische Kirche unausweichlich, die Pfingstkirchen als Konkurrenten zu akzeptieren.

6.1.4. Pfingstkirchen und indigenes Leben

In der Zeit des Bürgerkriegs (1960-1996) wurden katholische Indigene von militärischen Gruppen im Auftrag der Regierung verfolgt und ermordet. Sie wurden der Kollaboration mit den Guerillas bezichtigt und als Kommunisten denunziert. Um den Vorwürfen, Kommunisten zu sein und sich regierungskritischen Gruppierungen angeschlossen zu haben, zu entgehen, traten viele Indigene den evangelikalischen Kirchen bei.²⁸⁰ So lebensrettend diese Konfessionswechsel auch waren, so fatal waren sie für das religiöse Erbe der Konvertiten. Besonders in urbanen Regionen ist es unter den pfingstlichen Ladino-Pastoren eine gängige Methode, die indigene Kultur als mit dem christlichen Glauben unvereinbar zu verurteilen. Weshalb treten dennoch auch heute noch so viele Indigene diesen Kirchen bei? Eine mögliche Erklärung liegt in der Diskrepanz zwischen städtischem und ländlichem Kirchenleben: Auch wenn eine evangelikale Gruppierung die Doktrin der Ablehnung der indigenen religiösen Tradition vertritt, muss diese Auffassung doch nicht zwingend auf dem Land praktiziert werden.²⁸¹ In vielen abgelegenen Gebieten kann auch innerhalb der Pfingstkirchen eine

²⁷⁹ Vgl. Wilson, Guatemalan Pentecostals, 148.

²⁸⁰ Vgl. Nebel, Religiöse Lebenswelten in Guatemala, 547.

²⁸¹ Vgl. Althoff, Divided by faith and ethnicity, 262.

Verschmelzung des indigenen und pfingstlichen Lebens realisiert werden, wenn diese Synthese den Erwartungen der lokalen Bevölkerung am besten entspricht. Sicherlich hängen diese Unterschiede in der Gestaltung der Glaubenspraxis von dem Leitungsstil der Pastoren und natürlich auch von deren indigener oder ladinischer Abstammung ab.

Die Pfingstkirchen interessieren sich vor allem für diejenigen, denen das Evangelium als heilbringende Botschaft viel bedeutet und die sich als die Unterdrückten in der Gesellschaft verstehen. Dies sind zum größten Teil Indígenas.²⁸²

In einem nächsten Schritt werfen wir einen Blick auf die geographische Verteilung der indigenen und evangelikalen Bevölkerung und setzen diese beiden Komponenten in Beziehung zueinander.

6.1.5. Die Fülle der Pfingstkirchen – ein demographischer Überblick

Wie sind die Pfingstkirchen landesweit verteilt? In welchen Teilen des Landes sind sie stärker vertreten, in welchen weniger und was hat dies mit der ladinischen oder indigenen Präsenz zu tun?

Der US-amerikanische Theologe *Roger Grossmann* liefert hierfür sehr nützliche Daten. Er beruft sich auf das „Instituto Nacional de Estadísticas“²⁸³, dem die Ergebnisse der Volkszählung aus dem Jahr 2002 zugrunde lagen. Der nächste Zensus wird im Sommer 2018 durchgeführt. Dessen Ergebnisse liegen dieser Arbeit bedauerlicherweise noch nicht vor, da die Auswertung in Guatemala noch nicht abgeschlossen ist.

Schauen wir zunächst auf die Bevölkerungszahlen, die das Institut für Tourismus (Instituto Guatemalteco de Turismo, INGUAT) bereitstellt:²⁸⁴

²⁸² Vgl. <http://www.guatemala.de/Infos/Christentum.html> (18.06.2012).

²⁸³ „All population figures are from the National Census Bureau, Instituto Nacional de Estadísticas (INE), Erin Rolando Díaz, Guatemala: Estimaciones de Población por Departamento según Edad y Sexo 1990-2010 y Estimaciones de Población por Municipio según Sexo 1990-2005 (Guatemala, Guatemala: INE-CELADE, 1997).“

²⁸⁴ Graphik bei Grossmann, *Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala*, 139.

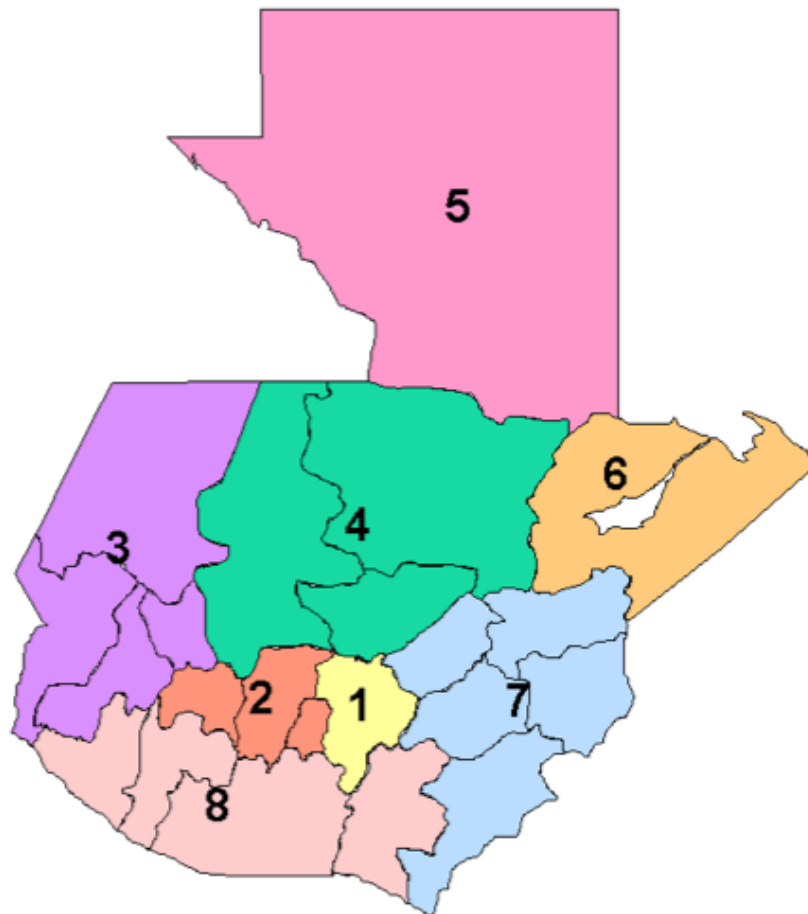
Regionalization of Guatemala Based upon INGUAT

Region	Departments	Population ¹
1	Guatemala	2,578,527
2	Chimaltenango, Sacatepequez, Sololá	994,657
3	Quetzaltenango, Totonicapan, San Marcos, Huehuetenango	2,764,026
4	Quiché, Alta Verapaz, Baja Verapaz	1,606,564
5	Petén	333,390
6	Izabal	333,955
7	Jutiapa, Jalapa, Chiquimula, Zacapa, El Progreso	1,325,105
8	Escuintla, Suchitepequez, Santa Rosa, Retalhuleu	1,449,113
	Total	11,385,337

¹ Population figures are based upon Guatemalan National Institute of Statistics. Projected population for year 2000.

Das Institut teilt Guatemala in acht Bezirke ein. Welche Gebiete diese Regionen umfassen, ist in der obigen Tabelle genau bezeichnet.

Die folgende Graphik hilft dabei, die acht Gebiete geographisch zu verorten.²⁸⁵



Regions of Guatemala according to INGUAT

Die Hauptstadt Guatemala City bildet die Region 1. Hier sind 25,7 % der Menschen evangelikal. Hier treffen Säkularismus und die Botschaft des Evangeliums aufeinander, hier wird die nordamerikanische Kultur am stärksten importiert und sind die Ladinos im Vergleich zu den Indigenen in der Überzahl.

Die weiter westlich gelegene Region 2 ist zusammen mit der Region 5 die am meisten evangelisierte Gegend (mehr als 30 % evangelikal). Was die Region 5, den Petén betrifft, fällt auf, dass dort sehr viele evangelikal sind (32 %), aber nur 10 % der Bevölkerung indigen ist.

²⁸⁵ Graphik bei Grossmann, *Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala*, 139.

Die Regionen 3 und 4 sind abgelegene Bergregionen, die teilweise noch nicht evangelisiert sind, wo jedoch die indigene Bevölkerung am stärksten vertreten ist. Hier leben weit mehr Maya als Ladinos. *Grossmann* vermutet, dass besonders in der Region 3 der Synkretismus weit verbreitet ist.

Die Regionen 6 und 7 sind mehrheitlich ladinisch. Vor allem bei der Region 7 handelt es sich um ein Ladino-Gebiet mit nur einem kleinen Anteil an verwestlichter indigener Bevölkerung.

In der Region 8 sind die Bedingungen ähnlich wie in der Region 1.

Grossmann nennt die größten evangelikalen Denominationen in Guatemala: die „Assembly of God“ („Asamblea de Dios“), „Full Gospel Church of God“, „Prince of Peace“ („Principe de Paz“), „Central American Mission“ (Misión Centroamericana“, seit 1899), „Pentecostal Church of God“ („Iglesia de Dios del Evangelio Completo“) und „Elim Mission“ („Iglesia Elim“).²⁸⁶

Seit *Grossmanns* Angaben sind weitere große Pfingstkirchen dazugekommen. Mittlerweile haben die neo-pentekostalen Kirchen „Fraternidad Cristiana“ und „El Verbo“ (beide seit 1978), „El Shaddai“ (seit 1983), „La Familia de Dios“ (seit 1990) und die „Iglesia Casa de Dios“ (seit 1994) ebenfalls sehr viele Mitglieder, bedingt durch die zunehmende Bedeutung US-amerikanischer Telepastoren wie Jimmy Swaggart und Pat Robertson.

Sogenannte „Iglesias Pentecostales Nacionales“ sind: „Iglesia de Dios de la profecía“ (ab 1941), „Iglesia Principe de Paz“ (ab 1955), „Iglesia El Calvario“ (ab 1962), „Iglesia La Puerta del Cielo“ (ab 1963), „Iglesia Monte Basán“ (ab 1973) und „Iglesia Elim“ (ab 1976). Diese Kirchen erhalten angeblich keine finanzielle Unterstützung aus dem Ausland.²⁸⁷

Dieser Zuwachs ist ein Zeugnis dafür, dass traditionelle Kirchen an Einfluss auf die Bevölkerung verlieren und dass sich die Individuen von religiösen Institutionen distanzieren.

Die folgende Graphik gibt noch einmal einen Überblick über die Verteilung der indigenen und ladinischen Bevölkerung und deren religiöse Bekenntnisse.²⁸⁸

²⁸⁶ Vgl. *Grossmann*, *Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala*, 129. Der Name für diese Kirche leitet sich aus Ex 15,27 ab (vgl. *Prieto*, *Las Iglesias Evangélicas de Guatemala*, 41).

²⁸⁷ Vgl. *Salazar*, *El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala*, 21-27.

²⁸⁸ Graphik bei *Grossmann*, *Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala*, 145.

Figure 5.8

General Cultural Analysis of Evangelicals by Region

Weight by Regions	Total Population	% of Evang who are <i>Ladino</i>	% of Evang who are Indian	% Evangelical	% Total <i>Ladino</i> Population	% Total Indian Population	% of Ladinos who are Evangelical	% of Indians who are Evangelical
Region 1	2,578,527	23.6	2.0	25.7	84.5	15.5	33.9	18.6%
Region 2	994,657	6.8	27.7	34.5	32.3	67.7	12.5	39.4%
Region 3	2,764,026	6.8	20.2	27.0	28.8	71.2	27.2	26.9%
Region 4	1,606,564	7.9	16.6	24.5	26.4	73.6	41.7	23.5%
Region 5	333,390	28.9	3.5	32.4	90.4	9.6	36.7	36.2%
Region 6	333,395	20.6	1.2	21.8	91.3	8.7	34.4	15.6%*
Region 7	1,325,105	18.1	0.4	18.5	90.7	9.3	21.3	5.0%*
Region 8	1,449,113	20.7	6.0	26.7	78.3	21.7	37.2	14.6%

* This percentages are based upon only the *municipios* where there was more than a 5% Mayan population. For less than 5%, the level of confidence is too low to make valid projections on such a small population.

6.2. Der Einzelne im Pentekostalismus

6.2.1. Faszination und Mitgestaltung

Da Guatemala neben Brasilien das Land ist, in dem sich pentekostale Gemeinden in Lateinamerika am rasantesten vermehren, ist ein näherer Blick auf die Ausbreitung des Pentekostalismus lohnenswert. Man stellt sich hierbei natürlich die Frage, wie es zu dieser Entwicklung kam.

Zu erinnern sind die gesellschaftlichen Tatsachen, die den Kontext für die *protestant explosion* bilden: ungleiche Landbesitzstrukturen, Kapitalabflüsse an reiche Nationen, Obdachlose und Straßenkinder, hohe Auslandsschulden, korrupte Politiker, Drogenkartelle, Slums, Gewaltexzesse und Epidemien, generell die extreme Armut vieler Menschen: allein diese Reihung verschiedener Phänomene zeigt, dass die Gesellschaft von tiefsitzenden und dauerhaften Krisen in allen Lebenssituationen geprägt ist.²⁸⁹

Darum lässt sich fragen: Was macht den Pentekostalismus so attraktiv?

Als Antwort kann man mehrere Gründe nennen. Zum einen predigen ihre Pastoren oft in den Maya-Sprachen und gewinnen auf diese Weise die Sympathie der Indígenas. Die Evangelikalen legen auf individuelle Bibellektüre hohen Wert; dadurch bewirken sie als Nebenfolge, dass die hohe Analphabetenrate der Indigenen reduziert wird.

²⁸⁹ Vgl. Cook, *Interchurch Relations*, 84.

Der Erfolg der Evangelikalen hat sicher auch etwas mit ihrer Herkunft zu tun; Da die Pfingstbewegungen in Nordamerika begannen, zeichnen sie sich durch den *American Way of Life* aus. Diese Lebensweise wirkt besonders auf die jüngere Generation anziehend: Die Kinofilme sind meist direkt aus den USA importiert und auf Englisch, nordamerikanische Musikgruppen werden gerne gehört und das Prinzip von Fast-Food-Ketten wie z.B. „Kentucky Fried Chicken“ wurde in das guatemaltekische „Pollo Campero“ übertragen. Wenn also US-amerikanische Produkte in Guatemala beliebt sind, ist dies dann nicht auch ein idealer Ausgangspunkt für die Verbreitung pentekostaler Gemeinden? Sie werden zunehmend ihrem Ruf als „Menschenfischer“ gerecht. Mit ihren Konzepten sind sie so erfolgreich, dass jährlich große Mengen von Menschen zu ihnen konvertieren.²⁹⁰

Nicht zu unterschätzen ist das persönliche Verlangen nach Mitgestaltung des Glaubenslebens. Dem Pfingstler wird großes Engagement abverlangt, um intensiv am Aufbau und an der Weiterentwicklung der Gemeinde mitzuwirken. Gerade in zahlenmäßig kleinen Pfingstgemeinden ist diese Teilnahme essentiell für deren Überleben. Viele Pentekostale engagieren sich in sozialen Projekten und unterstützen den Bau von Schulen und Krankenhäusern in benachteiligten Wohngebieten. Zusätzlich wird das Gemeinschaftsgefühl stark betont. Das Konzept sieht vor, dass die Bindung unter den Mitgliedern sehr stark ist und der einer Familie gleicht: *„Because the development and well being of each member is important, Verbo tries to organize its activities and services maximize benefits for everyone from toddlers to oldsters.“*²⁹¹ Durch diesen persönlichen Kontakt fühlen sich neue Mitglieder sehr gut integriert und willkommen.²⁹²

Nicht nur das soziale Engagement und die aktive Selbstbeteiligung werden also in Pfingstgemeinden gefördert, sondern auch das Bewusstsein, einen Teil für das seelische Wohlbefinden der Gemeindemitglieder beizutragen. Individuelle und soziale Probleme werden miteinander verschmolzen: nicht die persönliche Schuld, sondern die Übel, die alle betreffen, werden thematisiert und in gemeinsamer Glaubenspraxis „verwunden“ – also nicht „überwunden“.

So wird eine intensive Identifikation der Gemeindemitglieder untereinander gefördert, der Zusammenhalt in der Gemeinde wird gestärkt. Heilungsszenarien werden öffentlich gemacht, um das Gefühl zu schaffen, mit einem starken Glauben eine Heilung zu bewirken.

²⁹⁰ Vgl. Kolut, *Religiosidad popular en América Latina*, 100.

²⁹¹ <http://verbo.org/who-we-are/> (09.09.15). Eigene Übersetzung: *„Weil die Entwicklung und das seelische Wohlbefinden jedes Menschen wichtig ist, versucht Verbo, seine Aktivitäten und Dienste so zu gestalten, dass größtmögliche Vorteile für alle erreicht werden, von den Kleinkindern bis zu den Senioren.“*

²⁹² Vgl. <http://www.cai.org/de/bibelstudien/der-protestantische-vorstoss> (18.06.2012).

Darüberhinaus sehnen sich die Gläubigen danach, übernatürliche Mächte real zu spüren, nach der Erfahrung des Wirkens göttlichen Geistes, der zur Zungenrede und zu Heilungen befähigt. Und dass es Menschen in den Pfingstkirchen erlaubt ist, emotional „ausbrechen“ zu dürfen und das Irrationale im Leben zu akzeptieren, stellt für viele eine Kompensation der Probleme des Alltags dar.

Der Erweis der göttlichen Kraft in der Gruppe ist entscheidend; Deren unmittelbares Erfahren wird über die eigentliche Heilung gestellt. Anders gesagt: der starke Glaube an die Macht des Geistes bewirkt die Heilung. Das gibt den Maya das Gefühl einer spirituellen Realität, die sie in der katholischen Kirche vermissen. Eine mögliche Erklärung für die Beliebtheit des Pentekostalismus könnte daher sein, dass seine Anhänger den spirituellen Aspekt des Religiösen sehr betonen und über materielle und politische Interessen stellen.²⁹³

Die Pastoren ermuntern in den Gottesdiensten, optimistisch in die Zukunft zu blicken, und mit der für richtig erkannten Lebenspraxis ohne Umschweife anzufangen. Die Form der Gottesdienstfeiern der Pfingstkirchen ist mit wenigen Elementen strukturiert: das Lesen und die Interpretation der Heiligen Schrift sind die Grundlagen dafür, Entscheidungen zu treffen und im Alltag zurechtzukommen. Die *servicios* der Gemeinden sind immer darauf ausgelegt, die Selbstschätzung des Menschen, den Glauben an das eigene Können zu bestärken. Der Pentekostalismus vermittelt den Menschen Strategien, konfliktreiche Lebenssituationen zu bestehen: „*Pentecostalism gives believers strategies for managing rather than transforming difficult structure conditions.*“²⁹⁴

Die rigorosen Forderungen hinsichtlich der Lebensführung und -einstellung sind freilich mit hohen Anstrengungen und Verpflichtungen verbunden. Auch die Obligation, den Zehnten des Einkommens an die Gemeindekasse zu entrichten, bedeutet eine zusätzliche finanzielle Belastung.

Diese mitgestaltenden und auch faszinierend wirkenden Argumente leuchten ein. So kommt es, dass sich die pentekostalen Kirchen weltweit ausbreiten, auch wenn sie in vielen Ländern nur wenig bis keine Resonanz finden. In Guatemala aber sind die Konditionen für die Ausbreitung von Pfingstkirchen sehr günstig. Die etablierte katholische Kirche verliert an Einfluss. Damit entsteht Raum für neue Kirchengründungen. Offenkundig wird man der vielen religiösen Angebote nicht überdrüssig; im Gegenteil: das Bedürfnis nach neuen

²⁹³ Vgl. Garrard-Burnett, *Conflict and Competition*, 522. Dieser Aussage widerspreche ich allerdings: Der spirituelle Aspekt ist zweifelsfrei elementar; Materielle Interessen sind jedoch im Rahmen des *wealth gospel* ebenso bedeutsam, da sie ja als „Auserwähltsein von Gott“ interpretiert werden und so einen göttlichen Bezug haben.

²⁹⁴ Gaskill, *Rethinking Protestantism and Democratic Consolidation in Latin America*, 79. Ergänzend zu *Gaskill* bin ich der Meinung, dass neben dieser Akzeptanz die Verbesserung der Umstände ebenfalls intendiert ist.

religiösen Erfahrungen wächst. Der Boom religiöser Bewegungen scheint Ausdruck für den generellen Wandel der individuellen und gesellschaftlichen Moral zu sein: viele Guatemalteken wollen ihr Leben selbstbestimmt gestalten, sich für fähig halten, die Enttäuschung über die defizitäre Leistung des patriarchalen Fürsorgestaats aufzugeben und konkrete Problemlösungen selbst zu erarbeiten. Freilich ist dieser Wandel von Heteronomie zu Autonomie nicht gefestigt. Die „guatemaltekische Seele“ ist sehr emotionsbetont. So kann sie sich schnell von einer neuen Idee begeistern, sie aber ebenso schnell wieder fallen lassen. Das macht es den Pfingstkirchen nicht einfach: Sie sind andauernd damit beschäftigt, neue Mitglieder zu gewinnen, die Konkurrenz auszustechen, erfolgreich zu sein. Dabei können sie den Einzelnen gar nicht im Blick haben, da es ja nur wenige Pastoren pro Gemeinde gibt, oft nur zwei bis vier für Tausende von Gläubigen. Jeden einzelnen persönlich zu begleiten ist nahezu unmöglich. Im Grunde bleibt jeder Einzelne allein, trotz seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde.

Genannt wurden zunächst Aspekte, die das aktive Gemeindeleben betreffen und die attraktiv für einen Beitritt wirken. Dazu kommt – so lässt sich auf einer abstrakteren Ebene soziologisch fundieren –, dass der Pentekostalismus soziale Ungleichheiten wenigstens mindert; diese egalisierenden Tendenzen zeigen sich auch an der Aufwertung der Stellung der Frau. Auch lässt sich argumentieren, dass der Pentekostalismus innerfamiliäre Konflikte zu reduzieren imstande ist. Die stärkste Attraktionskraft aber scheint doch zu sein, dass der Pentekostalismus in seinen Glaubenspraktiken eine Rückbindung an die Maya-Religionen erlaubt. Auch wenn der Pentekostalismus den Monotheismus und die Maya-Religionen den Polytheismus lehren, so wird jener doch in einer Art praktiziert, die durchaus Parallelen zum spirituellen religiösen Leben dieser hat, wie es vor dem 16. Jahrhundert praktiziert wurde. Diese Interpretationsansätze sollen im Folgenden genauer dargestellt werden.

6.2.2. Deutung wissenschaftlicher Erklärungsversuche zur pentekostalen Konversion

a) Pentekostalismus als Reproduktion der Hacienda-Struktur (*Lalive D'Epina*y)

Zuerst genannt sei die These des Schweizer Soziologen *Christian Lalive D'Epina*y. Er vertritt den Ansatz, dass Pentekostale die traditionelle Gesellschaftsform der guatemaltekischen Hacienda rekonstruieren, indem sie die Figur des Patrons durch die des Pastors ersetzen. Diese Pastoren, so *D'Epina*y, dominieren die Pfingstkirchen hinsichtlich der

Gottesdienstgestaltung, der Kontakte der Mitglieder untereinander sowie der Beziehung der Kirche zur Gesellschaft. Aufgrund dieser Eigenschaft hätten Pfingstkirchen vor allem in städtischen Regionen Zulauf,²⁹⁵ und zwar deshalb, weil das anonyme städtische Leben das Verlangen nach Gemeinschaft verstärkte²⁹⁶ und die neo-hierarchischen Strukturen als Orientierungsfaktoren akzeptiert würden.

Lalive D'Epinays Theorie hat zur Voraussetzung, dass die guatemalteckische Unterschicht und Teile der Mittelschicht zu einer eigenständigen Bewältigung des Alltags nicht fähig sind und dass sie Leitfiguren benötigen. Damit wird abgestritten, dass die Gesellschaft sich aktuell auf dem Weg zu einer Bürgergesellschaft befindet. Stattdessen würden Passivität und Unterwürfigkeit gleichsam als „natürliche Einstellung“ gefördert. Brisant wird *D'Epinays* Folgerung, dass die Pfingstkirchen ihre Mitglieder von der Gesellschaft, vor allem von der Möglichkeit, die Politik zu gestalten, ausschließen würden.²⁹⁷ Die Mitglieder einer Pfingstkirche würden zwar nicht, wie auf der Hacienda, völlig unmündig gehalten, durch die Absonderung von der Welt und den Verzicht auf demokratische Formen komme es jedoch zu einem ähnlichen Effekt. Die pentekostalen Kirchen hätten in der Unter- und Mittelschicht deshalb Erfolg, weil man sich in ihnen der Fremdbestimmung durch eine oder mehrere Personen unterstelle.

Dass Menschen Leitfiguren brauchen bzw. ihr Leben durch sie erleichtern, ist zwar einsichtig, auch deshalb, weil so das eigene Maß an Verantwortung reduziert wird; dass jedoch boomende Kirchen im 21. Jahrhundert spanische Systeme widerspiegeln sollen, die vielen Indigenen, und später auch Ladinos, verhasst waren, sofern sie die indigene Bevölkerung als Arbeitskräfte ausbeuteten, Familienkonstellationen aufbrachen und einen Eingriff in althergebrachte wirtschaftliche Strukturen darstellten, ist schwer nachvollziehbar. Vielmehr wäre die von *Lalive D'Epinay* behauptete Adaption verständlich, wenn sie sich auf Systeme bezöge, die vor der *Conquista* bestanden. Es gab schließlich auch eine Zeit vor dem Hacienda-System, in der die indigene Bevölkerung administrativ gut organisiert war und autonome Regionen von Königen oder anderen Personen geleitet wurden, die von der Stellung her mit heutigen Bürgermeistern verglichen werden können. Eine gegensätzliche Position zu *D'Epinay* vertritt der deutschamerikanische Soziologe *Emilio Willems*.

²⁹⁵ Vgl. Steigenga, *The politics of the spirit*, 26.

²⁹⁶ An dieser Stelle muss ich ergänzen, dass sich besonders die Neo-Pentekostalen, die ja eine aufwendiger inszenierte Form des Pentekostalismus darstellen, in städtischen Räumen niedergelassen haben. Sie können bessere Marketingstrategien verfolgen, weil sie finanziell besser ausgestattet sind. Diese These stützt auch *Cleary*: „a religion once practiced on the fringes of society now could be seen [...] in urban centers of power and privilege.“ (Vgl. *Cleary*, *Evangelicals and competition in Guatemala*, 183).

²⁹⁷ Vgl. *D'Epinay*, *Haven of the masses*, 122.

b) Pfingstkirchen als Alternative zur Feudalgesellschaft (*Willems*)

Sein Ansatz, dass Pfingstgemeinden in ihrer Form einen Gegensatz zur Feudalgesellschaft bilden, insofern in ihnen die Gleichheit aller Gläubigen betont und die Stellung der Frau aufgewertet wird²⁹⁸, erscheint schlüssiger. Diese Prinzipien sowie der vorgeschriebene asketische Lebensstil, können vielversprechende Elemente sein, um einen sozialen Aufstieg zu erreichen.²⁹⁹ *Willems* ist der Meinung, dass Pfingstkirchen meistens Organisationsmodelle besitzen, die egalitäre Beziehungen begünstigen. Daher verfügten sie auch über das Potential, ein demokratisches Ethos in den jüngeren Generationen Lateinamerikas zu implantieren.³⁰⁰

Ich möchte hervorheben, dass Pfingstgemeinden in ihrer Organisationsform und Größe stark variieren. Machtgefüge zwischen Gläubigen und Leitfiguren unterscheiden sich von Gemeinde zu Gemeinde. Teilweise dominieren Pastoren als paternalistische Eliten in einer Kirche und erzeugen Hierarchien zwischen Leitung und Gläubigen; teilweise sind diese Gefälle jedoch aufgrund einer geringen Mitgliederzahl gar nicht haltbar.

c) Der Heilige Geist als Motor aktiver Partizipation in der Gemeinde (*Escobar*)

Der peruanische Theologe *Samuel Escobar* beschreibt den Kontakt mit dem Heiligen Geist als ein Ergriffenwerden, das zum persönlichen Engagement in der Gemeinde motiviert. Nach seiner Ansicht wird der Gläubige durch den Heiligen Geist Teil einer Organisation, in der er sich als Person entsprechend seiner Fähigkeiten einbringen kann. Zudem schafft die Geisterfahrung das Gefühl von Gleichheit, unabhängig der finanziellen Situation oder des Bildungsstandards. In dem Moment der „Geisttaufe“ werden die Menschen als einander gleich wahrgenommen.³⁰¹

Die von *Escobar* aufgestellte These ist besonders in Guatemala brisant. Die bedrückende Perspektivlosigkeit und die geringen Chancen auf sozioökonomischen Aufstieg führen in den unteren Bevölkerungsschichten zur Resignation. Das Bewusstsein grundsätzlicher Gleichheit kann diese Menschen stärken und in ihnen die Hoffnung auf die Möglichkeit eines „guten Lebens“ erwecken.

²⁹⁸ Vgl. Bergunder, *Soziologische Theorien und theologische Debatten*, 10.

²⁹⁹ Vgl. Steigenga, *The politics of the spirit*, 26.

³⁰⁰ Vgl. Dodson, *Pentecostals, Politics and Public Space in Latin America*, 26-27. *Jean-Pierre Bastian* behauptet, dass Pfingstkirchen Organisationsformen angenommen haben, die charakteristisch für die traditionelle katholische Kultur in Lateinamerika sind (vgl. Bastian, *Religión popular protestante y comportamiento político en América Central*, 42).

³⁰¹ Vgl. Steigenga, *The politics of the spirit*, 26-27.

d) Die Anziehungskraft der evangelikal-anti-elitären Mentalität (*Deiros*)

Pablo Deiros, ein baptistischer Religionswissenschaftler, stellt fest, dass zahlreiche evangelikale Lateinamerikaner einer kritischen Bibelauslegung argwöhnisch gegenüberstehen. Theologische Bildungszentren und Universitäten würden, so *Deiros*, als Ort gelten, an denen die Wahrheiten der Bibelbotschaften falsch verstanden werden.³⁰² Gerade die wörtliche Auslegung der Heiligen Schrift, die für die Pfingstler kennzeichnend ist, schenke den Menschen Sicherheit, die in ihr enthaltene Wahrheit nicht zu verstellen.

Speziell für die Bewohner des ländlichen Guatemala scheint das die passende Art der Glaubensvermittlung zu sein und zwar in Gegenden, in denen der Bildungsstandard gering und der Zugang zu Informationsquellen erschwert ist, theologische Zentren fehlen und nur wenige Pastoren verfügbar sind. Wenn Interpretationen als Verfälschungen des Textes angesehen werden, ist die Orientierung am reinen Text die richtige Leseart der Bibel. Der Baptismus bevorzugt ebenfalls eine wörtliche Auslegung der Bibel; so ist es nicht verwunderlich, dass auch *Deiros* für diese „Methode“ optiert.

Die Bibel jedoch ohne Fragen an den Text zu lesen, führt dazu, dass ihre Botschaften weniger verständlich sind, da der historische Kontext und die Erwartung der damaligen Adressaten unbekannt bleiben. Ist eine schöpferische Übertragung in die heutige Zeit mit den ihr eigenen Problemen dann überhaupt möglich? Wird der Text nicht vielmehr nur formal und inhaltlich wiederholt? Diese Bibellektüre wäre wohl kaum emanzipativ zu nennen.

e) Pentekostales Familienbild als Konfliktreduzierung (*Brusco* und *Mariz*)

In der Vorstellung der evangelikal-anti-elitären Pfingstkirchen sieht eine ideale Familienkonstellation so aus: Mann und Frau sind als Individuen gleichwertig, die Familie ist kinderreich und legt viel Wert auf ein harmonisches, religiös-geprägtes Zusammensein. Die Familienstruktur ist patriarchal geprägt. Der Gebrauch von Genussmitteln in Form von Alkohol und Tabak wird abgelehnt, weil sie die wirtschaftliche Stabilität und das friedliche Leben der Familie gefährden könnten. *Elizabeth Brusco*, eine US-amerikanische Kulturanthropologin, betont die Hoffnung von Frauen, durch die pfingstliche Glaubensbotschaft respektvoller von ihren Männern behandelt zu werden.³⁰³ Ähnlich vermutet die brasilianische Sozialwissenschaftlerin *Cecília Mariz*, dass das Potential zu familiären Konflikten sinken könnte, sobald sich Frauen

³⁰² Vgl. *Deiros*, Protestant fundamentalism, 179-180.

³⁰³ Vgl. *Brusco*, The reformation of machismo, 99. Die meisten Konvertiten sind scheinbar Frauen (vgl. *Drogus*, Private Power or Public Power, 55).

einer Pfingstkirche anschließen.³⁰⁴ Beide gehen davon aus, dass die Stellung der Frau in der Familie angehoben wird.

Doch wie weit reicht die Gleichstellung wirklich? Der *Machismo* ist noch fester Bestandteil der guatemaltekischen Gesellschaft. Die ladinische Guatemaltekin, die das Bild einer modernen, unabhängigen Frau lebt, die auch höhere Bildungseinrichtungen besuchen darf, hat in urbanen Gebieten wahrscheinlich seltener Diskriminierung zu befürchten als eine indigene Frau auf dem Land. Doch trotz dieser Freiheiten gibt es nahezu keine Familie, in welcher der Bruder oder der Vater nicht die meist respektierten Personen wären. In ruralen Gegenden fallen diese Muster in verstärktem Maße auf. In kinderreichen Familien erfüllen die Familienväter die Rolle des Ernährers. Diese Position erlaubt es, dass Männer die faktische materielle Abhängigkeit der Frau missbrauchen. Als aber während des Bürgerkrieges viele Männer ums Leben kamen, mussten Frauen zwangsläufig zur Versorgerin der Familie werden. Diese Doppelbelastung – für Kindererziehung und für finanzielles Einkommen zu sorgen – förderte die Unabhängigkeit der Frauen. Verstärkt wurde dieser Emanzipationsprozess durch die Botschaft der Pfingstkirchen, die zur gleichen Zeit in Guatemala Fuß fassten.

Die Evangelikalen predigen ein sehr traditionelles christliches Familienbild. In Guatemala kommt es oft vor, dass ein Mann zwar mit einer Frau verheiratet ist, jedoch auch Kinder mit anderen Frauen hat. Angesichts dessen ist das klassische christliche Ehekonzept, in dem sich Mann und Frau auf einen Partner festlegen, sicherlich für die Frauen attraktiv, die sich monogame Verhältnisse wünschen.

f) Der Aspekt der Seelenheilung (*Chesnut*)

Andrew Chesnut, ein Religionswissenschaftler aus den USA, ist der Ansicht, dass Menschen, die sich aktuell in einer kritischen Lebenssituation befinden, sei es, dass sie von mentaler oder physischer Krankheit betroffen sind, sei es, dass sie sozial marginalisiert sind oder Existenzängste haben, eher als andere dazu tendieren, den Pentekostalismus mit seinem Heilungskonzept anzunehmen.

Die große Bedeutung der Heilung muss vor dem Hintergrund der indigenen Kultur gesehen werden, in der Heilungsrituale einen großen Raum einnehmen. Schamanische Dämonenaustreibung und der Glaube an die Linderung von Krankheiten, sobald man von bösen Mächten befreit ist, sind unter der indigenen Bevölkerung weit verbreitet.

³⁰⁴ Vgl. Mariz, *Coping with poverty*, 97.

g) Der Pentekostalismus als Rückbindung an die Maya-Religionen (Cox) und als Ausdruck eines übernatürlichen Wirkens (Míguez)

Der US-amerikanische Theologe Harvey Cox glaubt, dass der pfingstliche Glaube als Rückbindung an die Maya-Religionen für die Indigenen sehr bedeutend ist: *„One is the fact that it reconnects people with primitive religion: it taps into a deep substratum of primal spirituality, filling the “ecstasy deficit” left by cooler religions.“*³⁰⁵ Und an anderer Stelle erklärt er, was er unter „primal spirituality“ versteht: *„However vaguely or incoherently, they yearned for something – healing, fellowship, salvation, empowerment, dignity, meaning, serenity, ecstasy – they saw in other people, and decided to claim it for themselves.“*³⁰⁶

Das „ecstasy deficit“ entstand infolge einer Religiosität, die von moderner Wissenschaft und der Philosophie der Aufklärung geprägt wurde und die den Gottesdienst spirituell entleerte. Auch wenn der Fortschritt einer Gesellschaft von technischem Wissen und hoher Wissenschaftlichkeit abhängt, sehnen sich die Menschen dennoch unverändert nach Befriedigung ihrer spirituellen Bedürfnisse. In den Pfingstkirchen stehen Emotion, Übernatürliches und Gotteserfahrung im Vordergrund, wie auch in den indigenen Kulturen. Um Hierarchie geht es weniger und Dogmen gibt es nicht. Daher hält der Anthropologe Daniel Míguez die religiösen Motive zur Konversion für viel entscheidender als kulturelle oder ökonomische Beweggründe.³⁰⁷

Die guatemalteken Wurzeln sind indigen und prä-kolumbisch. Die indigenen Religionen praktizieren einen Viel-Götter-Glauben und enthalten viele Elemente des Schamanismus, an die der Pentekostalismus anschließen kann. Dazu zählen hauptsächlich das Geistwirken, Heilungen, Exorzismen und das Verfallen in Trance, um eine Verbindung mit dem Göttlichen herzustellen. Maya-Priester und Schamanen bewahren diese traditionellen Praktiken und Rituale, und das kulturelle Erbe.

Warum brauchen Menschen überhaupt Rituale? Dienen sie nur dazu, Traditionen nicht zu vergessen oder kompensieren sie Lebenskrisen? Religiöse Rituale sind Formen sozialen Handelns, *„sie können persönliche religiöse Bedürfnisse erfüllen“*, und auch *„eine*

³⁰⁵ <http://www.economist.com/node/8401206> (19.04.16). Eigene Übersetzung: *„Er verbindet die Menschen wieder mit primitiver Religion: Er greift auf die Tiefenschicht ursprünglicher Spiritualität zu und füllt den Mangel an Ekstasen, der von „kühleren“ Religionen aufgelassen wurde.“* Mit „ecstasy deficit“ ist ein Ekstase- oder Trancezustand gemeint, der durch den Glauben an Kontakt mit übernatürlichen Kräften zustande kommt.

³⁰⁶ Cox, *Fire from Heaven*, 182. Eigene Übersetzung: *„Wie unbestimmbar und zusammenhanglos es auch sein mochte, sie sehnten sich nach etwas – nach Heilung, Zusammengehörigkeit, Erlösung, Kraft, Würde, Sinnhaftigkeit, Freude, Ekstase –, das sie bei anderen Menschen beobachtet haben und sie entschieden sich, diese Dinge für sich zu beanspruchen.“*

³⁰⁷ Vgl. Míguez, *Exploring the Argentinian case*, 230.

Gemeinschaft der Gläubigen“³⁰⁸ hervorbringen. Rituale verbinden mit dem Göttlichen und geben so ein Gefühl von Sicherheit, nämlich vom Göttlichen getragen zu werden. Die psychotherapeutischen Komponenten sind dabei nicht zu übersehen. Speziell die Praktiken der Schamanen haben bewusst zum Ziel, das seelische Gleichgewicht der Person, die sich an sie wendet, wiederherzustellen. Damit kann auch eine Reintegration in die Gemeinschaft gemeint sein, etwa wenn man sich von der Gruppe ausgeschlossen oder von Personen verfolgt fühlt.³⁰⁹ Religiöse Rituale sind demnach die „*Grundlagen der Vergemeinschaftung sowie der Vertrauensbildung und damit auch der Integration der Gesellschaft*“.³¹⁰

Schamanismus dient also dazu, den gesellschaftlichen Zusammenhang auszubalancieren; er ist eine wichtige Instanz der sozialen Kontrolle. Bereits in vorkolonialer Zeit waren Würdenträger, die heutigen Schamanen entsprechen, ein wichtiger Teil zivil-religiöser Hierarchien und damit ein Fundament des gesellschaftlichen Gleichgewichts.³¹¹

Die Balance der Seele, das Gemeinschaftsgefühl und die soziale Gerechtigkeit sind auch im Pentekostalismus wichtige Themen. Zu den Konvertiten zählen hauptsächlich Personen, deren Lebensentwürfe eine soziale Marginalisierung, Desintegration und finanzielle Notlagen beinhalten. Der pfingstliche Glaube an die baldige Wiederkunft Jesu Christi soll helfen, Leid zu kompensieren und auszuhalten. Daher auch die rigorosen Forderungen nach Änderungen des Lebensstils, denn die Vorbereitung auf das Kommen des Herrn lässt die gegenwärtige Lebenssituation in den Hintergrund treten.

Der Pentekostalismus repräsentiert sich in diesem Sinne als Alternative zu traditionellen Praktiken des Schamanismus. Auch wenn er diese nicht ersetzen kann, versucht er doch, die in der Neuzeit von Max Weber festgestellte Diskrepanz von antiker „*enchanted world*“ und neuzeitlicher „*disenchanted world*“³¹² – von verzauberter und entzauberter Welt – aufzuheben.

6.2.3. Die „Casa de Dios“ – *La fuerza que puede cambiar al mundo*

Im Folgenden beschreibe ich nun eine persönliche Erfahrung, die ich während eines Forschungsaufenthaltes im September 2015 in Guatemala machte. Ich nahm an einem

³⁰⁸ Pollack, Religion, 340.

³⁰⁹ Vgl. Frühsorge, Maya-Priester und Schamanen, 577.

³¹⁰ Putnam, Religion und Sozialkapital, 297.

³¹¹ Vgl. Frühsorge, Maya-Priester und Schamanen, 578.

³¹² Vgl. Taylor, Varieties of religion today, 65.

mehrständigen *servicio* der „Casa de Dios“ in Guatemala-City teil. Es war mir sehr wichtig, einen Eindruck dieser Glaubensgemeinschaft zu bekommen, von der ich vorher nur gehört und gelesen hatte.

Die „Casa de Dios“ zählt zu den derzeit größten pentekostalen Kirchen in Guatemala. Sie wurde im September 1994 von drei befreundeten Familien gegründet. Anfangs noch in Privathäusern betend, gewannen sie innerhalb von sieben Jahren viele Mitglieder und weihten im Jahre 2001 ihren ersten „Tempel“ mit 3500 Sitzplätzen ein. Im Jahre 2013 wurde der zweite fertiggestellt, der nun Platz für 12 000 Gläubige bietet. Beide „Tempel“ befinden sich am südlichen Stadtrand von Guatemala City.

Am Abend des 08. September 2015 findet im kleineren „Tempel“ wieder ein *servicio*, eine Art Gottesdienst, in San José Pinula statt. Obwohl ich mir einen Platz in den hinteren Reihen aussuchen wollte, führt mich eine Platzeinweiserin nach vorne und bestimmt, wo ich sitzen soll. Die „Show“ beginnt mit lauter Musik, Scheinwerfern und professionellen Sängern. Eine Kamera filmt, eine zweite zeigt mit der Uhr an, wieviel Zeit dem Pastor zur Verfügung steht. Die riesige Halle, gleich einem Stadion für Konzerte, wird in gedämpftes Licht getaucht. Es dringt kein Tageslicht hinein, um Lichteffekte besser einsetzen zu können. Kerzen gibt es keine.

Der Pastor betritt die Bühne und fragt die Leute, ob sie in dem Moment gedanklich ganz bei Gott sind. Er, der sich selbst *Pastor de los niños* nennt, zeigt Humor und Charme. Er fordert die Menschen auf, die Hände nach oben zu heben. Auf diese Weise kann er überprüfen, wer mitmacht. Aufseher und Kamera beobachten die Menge. Die Sozialkontrolle ist sehr hoch. Man kann kaum eine Minute im Stillen verweilen, da man nahezu ununterbrochen zum Mitmachen animiert wird.

Schaut man sich im Saal um, fällt es nicht schwer, die Stimmung der Menschen einzuschätzen: viele weinen und zittern. Der Pastor verspricht den Leuten, dass sie heute Nacht „vom Vater umarmt und getröstet werden“. Jeden Abend will er zu einer besonderen Nacht machen. Damit betont er den Heilungseffekt dieser Versammlung. Er fragt, wer derzeit kranke Familienangehörige zuhause hat. Dann segnet er diese Leute und teilt ihnen mit, dass diese Gesegneten den Segen an kranke Familienmitglieder weitergeben können. Damit hebt er hervor, dass Menschen einander selbst heilen können, ohne kirchliche Autoritäten. Er macht die Zuhörer darauf aufmerksam, dass es gleichgültig ist, was an diesem Tag passiert ist, ob sie gute oder schlechte Erlebnisse hatten (*no importa*). Nun sind sie hier und können alle ihre Sorgen in Gottes Hand legen. In diesem Glauben unterscheiden sich die Pfingstler freilich nicht von anderen christlichen Kirchen. Dazu sprechen sie wiederholt „*gracias a Dios*“. Sie

schenken Jesus sogar Applaus dafür, dass er ihnen Gutes erwiesen hat. Man applaudiert ihm wie einem Schauspieler oder Musiker. Indem die Augen geschlossen und die Hände erhoben werden, soll eine persönliche Verbindung zu Jesus entstehen. Die Menschen möchten im Grunde so sein wie Er und identifizieren sich mit dem Bild, das sie sich vom Herrn machen: über das Wasser laufen, andere heilen und segnen können.

Abgesehen von Jesus ist der Pastor der Mittelpunkt des Geschehens: Er zitiert immer wieder die Bibel, die Glaubensgrundlage der Pfingstkirchen, und interpretiert sie. Er betont Schlagworte wie *casa* (Haus), *barca* (Boot) oder *espíritu* (Geist), die sich den Zuhörern ins Gedächtnis einbrennen sollen. Teilweise spricht er in Zungenrede, was die meisten Zuhörer aber nicht verstehen können. Mit dieser Methode fasziniert er die Menschenmenge und stellt sich zugleich mit seinen besonderen Fähigkeiten in den Vordergrund.

Die Gottesdienstfeiern der Pfingstkirchen sind, wenn die räumlichen Voraussetzungen es erlauben, auf die Teilnahme tausender Menschen ausgelegt. Es sind Versammlungen, die das Bild einer „Religion für die Massen“ entstehen lassen. Die große Menschenansammlung wirkt beeindruckend, das System nährt sich selbst. Und so werden die Versammlungen immer größer und die Pfingstkirchen bekommen mehr und mehr Mitglieder.

Durch Zungenrede und Musik im Hintergrund entsteht eine geheimnisvolle, fast mystische Stimmung. Bei manchen wirkt es erzwungen, die Verbindung zum Heiligen Geist herzustellen; man will sich ja öffentlich nicht bloßstellen, falls dieser Kontakt nicht zustande kommt. Bei manchen jedoch kann es wirklich zu einer tiefen Kontakterfahrung kommen. So ist sowohl Distanz als auch Nähe möglich, in unterschiedlicher Intensität glauben die Teilnehmenden daran, den Heiligen Geist spüren zu können.

Die Musik hat sicher einen großen Anteil daran, dass die Menschen emotional berührt sind und das Gefühl zustande kommt, mit dem Göttlichen in Kontakt zu treten. Diese Verbindung scheint also weniger durch das Gebet zu entstehen. Die Worte des Vortragenden werden die meiste Zeit von ruhiger, sanfter Musik umrahmt. Dazwischen tritt eine Band auf, bestehend aus jungen Leuten. Gerade durch die zeitgenössische Musik, die sehr modern und popartig klingt, sollen die jungen Teilnehmer begeistert werden. Diese Methodik kommt dem Altersdurchschnitt der Gläubigen entgegen: pentekostale Kirchen sind etwas für die jungen und mittleren Generationen, sie präsentieren sich als Motor der Modernität, gründen jedoch zugleich auf traditionellen örtlichen Glaubenspraktiken: „*Pentecostales se presenta como un generador de modernidad, pero, al mismo tiempo, se enraíza en las tradiciones religiosas locales.*“³¹³

³¹³ Pédrón Colombani, Diversificación Competencia Religiosa en Guatemala, 355.

Am Schluss gehen viele Menschen auf die Bühne, heben die Hände und stehen vor dem Pastor. Sie stehen vor ihm und feiern ihn wie einen Helden, ohne dass es ihnen bewusst ist, dass sie ja eigentlich Gott feiern wollen. Man hat den Eindruck, dass der Menge gar nicht klar ist, wen sie gerade anbetet. Die Pastoren selbst sind keine armen Leute, auch wenn sie es vielleicht einmal gewesen sind. Sie haben Karriere gemacht mithilfe der vielen Gläubigen selbst. Sie verstehen sich als Dienstleister, als Unternehmer, die mit den Sehnsüchten der Menschen ein Geschäft betreiben.

Die *servicios* der „Casa de Dios“ sind nur ein Beispiel für die vielen täglich stattfindenden Gottesdienstfeiern, die so verschieden vom Messritual der katholischen Kirche sind, aber ebenso Wege zum Göttlichen zu eröffnen beanspruchen.

6.2.4. Freiheit und Stärkung des Individuums

„*Libres de toda angustia*“ – „Frei sein von jeglicher Angst.“ Das verspricht die Pfingstgemeinde „Casa de Dios“ ihren Gläubigen und denen, die am Glauben interessiert sind. Sie hat einen aktuellen und passenden Wahlspruch gewählt.

Die intellektuelle Ausbildung mit Universitätsstudium ist innerhalb der katholischen Kirche maßgeblich für die Ordination; anders in den Pfingstkirchen, wo Bildung nicht eine der entscheidenden Voraussetzungen für den Amtsträger ist. Hier können Menschen eine verantwortungsvolle Position übernehmen, die sie in ihrem Alltagsleben nicht (mehr) erfahren können. Hier können aber auch erfolgsorientierte, skrupellose Geschäftsleute, die davon träumen, ein wirtschaftliches Imperium zu errichten, Karriere machen. Der Gegensatz von arm und reich ist groß, ebenso die Hoffnung auf beruflichen Erfolg.

Verheirateten Männern steht die Möglichkeit offen, das Priesteramt auszuführen. Diese Option haben sie zwar auch in traditionellen protestantischen Kirchen. Sie könnte aber gerade für diejenigen relevant sein, die aus der katholischen Kirche austreten wollen, um zu heiraten, und die sich zwischen protestantisch-lutherischer und pentekostaler Kirche zu entscheiden haben. Auch wenn sie als Ehefrauen mit dem Pastor eine Einheit bilden, sind Frauen vom offiziellen Status eines Predigers ausgeschlossen. Sie können jedoch Status und Führungspositionen als Heilerinnen erlangen.³¹⁴ Generell können Frauen verantwortungsvolle Leitungspositionen in der Gemeinde übernehmen. Frauen und Männer werden in gleicher Weise als Geschöpfe Gottes betrachtet, die mit den gleichen Rechten ausgestattet worden

³¹⁴ Vgl. Conway, *Pentecostalism in Haiti*, 21-22.

sind. Daher kommen die brasilianischen Soziologinnen *Cecília Mariz* und *María Machado* zu der These, dass Männer und Frauen mit dem Glaubensübertritt lernen, sich selbst als autonome menschliche Wesen zu sehen, die für ihre Entwicklung selbst verantwortlich sind. Die Aufwertung der Stellung der Frau habe dann die Veränderung des gesamten Familiengefüges zur Folge: „*Pentecostalism therefore alters people's conceptions of individualism and individual freedom, and this implies transformation of family and gender relations.*“³¹⁵

Die Pfingstkirchen wissen also, wie man das Verlangen nach freiheitlicher Lebensführung und persönlicher Stärke weckt und befriedigt. Die Stärkung der individuellen Identität innerhalb der Pfingstgemeinden kann als durchaus positiv bewertet werden. Damit leisten sie einen Beitrag zur persönlichen Selbstständigkeit und zu der Haltung des „Alles-schaffen-Könnens.“ Auf der anderen Seite versucht das Leitungsgremium die Distanz zwischen sich und den Gläubigen beizubehalten, da die leitenden Pastoren und Pastorinnen den Inbegriff eines mustergültigen christlichen Lebens vorzuleben haben, das sich vor allem in einem harmonischen, konfliktfreien Familienleben zu bezeugen versucht. Damit erfüllen sie eine Vorbildfunktion für ein friedliches Miteinander in der Gesellschaft. Und sie sind in dieser Weise auch ein Gegenpol zur Gewalt, die in Guatemala besonders an den Jugendbanden greifbar wird. Diese soziale Integration ist sicher ein wichtiger Beitrag der Pentekostalen für die Pazifizierung der Gesellschaft.

Andererseits ist doch zu fragen, ob die Pfingstkirchen tatsächlich zur Freiheit befreien und die Gläubigen zu politisch verantwortungsvoller Praxis befähigen. Zwar versuchen sie durch diverse Bildungsprogramme bessere Zukunftsperspektiven für ihre Anhänger zu schaffen. Eine innerkirchliche „Karriere“ können die Mitglieder aber nur dann durchlaufen, wenn sie diszipliniert und streng nach den Regeln der jeweiligen Glaubensgemeinschaft leben. Wie aber sind die Glaubensinhalte, die das Individuum stärken und unabhängig machen sollen, zu vereinbaren mit dem von starker Kontrolle geprägten institutionellen Rahmen, innerhalb dessen sie verkündet werden? Glaubenssätze werden vorgegeben, ihr Sinn von Pastoren interpretiert und der Kritik entzogen. Praktiken, die eine Verbindung zu Gott aufbauen, erfolgen synchron mit der ganzen Gemeinde, nicht im stillen Gebet.³¹⁶ Während der *servicios* sorgt ein bestimmtes Personal für einen reibungslosen und korrekten Ablauf. Die Befolgung

³¹⁵ Mariz, Machado, *Pentecostalism and Women in Brazil*, 51. Eigene Übersetzung: „*Der Pentekostalismus verändert also die persönliche Auffassung von Individualismus und persönlicher Freiheit. Dies bringt eine Transformation der familiären Verhältnisse und Geschlechterbeziehungen mit sich.*“

³¹⁶ Was ist dann mit der biblischen Forderung nach dem Beten „*im Verborgenen*“? Siehe Mt 6,6.

moralischer Standards im Sinne der Gemeinde sind verpflichtend, um innerhalb der Gemeinde zu bleiben. Ist dies nicht ein zu hohes Maß an Kontrolle und zu wenig Raum für Eigeninitiative?

6.3. Die Stellung der Pfingstkirchen in der Gesellschaft

6.3.1. Die Theologie des *prosperity gospel*

Bei der Vielzahl kleiner und großer Pfingstkirchen ist es für sie notwendig, dass sie durchaus unterschiedliche Akzente setzen. Die meisten Pfingstkirchen in Guatemala entstanden in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts und gelten als neo-pentekostal. Für die Neo-Pfingstkirchen ist das *prosperity gospel* typisch. Innerhalb einer „Theologie des Wohlstands“ wird finanzieller und materieller Besitz als Beweis für das unmittelbare Erwähltsein von Gott interpretiert. Das *wealth gospel* verfehlt seine Botschaft nicht; viele Menschen sind davon überzeugt. Im Rahmen der „Theologie des Wohlstands“ ist ein Individuum auf sich selbst konzentriert; das hat mit der von Befreiungstheologen geforderten Solidarität mit den Armen nichts zu tun.³¹⁷ Oder wie Martin es erklärt: „Die katholische Kirche optiert für die Armen, weil sie keine Kirche der Armen ist. Pfingstkirchen optieren nicht für die Armen, weil sie bereits eine Arme-Leute-Kirche sind. Und das ist der Grund, warum arme Leute sich für sie entscheiden.“³¹⁸

Aber man könnte es auch anders sehen: Dieses Konzept dient dazu, Wohlstand nicht nur als Ausweg aus der Armut und als Verbesserung der Lebensumstände zu betrachten, sondern auch die göttliche Verpflichtung in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen. Die Pfingstkirchen lehren nämlich, dass finanzieller Wohlstand gottgewollt, wenn nicht sogar notwendig für ein frommes Leben ist: „*Neopentecostals tend to believe that wealth and health are rewards given to those who faithfully obey God and those who suffer do so because they are sinful.*“³¹⁹

In den Augen der Neopentekostalen müssten 90 % der Guatemalteken als Sünder gelten, sofern der überwiegende Teil der Bevölkerung ja in Armut lebt. Armut wird also als Ergebnis einer moralischen Verfehlung oder einer individuellen „Sünde“ interpretiert. Ausgeblendet wird die soziologische Einsicht, dass Armut meist innerhalb der Familie „weitervererbt“ wird,

³¹⁷ Vgl. Nebel, Religiöse Lebenswelten in Guatemala, 546-547.

³¹⁸ Martin, Evangelical and Charismatic Christianity in Latin America, 80.

³¹⁹ Steigenga, The politics of the spirit, 78. Eigene Übersetzung: „*Neopentekostale glauben, dass Wohlstand und Gesundheit von Gott gegebene Belohnungen sind. Wer diese nicht erhalten hat, ist ein Sünder.*“

weil zu wenig in die berufliche Zukunft der Nachkommen investiert werden kann. Die Verknüpfung der Pentekostalen von Armut und individueller Schuld ist geradezu absurd. Die theologische Behauptung trägt mit dazu bei, dass die Gesellschaft weiter gespalten bleibt, ja der Reichtum der Wohlhabenden sogar gerechtfertigt scheint. Bisher konnten die Pfingstkirchen keinen Beitrag leisten, die strukturelle Armut zu reduzieren. Trotzdem bleiben die Unter- und aufstrebende Mittelschicht deren Klientel. In einer Pfingstgemeinde wird es außerdem kritiklos hingenommen, dass ein Pastor wie „Cash Luna“ aus der „Casa de Dios“ private Jets und große Häuser besitzt. Dieser private Wohlstand wird innerhalb der „Theologie des Wohlstands“ als Frucht gottgefälliger Lebensführung gerechtfertigt. Damit verfestigt sich die Position der Kirchenleitung sozusagen selbst und ihr faktischer Reichtum wird als Konsequenz ihrer theologischen Argumentation als geradezu zwingend notwendig legitimiert.

6.3.2. Hierarchien in einer Pfingstkirche

Auch wenn die Pentekostalen wenig auf eine institutionell verankerte Autorität geben, sind im sogenannten Neo-Pentekostalismus durchaus hierarchische Gefälle zu beobachten: Geleitet werden die einzelnen Pfingstkirchen von charismatischen, attraktiven, jungen Pastoren, die in erster Linie die Fähigkeit besitzen müssen, erfolgsorientiert ein Unternehmen zu führen, um sich glaubwürdig als religiöse Leitfigur präsentieren zu können. Jeder dieser Pastoren beansprucht für sich, der „Auserwählte“ der Gruppe zu sein. Der US-amerikanische Theologe *Donald Miller* und der japanische Sozialwissenschaftler *Tetsunao Yamamori* weisen darauf hin, dass diese junge Generation von religiösen Führern – ich nenne sie „Kapitalistenpastoren“ – die Tendenz zeigen, neue Pfingstkirchen zu gründen statt bereits existierende weiter zu führen, zu verbessern oder zu reformieren.³²⁰ Der gewählte Begriff der „Kapitalistenpastoren“ stützt sich auf die von *Miller* und *Yamamori* vorgetragene These, dass zwischen Pentekostalismus und Kapitalismus eine Verwandtschaft besteht: „[...] *affinity that exists between Pentecostalism and capitalism* [...]“³²¹

Diese These ist plausibel. Das Paradigma wurde von Max Weber entworfen: für „erwählt“ kann sich der Calvinist nur halten, wenn er durch „rastlose Berufsarbeit“ ökonomisch prosperiert. Das ist eine der wesentlichen Bedingungen für das Wachstum des Kapitalismus.

³²⁰ Vgl. Miller, *Global Pentecostalism*, 214.

³²¹ Miller, Yamamori, *Global Pentecostalism*, 179.

Analog dafür lassen sich Entsprechungen zwischen der pentekostalen Moral und dem Ethos des kapitalistischen Berufsmenschen entdecken. Eine gute individuelle wirtschaftliche Situation ist angestrebtes Ziel für jeden Pfingstler, ist seine Vorstellung von „Glück“. Dabei gelten Selbstdisziplin und harte Arbeit als Bedingungen für den wirtschaftlichen Erfolg, der sich – vermeintlich – unweigerlich einstellt und in Rückschluss als Konsequenz des göttlichen Heilswillens interpretiert werden kann.

Kirchen, die in ihrem Glaubensangebot konkrete Hilfen in finanziellen Fragen anbieten, erhalten regen Zulauf. Und die Pfingstkirchen selbst sind zum Teil Mega-Unternehmen mit großem Kapital, die ihren Mitgliedern Fleiß, Disziplin und Sparsamkeit abverlangen, nicht zuletzt, um von ihren Abgaben zu profitieren.

Kritisch für das Fortbestehen einer Pfingstgemeinde wird es, wenn sich die Gemeinde zu sehr auf den Pastor zentriert und der Pastor sozusagen die ganze Gruppe definiert. Viele haben nicht vorrangig Jesus vor Augen, sondern sehen im Pastor eine Führungsperson, die sie durch die Probleme des Alltags bringt. Dann besteht die Gefahr, dass das Überleben dieser Gemeinde vom persönlichen Schicksal des Pastors abhängt.

Die Fixierung auf den Pastor hat auch tiefenpsychologische Gründe. Während indigenen Gemeinden die Instanz des Beratungsgremiums als Instrument der Gemeindeleitung vertraut ist, wird bei den Ladinogemeinden die Leitungsrolle auf eine Person beschränkt, den jeweiligen Pastor.³²² Er gilt als *caudillo* oder als *cacique* (indigener Häuptling).³²³ Aber noch mehr: er ersetzt mit seiner Autorität den *patrón*, den „verlorenen Vater“. ³²⁴ Diese Zuschreibung ist für Guatemala durchaus verständlich: In vielen Familien sind die ehelichen Beziehungen oft nicht intakt, sondern von Untreue und häuslicher Gewalt bestimmt. Oft fehlt den Kindern die Vaterfigur. Diese Rolle übernimmt dann der Pastor.

6.3.3. Pentekostalismus und Demokratisierung

Die Pfingstbewegungen vermitteln ihren Mitgliedern die Einsicht in die Notwendigkeit, sich die Kompetenzen anzueignen, die die Chancen erhöhen, in der modernen Gesellschaft erfolgreich zu handeln. Aber bereiten sie die Menschen auch darauf vor, Verantwortung für das politische Geschehen zu übernehmen und zum Gemeinwohl aktiv beizutragen? Werden nicht vielmehr nur das Gemeinwohl und das ihrer Leiter gesteigert?

³²² Vgl. Wilson, Guatemalan Pentecostals, 149.

³²³ Vgl. Bastian, The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups, 48.

³²⁴ Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, 870.

Die Frage lässt sich ausweiten: In wie weit wird das guatemaltekische Demokratiebewusstsein durch die christlichen Denominationen gestärkt oder geschwächt?

Ob die Pfingstbewegungen demokratieförderndes Potential haben, wird aktuell in der Forschung stark diskutiert. Miller und Yamamori sind dieser Ansicht: *„Pentecostalism may be cultivating the soil for the birth of democracy, or perhaps the reform of democracy, in many developing countries. Pentecostal churches potentials function as miniature schools for democracy, especially if they stay true to the idea of the priesthood of all believers and the equality of all persons before God.“*³²⁵

Die theologische Definition des Priestertums aller Gläubigen und der Gleichheit aller Personen vor Gott ist natürlich nicht spezifisch pentekostal, sondern reflektiert eine christliche Glaubenserfahrung, die auch Teil des katholischen Glaubens ist: *„Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil.“*³²⁶ Die Aussage von Miller und Yamamori trifft demnach für Pfingstkirchen ebenso zu wie für protestantische Kirchen und die katholische Kirche.

Aussagekräftigere Daten liefern hingegen die Studien von Steigenga aus dem Jahre 2001. Aus diesen wird ersichtlich, dass Pentekostale zu den vorwiegend politisch passiven Glaubensgemeinschaften gehören.

Politische Aktivität	Katholiken	Traditionelle Protestanten	Pentekostale	Sekten	Konfessionslose
Wahlbeteiligung	48,7 %	55,4 %	49,7 %	49,4 %	50,3 %
Kritik an Politikern	23,7 %	9,4 %	5,0 %	12,3 %	11,4 %
Engagement für politische Parteien	14,4 %	11,3 %	3,8 %	6,2 %	3,6 %
Gesetzesgehorsam	53,8 %	57,6 %	76,2 %	70,3 %	59,1 %
Gesetzliche Gleichberechtigung der Frauen	76,9 %	69,8 %	76,7 %	66,7 %	73,2 %

³²⁵ Miller, Yamamori, Global Pentecostalism, 179. Eigene Übersetzung: *„Der Pentekostalismus könnte bei der Geburt oder vielleicht der Reformierung der Demokratie in vielen Entwicklungsländern behilflich sein. Pfingstkirchen können als Miniaturschulen der Demokratie fungieren, besonders dann, wenn sie der Idee des allgemeinen Priestertums und der Gleichheit aller Personen vor Gott treu bleiben.“*

³²⁶ Lumen Gentium, Kap. 10.

So gaben 77 % der Pentekostalen an, bisher niemals oder fast nie das Handeln öffentlicher Behörden kritisiert zu haben, während Katholiken dies wesentlich öfter taten. Nahezu 15 % der Katholiken haben sich in der Vergangenheit in politischen Kampagnen engagiert, wohingegen nur knapp 4 % der Pentekostalen dies von sich behaupteten. Hinsichtlich der Wahlbeteiligung ergaben sich kaum Unterschiede, diese lag bei Katholiken, Protestanten, Pentekostalen, anderen Glaubensrichtungen und Konfessionslosen bei etwa 50 %.³²⁷

Pfingstler zeigen nur wenig Engagement in politischen Prozessen. Dazu zählen, nach *Steigenga*, sowohl politische Kampagnen als auch der Kontakt zu politischen Verantwortungsträgern. Zudem stellt *Steigenga* fest, dass Pfingstkirchen Politiker, deren Parteiprogramme sowie deren Auftreten in der Öffentlichkeit nicht genug hinterfragen. Hinsichtlich der Meinung, ob ein guter Bürger der Regierung in allen Fragen der Staatsführung zustimmen sollte, erreichten Pentekostale im Vergleich zu Katholiken einen deutlich höheren Prozentsatz.

Die Auffassung, dass staatliche Autoritäten nicht kritisiert werden sollten, hat ihre theologische Grundlage in Röm 13, wo es heißt: *„Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.“* Das pentekostale Programm ist also in seinem Fundament apolitischer Natur, was nicht automatisch bedeutet, dass sich jeder Pfingstler apolitisch verhält. Doch in der offiziellen Predigt wird ein strikter Gesetzes- und Regierungsgehorsam gefordert. Das widerspricht klar den Grundsätzen einer freiheitlichen Demokratie, nach der die Regierung den Willen des Volkes zu präsentieren hat, nicht umgekehrt. Der Glaube an Gottes Allmacht ist die zentrale Botschaft. Vertrauen in soziale oder politische Bewegungen aufzubauen und an ihnen zu partizipieren, ist von den theologischen Grundsätzen her sinnlos. Das führt zu Politikabstinenz.³²⁸ Passend zu diesem Gesetzesgehorsam heben Pentekostale und Neo-Pentekostale eher als andere religiöse Gruppen, so *Steigenga*, das Bild des richtenden Gottes hervor: *„God judges all those who do wrong. [...] Those who violate God’s laws must be punished by God.“*³²⁹

Wenn also Pentekostale – ca. 50 % der Bevölkerung – das Handeln von Politikern nicht anzweifeln, hat sich dann also die Hälfte der Bevölkerung aus den Protesten herausgehalten, als vor und während der Wahlen im Jahre 2015 gegen Korruption protestiert wurde?

³²⁷ Vgl. *Steigenga*, *The Politics of the Spirit*, 52; 55.

³²⁸ Vgl. *Stewart-Gambino*, *Old Stereotypes and New Challenges*, 233.

³²⁹ *Steigenga*, *Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala*, 99-119. Eigene Übersetzung: *„Gott richtet über alle, die Schlechtes tun. Diejenigen, die die Gesetze Gottes verletzen, müssen von Gott bestraft werden.“*

Es wäre wohl korrekter, zu behaupten, dass auch Pentekostale in bestimmten Situationen politisch aktiv sind, wie andere Glaubensgemeinschaften in Guatemala auch, dass sie jedoch von ihrer grundsätzlichen Einstellung her eher als andere dazu neigen, den *status quo* hinzunehmen. Das hängt mit der Entstehungsgeschichte der Pfingstkirchen zusammen. Aufgrund des geringen Vertrauens in die Regierung und der Unzufriedenheit über den willkürlichen oder laxen Umgang mit demokratischen Verfahrensregelungen, ist Politikdistanz für die meisten Bürgerinnen und Bürger schon längst selbstverständlich geworden.

Diese apologetische Haltung war in der Zeit der Diktaturen eine verständliche Reaktion; heute indessen bedeutet diese mangelnde politische Identifikationsbotschaft eine Schwächung des Demokratisierungsprozesses. Die Akzeptanz des politischen *status quo* hieß ja auch in der Vergangenheit, sich nicht nur der diktatorischen Willkür zu entziehen, sondern auch den Verfall der gesellschaftlichen Ordnung hinzunehmen. Praktische Enthaltensamkeit ist kaum die passende Strategie, ein modernes, sicheres und wirtschaftlich erfolgreiches Guatemala zu erschaffen.

Eine weitere Fragestellung ist: Welche Beziehung besteht zwischen dem Pentekostalismus und der populistischen Regierungsweise? *Donald Miller* und *Tetsunao Yamamori* bezeichnen die pentekostalen Bewegungen als „*populistische Religionen*“.³³⁰ sie sind volksnah, lassen sich auf die Emotionen der Menschen, ihre existenziellen Ängste und Konflikte vorbehaltlos ein, um Anhängerschaft zu gewinnen und die eigene Machtposition zu behaupten.

Aber welche Wirkung hat dieser gemeindeinterne Populismus auf den politischen Populismus? Zwar mag die christliche Botschaft von der Gleichheit aller vor Gott psychologisch die Distanz zu den Herrschaftseliten mindern und zur Einsicht führen, dass die Regierenden die Interessen des „Volkes“ zu vertreten hätten. Aber zu einer konkreten Thematisierung dieser Interessen und damit zu einer Bildung positiven Bewusstseins trägt die religiöse Predigt nicht bei. Es bleibt bei einer abstrakten Formulierung.

Der US-amerikanische Religionswissenschaftler *Lewis O'Neill* bemerkt spitz, dass Pentekostale in Guatemala lieber beten als ihre Steuern bezahlen, dass sie eher in Zungen reden, um für die Seele der Nation zu beten als zur Wahl zu gehen.³³¹ Das Gebet wird von den Pfingstlern als *per se* wirksame politische Handlung verstanden. Es ist eine religiöse Sprechhandlung, die nach außen verborgen, sich völlig in der Innerlichkeit des Glaubens vollzieht. Ihrem Selbstverständnis nach können Pfingstler mithin durchaus politisch sein, aber in einer Weise, die in die empirischen Verhältnisse nicht konkret eingreift.

³³⁰ Miller, Yamamori, *Global Pentecostalism*, 179.

³³¹ Vgl. O'Neill, *Politics of prayer*, 220.

6.3.4. Bildungsarbeit der Pfingstkirchen

Die „Fraternidad Cristiana de Guatemala“, eine bedeutende Pfingstkirche in Guatemala, ist ein gutes Beispiel für das aktive Engagement pentekostaler Kirchen im Bildungsbereich. Die „Fraternidad“ entwickelte ein eigenes Schulsystem, das sog. „Liceo Fráter.“ Das Erziehungsprinzip klingt vielversprechend: „*Liceo Fráter – educación que trasciende a la eternidad.*“³³² Das Liceo umfasst sowohl einen Kindergarten als auch eine Schule, in der man am Ende des Curriculum das staatlich anerkannte „High School Diploma“ erwerben kann. Die Unterrichtssprachen sind Spanisch und Englisch. Neben gut ausgestatteten Unterrichtsräumen verfügt die Anlage über mehrere 360°-Kameras, die zwar optimal für die Sicherheit der Kinder sorgen, aber auch deren ständige Beobachtung und Kontrolle sicherstellen.

Neben den schulischen Bildungseinrichtungen bieten Pfingstkirchen zahlreiche Seminare für Erwachsene an. In ihnen wird besondere Aufmerksamkeit auf die Vermittlung von Wissen in finanziellen Angelegenheiten gelegt. Gläubige lernen, mit ihrem Geld zu haushalten und wie sie durch berufliche Weiterbildung noch mehr Geld verdienen können. Die Mehrung des Geldbesitzes und der aus ihm resultierende materielle Wohlstand gelten als essentielle Indikatoren, dass die religiöse Lebensführung ihre Früchte bringt: Gott belohnt sichtbar die, die an ihn glauben. Doch genügen diese praktischen Anleitungen, um im realen Konkurrenzkampf tatsächlich Fortschritte zu machen? Und es ist klar: Hinter dem *empowerment* der Gläubigen steht – auch – kirchliches Eigeninteresse: Wenn die Mitglieder über hohe Monatseinkommen verfügen, können die Pfingstkirchen selbst davon profitieren. Und jedenfalls heben sie ihr Selbstwertgefühl, wenn sie, indem sie ökonomischen Erfolg verheißen, immer mehr Mitglieder gewinnen.

Attraktiv ist der Pentekostalismus sicherlich insofern, als er einen *coping mechanism* darstellt, der schnell auf ökonomische Krisen reagieren und seinen Anhängern griffige Ratschläge zur Lebensgestaltung erteilen kann. Eine tiefgreifende Veränderung gesellschaftlicher, ökonomischer und politischer Strukturen liegt dagegen nicht in seinem Interesse. Durch seine Identitätsangebote: Stärkung des Individuums und Einbindung in die Gemeinschaft kann er vor existenziellen Krisen bewahren. Diese Aspekte verändern ladinische Gesellschaften. Und sie verändern auch indigene Gesellschaften, denen wir uns im folgenden Kapitel widmen.

³³² www.liceofrater.edu.gt (27.03.18).

7. Indigene Religionen und Gesellschaften

„I want to distinguish between what religion means to people as a doctrine and religion as a belief to peoples. For us, our belief is something that gives us support, something we entrust with our sorrows and which makes us feel modest in terms of life, pain, nature, generations and times.“³³³

7.1. Landesspezifische Gestalt der indigenen Religionen

7.1.1. Ein Überblick zur Religion und zum Weltbild der Maya

Nach dem polytheistisch ausgerichteten Weltbild der Maya befinden wir Menschen uns in einer Welt, die nicht als das erste Schöpfungswerk gilt, sondern schon mehrere Male vor unserer Zeit erschaffen worden war.³³⁴ Zu Beginn der letzten, also der die Menschheit einschließenden Schöpfung, wurden der Erste Vater, der Maisgott, und die Erste Mutter, die Mondgöttin³³⁵ geboren. Dieser Maisgott wurde stets durch den regierenden König auf Erden repräsentiert.³³⁶ Er galt als der Prototyp des Menschen, da die Maya von den Göttern aus Maisteig geschaffen worden sind. Die Maya selbst bezeichnen sich als „*Menschen aus Mais*“.³³⁷ Zudem war er der Gott, von dem die Maya glaubten, dass er ihnen die Gabe des Getreides gebracht habe.³³⁸ Eben dieses Getreide ist auch heute noch oft das wichtigste Nahrungsmittel und verdient daher besondere Verehrung. Und die Götter der Landwirtschaft haben die Bedeutung, die sie in prä-kolonialer Zeit erhielten, bis heute nicht verloren.

Neben einer Fülle von Göttern existieren jedoch auch viele übernatürliche Wesen, unter ihnen auch Menschen, die sich in andere Seelen verwandeln können.³³⁹ Dies sei möglich, weil jeder Mensch zwei Seelen besitzt, eine unzerstörbare namens *ch'ulel* und die *way*, die Seele, die die *ch'ulel* mit ihrem menschlichen Gegenüber teilt. In präkolumbischen Zeiten versuchte man,

³³³ Menchú Tum, *La nieta de los mayas*, 143. Eigene Übersetzung: „Ich möchte unterscheiden zwischen dem, was Religion für die Menschen als Lehre und was sie als Glaubenssystem bedeutet. Für uns ist unser Glaube etwas, das uns Unterstützung gibt, etwas, auf das wir in unseren Sorgen vertrauen und das uns bescheiden macht im Hinblick auf das Leben, den Schmerz, die Natur, die Generationen und Zeiten.“

³³⁴ Vgl. Eggebrecht, *Die Welt der Maya in Mannheim*, 197.

³³⁵ Da die Indigenen die Jungfrau Maria in Verbindung mit dem Mond setzten, wurde sie oft mit der Mondgöttin verwechselt (vgl. Edmonson, *Nativism and Syncretism*, 28).

³³⁶ Vgl. Eggebrecht, *Die Welt der Maya in Mannheim*, 209.

³³⁷ Probst, *Der Stoff, aus dem das Leben ist*, 70.

³³⁸ Vgl. Gilbert, 21.12.2012, 287.

³³⁹ Vgl. Gilbert, 21.12.2012, 203.

durch Blutopfertuale und Trance-Tänze diese Verwandlung herbeizuführen.³⁴⁰ Allgemein wollte man auf diese Weise die Götter beschwören und deren Gunst erhalten.³⁴¹

Die vier Himmelsrichtungen werden mit verschiedenen Attributen verknüpft, der Osten mit der Sonne, der Westen mit der Dunkelheit, der Süden mit der Venus und der Norden mit dem Mond.³⁴² Die Maya verfügten bekanntlich über hervorragende astronomische Kenntnisse, dank derer es ihnen möglich war, Ereignisse in weiter zeitlicher Ferne voraussehen zu können. Zudem richteten sie ihr ganzes Leben nach den Zeiten des Mondes aus.

Die Religion der Maya ist dualistisch, das heißt, es besteht zwischen den guten und bösen Mächten ein ewiger Kampf um das Schicksal der Menschen. Die guten Götter bringen Donner, Blitz und Regen und somit eine fruchtbare Maisernte. Demgegenüber gelten als böse Götter solche, die Dürre und Kriege auslösen und damit die Maisernte schmälern, worunter auch die beiden Erdbegötter zu zählen sind.³⁴³ Dieses lebensspendende Prinzip wird heute noch hochgeschätzt: Ein Indígena ist den Ahnen, Gottheiten und dem christlichen Gott gegenüber verpflichtet, Mais zur Sicherung des Lebensunterhaltes der Familie und des Fortbestandes der Comunidad Indígena anzubauen.³⁴⁴

Die Maya glauben daran, dass die Erde flach, aber in drei Ebenen geordnet ist: die Unterwelt, die wiederum in neun Ebenen unterteilt ist, die Erde und der Himmel. Der Himmel hat dreizehn Ebenen und wird von der Sonne und dem Mondgott namens „Itzamná“ regiert.³⁴⁵ Neben diesen beiden gibt es in der Himmelsphäre noch weitere Götter, so dass man insgesamt auf die Zahl dreizehn kommt, die „Oxlahuntiku“, in Anlehnung an die dreizehn Bereiche des Himmels.³⁴⁶

Im Leben mit der Natur als Schöpfermacht ist die Naturreligion für die Maya essentiell.³⁴⁷ Das allesdurchdringende Prinzip, die Lebensenergie der Natur, ist *Hunab Ku*. Dieses Prinzip ist die Quelle, aus der das ganze Leben entspringt. Durch diese Konzentration auf eine einzige „Macht“ lässt sich eine gewisse Tendenz zum Monotheismus erkennen.³⁴⁸ Dennoch muss man unterscheiden, ob eine Religion wirklich nur die Verehrung eines einzigen Gottes beinhaltet oder ob sie sich zwar auf ein alles bestimmendes Prinzip beruft, aber dennoch daran glaubt, dass dieses Prinzip in verschiedenen Göttern zum Ausdruck kommt. Zudem ist der genannte Dualismus als Kampf zwischen guten und bösen Mächten nur oberflächlich, da

³⁴⁰ Vgl. Gilbert, 21.12.2012, 200.

³⁴¹ Vgl. Eggebrecht, Die Welt der Maya in Mannheim, 201-202.

³⁴² Vgl. Gilbert, 21.12.2012, 198.

³⁴³ Vgl. Lanczkowski, Die Religionen der Azteken, Maya und Inka, 82; 86.

³⁴⁴ Vgl. Nuhn, Krisengebiet Mittelamerika, 208.

³⁴⁵ Vgl. Benedict, Die Maya, 29-30.

³⁴⁶ Vgl. Lanczkowski, Die Religionen der Azteken, Maya und Inka, 96-97.

³⁴⁷ Vgl. Benedict, Die Maya, 25.

³⁴⁸ Vgl. Benedict, Die Maya, 27.

das letzte, allumfassende Prinzip diesen aufhebt. Und diese Vorstellung entspricht auch der christlichen Religion. Der US-amerikanische Theologe *Garry Sparks* beschreibt daher nicht unrealistisch, dass die Maya-Spiritualität „*monotheistic but polypraxis*“³⁴⁹ ist.

Die Geschichte der Maya begann vor etwa 4 000 Jahren. Durch die archäologischen Funde wie Tempel und Stelen erfahren wir, dass die Religion und Kultur der Maya etwa 2 600 v.Chr. begonnen hat.³⁵⁰ Um 2 000 v. Chr. bildeten sich die ersten Dorfsiedlungen an Flüssen und Seen. Um 1 100 v. Chr. siedelten die ersten Maya im Copán-Tal an³⁵¹, das im Norden des heutigen Honduras liegt. Eine zeitliche Zäsur für Copán war das Jahr 1451, als die Siedlung *Mayapán* unterging³⁵² und die Spanier in das Land einfielen. Die Nachfahren der Maya, die heutigen Indígenas, besinnen sich auf ihre Geschichte und Traditionen, geben ihr Wissen an ihre Nachkommen weiter und sprechen auch weiterhin ihre Maya-Sprachen. Uralte Rituale werden weiter durch die spirituellen Kräfte der Schamanen praktiziert. Die Indígenas sind heute wieder eine eigenständige Größe und machen etwa vierzig Prozent der Bevölkerung aus.³⁵³ Unter ihnen gibt es die Katholiken, „*costumbristas*“ und Protestanten. Was die einzelnen Gruppen jeweils ausmacht, wird im Folgenden genauer beschrieben.

7.1.2. Die heutige religiöse Verortung der Bevölkerung

Die Maya sehen sich selbst in der Situation, sich als Ethnie von den Nicht-Indigenen, den Ladinós, abgrenzen zu müssen. Dabei zeigt sich die Schwierigkeit, dass die Maya-Völker in sich so different und die Sprachunterschiede so groß sind, dass religiöse Praktiken ebenfalls örtlich sehr verschieden sein können.³⁵⁴ Im Diskurs über ethnische Identitäten wird daher auch über den Prozess der ethnischen Differenzierung religiöser Praktiken reflektiert.³⁵⁵

Auch wenn – wie bemerkt – in Guatemala die meisten Katholiken formal nach der Lehre der katholischen Kirche leben, haben viele von ihnen einen Glauben, Lebensgewohnheiten und Ansichten, die nicht die volle Unterstützung der offiziellen Kirche erhalten. Das Verhältnis

³⁴⁹ Sparks, a proposed framework for inter-religious interaction, 19.

³⁵⁰ Vgl. Lanczkowski, Die Religionen der Azteken, Maya und Inka, 67.

³⁵¹ Vgl. GEO Special, 142.

³⁵² Vgl. GEO Special, 142.

³⁵³ <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/guatemala-node/guatemala/221880> (12.07.2018). Das entspricht ca. 7 Millionen von insgesamt 17,5 Millionen Einwohnern.

³⁵⁴ Vgl. Wilson, Comunidades ancladas, No. 4.

³⁵⁵ Siehe hierzu die Ausführungen von Althoff, Divided by faith and ethnicity, 186.

zwischen Indígenas und ausländischen katholischen Priestern ist oft belastet, da persönliche Konflikte und Zeichen der Intoleranz die Folgen von Missverständnissen sind.³⁵⁶

Daneben existieren die *costumbristas*. Diese Bezeichnung leitet sich ab vom spanischen Wort *la costumbre*. Dies bedeutet „das Brauchtum“ oder „die Gewohnheit“. Diese Gruppe der Indígenas praktiziert noch alte Traditionen ihrer Maya-Religion aus vorspanischer Zeit. Bis Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts musste dies noch geheim erfolgen. Doch seitdem werden diese Riten als für Maya-Religionen selbstverständliche Elemente akzeptiert und toleriert. Besonders verbreitet sind sie im westlichen Hochland Guatemalas, wo der Großteil der indigenen Bevölkerung lebt. Die *costumbristas* pflegen verschiedene Kulte, darunter die Ahnen- und Heiligenverehrung. Denn die Ahnen spielen eine zentrale Rolle. Wenn Indígenas einen Hausbau beginnen, eine Reise machen oder eine Ehe eingehen wollen, fragen sie ihre Vorfahren um Rat und Erlaubnis. Für diejenigen, die sich ihre animistischen Vorstellungen bis in die Gegenwart bewahren, sind die Ahnen allgegenwärtig und einflussreich im alltäglichen Leben.³⁵⁷ Der bei den Indígenas wichtige Animismus zeigt Parallelen zur Ahnenverehrung in Afrika: Der christliche Gott überlagert den traditionellen Glauben an verschiedene Gottheiten und Heilige aus vorchristlicher Zeit, ohne die Bedeutung des „einen christlichen Gottes“ als letztgültige Macht zu reduzieren. Die überlieferte Kultur und die praktizierte Religion werden in ihrer Verbindung gelebt und so miteinander in Beziehung gesetzt, dass diese Verbindung funktioniert.

7.1.3. Maya-Priester und Schamanen

Die Bezeichnungen für Maya-Priester sind vielfältig; unter den Ladinis und allgemein unter Nicht-Maya werden die Priester der Maya als Schamanen betitelt. Doch auch Namensgebungen wie Hellseher oder Hexer werden ihnen gegeben. Dabei sind diese Ausdrücke meist nicht wertfrei und mit negativen Vorurteilen belastet. Doch innerhalb der Maya-Welt ist die Bezeichnung „Hexer“ keineswegs negativ konnotiert.

Die Maya-Priester, sog. *sacerdotes nativos*, sind in Wahrheit spirituelle Führer einer Gemeinschaft, so wie Priester anderer Religionen auch. Was an ihnen aber besonders ist, sind ihre zusätzlichen Aufgaben: Ein Maya-Priester ist ebenso Wahrsager, Heiler, Astrologe und auch Medium zwischen der Gegenwart und den Ahnen. Kommt es in einer Gemeinschaft zu

³⁵⁶ Vgl. Rojas Lima, *Los indios de Guatemala*, 263.

³⁵⁷ Vgl. Rojas Lima, *Los indios de Guatemala*, 264-265.

Streitigkeiten, versucht er, diese zu schlichten. Aufgrund seiner Fähigkeiten genießt er ein hohes Ansehen.³⁵⁸ Er setzt sich stark für die Weitergabe traditioneller Kulte ein.

Doch die Maya-Priester bleiben mit ihrem Einfluss nicht auf die Dorfgemeinschaft beschränkt: Sie entwickelten sich zu einem wichtigen Faktor politischer indigener Bewegungen; Sie sind Repräsentanten niemals aufgegebener Traditionen.³⁵⁹ Damit wurden sie zum Symbol einer Kultur, die im Laufe ihrer Geschichte bis heute jeglichem Widerstand und Ausrottungsversuchen getrotzt hat. Auch die Zahl der Maya-Ärzte ist in den letzten Jahren angestiegen. Die Hauptursache dafür ist, dass die Maya erreichen wollen, dass das Wissen der Maya-Naturheilkunde in einer an Methoden und Techniken der westlichen Welt orientierten Medizin einen größeren Stellenwert erhält. Die Kunst der *curanderos* (der Maya-Ärzte) umfasst die Kunde zahlreicher Heilkräuter sowie die Betonung des inneren Gleichgewichts und der Harmonie im Menschen. Auch Gebete spielen eine wichtige Rolle. Diese Gebete und Riten sind zwar katholisch geprägt, wie etwa das Anzünden von Weihrauch und Kerzen bezeugen, stammen aber auch aus einer Zeit weit vor dem Eindringen des Katholizismus.³⁶⁰

7.1.4. Synkretismus als Phänomen der Gegenwart

Sicherlich ist es schwierig, exakte Zahlen zur Religionszugehörigkeit der guatemaltekischen Bevölkerung zu ermitteln. Bekannt ist, dass das religiöse Feld dominiert wird von Katholiken, Protestanten, Pfingstlern und weiteren Evangelikalen. Seit Kriegsende aber werden Maya-Religionen immer populärer, weil sie vom Staat geschützt werden und der Schutz der Maya-Kultur ein Anliegen der meisten Indigenen ist. Diese Maya-Religionen werden entweder von Indigenen bewusst gewählt, die vorher keinen Bezug zu dieser Art von Glauben hatten; Oder aber von Indígenas, die ihre Naturreligion nie aufgegeben hatten und deren Alltag noch stark von animistischen Vorstellungen durchwirkt ist. Sie glauben an Hexerei und sehen die Gründe für Krankheiten darin, dass ein böser Geist Besitz von dem Betroffenen ergriffen hat, den es loszuwerden gilt. Sie versuchen, die Geister zu beeinflussen, indem sie zu ihnen beten und ihnen Opfergaben wie Kerzen, Speisen oder Blumen darbringen.

Ein anschauliches Beispiel des heutigen Synkretismus ist die Figur des *Maximón*. Dargestellt wird er als eine Puppe, deren Mantel eine heilende Wirkung nachgesagt wird; Sie wird von

³⁵⁸ Vgl. Rojas Lima, *Los indios de Guatemala*, 266.

³⁵⁹ Vgl. Allebrand, *Die Erben der Maya*, 121.

³⁶⁰ Vgl. Rojas, *Blick zurück nach vorn*, 50-52.

Indígenas verehrt, die noch nach animistischen Vorstellungen leben.³⁶¹ Doch diese Puppe wird heute touristisch vermarktet und sie ist auch für „Nicht-Gläubige“ zugänglich, allerdings nur zu bestimmten Tageszeiten und nur bei respektvollem Verhalten gegenüber indigenen Gläubigen. Der *Maximón*-Kult entstand in einer Gemeinschaft, in der der Kommerz wichtig im täglichen Leben war und bestand schon vor der Ankunft der Spanier.³⁶²

In *Maximón* vereinigen sich einige Persönlichkeiten. Als synkretistischer Heiliger hat er sowohl beschützende als auch unheilbringende Eigenschaften. Seine Figur ist deshalb so interessant, weil in ihr die verschiedenen Stationen der Geschichte und der Wandel der Religion der Maya sichtbar werden: Die indigene Basis ist *Rilaj Mam*, der alte Mayagott, der ein Gott des Bösen war. Denn *Maximón* verdeutlicht die guten und schlechten Seiten eines Menschen und wird daher in Zusammenhang mit sexueller Verderbtheit gebracht. Er ist sogar der Patron der Prostituierten. Man sagt ihm eine regelrechte Gier nach jungen Frauen nach.³⁶³ Manchmal tritt er als Gegenspieler von Christus auf, manchmal sogar als Identifikation mit ihm. Aus Sicht der Maya erscheint dies schlüssig, da sich für sie jeder Gott in einer dualistischen Weise gut und böse zugleich zeigen kann.³⁶⁴

Maximón ist einer der wichtigsten Heiligen Guatemalas: „*Muchos guatemaltecos lo veneran como un santo católico.*“ Sowohl für Indigene als auch für Ladinis ist er ein bedeutender Heiliger.³⁶⁵ Den christlichen Einfluss bezeugen *Maximóns* Verbindungen mit Judas Iskariot, Judas Thaddäus und dem heiligen Simon (*San Simón*). Doch was vordergründig „nur“ ein katholischer Heiliger zu sein scheint, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als Vermischung aus Aspekten vorchristlicher Götter, christlicher Heiliger und historischer Figuren.³⁶⁶ Denn er enthält auch Bezüge zu alten Mayagöttern des Handels und des Tabaks³⁶⁷ und zum typischen *Hacendado Europeo* des 19. Jahrhunderts. Und das äußere Erscheinungsbild ähnelt Pedro de Alvarado, der für die spanische Eroberung steht.³⁶⁸

Den Maya selbst ist es nicht klar, ob *Maximón* mit Judas Iskariot oder Judas Thaddäus personifiziert wird. In Lateinamerika ist Judas Thaddäus „*el Santo de lo imposible,*“ da er von verzweifelten Menschen in schwierigen Situationen angerufen wird.³⁶⁹ In Joh 14,22 wird er

³⁶¹ Vgl. Deuss, Shamans, Witches, and Maya Priests, 28.

³⁶² Vgl. Pédrón Colombani, Diversificación Competencia Religiosa en Guatemala, 370.

³⁶³ Vgl. Frühsorge, Schmelz, Maximón, ein wundersamer Heiliger, 353.

³⁶⁴ Vgl. Elmenhorst & Co., 150 Jahre Hamburger Sammlungen zu den Maya aus Guatemala, 375.

³⁶⁵ Vgl. Schmelz, El significado des la imágenes de santos dentro de la religiosidad popular en Guatemala, 23-24.

³⁶⁶ Vgl. Frühsorge, Schmelz, Maximón, ein wundersamer Heiliger, 349; 351.

³⁶⁷ Die allgemeine indigene Vorstellung von Heiligen liegt hier zugrunde: dass sie menschlich und sexuell aktiv sind und dass sie Genussmittel wie Alkohol mögen. Daher gelten Spirituosen und Tabak als Opfergaben für die indigenen Heiligen (vgl. Frühsorge, Schmelz, Maximón, ein wundersamer Heiliger, 351).

³⁶⁸ Vgl. Pédrón Colombani, Diversificación Competencia Religiosa en Guatemala, 363-370.

³⁶⁹ Vgl. Klein, Das große Hausbuch der Heiligen, 545-547.

ausdrücklich vom Verräter Judas „Iskariot“ unterschieden. Sowohl Judas Iskariot als auch Judas Thaddäus als auch Simon Zelotes gehört zum Kreis der Zwölf Apostel.

Als Judas Iskariot wird *Maximón* zur Osterzeit oft hängend an einem Baum befestigt, um seine Schuldhaftigkeit zu kennzeichnen. Mal wird er als Bürgermeister dargestellt, mal als Soldat, um eine Figur zu sein, die Autorität vermittelt.³⁷⁰

Doch warum verehren die Indigenen ihre Feinde, wenn sie *Maximón* als Soldaten oder Eroberer darstellen? Vermutlich repräsentiert er dann die Feinde der Indigenen und die Heiden, vor denen man sich durch *Maximóns* Verehrung zu schützen versucht. Denn möglich wäre auch, dass diese Figur von den Maya entwickelt wurde, um sich von den Ladinos abzugrenzen und ihre Macht ihnen gegenüber zu stärken,³⁷¹ dass in ihr schwarze Magie angewandt wird, um die Grausamkeiten der Konquistadoren und Kolonisatoren, die Unterdrückung durch die Ladinos zu kontrollieren und zu mindern.³⁷² Diese Annahme würde auch erklären, warum *Maximón* fast nie mit Maya-Tracht, sondern meist wie ein Ladino bekleidet ist.³⁷³

In den Hamburger Sammlungen zu den Maya aus Guatemala werden zum Ursprung *Maximóns* folgende Informationen überliefert: „*Maximón war ein Europäer, der im 19. Jahrhundert in Guatemala lebte. Aus welchem Land er stammte, sei nicht bekannt. Er war ein reicher Mann, der ständig im Land unterwegs war. Er war ein großer Freund und Unterstützer der Maya. Die Menschen verehrten ihn, da er sehr wohlthätig war. Besonders gerne nahm er an den Festen der Dorfgemeinschaften teil. Er trank sehr gerne Alkohol und rauchte immer Zigarren. Obwohl er Christ war, hatte er großes Verständnis und Sympathie für die Religion der Maya. Er war ein hervorragender Heiler, der den Menschen immer mit seiner sehr effizienten Medizin half. Er galt aber auch als „Frauenheld“. Er trat ihnen gegenüber als „väterlicher Beschützer“ auf. Irgendwann sei er nicht mehr aufgetaucht und die Menschen wussten nicht, was mit ihm geschehen war. Man begann, sich auch in Abwesenheit an ihn zu wenden und ihn in allen möglichen Notlagen um Unterstützung zu bitten. Da sehr häufig Wünsche an ihn erfüllt wurden, wurde er schon bald als Heiliger verehrt.*“³⁷⁴

Zahlreiche Maya-Praktiken konnten sich also erhalten und viele Symbole sind mit christlichen Elementen verschmolzen. So benutzen die Maya beispielsweise das Kreuz nicht

³⁷⁰ Vgl. VanKirk, Bassett-VanKirk, Remarkable remains of the Ancient Peoples of Guatemala, 203; 226; 236.

³⁷¹ Vgl. Cuauhtémoc Medina González, La imagen política, 471-472.

³⁷² Vgl. Castañeda-Medinilla, Maximón, un caso de magia imitativa, 138-139.

³⁷³ Vgl. Frühsorge, Schmelz, Maximón, ein wundersamer Heiliger, 355.

³⁷⁴ Elmenhorst & Co., 150 Jahre Hamburger Sammlungen zu den Maya aus Guatemala, 359; 361.

nur, um sich an das Opfer Christi für die Menschen zu erinnern, sondern als Animisten betrachten sie es auch als einen mächtigen Gegenstand, dem eine schützende Wirkung, sozusagen ein guter Geist, nachgesagt wird. Auch ist diese Kreuzesverehrung bereits bildlich auf alten Maya-Monumenten zu sehen, wo Kreuze den „*Baum der Erde*“³⁷⁵ symbolisieren sollen. Aufgrund ihrer großen Bedeutung wurden sie meist an den vier Seiten einer Wohnsiedlung angebracht, da die vier Ausgänge eine große Bedeutung in Maya-Zeremonien haben. Außerdem besaß jede Familie ein bestimmtes Familienkreuz, das oft in den *Huipiles*, in der typischen Kleidung, eingestickt war.³⁷⁶

Die Zahl vier ist in der christlichen Religion ebenfalls eine heilige Zahl, so in Offb 7,1: *„Danach sah ich: Vier Engel standen an den vier Ecken der Erde. Sie hielten die vier Winde der Erde fest, damit der Wind weder über das Land noch über das Meer wehte, noch gegen irgendeinen Baum.“*

Die Art der Kreuzesverehrung, nämlich Christus selbst als „*Baum des Lebens*“ zu sehen, findet seine Entsprechung im Alten und Neuen Testament. So heißt es in Offb 22,2, dass *„die Blätter des Baumes“* dienen *„zur Heilung der Völker“*; vom „*Baum der Erkenntnis*“ als „*Baum des Lebens*“ hören wir in Gen 2,9.³⁷⁷ In Spr 11,30 verspricht dieser Baum die *„Lebensfülle“*.³⁷⁸

Doch es bestehen auch weiterhin Bräuche, die keine Verbindung zum Christentum erkennen lassen und die in die vorkoloniale Zeit zurückreichen. So ist es eine interessante, bis heute erhaltene Tradition, dass die „heilige Truhe“ verehrt wird. Was verbirgt sich wohl in dieser Truhe und warum wird sie „heilig“ genannt?

Bereits Bartolomé de Las Casas kannte diesen Kult. Er berichtet nämlich, dass sich in einer Truhe das Bild des Gottes der Indígenas verbarg. In einer anderen Gegend wird überliefert, dass die Truhe geheime Akten wie etwa Steuerlisten und Landbesitzurkunden enthielt, und zwar zu einer Zeit, als bürgerliche und religiöse Autoritäten streng getrennt waren und diese Listen allein unter religiöse Zuständigkeit fielen.³⁷⁹

Mehrere Aspekte des christlichen Glaubens halfen den Indigenen, eine emotionale Beziehung zur ihnen noch fremden Religion aufzubauen: Der Zusammenhang von Buße und Opfer,

³⁷⁵ Deuss, Shamans, Witches and Maya Priests, 28.

³⁷⁶ Vgl. Edmonson, Nativism and Syncretism, 23-24.

³⁷⁷ *„Gott, der HERR, ließ aus dem Erdboden allerlei Bäume wachsen, begehrenswert anzusehen und köstlich zu essen, in der Mitte des Gartens aber den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.“*

³⁷⁸ *„Die Frucht des Gerechten ist ein Lebensbaum und der Weise gewinnt Lebensfülle.“* Weitere Belege sind: Spr 3,13-18; Spr 13,12; Spr 15,4; Offb 2,7; Offb 22,14.

³⁷⁹ Vgl. Deuss, Shamans, Witches and Maya Priests, 31. Es wäre interessant, genauere Forschungen darüber anzustellen, ob mit dieser „heiligen Truhe“ eine Verbindung zur Bundeslade besteht.

dargestellt im Kreuzestod, war den Maya vertraut. Gerade das Blut des Opfers Jesu Christi korrespondierte mit den üblichen Tier- und Menschenopfern. So stand Christus in einer Linie mit den alten Göttern der Maya. Außerdem wird das Blut Christi in den rituellen Praktiken der indigenen Religionen häufig als besprenkelter Mais verbildlicht.³⁸⁰ Dies ist nur ein Beispiel für die große Bedeutung des Mais als gesegnetes Nahrungsmittel und kultureller, heiliger Gegenstand.³⁸¹ Auch die Assoziationen von Licht, Sonne und Erlösung, verkörpert durch Jesus Christus, waren stimmig mit ihrem Glauben.³⁸²

Im Gegensatz zu Katholiken wollten evangelische Missionare Synkretismen stets vermeiden.³⁸³ Synkretistisches Leben kann man in Guatemala in vielerlei Hinsicht erfahren. So gibt es katholische Kirchen, die auf Maya-Tempeln erbaut wurden, rituelle Praktiken an katholischen Feiertagen und heilige Bäume als Mittelpunkt vieler Dorfplätze. Die Heilige Ceiba repräsentiert den Lebens- und Weltenbaum der Maya bis heute³⁸⁴, ist zugleich durch seinen Stand für jedermann sichtbar und fest in das Alltagsbild integriert. Die Ceiba gilt als Verbindungsglied der Erde zum Himmel.³⁸⁵ Um rituelle indigene Praktiken auszuführen, stehen den Schamanen heilige Orte aller Art zur Verfügung, darunter sogar katholische Kirchen.³⁸⁶

Der Synkretismus erhält jedoch eine negative Konnotation, wenn man ihn als politisches Instrument interpretiert, um religiöse Orthodoxie durchzusetzen, da, wie Cleary näher beschreibt, „*syncretism usually denies the subordinated subjects the possibility of agency*“.³⁸⁷ Außerdem werden katholische Elemente oftmals mit kolonialen Zeiten verknüpft und daher nicht mehr als authentisches Kulturgut der Maya akzeptiert. Viele Indigene verbinden den Katholizismus mit etwas Altem, das sie als überholt betrachten und sehen den Protestantismus dagegen als das Neue und Zukunftsfähige. Das Christentum an sich wird nicht abgelehnt. Das Konzept eines „reinen“ Christentums würde der Ausblendung der sozialen Realität gleichkommen. Die heutige populäre Religion ist mit christlichen und vorchristlichen

³⁸⁰ Vgl. Roja, La cultura del Maíz en Guatemala, 93.

³⁸¹ Bis in die heutige Zeit wird in den Ritualen der Maya die große Bedeutung des Mais betont. Indigene und Bewohner ländlicher Gegenden verehren den Mais immer noch religiös, indem sie sich auf den Schöpfungsmythos beziehen, da der Mais im Akt der Schaffung des Menschen relevant ist. Aus dem Mais erhielt der Mensch seinen Verstand, seine Kraft und seine körperlichen Anlagen (siehe Rojas, La cultura del Maíz en Guatemala, 76). Doch auch in Prozessen des kulturellen Widerstands ist der Mais bedeutend, da er einen wichtigen Ort ökonomischer und sozialer Aktivität darstellt: „*El cultivo del maíz es la principal actividad económica. De ahí que los ritos asociados a la siembra de este grano ocupen un lugar importante en la vida social y religiosa de la comunidad.*“ (Echeverri, Maíz, 83).

³⁸² Vgl. Nebel, Europäische Mission in Neu-Spanien, 49-50.

³⁸³ Vgl. Rehm, No caer en el proceso de transculturación, 94.

³⁸⁴ Vgl. Nebel, Religiöse Lebenswelten in Guatemala, 536.

³⁸⁵ Vgl. Nebel, Religiöse Lebenswelten in Guatemala, 538.

³⁸⁶ Vgl. Frühsorge, Maya-Priester und Schamanen, 574.

³⁸⁷ Cleary, Steigenga, Resurgent Voices in Latin America, 233. Eigene Übersetzung: „*Der Synkretismus spricht untergeordneten Personen gewöhnlich die Möglichkeit zur Handlung ab.*“

Elementen durchsetzt. Doch die kulturellen Verschmelzungen erzeugen auch gesellschaftliche Konflikte.

7.2. *Der Einzelne in den indigenen Religionen – Die Mayanisierung indigener Lebenswelten*

Das Leben innerhalb einer bestimmten Religion beeinflusst nicht nur die einzelnen Individuen, sondern auch die objektiven gesellschaftlichen Strukturen, in der die Individuen leben. So formiert Religion Lebensmuster und bietet einen Raum zur Lebensgestaltung. Religion ist konstitutiv für die Gesellschaft. Es ist ein weltweit zu beobachtendes Phänomen, dass aus der Vielzahl an konstruierten Lebensformen ein Konglomerat entsteht, das man als Differenzen einigende Kulturform bezeichnen kann. Dabei sind neue Interpretationen und politisch-religiöse Bewegungen im Entstehen, die beeinflusst werden von einer Vielfalt an Glaubensangeboten.³⁸⁸ Politische und religiöse Angebote beeinflussen sich gegenseitig.

Die überlieferten Riten, Traditionen und Glaubensinhalte der Maya haben sich bei den Indígenas mit historisch geformten, christlichen Elementen verbunden. Dieser Prozess dauert bis heute an und erfuhr nach dem Ende des Bürgerkrieges neue Impulse. Ähnlich einer bilingual aufwachsenden Person, die zwischen den Paradigmen zweier Kulturen zu vermitteln hat, ist es für die Indigenen eine Lebensaufgabe, innerhalb der ihnen überlieferten und der zwangsweise angenommenen europäischen Traditionen ihre eigene Lebensform zu finden. Sie müssen einem Assimilierungsdruck standhalten, während ihre „kulturelle Andersheit“ häufig als rückständig interpretiert wird und es von ihnen gefordert wird, sich dem nationalen Fortschritt zu unterwerfen.

Manche sagen, dass die Ladinisierung an sich ein homogenisierender Akt ist, das heißt, sie bündelt verschiedene Gruppen mit variierenden Traditionen, Sprachen, Identitäten. Diese Homogenisierung kann auch Vorteile haben. Die Mayanisierung dagegen sei ethnisch differenzierend. Denn Merkmale der *mayanización* sind die bewusste Verwendung des Terminus „Maya“, die Erhaltung der Mayasprachen, eine positive Bewertung der Mayaidentitäten sowie die Wiederbelebung kultureller Elemente der Maya: Sprachen, Gebräuche, Traditionen und Glaubensinhalte.³⁸⁹

³⁸⁸ Vgl. Nebel, La Virgen de Guadalupe, 36-37.

³⁸⁹ Vgl. Bastos, Cumes, Mayanización y vida cotidiana, 27; 43.

7.3. Die indigenen Religionen in der Gesellschaft

7.3.1. Das Verhältnis von Indígenas und Evangélicos

Den großen Erfolg der Evangelikalen erkennt man daran, dass sie im Jahr 2015 bereits 42% der guatemaltekischen Bevölkerung ausmachten.³⁹⁰ Im Jahr 2012 waren es noch 30%³⁹¹. Nicht selten führen die Glaubensanhänger ein Doppelleben und sind sowohl evangelikal als auch Teil der katholischen Kirche.³⁹²

Die Evangelikalen sind indigenen Traditionen gegenüber nicht aufgeschlossen. Maya-Zeremonien werden in ihren Augen sogar als Hexerei und als eine Bedrohung des christlichen Glaubens gesehen.³⁹³ Daher verlangen sie von indigenen Mitgliedern, ihre Maya-Religion aufzugeben. Da vielen Nicht-Indigenen jedoch der genaue Ablauf und die indigenen Riten unbekannt sind, werden oft Vorurteile und falsche Bilder erzeugt, die wiederum zu Ängsten und Ablehnung in der Gesellschaft beitragen.³⁹⁴

Ein Beispiel für den wachsenden politischen Einfluss der Evangelikalen in den letzten Jahren liefert Brasilien: Im Jahre 2010 wurde die zweite evangelikale Partei gegründet, die „Nationale Ökologische Partei“ (PEN) der „Gottesversammlung.“ Dieser gehört die evangelikale Predigerin und Ex-Umweltministerin *Marina Silva* an, die 2010 als Präsidentschaftskandidatin nominiert wurde und die sich auch als Wunder-Predigerin einen Namen gemacht hat.³⁹⁵

7.3.2. Religiöse Stabilisatoren

Schon zu den Blütezeiten der Maya war ein Leben ohne Religion im politischen, sozialen und familiären Bereich undenkbar.³⁹⁶ Wie jede archaische Religion bewahrte sie die gesellschaftliche Ordnung in Guatemala und wirkte stabilisierend. Dass die spanischen Eroberer das Ritual der Maya, Menschen zu opfern, beendeten, ist für uns ein notwendiger Schritt in der Geschichte der Humanisierung der Menschen. Für die Maya aber kam die

³⁹⁰ Im Jahr 2015 galten im Vergleich dazu 45% als katholisch: „*El 45 por ciento de guatemaltecos afirma que profesa la religión católica.*“ <https://www.prensalibre.com/guatemala/comunitario/catolicos-evangelicos-cifras-encuesta> (17.07.18).

³⁹¹ Vgl. <http://www.cai.org/de/bibelstudien/der-protestantische-vorstoss> (18.06.2012).

³⁹² Vgl. Allebrand, *Die Erben der Maya*, 123.

³⁹³ Vgl. <http://www.guatemala.de/Infos/Christentum.html> (18.06.2012).

³⁹⁴ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 217.

³⁹⁵ Vgl. <http://www.hart-brasilientexte.de/2012/08/13/brasilien-zweite-evangelikale-sekten-partei-gegrundet-nationale-okologische-parteien-der-gottesversammlung-zu-der-die-evangelikale-predigerin-und-ex-umweltministerin-marina-silva-gehört/> (22.08.12).

³⁹⁶ Vgl. Nebel, *Europäische Mission in Neu-Spanien*, 44.

Einstellung des Opferritus der Zerstörung ihres Weltbildes gleich. Entsprechend ihres Schöpfungsmythos wurde die Welt durch Opfer erschaffen. Es galt als schöpfungserhaltender Auftrag, diese Opferpraxis fortzuführen. Das Opfer diente funktional der Erhaltung der sozialen Strukturen. Es stärkte die Gemeinschaft.³⁹⁷

7.3.2.1. Schamanismus als sozialer Stabilisator

Maya-Priester und Schamanen überliefern einen traditionellen Glauben und sind daher für die Bewahrung des kulturellen Erbes von großer Bedeutung. Zugleich ist es jedoch wichtig, danach zu fragen, warum Menschen ein Ritual ausführen wollen. Dient es nur dazu, Ererbtes nicht zu vergessen oder kompensieren sie damit eine Problematik in ihrem Leben, eine Krise? Tatsächlich kann in einem Ritual die psychotherapeutische Komponente nicht unerheblich sein. Speziell die Praktiken der Schamanen haben bewusst zum Ziel, das seelische Gleichgewicht der Person, die sich an sie wendet, wieder herzustellen. Damit kann auch eine Reintegration in die Gemeinschaft gemeint sein, etwa wenn man sich von der Gruppe ausgeschlossen oder von Personen verfolgt fühlt.³⁹⁸ Der Schamanismus dient also dazu, die Ausgewogenheit in einer Gesellschaft zu wahren, ist daher eine wichtige Instanz der sozialen Kontrolle und wirkt sozial stabilisierend. In vorkolonialer Zeit waren indigene Würdenträger, die heutigen Schamanen entsprechen, ein wichtiger Teil zivil-religiöser Hierarchien und damit ein Fundament des gemeinschaftlichen Wohls.³⁹⁹

7.3.2.2. Die *Cofradías* als Teil des Maya-Katholizismus

Da die Missionare für die vielen indigenen Konvertiten zahlenmäßig nicht ausreichten und Indigene selbst oft nicht als geeignete Priesteramtskandidaten galten, entwickelten die Missionare ein elaboriertes System religiöser Positionen, in denen Indigene viele Verpflichtungen, aber nur wenig Macht und Autorität besaßen. In der Tradition der europäischen Kirchen ermutigten die Priester die Indigenen, aufwendig inszenierte Prozessionen mit Kreuzen, Heiligenverehrung, Blumen und Musik zu organisieren.⁴⁰⁰ Um

³⁹⁷ Vgl. Nebel, Europäische Mission in Neu-Spanien, 45.

³⁹⁸ Vgl. Frühsorge, Maya-Priester und Schamanen, 577.

³⁹⁹ Vgl. Frühsorge, Maya-Priester und Schamanen, 578.

⁴⁰⁰ Vgl. Ricard, La conquête spirituelle du Mexique, 217-218.

ein hohes Maß an spirituellem Leben im Dorf sicherzustellen, wurden religiöse Ämter in der Kolonialzeit in den *Cofradías*, sozial anerkannten und prestigereichen Personen aus der Gemeinde, gebündelt. Diese Ämter wurden eingeführt, um die örtliche Unterstützung für den Kult zu garantieren und für dessen Ausgaben Gelder einzutreiben.⁴⁰¹ *De facto* rief ihre Existenz einen „*Gesellschaftsvertrag*“⁴⁰² ins Leben, der die Beziehungen der Dorfbewohner untereinander regelte.

Die Missionierung und die intensive Begegnung mit dem katholischen Glauben wären für die Indígenas ohne den Einsatz der *Cofradías* sicher nicht möglich gewesen. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts waren diese in indigenen Dörfern nicht üblich.⁴⁰³ Religiöse Feierlichkeiten in der Zeit davor wurden vermutlich aus dem gemeinsamen Vermögen des Dorfes finanziert.

Die *Cofradías* stellen ein kulturelles Relikt der präkolonialen indigenen Kultur dar, eine Institution, die zwar von spanischen Klerikern eingeführt, jedoch von der Maya-Bevölkerung adaptiert und von dieser benutzt wurde, um die präkoloniale Kultur zu erhalten. Sie dienen als Beispiel der Kreolisierung und des Synkretismus.⁴⁰⁴

Dass die *Cofradías* schließlich an Bedeutung verloren haben, hat zum einen ökonomische Gründe. Die Ausrichtung der Feierlichkeiten forderte hohe Kosten. Als diese nicht mehr durch die Dorfgemeinschaft bewältigt werden konnten, bedeutete dies, dass die Amtsträger für diese Kosten aufkommen mussten. Je höher hierbei das Amt in der Hierarchie war, desto höher waren auch die damit verbundenen Kosten, was sich schließlich als zu große finanzielle Belastung herausstellte.⁴⁰⁵

Zudem gab es religiöse Alternativen, um den Verpflichtungen der *Cofradías* zu entgehen. Als dann noch der Bürgerkrieg eine hohe Zahl an Toten forderte und viele Menschen ins Ausland flüchteten, fehlten ihnen schlicht die Mitglieder. Außerdem wurden während dieser Zeit die Orte, wo Maya-Götter verehrt wurden, von den Verfolgern aufgesucht und konnten nicht mehr von den *Cofradías* genutzt werden. Da jedoch eben diese Orte eine besondere spirituelle

⁴⁰¹ Die *Cofradías* – zu übersetzen mit Bruderschaften – sind ursprünglich eine aus dem europäischen Mittelalter stammende katholische Institution, die nach dem Konzil von Trient (1545-1563) besonders im iberischen Katholizismus große Beliebtheit erlangte. Ihre Mitglieder organisierten das regelmäßige Gedenken von Verstorbenen. In Lateinamerika und in Guatemala stellten die Bruderschaften ab dem 17. Jahrhundert, meist geordnet nach indianischen Clans, die Verehrung eines bestimmten katholischen Schutzheiligen in das Zentrum ihrer Institution. Die Verschränkung indianischer und spanischer Strukturen ist unübersehbar (vgl. Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 64).

⁴⁰² Die herrschende Dorfelite kontrollierte die Bauernschaft und sicherte die Dorfinstitutionen (vgl. Wimmer, *Transformationen*, 150).

⁴⁰³ Vgl. Dewalt, *Changes in the cargo Systems of Mesoamerica*, 14.

⁴⁰⁴ Vgl. Hannerz, *Cultural Complexity*, 264-265; Vgl. Stewart, *Syncretism and its synonyms*, 55.

⁴⁰⁵ Vgl. Hill, *Continuities in Highland Maya Social Organization*, 18.

Bedeutung besaßen, wurden wichtige materielle Voraussetzungen zerstört und Orte desakralisiert.⁴⁰⁶

Heute gibt es bezüglich der Fortführung des *Cofradía*-Systems zwei unterschiedliche Meinungen. Die einen betrachten es als Relikt der Vergangenheit, der Kolonialzeit, von der man sich distanzieren möchte, da diese Epoche für die Auslöschung der präkolumbianischen Glaubenspraktiken steht. Außerdem, so die Gegner, seien diese zu konservativ, um den gesellschaftlichen Fortschritt herbeizuführen. Auch sind die Erwartungen, die an die Mitglieder gerichtet werden, streng und Lockerungen werden nur ungern oder gar nicht zugelassen.⁴⁰⁷

Andere sind der Ansicht, dass die *Cofradías* nützlich sind, um die indigene Kultur zu erhalten. Denn durch sie werden präkoloniale Praktiken wiederbelebt und in diesem Zuge neue Betonungen und Interpretationen geschaffen, die fähig sind, sich wandelnden politischen und sozialen Gegebenheiten anzupassen.⁴⁰⁸

Die Diskussion um die Erhaltung ihrer Strukturen macht deutlich, dass sich die Maya in einer Umbruchsphase befinden, in der es um die Frage geht, welche Elemente das religiöse indigene Glaubensleben kennzeichnen sollen. So stehen die *Cofradías* mitten im Prozess der Identitätskonstruktion der Indigenen.

7.3.2.3. Das reziproke Cargo-System

*„It is clear that by the middle of the colonial era the Quichés had developed a civil-religious hierarchy similar to the organizations found in modern times by anthropologists.“*⁴⁰⁹

Das in der frühen Kolonialperiode entstandene und in indigenen Gemeinden praktizierte Cargo-System gilt allgemein als politisch-religiöser Bau aus Ämtern und Aufgaben in der Gemeinschaft, den sog. *cargos*. Bei genauerer Analyse wird jedoch aus historischen Quellen erkennbar, dass die Verbindung der zivilen und religiösen Ebenen anfangs nicht gegeben war. Während nämlich in der Kolonialzeit eine Ordnung ziviler Ämter bestand, stellte sich die zivil-religiöse Hierarchie als ein Phänomen der Zeit nach der Unabhängigkeit heraus.⁴¹⁰ Wie

⁴⁰⁶ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 66-67.

⁴⁰⁷ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 64.

⁴⁰⁸ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 220.

⁴⁰⁹ Carmack, *The Quiché Mayas of Utatlán*, 324. Eigene Übersetzung: *„Bis zur Mitte der Kolonialzeit hatten die Quichés eine zivil-religiöse Hierarchie entwickelt, vergleichbar den Organisationen, die in modernen Zeiten von Anthropologen gefunden wurden.“*

kam es also zur Verschmelzung dieser ursprünglich separierten Hierarchien, die in ihrer Struktur hauptsächlich spanisch sind, jedoch einige indigene Ursprünge aufweisen?

Das Cargo-System wurde von den spanischen Konquistadoren benutzt, um die indigenen Völker zu missionieren und zugleich die Gemeinden zu verwalten. Man kann davon ausgehen, dass koloniale Cofradías und zivile Cargo-Systeme parallel nebeneinander existierten. Die zivile Seite des Systems regelte die Beziehung zwischen indigenen und ladinischen Gesellschaftsgruppen.⁴¹¹ Es war vornehmlich für die politische Führung eines Dorfes gedacht,⁴¹² jedoch reichte seine Bedeutung tief in den sozialen Alltag hinein und konnte sogar die Identität eines ganzen Dorfes prägen. Studien belegen, dass auch in rein mestizischen⁴¹³ Dörfern Cargo-Systeme beibehalten wurden.⁴¹⁴

Zweifelsfrei hatte es eine ordnende Funktion. Umstritten ist dagegen die These, dass das Cargo-System entscheidend für die Aufrechterhaltung der patriarchalen Struktur war. Es scheint, dass Frauen zwar keine Regierungsämter bekleidet haben, ihre Tätigkeiten in der Vorbereitung und Ausrichtung der religiösen Feste jedoch von großer Bedeutung waren.⁴¹⁵

Eben diese Herrschaftsmuster wirkten kollektivierend und stärkten traditionelle Hierarchien.

Die Teilnahme am System wurde beeinflusst durch die Besitzverhältnisse, die Einkommenssituation einer Person und deren soziales Engagement. Im Gegenzug erhielten diese Personen Prestige in der Gesellschaft.⁴¹⁶ Dadurch wurde Reichtum in der Gemeinschaft gut verteilt und investiert. *Chance* und *Taylor* sind der Annahme, dass sich das koloniale Cargo-System als ein Mechanismus aus Sozialkontrolle und Abschöpfung von Reichtum zeigte, das den indigenen Gemeinden von spanischen Beamten aufgrund persönlicher

⁴¹⁰ Vgl. *Chance, Taylor, Cofradías and Cargos*, 2.

⁴¹¹ „*The civil side is responsible for representing the community in relations with the Ladino world outside.*“ *Cancian, Political and religious organizations*, 284f.

⁴¹² Jedes Dorf war durch eine Hierarchie von zivilen Ämtern gekennzeichnet. Die höheren Ämter, für die jährlich Männer gewählt wurden, versahen die Kolonisten mit spanischen Titeln. Die Ämter des Gouverneurs (*gobernador*), des Bürgermeisters, der auch eine richterliche Funktion innehatte (*alcalde*) und die Positionen der zwei Stadträte (*regidores*) bildeten die *cargos honoríficos*. Der Polizeichef (*mayor*) nahm eine Mittelposition ein. Darunter folgten die *servicios bajos*, die unteren Ämter, die indigene Bezeichnungen besaßen und aus vorspanischen Zeiten stammten. An deren Spitze stand ein Polizist (*topil de común*), es folgten ein Kirchenhüter (*topil de iglesia*) und ein Hausmeister (*gobaz*). Die Ämter mussten der Reihe nach durchlaufen werden. Das zivile Cargo-System bildete sich also zunächst als zivile Hierarchie in Reaktion auf die koloniale Gesetzgebung heraus.

⁴¹³ Indianische Sprachgruppen und Indígenas stehen der ethnischen Gruppe der Ladinos – auch Mestizos genannt – gegenüber. In Guatemala gelten alle nichtindianischen, spanischsprechenden Bevölkerungsgruppen als Ladinos. In den frühen Jahren der Kolonisierung wurden damit christianisierte und spanischkundige Indígenas bezeichnet, später dann die rein spanischsprechende Bevölkerung (vgl. *Wimmer, Transformationen*, 29).

⁴¹⁴ Siehe hierzu *Ebel, Political modernization in three Guatemalan communities*. Es gilt zu berücksichtigen, dass die indianische Identität weiterbestehen kann, auch wenn sich indigene Personen in ihrem Lebensalltag an mestizische Lebenswelten angeglichen haben.

⁴¹⁵ Vgl. *Caulfield, Honor, Status, and Law in Modern Latin America*, 55.

⁴¹⁶ Vgl. *Sevilla-Casas, Western Expansion and Indigenous Peoples*, 226.

ökonomischer Interessen auferlegt wurde.⁴¹⁷ Die Verwaltung der Gemeinden spielte dem gegenüber nur eine sekundäre Rolle. *Sol Tax* sprach in diesem Zusammenhang von einem „ausgleichenden Mechanismus“,⁴¹⁸ während *Frank Cancian* die Bildung von Schichten in der Bevölkerung kritisierte statt sie als „ausgleichend“ zu betrachten.⁴¹⁹ Aber ebenso konnte moralischer Druck von den Gemeindemitgliedern die Teilnahme erzwingen, wodurch oft „a great economic burden“⁴²⁰ – eine große wirtschaftliche Belastung – entstand, zumal Abgaben an die *Cofradías* und Frondienste für den Priester oft erzwungen wurden.⁴²¹

Billie Dewalt benennt die typischen Charakteristika des Cargo-Systems.⁴²² Zudem unterscheidet er vier Typen von Hierarchien, die alle noch heute in Mittelamerika vorhanden sind. Er differenziert zwischen der „traditionellen Hierarchie“⁴²³, der „anführerlosen Hierarchie“⁴²⁴, der „religiösen Hierarchie in aufwendigem Stil“⁴²⁵ und dem „verblassten

⁴¹⁷ Vgl. Chance, Taylor, *Cofradías and Cargos*, 20.

⁴¹⁸ Wer an der Hierarchie teilnahm, durfte nicht mehr Vermögen anhäufen als andere in der Gemeinde. Angestrebt wurde eine geteilte Armut (vgl. Tax, *Penny capitalism*, 206). Der Aspekt des Gerechtigkeitsausgleichs in der Gemeinde kommt auch bei *Cancian* zum Ausdruck: „*The civil side is responsible for administering justice within the community.*“ *Cancian*, *Political and religious organizations*, 284f.

⁴¹⁹ Vgl. *Cancian*, *Economics and prestige in a Maya community*, zit. nach *Dewalt*, *Changes in the cargo Systems of Mesoamerica*, 95. Die Forschung geht davon aus, dass die Maya-Völker bereits vor der Eroberung streng sozial geschichtet lebten (vgl. *Carmack*, *The Quiché Mayas of Utatlán*, 150-165). Die in einer Maya-Gemeinde herrschende Elite sah ihre Macht über die untergeordneten Schichten mit ihrer Geburt begründet, aus der ein privilegierter Zugang zu Landressourcen folgte. Auch Verdienste gegenüber der Gemeinde wurden in der Ranghöhe berücksichtigt (vgl. *Luján Muñoz*, *Los caciques en la audiencia de Guatemala*, 334-336). Das Einwirken der Kolonialverwaltung auf die indianischen Dörfer, das Bevölkerungswachstum und der Aufstieg neuer Schichten hatten oftmals Positionsverschiebungen bei den indianischen Eliten zur Folge (vgl. *Wimmer*, *Transformationen*, 148-153).

⁴²⁰ *Diener*, *The tears of St. Anthony*, 103.

⁴²¹ Vgl. *Brennwald*, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 71.

⁴²² Der Dienst in der Gemeinde musste freiwillig und ohne Bezahlung absolviert werden, wodurch meist ein sozialer Druck zur Teilnahme entstand. Des Weiteren mussten die Partizipierenden die Fähigkeit besitzen, die Belange des Dorfes und der Kirche zu verwalten. Schließlich wurden die Ämter jährlich neu vergeben (vgl. *Dewalt*, *Changes in the cargo Systems of Mesoamerica*, 90).

⁴²³ „*Characteristically, there are only one or two offices at the top, many at the bottom, giving the hierarchy a pyramid shape. All the men of a community are expected to serve in the hierarchy, at least at the bottom level; social pressure on those who hesitate is great. Service is without pay and, in religious cargos, may involve substantial expenditures by the incumbent.*“ (*Cancian*, *Political and religious organizations*, 284). Eigene Übersetzung: „*Kennzeichnend war, dass nur ein oder zwei Ämter an der Spitze standen und viele kleinere Ämter diesen untergeordnet waren, wodurch eine pyramidenförmig aufgebaute Hierarchie entstand. Alle Männer eines Dorfes mussten in dieser Hierarchie ihren Dienst tun, in welchem Amt auch immer. Sozialer Druck wurde ausgeübt, sobald einer zögerte. Der Dienst war unentgeltlich und konnte auch finanzielle Aufwendungen bedeuten.*“

⁴²⁴ Die Hierarchie bricht an oberster Stelle zusammen. Das Durchlaufen sämtlicher Stufen ist keine Voraussetzung mehr zur Ausübung der obersten Ämter, da weitere Fähigkeiten wie Lese- und Schreibfähigkeit und die Beherrschung der spanischen Sprache immer bedeutender wurden. Auf den unteren Ebenen funktioniert das System traditionell weiter (vgl. *Dewalt*, *Changes in the cargo Systems of Mesoamerica*, 90-92).

⁴²⁵ Es wird die Trennung der zivilen und religiösen Hierarchie vollzogen. Das religiöse System wird ausgeweitet, um den Verlust an zivilen Ämtern auszugleichen, die in der religiösen Hierarchie wichtig für das Bestehen des Systems waren (vgl. *Dewalt*, *Changes in the cargo Systems of Mesoamerica*, 90-92).

*System*⁴²⁶. In anderen Worten schilderte *Trine Lunde* die vier Prinzipien, auf denen das Cargo-System basiert.⁴²⁷

Die Tatsache, dass es zu unterschiedlichen Ausprägungen des Systems kam, zeigt, dass es gewisse Faktoren gab, die verantwortlich für Änderungen waren. *Fernando Cámara* benannte die zunehmende Ladinisierung: Je weniger man sich als indigen bezeichnet, desto mehr wendet man sich von den Traditionen der Vorfahren ab. Es stellte sich jedoch heraus, dass dieses Argument keine notwendige Folge für die weitere Entwicklung des Cargo-Systems war.⁴²⁸ Weiter beschäftigten sich Forscher mit der Rolle der praktizierenden Priester in einer Gemeinde. *Dewalt* kam zu dem Ergebnis, dass sich Priester von eigenen Ansichten leiten ließen und die Art der religiösen Ausübung unterschiedlich gestatteten.⁴²⁹ Priester gingen also nicht einheitlich mit der Glaubenspraxis um. Nur einzelne setzten sich für die Abschaffung des Cargo-Systems ein.

Für unsere Fragestellung könnte die Feldforschung von *Dewalt* wichtig sein. Er untersuchte als Veränderungsfaktor unter anderem das Maß des Kontakts zur Außenwelt, wozu die Entfernung zu größeren Städten, die Zahl der Saisonarbeiter pro Gemeinde sowie der Ausbau der Infrastruktur zählen. Dieses Maß ist verbunden mit dem relativen Niedergang des Cargo-Systems: die Gemeinden, die mehr Kontakt zur Außenwelt haben, verfügen über Systeme, die weniger ausgeprägt sind, die also dem „verblassten System“ entsprechen. Nimmt man diese Erkenntnisse zur Grundlage, lassen sich Zusammenhänge zwischen Niedergang des Cargo-Systems, geringer Stabilität in der Gemeinde und Zerfall familiärer Strukturen mit Suche nach Ersatzbindungen beobachten.⁴³⁰ Dagegen scheint mir die These von *Cancian* wenig überzeugend, dass das Bevölkerungswachstum eine verlässliche Variable für die Auflösung des Cargo-Systems sein könnte⁴³¹, da nämlich auch große Gemeinden das traditionelle System aufrechterhalten konnten.

In der Zeit nach der Unabhängigkeit, besonders zwischen 1821 und 1870, änderte sich das Cargo-System grundlegend. Die Menschen genossen mehr Freiheiten in der Wahl der

⁴²⁶ Zivile Ämter sind nicht mehr Teil des Systems. Zudem wurde der religiöse Teil stark reduziert (vgl. *Dewalt*, *Changes in the cargo Systems of Mesoamerica*, 90-92).

⁴²⁷ Zum einen muss die Verpflichtung akzeptiert werden, ein *cargo* zu übernehmen und auszufüllen; zweitens besteht ein reziprokes Verhältnis in der Verteilung der *cargos* und Dienste für die Gemeinschaft; drittens ist der Erhalt von Prestige als Lohn für die Erfüllung der Ämter zu betrachten; schließlich muss eine Person mit Sanktionen rechnen, falls sie ihr *cargo* nicht in angemessener Weise ausführt (vgl. *Lunde*, *Escaping Poverty*, 136).

⁴²⁸ Vgl. *Dewalt*, *Changes in the cargo Systems of Mesoamerica*, 96-97.

⁴²⁹ Vgl. *Dewalt*, *Changes in the cargo Systems of Mesoamerica*, 96.

⁴³⁰ Diese Entwicklungen sind auch bedingt durch die Vermischung der Ethnien, die den Verlust von Identifikationen als Gruppen nach sich zogen (vgl. *Wimmer*, *Transformationen*, 151).

⁴³¹ Vgl. *Cancian*, *Political and religious organizations*, 296.

Religionsausübung. Die Priester verloren ihre einstige Schlüsselrolle als Vermittler zwischen Dorfbewohnern und bürgerlicher Gesellschaft.⁴³² Die Problematiken des 19. Jahrhunderts und die politischen Wirren der Unabhängigkeitskriege erzeugten ein Gefühl von Unsicherheit in der Bevölkerung. Das Cargo-System erlitt einen Positions- und Autoritätsverlust.

Als auch der materielle Besitz der *Cofradías* nicht mehr ausreichte, um den lokalen Kult zu finanzieren,⁴³³ erfolgte ein Wechsel von der kollektiven zur individuellen Förderung der religiösen Feste. Diese Veränderungen hatten zur Folge, dass sich unter den Dorfbewohnern ein Wettstreit um die Finanzierung und Gestaltung des Kultes entwickelte, um die persönliche Autorität im Dorf nicht zu gefährden bzw. den Drang nach Prestigegewinn zu befriedigen. Gerade die Übernahme religiöser Ämter schien eine Möglichkeit zu sein, öffentlich Anerkennung zu erlangen, die wiederum Voraussetzung für die Besetzung öffentlicher Ämter ist.

Die individuelle Unterstützung des Kultes brachte jedoch vor allem der herrschenden Lokalelite Vorteile: Wer die finanziellen Aufwendungen infolge der *cargos* auf sich nehmen konnte, da ausreichend Kapital und Land zur Verfügung stand, sah sich in der Position, die Dorfpolitik zu bestimmen. Diese Dorfelite, die sog. *principales*,⁴³⁴ achtete darauf, sich ethnisch nicht mit der Unterschicht zu vermischen, um ihren Reichtum weiter akkumulieren zu können.⁴³⁵ Als diese jedoch im 20. Jahrhundert das Cargo-System nicht mehr finanzieren wollte, zerfiel es schon bald und die *cargos* wurden nur noch von den Großbauern ausgeführt, die auf die Gefolgschaft der Landarbeiter und Handwerker angewiesen waren.⁴³⁶

Zudem erwiesen sich die gestiegene Zahl an Haciendas, die Ausweitung der Marktwirtschaft und Landenteignungen als problematisch. Besonders die Kommerzialisierung der Landwirtschaft gilt als entscheidender Faktor für Veränderungen im Cargo-System.⁴³⁷ Es scheint demnach eine Beziehung zwischen dem Cargo-System und Grad der Modernisierung oder des wirtschaftlichen Entwicklungsstandes eines Dorfes zu geben.

⁴³² Vgl. Chance, Taylor, *Cofradías and Cargos*, 22.

⁴³³ Vgl. Chance, Taylor, *Cofradías and Cargos*, 17.

⁴³⁴ Die *principales* bestanden aus den Adeligen aus prähispanischer Zeit. Diesen übertrugen die Kolonisten die höheren zivilen Ämter (vgl. Wimmer, *Transformationen*, 149).

⁴³⁵ Vgl. Wimmer, *Transformationen*, 143.

⁴³⁶ Als nach Eintreten der Unabhängigkeit ladinische Amtsinhaber indianische Autoritäten schwächten, musste die Dorfelite ihre Vormachtstellung aufgeben. Die *principales* verloren ihre Klientel, wodurch sie sich Infragestellungen ihrer Autorität aussetzten und angreifbar wurden. Zudem schwand die Abhängigkeit vom reichen Patron, als alternative Lohnquellen, etwa auf den Plantagen, in Frage kamen (vgl. Wimmer, *Transformationen*, 152; 243).

⁴³⁷ Ende des 19. Jahrhunderts forderten die Plantagen im Südosten des Landes eine Vielzahl an Arbeitskräften. In den Dörfern fehlte es an Männern, um die heimische Landwirtschaft weiterzuführen und den Lebensunterhalt zu sichern. Der gleichzeitige Anstieg der Kapitalmärkte kurbelte die kommerzielle Produktion von Felderzeugnissen an.

Als es zur „*descampesinización*“ – zur Ent-bäuerlichung ländlicher Gebiete⁴³⁸ – kam, änderten sich Familienmuster, Lebensstile und Sozialisationsprozesse, die vorher durch reziproke ökonomische und soziale Systeme wie das Cargo-System geregelt wurden, grundlegend.

Das Cargo-System, das durchaus einen prozesshaften Charakter hat, wandelte sich also vom Instrument der sozialen Kontrolle während der Kolonialisierung zum komplexeren System der Verteilung und sozialen Ausgleichung, was Auswirkungen bis heute hat. Denn als das Cargo-System immer mehr verschwand, änderte sich auch das Bild der indigenen Religionen. Das ist ein großer Verlust für das religiöse Leben: Denn es strahlt für die Individuen eine gewisse Faszination aus und bietet eine Möglichkeit zur Teilhabe an den Maya-Religionen. Dies könnte die Individuen bei ihrer Glaubensentscheidung und der Wahl ihrer Glaubensgemeinschaft beeinflussen.

7.3.3. Rechte indigener guatemalteckischer Völker

Nie wieder Bürgerkrieg, Menschenrechtsverletzungen und Genozide – „*Nunca más.*“ Diese beiden Worte bedeuten für Länder wie Guatemala die Selbstverpflichtung, den Frieden im Land beizubehalten. Während der Kriegsjahre sind etwa 45 000 Menschen verschwunden, über 200 000 ermordet und etwa 1 000 000 vertrieben worden.⁴³⁹ Es ist weithin bekannt, dass hauptsächlich Mitglieder indigener Stämme unter den Opfern waren.

Seit Kriegsende haben sich indigene Organisationen und Privatleute für eine Verbesserung der Lebensbedingungen indigener Völker eingesetzt.⁴⁴⁰ Sie forderten staatliche Rechte, die deren Schutz gewährleisten sollten. Ihnen geht es darum, dass die ethnischen Identitäten bewahrt bleiben, indigene Religionen frei gelebt werden dürfen, heilige Stätten geachtet und die Sprachen und die Kulturen der Maya-Völker erhalten bleiben. Dazu gehört auch, dass Indigene ihre eigenen Rechtsverfahren anwenden dürfen, um interne Angelegenheiten selbst zu steuern (siehe Ausführungen zum Gewohnheitsrecht im 8. Kapitel). Auch fordern sie die Möglichkeit zur politischen Mitsprache. Bisher werden die obersten Staatsämter nicht von Indigenen bekleidet, woran man sehen kann, dass diese Forderung bisher kaum Wirkung zeigte. Und schließlich spielt sicherlich auch der Aspekt eine Rolle, dass Indigene den Boden,

⁴³⁸ Vgl. Wehr, Burchardt, Soziale Ungleichheiten in Lateinamerika, 38-39.

⁴³⁹ Vgl. <https://deutsch.rt.com/26423/meinung/ueber-15-millionen-opfer-des-terrors-staatsstrieche-und-militaerinterventionen-nach-1945-in-lateinamerika/> (15.12.17).

⁴⁴⁰ Vgl. InWent gGmbH, Indigene Völker in Lateinamerika, 60-61.

den sie bewirtschaften, vor der Verstaatlichung schützen wollen. Die meisten dieser Forderungen wurden in staatlichen Dokumenten festgehalten.

7.3.4. Der Indigenismus als entwicklungstheoretischer Ansatz

„*Ein Blick zurück nach vorn*“⁴⁴¹ – so könnte man die gegenwärtige Situation der Maya beschreiben. Die Wiederentdeckung der Kultur der Ureinwohner ihres Kontinents und das Bewusstsein, sich als Volk als Teil der Gesellschaft etablieren zu wollen, wie es die Maya in der Iadischen Gesellschaft erstreben, wird Indigenismus genannt. Diese in Mexiko und Peru beheimatete ideologische Strömung trat Ende des 19. Jahrhunderts in Guatemala auf.⁴⁴² Besagter Indigenismus bezeichnet die Wiederbelebung indianischen Kulturgutes. Durch diese indigene Orientierung sollte eine Modernisierung und Besserstellung der indigenen Bevölkerung erreicht werden. Dem *indigenismo* wurde vorgeworfen, dass er die „*Tendenz zur erzwungenen Integration in die dominante Kultur und damit die implizite Abschaffung indigener Völker zeige*.“⁴⁴³

Doch sein eigentliches Anliegen ist die Bildung einer gerechten, plurikulturellen, modernen und fortschrittsorientierten Gesellschaft, in der die indigene Bevölkerung ihre ethnische Eigenart bewahren und in gleicher Weise an der Entwicklung, Demokratie, Gerechtigkeit teilnehmen kann. Sie ist „*eine politische Formel und eine ideologische Richtung*.“ Ihre Vision ist von struktureller Art mit historischer Perspektive.⁴⁴⁴

7.3.5. Indigene Organisationen für Fortschritt und Bildungsarbeit

Nur durch ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl kann die Maya-Kultur erhalten bleiben: das wurde den Indigenen während des Bürgerkriegs klar. Die Verbundenheit untereinander wollten sie stärken, indem sie sich organisierten, die Kontakte unter den Nachbardörfern intensivierten und sich zu Bewegungen zusammenschlossen. Nach ihrem Selbstverständnis entstanden sie aus der Not, sich ethnisch neu zu definieren, um die soziale Position der Indígenas zu verbessern. Heute gibt es zahlreiche Mayaorganisationen, deren Mitglieder sich beispielsweise für den interkulturellen Dialog, die Aufarbeitung von gerichtlichen Prozessen

⁴⁴¹ Rojas, Blick zurück nach vorn, 46-47.

⁴⁴² Vgl. Allebrand, Die Erben der Maya, 127.

⁴⁴³ Meentzen, Staatliche Indígena-Politik in Lateinamerika im Vergleich, 27.

⁴⁴⁴ Vgl. Matos Mar, Staat, Indigene Völker und Indigenismus in Lateinamerika, 353-354.

oder die Rechte der Mayafrauen einsetzen. Einige davon sollen an dieser Stelle kurz genannt werden.

Erfolgreiche Organisationen wie CDRO (Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente) setzen sich die Teilnahme aller zur *comunidad* gehörigen Personen zum Ziel: „*Maya Kiche culture is the ideological framework which guides the work process, and constitutes the theory of a coherent development, global, non-destructive, involving coexistence and the conservation of life and nature.*“⁴⁴⁵

Eine der bedeutendsten und aktivsten Organisationen ist die „Coordinadora Nacional de Viudas en Guatemala“ (CONAVIGUA). Sie definiert sich als Vereinigung von Mayafrauen in ländlichen Gebieten und besteht aus Witwen und Angehörigen von ermordeten oder verschwundenen Männern und Söhnen. Sie identifiziert sich mit den Zielen und Problemen der Frauenbewegungen und tritt für die Rechte von unterdrückten Frauen und den Respekt gegenüber der Mayakultur ein.

Eine weitere ist die „Grupo de Apoyo Mutuo“ (GAM), eine Gruppe, die Informationen über verschwundene Familienangehörige sammelt und sowohl die Einrichtung von Wahrheitskommissionen als auch die juristische Wiederaufnahme früherer Gerichtsverfahren fordert.

Der „Consejo de Comunidades Etnicas Runujel Junam“ (CERJ) kämpft um eine gerechte Gesellschaft mit dem Ziel des Friedens für Marginalisierte und Unterdrückte. Die Bezeichnung „Runujel Junam“ entstammt der Sprache des Mayavolkes der Quiché und bedeutet, dass alle Menschen gleich sind (*todos iguales*) und daher die gleichen Rechte erhalten sollten.

„Mayawil Q’ij“ heißt in der Sprache der Mam „die neue Morgenröte“. Die „Coordinación Maya Mayawil Q’ij“ setzt sich für die Rechte und Interessen der Mayavölker generell ein. Auf der Basis von 22 ethnischen Gruppen arbeitet diese Organisation für gleiche politische, kulturelle und religiöse Interessen.⁴⁴⁶

Schließlich ist noch die APPM zu nennen, die „Asamblea Permanente de los Pueblos Mayas“, die sich zum Ziel gesetzt hat, ein demokratisches System aufzubauen, in dem die Mayavölker gesetzlich respektiert und mit Nicht-Indigenen gleichberechtigt werden.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Eigene Übersetzung: „Die Kultur der Maya Kiché leitet als ideologischer Rahmen seine praktische Verwirklichung an, und sie bestimmt die Theorie einer nachhaltigen, globalen und nicht-zerstörerischen Entwicklung, die auf das Zusammenspiel und auf die Erhaltung des Lebens und der Natur ausgerichtet ist.“ Plant, Indigenous Peoples and Poverty Reduction, 12.

⁴⁴⁶ Vgl. Bastos, Quebrando el silencio, 74-78.

⁴⁴⁷ Informationen zu den einzelnen Organisationen entnommen aus Hofmann, Religion und Identität, 188f.

8. Politik, Ökonomie, Gesellschaft

8.1. Das politische System und die politische Bedeutung von Religionen

8.1.1. Innenpolitik: Guatemala im Wechselspiel liberaler und populistischer Kräfte

Als sich Guatemala im Jahre 1821 von der spanischen Krone unabhängig machte,⁴⁴⁸ waren die Hoffnungen groß, ein wirtschaftlich prosperierendes Land zu werden. Doch mit dem Prozess der *Nation Building* wuchsen auch die Unsicherheiten, damit umzugehen, zum ersten Mal eine eigene Nation zu sein. Vor der spanischen *Conquista* teilten sich mehrere Völker die Herrschaft im heutigen Guatemala und Mexiko auf. Dann übernahmen die Spanier das Zepter und überzogen das Land mit ihren administrativen Strukturen. Denn sie kamen auch nach Lateinamerika, um sich zu bereichern und weniger zu missionarischen Zwecken. Überliefert ist ein Ausspruch des Konquistadoren Bernal Díaz del Castillo: „*We came here to serve God and the King, and also to get rich.*“⁴⁴⁹

Doch ab 1821 war das kleine Guatemala nun auf sich gestellt. Der Zeitraum zwischen 1808 und 1850 kann als eine Epoche von Brüchen und Erneuerungen betitelt werden. Die Beherrschung eines Landes durch eine fremde Macht, mit dem Aufzwingen einer Religion und eines politischen Systems, bringt zwangsläufig mit sich, dass sich Widerstände gegen diese Herrschaft entwickeln. Auch in Lateinamerika bildeten sich zunehmend organisierte Strukturen von Widerstandsbewegungen heraus, die schließlich in die Unabhängigkeit von der spanischen Krone mündeten. Diese Bewegungen waren von antikolonialer Natur.⁴⁵⁰ In Guatemala war die Durchsetzung lokaler Interessen gegen die Kolonialherren ein wichtiger Revolutionsgrund. Damit stellte sich das Land gegen das eigene „Mutterland“, d.h. gegen die Herrschermacht Spanien.

Kurz nach der Unabhängigkeitserklärung wurde eine Verfassung verabschiedet, die von der politischen Philosophie der Aufklärung und von Rousseaus „*Contrat Social*“ beeinflusst war. Ab dem Jahr 1830 kamen Einflüsse europäischer Autoren wie Montesquieu, Adam Smith,

⁴⁴⁸ Da die Literatur die Unabhängigkeit Guatemalas teilweise für das Jahr 1821, aber auch für 1839 ansetzt, sei der geschichtliche Ablauf an dieser Stelle kurz erwähnt, um Klarheit zu schaffen. Im Jahre 1821 konnte sich Guatemala von seiner Kolonialmacht Spanien loslösen und nennt sich seither unabhängig, was man auf der Nationalflagge sehen kann, auf der das Jahr 1821 als das offizielle Datum der *Libertad* geschrieben steht. Im selben Jahr schloss sich Guatemala dem neuen Kaiserreich Mexiko an, von dem es sich zwei Jahre später wieder abspaltete. Im Jahre 1825 kam es zur Gründung des guatemaltekischen Staates, indem eine Verfassung verabschiedet und eine Regierung formiert wurde.⁴⁴⁸ Die daraufhin gebildete Konföderation der „Vereinigten Provinzen Zentralamerikas“ zerbrach in den Jahren 1838-41 in die selbstständigen Staaten El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica und Guatemala, das im Jahre 1939 seine bis heute bestehende Form in Folge der Bürgerkriege und der Bestrebungen Rafael Carreras erlangen konnte (vgl. Ploetz, Der große Ploetz, 1319-1320).

⁴⁴⁹ Díaz del Castillo, Bernal, zit. nach Elliott, Imperial Spain, 65.

⁴⁵⁰ Vgl. Junker, Lateinamerika am Ende des 20. Jahrhunderts, 30.

Alexis de Tocqueville (katholischer Liberalismus) und John Stuart Mill (Utilitarismus) hinzu. Dann, zwischen 1850 und 1890 wurden Rechtstexte zum Zivilrecht, Strafrecht, internationalen Recht und Handelsrecht erarbeitet.

Wesentliche Impulse für die Loslösung von Spanien gingen vom Venezolaner Simón Bolívar aus, der die Vision hatte, die lateinamerikanischen Staaten so miteinander zu verbünden, dass sie eine Einheit bilden und als „Lateinamerika“ stark sein sollten. Jedoch ist das Gegenteil eingetreten: Die Unabhängigkeitsbewegungen zerbrachen die bestehende formale Einheit. Jeder neu gebildete Staat versuchte, sich als Souverän politischer Einheit zur Geltung zu bringen.

8.1.1.1. Der Initiator Simón Bolívar

„Das äußere Prinzip beflügelte den Fortschritt, das einheimische Element die Diktaturen. Niemand liebte die Freiheit aufrichtiger als General Bolívar, aber die Natur der Dinge hat ihn wie alle anderen überwältigt. Für die Freiheit war die Unabhängigkeit erforderlich, und der Vorkämpfer der Unabhängigkeit war und mußte Diktator sein.“⁴⁵¹

Simón Bolívar galt sicher den meisten Ländern Mittel- und Südamerikas als Vorbild, sich von der spanischen Kolonialmacht unabhängig zu machen. Guatemala war ja nicht das erste und einzige Land Lateinamerikas, das sich von Spanien trennte. Bolívar korrespondierte mit Alexander von Humboldt, dem nachgesagt wird, dass er in Bolívar die Idee zur „Befreiung“ Lateinamerikas geweckt habe. Humboldt äußerte derart enthusiastische Beschreibungen über die Schönheit des südamerikanischen Kontinents, dass diese in Bolívar enorme idealistische Vorstellungen von und eine große Liebe zu seiner Heimat wachriefen.⁴⁵²

Bolívar versuchte, als Staatsform die Demokratie zu etablieren. Diese galt ihm die einzige Regierungsmöglichkeit, die Freiheit der Bevölkerung zu garantieren. Um diese Freiheit für jeden zu schaffen, setzte er sich für die Abschaffung der Sklaverei, für die Aufhebung feudaler Privilegien und generell für die Beseitigung von Barrieren aller Art zwischen Bürgern ein, da die Menschen alle *„gleich sind und kein Unterschied zwischen ihnen besteht.“*⁴⁵³

⁴⁵¹ Bello, Investigaciones sobre la Influencia de la Conquista y del Sistema Colonial de los Españoles en Chile, 115.

⁴⁵² Vgl. Stegmann, Simón Bolívar, 65.

⁴⁵³ Stegmann, Simón Bolívar, 126.

Er stellte ein modernes Konzept von Unabhängigkeit vor: Er träumte von einem politischen Gleichgewicht zwischen den Kontinenten und einem multinationalen Weltstaat.⁴⁵⁴ Die Vorstellung einer auf Freiheit beruhenden Nation würde den Menschen helfen, das moralische Verständnis und die Begabungen zu fördern, die zu Ruhm und Glanz eines Landes führten. Diese Phase des Friedens und Wohlstandes sei für Lateinamerika bestimmt, so Bolívar.⁴⁵⁵ Nicht umsonst wurde Bolívar von Alexander von Humboldt als „*Begründer der Freiheit und der Unabhängigkeit seiner schönen Heimat*“ bezeichnet.⁴⁵⁶ Die Unabhängigkeitsidee ging einher mit der Abneigung gegen die aufgepfropfte spanische Kultur: „*Alles war ausländisch auf diesem Boden. Religion, Gesetze, Sitten, Nahrungsmittel, Kleidung kamen aus Europa [...]. Wie passive Wesen, beschränkte sich unser Schicksal darauf, gehorsam das Joch zu ertragen, das uns unsere Herren mit Gewalt und Strenge auferlegt hatten.*“⁴⁵⁷

Diese radikale Abneigung scheint widersprüchlich zu sein, wenn man sich mit der Herkunft und dem sozialen Umfeld Bolívars beschäftigt. Seine Familie unterstützte die spanische Monarchie. Sie selbst erlitt keine Nachteile unter der Kolonialherrschaft.⁴⁵⁸ Dieses „Joch“, von dem Bolívar spricht, war für ihn selbst wohl nicht so relevant wie er vorgab. Man kann daher davon ausgehen, dass ihn eher die politische Propaganda als ein persönlicher Hass auf die Spanier leitete. Er versuchte, sich mit der Mehrheit der Bevölkerung, der unterdrückten Masse, zu identifizieren. Der herrschenden Klasse als auch den Unabhängigkeitskämpfern war bewusst, dass diese Mehrheit der Bevölkerung aus den Indígenas, Schwarzen und Mulatten bestand. Da die Angst vor Revolten und vor der Bedrohung des eigenen Lebens groß war, schien es Bolívar notwendig, die Gunst dieser Bevölkerungsgruppen zu gewinnen: „*Es scheint also, dass wir auf die Milde jener angewiesen sind, die weit mehr als die Hälfte der Bevölkerung ausmachen.*“⁴⁵⁹

8.1.1.2. Der Weg zum Staat unter Carrera

Bolívars Begeisterung übertrug sich auf Rafael Carrera, der sein Land Guatemala zu einer eigenen Nation formen wollte. So entstand die Republik von Guatemala unter Carreras Einfluss nach der Unabhängigkeitserklärung zwischen den Jahren 1821 und 1871.

⁴⁵⁴ Vgl. Stegmann, Simón Bolívar, 127.

⁴⁵⁵ Vgl. Fitzgerald, The political thought of Bolívar, 44.

⁴⁵⁶ Stegmann, Simón Bolívar, 130.

⁴⁵⁷ Bolívar, Escritos anticolonialistas, hrsg. von Pereira, 82.

⁴⁵⁸ Vgl. Rehrmann, Simón Bolívar, 22.

⁴⁵⁹ Bolívar, Carta de Jamaica 1815, in Escritos políticos, hrsg. von Soriano, 87.

Carrera war unter ärmlichen Bedingungen aufgewachsen, in einer Zeit, in der der Alltag von Kriminalität und Elend bestimmt war.⁴⁶⁰ Er besaß indianische Wurzeln, was ihm den Namen „*El Indio*“ einbrachte. Im Jahre 1837 entwickelte er sich zu einem Guerilla-Führer und zog damit die Aufmerksamkeit der Politiker auf sich.⁴⁶¹

Dieses Jahr war für die indianische Bevölkerung sehr bedeutsam: Damals vermuteten die Indigenen nach einer Cholera-Welle im Hochland, dass die Regierung sie absichtlich vergiften wollte, indem sie Flüsse verunreinigte und Medikamente manipulierte. Diese „Vergiftung“ nahmen die Indígenas zum Anlass, den aufgestauten Missmut gegen Weiße und Behörden in einer Massenbewegung kundzutun. Carrera ergriff die Gelegenheit und setzte sich an die Spitze dieser Bewegung. Dabei wurde er ideologisch und materiell von der Kirche unterstützt.⁴⁶² Diese Verbindung zur Kirche war von nun an ein integraler Bestandteil seines politischen Konzepts.

Wie Bolívar beabsichtigte Carrera eine politische Ordnung, in der alle Bürger gleichgestellt sind und ihre Menschenwürde beachtet wird. Er hatte vor allem die ländliche Bevölkerung auf seiner Seite.⁴⁶³ Er ermöglichte ihr, Ämter innerhalb des Staates, der Verwaltung und des Militärs zu erlangen.⁴⁶⁴ Er bewies sein Geschick als militärischer Heerführer und verstand es, die Menschen emotional an sich zu binden.⁴⁶⁵

Carrera wurde der erste Präsident Guatemalas und erklärte sein Land im Jahre 1847 für „*frei und unabhängig*.“⁴⁶⁶ Für die guatemalteckische Bevölkerung gilt er als Begründer der Republik, die er in diesem Jahr als solche ausrufen ließ. Im selben Jahr erklärte er Guatemala auch zum ersten Mal als „*unteilbar*“⁴⁶⁷, um für die Zukunft ein dauerhaftes Staatsgebiet zu garantieren. Durch die von ihm angeführte Revolution wurde die Republik geschaffen, die bis heute besteht.

⁴⁶⁰ Vgl. Woodward, Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 57.

⁴⁶¹ Vgl. Lynch, Caudillos in Spanish America, 365-366.

⁴⁶² Vgl. Lynch, Caudillos in Spanish America, 370-372.

⁴⁶³ Vgl. Woodward, Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 76.

⁴⁶⁴ Vgl. Lynch, Caudillos in Spanish America, 389.

⁴⁶⁵ Des Öfteren unterstellte er den Indigenen Verrat und Verfolgung seiner Person; mit Entschiedenheit wiesen daraufhin die Indígenas seine Vorwürfe zurück und sicherten ihm erneut ihre Treue zu. Es ist möglich, dass diese Szenerien nachträglich stilisiert worden sind (vgl. Riekenberg, Zum Wandel von Herrschaft und Mentalität, 65-66), einer Vorgehensweise, die bereits Gaius Julius Caesar bei seinen Soldaten anwandte.

⁴⁶⁶ Lynch, Caudillos in Spanish America, 390.

⁴⁶⁷ Frasset, De las independencias iberoamericanas a los estados nacionales, 237.

8.1.1.3. Die Bedeutung der Haciendas

Auch nach der Staatsgründung konnte man noch nicht von einer guatemaltekischen Nation sprechen. Die Ungleichheit zwischen Ladinos und Indígenas war in der Bevölkerung immer noch spürbar.⁴⁶⁸ Der Historiker *Mark Thurner* geht davon aus, dass mit der Unabhängigkeitsbewegung das System einer „geteilten Republik“ gebildet wurde. Auf der einen Seite standen die Bürger (Ladinos), auf der anderen Seite die Indigenen. Die Lebensstile der urbanen Zentren passten nicht zu denen der ländlichen Gebiete. Das Konzept eines Zentralstaats konkurrierte mit den Ansprüchen lokaler Machthaber.⁴⁶⁹ Es blieb das politische Problem, die verschiedenen indigenen Ethnien zu regieren und dies konnte nicht durch einen Zentralstaat gelöst werden. Daher kam den Haciendas in den ländlichen Gebieten eine besondere Aufgabe zu: Sie setzten die Aufteilung des politischen Raumes mit dem Gegensatz von Latifundium und Minifundium weiter fort. So wurde den Besitzern der Haciendas, den *Hacendados*, eine Art Regierungsgewalt über die indigenen Arbeiter übertragen, was verbunden war mit einem bestimmten kolonialen, patriarchalischen Habitus, so *Kaltmeier*.⁴⁷⁰ So kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer sogenannten „Zweiten Conquista“, zu einer „lateinamerika-weiten Welle der internen Kolonialisierung“.⁴⁷¹ Die Weiterführung dieser Zweigeteiltheit war wohl weniger ein Fortschritt als vielmehr ein Hemmnis der politischen Entwicklung des Landes.

8.1.1.4. Die Jahre des Liberalismus

Als im Jahre 1944 erstmalig der Versuch unternommen wurde, demokratische Strukturen einzuführen, endete die so genannte republikanische Periode, die 1821 begonnen hatte. In dieser Zeit wurde die Regierung von Ladinos und Spanischstämmigen ähnlich einer Republik geleitet und die Indigenen hatten keinerlei Teilnahme an der Gestaltung dieser Regierung.⁴⁷²

Die neue Epoche ist durch den *Liberalismus* charakterisiert, der als Gegensatz zur Kolonialherrschaft willkommen war, weil er die Befreiung vom kolonialen Erbe und die De-

⁴⁶⁸ Vgl. Frasquet, *De las independencias iberoamericanas a los estados nacionales*, 241.

⁴⁶⁹ Vgl. Kaltmeier, *Hacienda, Staat und indigene Gemeinschaften*, 23-26; Vgl. Sattar, *Indígena o Ciudadano?*, 23.

⁴⁷⁰ Dazu gehörte nicht nur, dass die Arbeiter auf den Haciendas dem *Hacendado* ergeben waren, sondern auch der *Patrón* hatte Verpflichtungen gegenüber seinen Arbeitern, indem er Feste ausrichtete und sich an die Lebensgewohnheiten der Indigenen anpassen musste (vgl. Kaltmeier, *Hacienda, Staat und indigene Gemeinschaften*, 33).

⁴⁷¹ Kaltmeier, *Hacienda, Staat und indigene Gemeinschaften*, 33.

⁴⁷² Vgl. Rojas Lima, *Los indios de Guatemala*, 290.

Hispanisierung durch einen gesellschaftlichen Mentalitätswandel verstetigte. Als der *Liberalismus* im 19. und frühen 20. Jahrhundert an Bedeutung gewann, hatte dies Einfluss auf die landeseigene Verfassung, das Erziehungswesen und die Wirtschaftspolitik. Die Veränderung in diesen Bereichen führte zu einer starken Orientierung an der internationalen Entwicklung. Unter stabilen politischen Verhältnissen sollte ein sozialer Wandel vollzogen werden. Wirtschaftlich gesehen vertraten die Liberalen eine „laissez faire“-Haltung, die *Wertz* in Spannung zum Postulat eines starken Staates sieht. Die günstigen Rohstoffpreise und sinkende Transportkosten wirkten sich hierbei positiv auf die lateinamerikanischen Exporte und damit die Wirtschaft aus.⁴⁷³

8.1.1.5. Die Übertragung des *Caudillo*-Begriffs

In den frühen Jahren nach der Loslösung von Spanien waren die Kleinstaaten Lateinamerikas geprägt von Machtambitionen von Offizieren und Großgrundbesitzern. Der bis heute sichtbare stark personenbezogene Politikstil ist im *Caudillismo* des 19. Jahrhunderts grundgelegt. Während der Unabhängigkeitskämpfe wurde ein Begriff gebräuchlich, der bis dahin nur auf die Heerführer der Konquistadoren bezogen war, der Begriff des *Caudillo*. Bevor er in Lateinamerika bekannt wurde, war mit dem Begriff des *Caudillo* ein Befehlshaber militärischer Expeditionen im kastilisch-maurischen Grenzraum während der *Reconquista* auf der iberischen Halbinsel gemeint.⁴⁷⁴ Er war Teil der im Staat verankerten militärischen Organisation und nicht durch Akklamation von seinen Anhängern berufen und bestätigt.⁴⁷⁵

Anders in Lateinamerika. Hier war die Bevölkerung dem *Caudillo* nicht blind ergeben, sondern erwartete von ihm Loyalität und politischen Zuspruch.⁴⁷⁶ Von seinem Wesen her neigt der *Caudillo* dazu, sich kulturell mit seinem Volk zu identifizieren. Wer sich also als charismatische Figur präsentieren und der Menge empfehlen möchte, durchbricht das traditionelle Verhaltensmuster. Doch mit der Zeit erfuhr der *Caudillo* (als charismatische Führungspersönlichkeit) eine „Veralltäglichung“, indem er seine Position nicht mehr durch emotionale Zustimmung, sondern durch eine autoritäre-administrative Machtausübung halten kann. Das führt meist zu großer Unzufriedenheit in der Bevölkerung.

⁴⁷³ Vgl. Wertz, *Das neuere Denken*, 48-58.

⁴⁷⁴ Das Wort, das seinen Ursprung im lateinischen *caput* (Haupt) hat, tauchte bevorzugt in maurischen beziehungsweise arabischen Quellen auf, weniger in kastilischen und meinte einen Anführer im kriegerischen Sinne (vgl. Riekenberg, *Staatsferne Gewalt*, 127).

⁴⁷⁵ Vgl. Riekenberg, *Staatsferne Gewalt*, 135.

⁴⁷⁶ Vgl. Riekenberg, *Staatsferne Gewalt*, 122-125.

Immerhin nützte es dem Großteil der Bevölkerung, dass charismatische Politiker den Einfluss alteingesessener Eliten schwächen konnten. Doch diese Situation änderte sich, als Anhänger der traditionellen Eliten vom Militär gestützt wurden. Paternalistische und neofeudale Strukturen wurden dann nicht mehr in Frage gestellt; Das kam den Konservativen ebenso zugute wie US-amerikanischen Interessen in den Zeiten des Kalten Krieges im 20. Jahrhundert. Das charismatische Modell des *Caudillismo* wurde abgelöst durch eine Serie nationalpopulistischer Präsidenten des beginnenden 20. Jahrhunderts.

8.1.1.6. Der historische Populismus

Juan Perón, Getulio Vargas, Lázaro Cárdenas und Serrano Elías: das sind keine unbedeutenden Namen, sondern die einflussreichsten Populisten Lateinamerikas im 20. Jahrhundert.⁴⁷⁷ Doch warum wurden sie Populisten genannt und was ist der Populismus überhaupt?

Der kolumbianische Populist Jorge Gaitán (1898-1948) sagte einmal: „*Yo no soy un hombre, soy un pueblo*“, zu übersetzen mit „*Ich bin kein Individuum, ich bin ein Volk.*“⁴⁷⁸ Mit diesem Satz werden Individuum, Volk und Nation als eine Einheit dargestellt. Es ist die Idee einer „vereinheitlichten Masse.“ Das Volk wird als solidarische Interessengemeinschaft „konstruiert.“ Denn das Ideal des Populismus⁴⁷⁹ ist, dass sich das Volk nicht durch Klasseninteressen spalten lässt. Die tatsächliche Spaltung der Gesellschaft in antagonistische Klassenverhältnisse wird von Populisten oft übertüncht.⁴⁸⁰

Ideengeschichtlich folgte auf den Liberalismus der *historische Populismus*, von dem Lateinamerika zwischen 1900 und 1945 zunehmend beeinflusst wurde. Besonders bedeutend war er zwischen den 1930er und 1970er Jahren des 20. Jahrhunderts. Für den argentinischen Industriellen *Torcuato Di Tella* kam der damalige Populismus zustande, weil Politiker der bürgerlichen Mittelklasse versuchten, die Arbeiter, kleinen Angestellten, Bauern und

⁴⁷⁷ Juan Perón aus Argentinien (1943-55, 1973-74), Getulio Vargas aus Brasilien (1930-45, 1950-54), Lázaro Cárdenas aus Mexiko (1934-40), Jorge Serrano Elías aus Guatemala (1991-93) (vgl. Werz, *Alte und neue Populisten in Lateinamerika*, 45). Die früheste bekannte populistische Strömung ist der *battlismo*, benannt nach José Battle y Ordóñez, der von 1903 bis 1907 und von 1911 bis 1915 Präsident Uruguays war (vgl. Peetz, *Neopopulismus in Lateinamerika*, 16).

⁴⁷⁸ Werz, *Das neuere Denken*, 120.

⁴⁷⁹ Der Populismus tritt allgemein als opportunistische, oft demagogische Politikform auf, die darauf gerichtet ist, durch Dramatisierung der politischen Lage die Zustimmung der Massen zu gewinnen (vgl. Brockhaus, Bd.17, 356).

⁴⁸⁰ Vgl. Weffort, *Classes populares e política*, 54-55.

Marginalexistenzen klassenübergreifend zu mobilisieren.⁴⁸¹ Die Urbanisierung und Modernisierung führten dazu, dass die individuellen Ansprüche und Erwartungen über das bisherige Maß hinaus stiegen, sie sozusagen revoltierten, weshalb *Di Tella* den Populismus als „*revolución de las aspiraciones*“ betrachtet, als „Revolution der Wünsche“.⁴⁸²

Der Populismus ist eine Reaktion auf fehlende soziale Reformen und eine schlechte Regierungspolitik, was man *desgobierno* nennt.⁴⁸³ Der Populismus adressiert sich an das „Volk“, das als *populus*⁴⁸⁴ angesprochen wird. Er entsteht hauptsächlich aus einer Krisensituation heraus, nämlich dann, wenn dominante Gruppen keine Kompromisse finden oder die demokratischen Institutionen nicht ausreichen, die mobilisierten Massen zu integrieren.⁴⁸⁵ Die Populisten sind gegen den *status quo* des traditionellen politischen Systems. Sie verfügen weder über eine Parteiideologie noch über feste Parteistrukturen, weshalb sie meist nur für kurze Zeit politisch erfolgreich sein können. Außerdem können die Inhalte ihrer Politik schnell ausgetauscht und sozusagen kontextabhängig mit verschiedenen Inhalten und ideologischen Elementen gefüllt werden.

Dass Populisten politisch einflussreich werden, hat sozioökonomische Gründe. Die Ausgangslage ist ein starkes Ungleichgewicht zwischen Armut und Reichtum. Es entspricht der gesellschaftlichen Wirklichkeit, den Reichtum nicht in gleicher Weise auf die Bevölkerung verteilen zu können. Populisten richten sich nicht gegen die Demokratie als Regierungsform, sondern gegen die regierende politische Klasse.⁴⁸⁶ Sie bevorzugen direkte Formen des politischen Handelns, indem sie Streiks und Demonstrationen intensiv einsetzen. Sie benutzen nicht nur in diesem Zusammenhang eine starke symbolische und pathetische Sprache, sondern arbeiten stets auf einer emotionalen Ebene.⁴⁸⁷ Diese Mobilisierung der Massen sieht *Lynch* positiv, da auf diese Weise ein Großteil der Bevölkerung politische Prozesse (vermeintlich)⁴⁸⁸ mitgestalten kann und somit der Staat „demokratischer“ wird.⁴⁸⁹

⁴⁸¹ Vgl. Puhle, Zwischen Protest und Politikstil, 28. Genauere Ausführungen finden sich bei Torcuato di Tella, *Populism and Reform in Latin America*.

⁴⁸² Vgl. Peetz, Neopopulismus in Lateinamerika, 20.

⁴⁸³ Vgl. Werz, Alte und neue Populisten in Lateinamerika, 63-64.

⁴⁸⁴ Der *populus*-Begriff geht von einer moralischen Überlegenheit des Volkes aus: er umfasst die Vorstellung eines goldenen Zeitalters, eines gesellschaftlichen Zustands vergangener Zeiten, in denen alles besser als in der Gegenwart ist. Die Angst vor einem zu schnellen gesellschaftlichen Wandel gilt als Merkmal der Populisten (vgl. Priester, Rechter und Linker Populismus, 48; 63).

⁴⁸⁵ Vgl. Mascareño, Die Moderne Lateinamerikas, 154.

⁴⁸⁶ „*Der Populismus muss als ein Aufstand, eine Protestbewegung gegen das Gesellschafts- und Zukunftsbild der Eliten einer [...] globalisierenden und flexibilisierenden Welt betrachtet werden.*“ (Cuperus, *Der populistische Dammbbruch*, 170). Siehe hierzu auch Gedanken der Krise der Demokratie bei Mény, *The Constitutive Ambiguity of Populism*, 13.

⁴⁸⁷ Vgl. Peetz, Neopopulismus in Lateinamerika, 24; 37.

⁴⁸⁸ Eigene Ergänzung.

⁴⁸⁹ Vgl. Lynch, *Neopopulismo*, 153ff. Diese Teilnahmemöglichkeiten sind idealisiert und können in der Praxis nur in geringem Umfang realisiert werden.

Die Ausprägung des Populismus ist regional verschieden. Nationalistische und antiimperialistische Bewegungen führten zu einem Populismus lateinamerikanischer Prägung, der sich dadurch auszeichnet, dass sich die Unterschichten und Teile der Mittelschichten als Basis der Bewegung kennzeichnen, denen es hauptsächlich um die Themenbereiche Gerechtigkeit, Tradition und Identität geht. Wenn die Menschen innerhalb dieser Bewegung zum Ausdruck bringen möchten, dass sie die gegenwärtigen Missstände nicht gutheißen, dann üben die Populisten, die sich als Fürsprecher dieser Menschen verstehen, einen „Protestpopulismus“ aus. Dieser ist meist nur von kurzer Dauer, weil er nur auf aktuelle Themen Bezug nimmt. Wenn Menschen jedoch tiefgreifendere Anliegen haben, wenn sie zum Beispiel ihre Ängste gegen neue Entwicklungen oder Bedrohungen ausdrücken wollen oder ihre eigenen Identitäten in Gefahr sehen, dann antworten Populisten mit einem sogenannten „Identitätspopulismus.“⁴⁹⁰

Die wichtigste Figur in populistischen Kreisen ist die Person des *líder*, einer Führungsgestalt, mit der sich die Menge personifiziert. Der *líder* möchte von Natur aus autoritär-paternalistisch regieren. Er nutzt seine demagogischen Kompetenzen so geschickt, dass ihn das Volk als „Retter“ wahrnimmt. Mithilfe der Massenmedien versucht er, eine direkte Beziehung zwischen sich und dem Volk, dem *pueblo*, herzustellen. Für ihn charakteristisch ist⁴⁹¹, dass er meist aus der dominierenden ethnischen Gruppe stammt und in der Regel einen akademischen Abschluss besitzt. Als politische Figur ist es für ihn notwendig, sein Land zu kennen und seine Volkstümlichkeit zu beweisen. Er dient als Integrationsfigur und als Bindeglied zwischen verschiedenen politischen Gruppen.

In den Präsidentschaftswahlen des Jahres 2015 gab es eine Partei, die selbst „Líder“ hieß. Der Kandidat dieser Partei war Manuel Baldizón. Besonders in seiner Heimatregion, dem Petén, im Norden des Landes, hatte er viele Unterstützer.

Ökonomisch betrachtet vertreten die Populisten einen Wirtschaftsnationalismus. Sie streben eine gerechtere Einkommensverteilung an, ihre Programme sind distributionistisch, also auf eine gerechte Einkommensverteilung ausgerichtet.⁴⁹² Sie zeigen sich auslandsorientiert und wollen die Industrialisierung fortführen, ohne Besitzverhältnisse im Agrarbereich zu ändern. Nationale separationistische Traditionen jedoch werden als Hemmnisse für die gesellschaftliche Modernisierung betrachtet.⁴⁹³ In der Epoche des Nationalismus kam es

⁴⁹⁰ Vgl. Priester, Rechter und Linker Populismus, 23.

⁴⁹¹ Vgl. Werz, Alte und neue Populisten in Lateinamerika, 52.

⁴⁹² Vgl. Peetz, Neopopulismus in Lateinamerika, 24.

⁴⁹³ Vgl. Werz, Populismus, 48f.; Vgl. Werz, Das neuere Denken, 120.

hauptsächlich darauf an, das „Wir-Gefühl“ der lateinamerikanischen Staaten zu stärken, sich als eine Einheit zu repräsentieren. Dann aber begann das Nachdenken darüber, inwiefern Lateinamerika als Zusammenschluss der einzelnen Staaten eigenständig als „Global Player“ agieren und was das Spezifikum Lateinamerikas als Ganzem ausmachen könnte.⁴⁹⁴

Doch im Ansatz des *historischen Populismus* sind auch Widersprüche erkennbar. Auf der einen Seite sollen breite Bevölkerungsschichten in das politische Geschehen eingreifen können, indem sozialstaatliche Maßnahmen durchgesetzt werden. Auf der anderen Seite erscheint der autoritär-paternalistische Führungsstil als eine „Politik von oben“. Diese Unstimmigkeit kann zwar psychologisch gemildert werden, wenn man bedenkt, dass die charismatischen Führungspersonen mit Ausnahme von Carrera aus sozial höher gestellten Schichten kamen und so der breiten Masse als Vorbild sozialen Aufstiegs dienten. Dennoch ist, wie Werz zurecht kritisiert, die Diskrepanz zwischen dem populistischen Volksbegriff und den realen Verhältnissen evident. Die Vereinheitlichung der Bevölkerungsgruppen zu einer großen Menschenmenge lässt die unterschiedlichen Interessen der verschiedenen sozialen Schichten unberücksichtigt.⁴⁹⁵

Während die Themen der Theologie der Befreiung und die sogenannten Dependencia-Theorien⁴⁹⁶ im politischen Geschehen relevant wurden, ergab sich ein Spektrum verschieden akzentuierter politischer Tendenzen, zwischen den Gesichtspunkten der Abhängigkeit und Befreiung, vom westlichen Imperialismus bis hin zu liberalen und postmodernen Ansätzen.⁴⁹⁷ Und aus den einstigen Populisten wurden Neo-Populisten.

8.1.1.7. Neo-Populismen in Guatemala

Der 30. Juni ist ein Feiertag in Guatemala. An diesem Tag wird jedoch weder Unabhängigkeit gefeiert noch ein katholischer Heiliger geehrt. Dieser Tag ist ausschließlich dafür gedacht, die Personen und Leistungen des Militärs ganz offiziell zu würdigen. Guatemala ist so militärisch geprägt, dass Demokratisierungsprozesse seit dem Jahr 1944 immer wieder Rückschritte erleiden.

⁴⁹⁴ Vgl. Werz, Lateinamerika, 120-122.

⁴⁹⁵ Vgl. Werz, Das neuere Denken, 120.

⁴⁹⁶ Dependenztheoretiker nehmen an: das internationale System ist asymmetrisch gewichtet, es gibt eine ungleiche Machtverteilung zwischen armen Staaten und Industrienationen, es besteht ein Spannungsverhältnis zwischen Weltmarkt und nationalstaatlichen Organisationen. Die Folgen sind eine eingeschränkte Handlungsfähigkeit der lateinamerikanischen Länder und eine Abhängigkeitssituation lateinamerikanischer Gesellschaften (vgl. Werz, Lateinamerika, 209).

⁴⁹⁷ Vgl. Werz, Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika, 346ff.

Mit dem Beginn der Friedensverhandlungen, Ende der 1980er Jahre, löste die demokratische Staatsform die Diktatur ab. Doch seit dem Jahr 2000 versuchen neue Populismen und postneoliberale Strömungen, die gewohnte demokratische Form zu verändern.⁴⁹⁸ Das ist möglich, sofern in Guatemala aufgrund der verschiedenen indigenen Stämme, die teilweise des Spanischen nicht mächtig sind, ganz unterschiedliche Lebensformen aufeinandertreffen. Es ist derart heterogen, dass sich ein vereinheitlichendes Staats- und Rechtssystem nur langsam entwickeln kann.

Auch die neuen Populismen zeigen sich als Bewegungen gegen alles Bestehende in der Politik, gegen Parteien, gegen die Regierungsform und natürlich gegen Korruption. Denn die neuen Politiker sehen sich als *homines novi*, herkunftig aus ethnischen bzw. sozialen Gruppen, die bisher selten an der Regierung beteiligt waren, wie etwa Indigene oder Nachfahren von Immigranten. Diese neuen Populisten möchten die wirtschaftliche Situation verbessern, indem sie die Öffnung zum Weltmarkt weiter fortsetzen.⁴⁹⁹ Im Grunde ist dieser Kurs aber undefiniert, leicht veränderbar und wenig verlässlich. Zugute halten muss man dem Neo-Populismus jedoch, wie dem historischen Populismus auch, dass er die Verteilungsgerechtigkeit zum Programm hat, dass er also zum Ziel hat, das ökonomische Ungleichgewicht der sozialen Schichten auszugleichen.

Im Jahr 2015 wurde ein Mann Präsident Guatemalas, der als politischer „Outsider“ gilt und der das Musterbeispiel eines Populisten in der heutigen Zeit ist.⁵⁰⁰ Vor seiner Kandidatur war Jimmy Morales als Schauspieler im Fernsehen tätig. Deswegen und weil sein politisches Profil unklar war, musste er von seinen Kritikern viel Spott ertragen. Morales selbst sagte: „*Ningún otro candidato ha sido llamado de todo, desde un payaso a un populista.*“⁵⁰¹ Auch er stammt aus einfachen Verhältnissen, erwarb jedoch infolge seiner Schauspielkarriere ein beträchtliches Vermögen. Seine Vorfahren waren politisch nicht aktiv.⁵⁰²

Morales selbst sieht sich nicht als Populist. Trotzdem kann man ihn treffend als solchen bezeichnen, wenn man die typischen Charakteristika einer populistischen Führungsperson auf ihn anwendet. Eigentlich hat er alles, was einen Populisten ausmacht, sogar die Eigenschaft, dass er dem Volk große Erneuerungen verspricht, diese nicht realisieren kann und bereits ein

⁴⁹⁸ Vgl. Werz, Lateinamerika, 52-54; Vgl. Larraín, Modernity and Identity, 23.

⁴⁹⁹ Vgl. Werz, Lateinamerika, 265.

⁵⁰⁰ Die Historikerin Karin Priester ist der Meinung, dass sich Populisten der Gegenwart in den Bereichen der Medien, Werbung, Entertainment, Immobilienbranche oder Consulting einen Namen gemacht haben. Sie strahlen das Image eines Medienstars aus und erheben aufgrund ihrer beruflichen Erfahrungen den Anspruch, eine größere Wirtschaftskompetenz als die Berufspolitiker zu besitzen (vgl. Priester, Rechter und Linker Populismus, 22).

⁵⁰¹ <http://revistaactitud.com/el-presidente-que-escogimos/> (06.11.17). Eigene Übersetzung: „*Keinem anderen Kandidaten wurden so viele Namen an den Kopf geworfen: von einem Clown bis hin zu einem Populisten.*“

⁵⁰² Vgl. Montes, Comedian Jimmy Morales Leads Guatemalan Election, 7.

Jahr nach seinem Amtsantritt den Rückhalt in der Bevölkerung verloren hat. Denn auch er ist in Korruptionsskandale verwickelt und kann das Versprechen, nicht korrupt und kein Dieb zu sein, das in seinem Wahlspruch „*ni corrupto, ni ladrón*“ zum Ausdruck kommt, auch nicht einhalten. Schon nach kurzer Zeit stand er als „*mentiroso*“ da, als Lügner, dem das Volk nicht mehr vertraut. Es ist für den Populismus typisch, dass die Begeisterung für den charismatischen Führer dann nachlässt, wenn er seine versprochenen Leistungen nicht erfüllt. Dann bricht das *do-ut-des*-Gefüge⁵⁰³ zusammen, das die Führerfigur als Patron mit seiner Klientel aufgebaut hat.

Im Grunde sieht er – wie andere Populisten in anderen Ländern auch – den Staat als „Business“, als Geschäft. Und an diesem Punkt ist eine Verbindung zum Modell des Pentekostalismus erkennbar: Die Einstellung, dass es jeder zu etwas bringen kann, wenn er nur möchte, gilt sowohl für den Bereich der Politik als auch für den der Religion. Die populistische Auffassung ist, dass man beruflich erfolgreich sein kann, wenn man ein arbeitsames und sparsames Leben führt. Diese Moral vermitteln pentekostale Kirchen auch und fügen als weitere Bedingung die einer frommen Lebensführung hinzu. Damit passen sie sehr gut zum Lebensverständnis der Populisten.

Der Neopopulismus entsteht aus ähnlichen Gründen wie der historische Populismus. Meist ist eine Krisensituation dafür verantwortlich, in der sich die Armut – als erste Bedingung – in der Gesellschaft immer deutlicher zeigt. Diese Situation beeinflusst die politische Kultur. Das ist die ökonomische Ausgangslage.

Das Zweite ist die politische Struktur. Wenn ein Staat ein präsidentielles Regierungssystem besitzt, ist die Wahrscheinlichkeit höher als bei parlamentarischen Systemen, so der Politikwissenschaftler *Peter Peetz*, dass der Neopopulismus im politischen Geschehen relevant wird.

Schließlich ist die objektive, lang andauernde Tendenz der Gesellschaft zum Autoritarismus zu nennen.⁵⁰⁴ Autoritäre Regime gehören zur politischen Geschichte Guatemalas dazu. Sie sind bis heute nicht ganz überwunden. Von daher ist es nicht abwegig, zu sagen, dass Guatemala neopopulistische Politiker beheimatet. Im Zusammenhang damit, dass die Bevölkerung autoritäre Regime nicht kategorisch ablehnt, was statistisch belegt ist, kann es dazu kommen, dass sich das demokratische System gleichsam im Verborgenen in ein autoritäres zurückentwickelt, während im Vordergrund steht – und das ist der breiten Masse wichtiger – , dass sozialpolitische Versprechungen die Lebenssituation der Unterschichten verbessern.

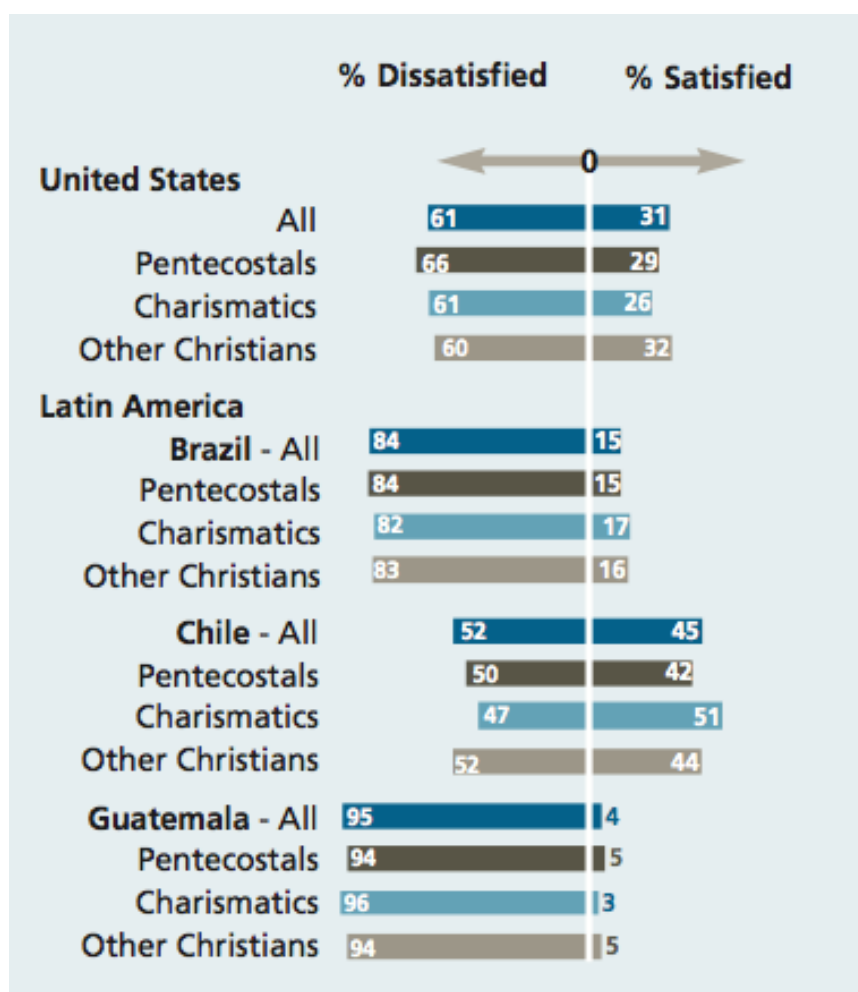
⁵⁰³ Vgl. Priester, Rechter und Linker Populismus, 108.

⁵⁰⁴ Vgl. Peetz, Neopopulismus in Lateinamerika, 53; 60; 108.

Der Neopopulismus ist negativ zu bewerten. Er ist antidemokratisch, distanzierend und gibt keine zukunftssichernden Perspektiven. Im Grunde nämlich spielt die Meinung des Volkes nahezu keine Rolle, es wird nicht wirklich in das politische System integriert, sondern in Wahrheit entmündigt.⁵⁰⁵ Dies wird verständlicher, wenn man den staatlichen Aufbau genauer untersucht.

8.1.2. Demokratie und autoritäre Regime

Als Ausgangslage meiner Überlegungen dient das Selbstverständnis der guatemaltekischen Bevölkerung von Demokratie und Diktatur. In Guatemala gibt es keinen Basiskonsens über Sinn und Wert einer demokratischen Verfassung der Gesellschaft. Statistiken belegen, dass die Mehrheit der Bevölkerung unzufrieden mit dem politischen *status quo* ist⁵⁰⁶.



⁵⁰⁵ Peetz spricht hier von der „Pseudo-Integration“ der Massen (vgl. Peetz, Neopopulismus in Lateinamerika, 88-89).

⁵⁰⁶ Vgl. Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals, 70.

Anhand der Daten der Zehn-Länder-Analyse des US-amerikanischen „Pew Forums“ aus dem Jahr 2006 wird die Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Regierungsform evident (95 % aller Befragten), wobei die Untersuchung die Konfessionsverschiedenheit der Befragten nicht berücksichtigt.

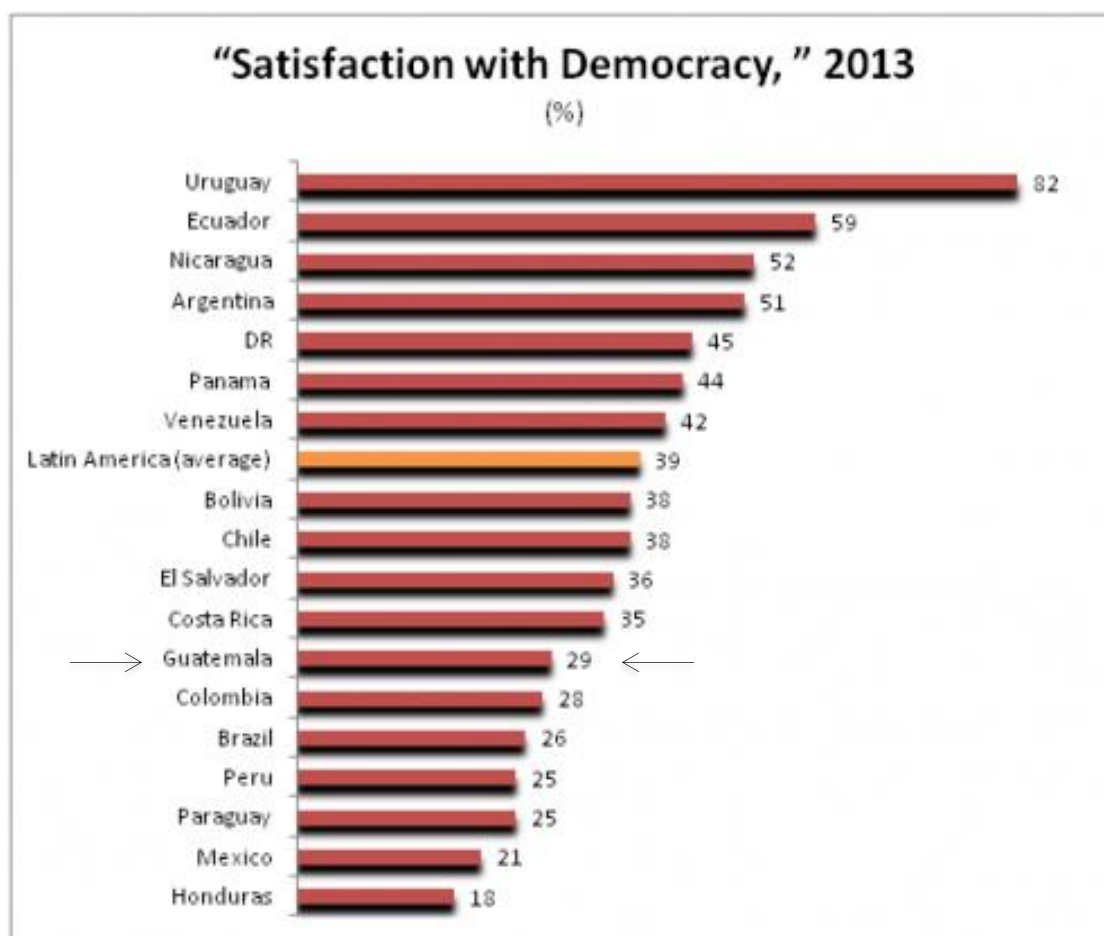
Natürlich bedingt die Unzufriedenheit über den *status quo* nicht *per se* die Ablehnung der demokratischen Organisationsform als solcher. Dennoch: In keinem anderen lateinamerikanischen Land sind die Menschen unzufriedener mit der Demokratie als in Guatemala. Oder anders: es ist keine eindeutig ablehnende Haltung gegenüber autoritären Regimen auszumachen. Der Prozess der Konsolidierung demokratischer Ordnungen läuft zwar seit Ende des Bürgerkrieges, wird aber durch die schlechten Erfahrungen mit korrupten Politikern und dem hieraus entstehenden Vertrauensverlust immer wieder zurückgeworfen. Diese politische Verunsicherung zeigt sich jüngst während der Präsidentschaftswahlen 2015 an den nicht eindeutigen Wahlergebnissen. Und sie zeigt sich auch an der Bereitschaft vieler Christen, eine konfessionelle Neuorientierung zu riskieren.

Die folgende Statistik des *Latinobarómetro* verdeutlicht die Einstellung der Bevölkerung zu autoritären Politiken:

	(1) Keinerlei Unterstützung für eine Militärregierung	(2) In schwierigen Situationen können Recht, Parlament und Institutionen umgangen werden	(3) Unterstützung für Militärputsch	
			2008	2010
Costa Rica	90% (91)	47% (29)	k.A.	27,8
El Salvador	57% (59)	47% (35)	43,1	40,9
Guatemala	33% (42)	35% (31)	38,3	46,0
Honduras	47% (58)	38% (25)	51,6	30
Nicaragua	70% (75)	30% (27)	42,2	35,4

Quellen: 1 und 2 = Latinobarómetro 2010 (2009);
3= LAPOP 2010

In einer Umfrage des *Latinobarómetro* aus dem Jahr 2013⁵⁰⁷ wird deutlich, dass die Bevölkerung die aktuell gegebene Form von Demokratie mehrheitlich nicht billigt:



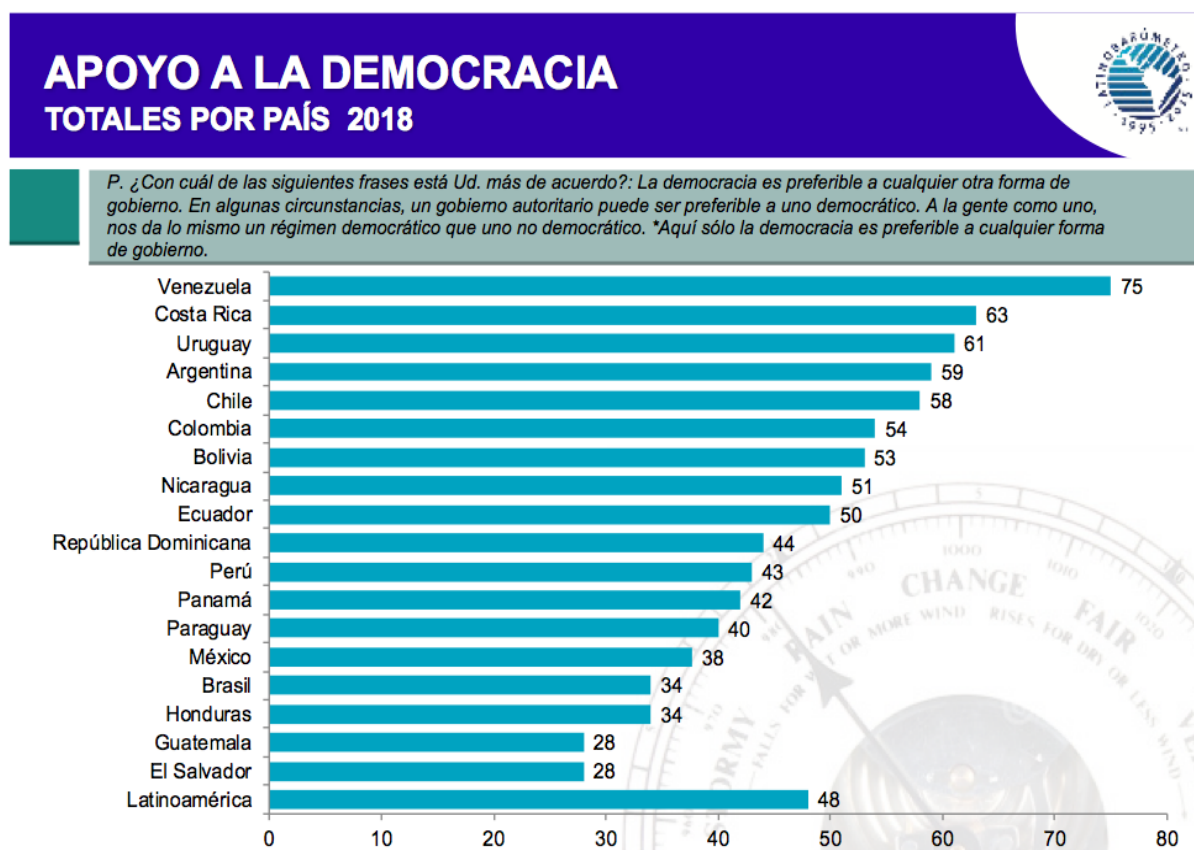
Wegen dieser Unzufriedenheit ist die Bevölkerung uneins darüber, ob autoritäre Regime nicht doch einer demokratischen Grundordnung vorzuziehen seien. Der Inhalt einer weiteren Fragestellung der Erhebung war daher: "Welcher der folgenden Aussagen stimmen Sie am ehesten zu? 1) Demokratie ist jeder anderen Regierungsform vorzuziehen; 2) Unter gewissen Umständen kann eine autoritäre Regierung einer demokratischen vorzuziehen sein; 3) Es macht keinen Unterschied – ein demokratisches Regime bedeutet für Leute wie mich dasselbe wie ein undemokratisches."⁵⁰⁸ 41 % der Befragten gaben an, dass die Demokratie anderen Regierungsformen vorzuziehen sei, 19 % sprachen sich für autoritäre Regime aus und 30 % waren der Meinung, dass es keinen Unterschied mache.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Vgl. *Corporación Latinobarómetro, Informe 2013, 36.*

⁵⁰⁸ *Corporación Latinobarómetro, Informe 2013, 24.*

⁵⁰⁹ Vgl. *Corporación Latinobarómetro, Informe 2013, 16.*

Der Wert der Bevorzugung der Demokratieform sank jedoch im Jahr 2016 wieder: von 41 auf 31 %.⁵¹⁰ Dieser Trend ist auch weiterhin zu beobachten, denn in der aktuellen Veröffentlichung des *Latinobarómetro* aus dem Jahr 2018 ist dieser Wert sogar auf 28 % gesunken.



8.1.3. Parteien und Regierungsstil

*„Guatemala tiene retos. Yo veo una oportunidad grande. Guatemala se lo merece, Guatemala tiene esperanza.“*⁵¹¹ (Präsident Jimmy Morales, 2016-2020)

Nur eineinhalb Jahre nach seinem Amtsantritt spiegelt Jimmy Morales das wider, was sich in den letzten Jahrzehnten immer wieder in Guatemala wiederholt hat, dass ein Präsident und seine Partei die Amtszeit von vier Jahren nicht nutzen können, um die Bevölkerung von sich

⁵¹⁰ Vgl. *Corporación Latinobarómetro, Informe 2016, 11.*

⁵¹¹ <http://www.presidencia.gob.gt/presidente/juntos-vamos-a-la-obra/> (18.10.17). Eigene Übersetzung: „Guatemala hat Herausforderungen zu meistern. Ich sehe eine große Chance. Guatemala hat es verdient, Guatemala hat Hoffnung.“

zu überzeugen. Natürlich erscheinen vier Jahre als kurze Regierungszeit. Doch gerade deshalb könnte man vermuten, dass es für einen motivierten Präsidenten eine intensive politische Zeit ist, in der er in wenigen Jahren vieles erreichen sollte, um dem Volk in guter Erinnerung zu bleiben. Doch dies ist meistens nicht der Fall. Dass der bestehende Staat als Demokratie gravierende Mängel aufweist, obwohl einige sinnvolle Institutionen bereits bestehen, soll eine knappe Darstellung des politischen Systems verdeutlichen.

Offiziell ist Guatemala eine Republik. Demokratisch möchte sie sein, ist sie aber nicht. Der „Bertelsmann Transformations Index“ aus dem Jahr 2012 nennt Guatemala eine „*stark defekte Demokratie*.“⁵¹² An anderer Stelle ist auch von einer „*Fassadendemokratie*“ zu lesen.⁵¹³

Meist sind es die staatlichen Institutionen, die defekt sind. Viele Funktionsträger sind unfähig, mit den Aufgaben überfordert und obendrein korrupt. Dazu kommt, dass die bereitgestellten finanziellen Mittel nicht ausreichen,⁵¹⁴ um die anstehenden Aufgaben angemessen zu erfüllen. Dazu kommt, dass die kurze Amtszeit des Präsidenten dessen Engagement mindern kann, das Amt gut auszuführen. Denn nach Artikel 187 gilt das Nicht-Wiederwahl-Prinzip (*no re-elección*). Damit soll vermieden werden, dass eine Person zu viel Macht an sich zieht. Diese Person, der Präsidentschaftskandidat oder die –kandidatin muss in Guatemala geboren worden sein und darf das Alter von 40 Jahren nicht unterschreiten. Mit absoluter Mehrheit (Artikel 184) wird er oder sie per Volkswahl legitimiert. Militärangehörige sind grundsätzlich berechtigt, sich zu bewerben, jedoch erst fünf Jahre nach Ausscheidung aus dem aktiven Dienst.⁵¹⁵ Bei inkorrektem Verhalten kann man strafrechtlich verfolgt oder seines Amtes enthoben werden.⁵¹⁶

Der Präsident beziehungsweise die Präsidentin sind institutionell vom Parlament getrennt. Im Parlament sind die *Departamentos* proportional zu ihrer Bevölkerungszahl vertreten. Die Mitglieder besitzen das Exklusivrecht zur Ausrufung des Kriegszustands.⁵¹⁷

Im Jahr 2015 waren in Guatemala 28 politische Parteien zugelassen. Für die Wahlperiode 2016 bis 2020 stellten sich 14 Kandidaten zur Wahl des Präsidentenamtes auf. Darunter waren auch Frauen, doch bisher gab es noch nie eine Präsidentin.

⁵¹² Werz, Lateinamerika, 232.

⁵¹³ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 249.

⁵¹⁴ Dass dem Staat finanzielle Einnahmen fehlen, hat er selbst zu verschulden: Guatemala hat die niedrigste Steuerquote Lateinamerikas. Zu viele Ausnahmebestimmungen und Schlupflöcher behindern ein funktionierendes Steuersystem. Vielverdiener beteiligen sich nicht angemessen am Steueraufkommen (vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 255).

⁵¹⁵ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 253.

⁵¹⁶ Vgl. Werz, Lateinamerika, 232.

⁵¹⁷ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 254.

Die ersten Parteien entstanden kurz nach der Unabhängigkeit. Seit dem Jahr 1840 kämpfen die Konservativen und Liberalen um die Macht. In Guatemala sind sieben politische Richtungen vertreten: Konservative Parteien, die im 20. und 21. Jahrhundert an Einfluss verloren haben, liberale und radikale Parteien, die für die Demokratisierung und die Begrenzung kirchlichen Einflusses eintreten, christdemokratische Gruppen, die von den päpstlichen Sozialzyklen und der katholischen Soziallehre beeinflusst sind, sozialdemokratische Parteien, die ursprünglich antiimperialistisch und nationalistisch ausgerichtet waren, kommunistische, sozialistische und schließlich revolutionäre Gruppierungen. Letztere bestanden meist aus Guerillagruppen.⁵¹⁸ Seit dem Jahr 1986 stammen alle Präsidenten aus konservativen Lagern. Der Erfolg einer Partei ist abhängig von der Popularität ihrer Leitfigur, nicht vom Parteiprogramm. Auffällig und sehr verwunderlich ist, dass die Partei des Ex-Diktators Montt in den Wahlen der Jahre 1999 und 2003 die besten Ergebnisse in den Gebieten erzielten, die im Bürgerkrieg am schlimmsten von der Gewalt des Militärs betroffen waren.⁵¹⁹

Wahlberechtigt sind alle Bürger über 18 Jahren, sofern sie sich in das Wahlregister haben eintragen lassen. Von der Wahl ausgeschlossen sind Mitglieder der Streitkräfte. Da es bisher immer der Fall war, dass keine absolute Mehrheit im ersten Wahlgang erreicht werden konnte, muss die Stichwahl innerhalb von 60 Tagen zwischen den beiden bestplatzierten Kandidaten erfolgen. Seit dem Jahr 1984 werden die Wahlen durch das „Tribunal Supremo Electoral“ überwacht und stehen zudem unter Aufsicht internationaler Wahlbeobachter.⁵²⁰ Dass die Wahlbeteiligung niedrig ist, liegt zum einen daran, dass die großen Entfernungen zu den Wahllokalen für Bewohner abgelegener Gebiete einen zu großen zeitlichen und finanziellen Aufwand bedeuten. Zum anderen tragen Apathie gegenüber politischen Belangen und eine steigende Frustration über bisherige Regierungsvorgänge dazu bei, dass keine Hoffnung besteht, durch die persönliche Stimmabgabe etwas verändern zu können.

Als ich während der Wahlen im Jahr 2015 in Guatemala war, wurde mir deutlich, wie die Haltung der Bevölkerung gegenüber den Wahlkandidaten war, sowie, dass von einer unbeeinflussten Wahl nicht die Rede sein kann. In der Tageszeitung *Prensa Libre* wurde damit gelockt, dass jeder, der zur Wahl geht und dies auch dokumentieren kann, am Tag der Wahl eine Portion Popcorn umsonst im Kino erhält, gesponsert von einem guatemaltekischen Immobilienunternehmen namens „Spectrum.“ Dass Anreize geschaffen werden, zur Wahl zu gehen, scheint noch tolerabel. Dass jedoch einer der Spitzenkandidaten, Manuel Baldizón aus

⁵¹⁸ Vgl. Werz, Lateinamerika, 250 ff.

⁵¹⁹ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 257.

⁵²⁰ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 256.

der inzwischen aufgelösten Líder-Partei, die Bevölkerung bedroht, indem er vorgibt, zu wissen, wer für ihn wählt und wer nicht, ist sicherlich nicht Ausdruck einer anonymen Wahl. Besonders dann nicht, als er von seinen Wählern forderte, den Wahlschein abzufotografieren. Ein Kind als Zeuge ist ebenfalls anerkannt. Ist die Zeit der Bespitzelung etwa noch nicht vorbei? Wer tatsächlich für ihn wählt, wird, so Baldizón, den Lohn erhalten, der ihm versprochen wurde.⁵²¹ Ist dies nicht ein deutliches Zeugnis für den Klientelismus? Zudem verwendete er in seinem Wahlkampf eine Kriegsmetaphorik, die völlig unangebracht ist, der Wahlkampf als „*guerra, en la cual estaban los mejores guerreros*.“⁵²²

8.1.4. Das indigene Gewohnheitsrecht

Neben dem staatlichen Rechtssystem, das strukturelle Mängel aufweist und als zu wenig verlässlich gilt, hat das indigene Gewohnheitsrecht immer noch einen hohen Stellenwert. Streitfälle können so vor Ort ohne staatliche Justiz beigelegt werden. Dies hat sicherlich auch aufgrund der geographischen Situation Vorteile für die ländliche Bevölkerung. Wegen des Bürgerkriegs wurden traditionelle Formen der Streitschlichtung vernachlässigt. Die Rechtsordnung der Indigenen wurde dadurch weniger eingehalten. Es kam daher vermehrt zu Fällen der Lynchjustiz. Noch heute ist es so, dass diese Fälle der Selbstjustiz vor allem dort vorkommen, wo der Bürgerkrieg am heftigsten tobte und die Bevölkerung durch die Armee und die Guerilla am stärksten militarisiert wurde.⁵²³ Die kulturelle Herkunft spielt bei Lynchmorden eine nicht unbedeutende Rolle. Sie sind seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts bekannt,⁵²⁴ also seit Ende des Krieges. Man könnte diese Beobachtung damit erklären, dass aufgrund der vielen Bürgerkriegsjahre über eine lange Dauer hinweg Gewaltformen gleichsam eingelernt wurden, die sich auch nach Ende des Krieges weiter hielten. Gerade in den Regionen, in denen die meisten Fälle von Lynchjustiz vorliegen und wo die Sicherheitslage besonders bedenklich ist, arbeiten nur wenige Polizisten.⁵²⁵ Doch die Polizei ist generell wenig verlässlich und bietet sowieso nahezu keinen Schutz vor gewalttätigen Übergriffen.

Wer sich nicht gut auskennt, sagt leichtfertig, dass es sich bei dieser Lynchjustiz um das

⁵²¹ Eine schriftliche Quelle für diese Aussagen kann ich leider nicht vorlegen, jedoch wurden sie mir von mehreren Personen mündlich bestätigt.

⁵²² <http://www.prensalibre.com/guatemala/decision-libre-2015/baldizon-a-sus-detractores-con-el-voto-les-vamos-a-dar-en-la-madre> (04.09.15). Eigene Übersetzung: „... *Krieg, in dem es die besten Kämpfer gab*.“

⁵²³ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 255; 264-265.

⁵²⁴ Vgl. Zinecker, Gewalt im Frieden, 12-13.

⁵²⁵ Vgl. Zinecker, Gewalt im Frieden, 14.

Gewohnheitsrecht der Indígenas handelt. Dies entspricht jedoch nicht der Wahrheit. Dieses seit über fünfhundert Jahren bestehende indigene Recht beinhaltet zwar die Strafverfolgung bei Delikten in der Gemeinschaft, wendet jedoch nicht die Todesstrafe als Sanktionsmittel an. Es ist darauf ausgerichtet, Konflikte durch Konsensschließung zu lösen.⁵²⁶ In den Regionen, wo diese Art der Konfliktlösung scheinbar gut umgesetzt wird, ist die Homizidrate im Vergleich zu den übrigen Regionen des Landes niedrig.⁵²⁷

Die Maya von heute wollen deutlich machen, dass der Bruch dieses Rechtes die von Indígenas ausgeübte Gewalt erklärt. Die jahrzehntelangen Kriegsjahre unterbrachen die traditionellen indigenen Streitschlichtungskonzepte und veränderten diese unter Einfluss der erlebten Gewaltszenen. Da das Vertrauen in die staatliche Justiz gering ist, wird das indigene Gewohnheitsrecht als Alternative weiter angewandt.

8.1.5. Außenpolitik: Der Einfluss nordamerikanischer und europäischer Mächte auf die staatliche Konsolidierung Guatemalas

Seit der Unabhängigkeit konnte man immer wieder beobachten, dass nordamerikanische oder europäische Länder in das guatemaltekeische Staatsgeschehen eingreifen und dessen Verlauf bestimmen wollten. Dies formulierte Lyndon B. Johnson einst ganz deutlich: *„Unser Hauptanliegen in Lateinamerika ist es, dort, wo es nötig ist, den kontinuierlichen Fortschritt der militärischen und paramilitärischen Kräfte zu fördern, die in der Lage sind, in Kooperation mit der Polizei und anderen Sicherheitskräften die erforderliche innere Sicherheit zu gewährleisten.“*⁵²⁸ (Lyndon B. Johnson, 36. Präsident der Vereinigten Staaten, 1963)

Im 19. Jahrhundert waren die wirtschaftlichen Beziehungen zu europäischen Nationen wie Deutschland oder England bedeutend und so hatten auch diese Länder Einfluss auf Guatemala. Weil aber die Beziehung Guatemalas zu den USA entscheidend war, sollen im Folgenden einige historische Eckpunkte genannt werden.

⁵²⁶ Die „Misión de Verificación de las Naciones Unidas“ (MINUGUA) hat darauf hingewiesen, dass Lynchjustiz keine Ausdrucksform indigenen Rechts ist. Sanktionierende Maßnahmen sollen zur Selbstreflexion des Täters anregen und zielen die Wiedergutmachung des Schadens durch Arbeit für die Gemeinschaft an. Nur in Sonderfällen kommt es zu Gefängnisstrafen, Ausschluss aus der Gemeinschaft oder Überstellung des Täters an den Friedensrichter (vgl. Zinecker, Gewalt im Frieden, 15; vgl. Sieder, Derecho Consetudinario, 89 ff.).

⁵²⁷ Vgl. Zinecker, Gewalt im Frieden, 15.

⁵²⁸ Junker, Lateinamerika am Ende des 20. Jahrhunderts, 55.

8.1.5.1. Die Lateinamerika-Politik der USA

Lyndon B. Johnson sprach im Grunde die politischen Ziele in der US-amerikanischen Lateinamerika-Politik aus: Die politischen Angelegenheiten Lateinamerikas mitzubestimmen, das dortige Militär zu unterstützen und „*die innere Sicherheit*“, falls nötig, mit Gewalt herzustellen.

Warum hatten die USA diese Ziele? Spielen wirtschaftliche Gründe die entscheidende Rolle? Tun sie es aus Solidarität oder Hilfsbereitschaft? Oder verstehen sie sich einfach nur als Institution, die „*rückständigen Völkern Fortschritt und Demokratie*“⁵²⁹ bringen möchte? Denn Präsident Woodrow Wilson sagte im Jahre 1917 in seiner Kriegserklärung an Deutschland, dass er es als seine Aufgabe betrachtet, der Welt die Möglichkeit zur Demokratie zu eröffnen: „*to make the world safe for democracy.*“⁵³⁰

Im 18. und 19. Jahrhundert ging es zunächst um Gebietssicherungen und wirtschaftliche Interessen an den bodenschatzreichen Ländern Mittel- und Südamerikas, zu denen beispielsweise auch die Kontrolle über den Panamá-Kanal zählte. Denn dass Mittelamerika wirtschaftlich interessant ist, geht etwa aus Alexander von Humboldts Aufzeichnungen hervor. Humboldt bereiste viele Länder Lateinamerikas und beschäftigte sich besonders mit den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen Mexikos, dem Verbindungsland zwischen den USA und Südamerika. Seine Aufzeichnungen erarbeitete er zusammen mit Mexikanern, die seine Unterlagen ohne sein Wissen nach seiner Abreise aus Mexiko an die US-amerikanische Regierung weitergaben.⁵³¹ Daher sind manche der Meinung, dass Humboldts Forschungen durch diese Übergabe das Vorstoßen der USA in den Süden begünstigt habe. Möglicherweise hat derselbe Mann, der die Indigenen am liebsten als freie Menschen gesehen hätte, zugleich, ohne es zu wollen, den Weg einer neuen Unterwerfung Lateinamerikas geebnet. Eine Unterwerfung im Sinne einer wirtschaftlichen Unterdrückung, die auch Einfluss auf die soziale Ungerechtigkeit haben sollte.

Bereits im Jahre 1808, also noch vor der Unabhängigkeitserklärung Guatemalas, beschrieb der damalige US-Präsident Thomas Jefferson das Verhältnis zu Lateinamerika folgendermaßen: „*We consider their interests and ours as the same.*“⁵³²

⁵²⁹ Lemoine, Eine kurze Geschichte der US-Interventionen, 80.

⁵³⁰ Junker, Lateinamerika am Ende des 20. Jahrhundert, 54. Eigene Übersetzung: „... *um die Welt sicher für die Demokratie zu machen.*“

⁵³¹ Vgl. Ette, Ansichten Amerikas, 106.

⁵³² Junker, Lateinamerika am Ende des 20. Jahrhunderts, 55. Eigene Übersetzung: „*Wir betrachten deren Interessen und unsere als die gleichen.*“

In der Tradition Jeffersons warnte Präsident James Monroe die europäischen Mächte im Jahr 1823 mit der sogenannten „Monroe-Doktrin“ davor, in die Einflussosphäre der USA eindringen zu wollen.⁵³³

Aufgrund der beiden Weltkriege und der Stellung der USA als neue Hegemonialmacht sank der Einfluss Europas auf Lateinamerika. Von da an war Guatemala genau genommen nicht mehr unabhängig: Die USA übten enormen politischen und wirtschaftlichen Druck aus. Auch Mittelamerika wurde im 20. Jahrhundert in den Kalten Krieg miteinbezogen, da es nicht an den Kommunismus „verloren“ gehen sollte.

Etwa 170 Jahre und einige Präsidenten später sieht Ronald Reagan die Sicherheit ganz Amerikas in Mittelamerika gefährdet: *„The national security of the Americas is at stake in Central America. If we cannot defend ourselves there, we cannot expect to prevail elsewhere.“*⁵³⁴ Reagan schien die Angst zu haben, die USA könnten nach außen geschwächt wirken und an internationaler Bedeutung verlieren. Es ging nur darum, einen Prestigeverlust abzuwenden.

Im 21. Jahrhundert schließlich haben sich die Interventionsmethoden gewandelt und erfolgen seitdem eher indirekt, zum Beispiel durch den Transfer und die Implantation der U.S.-Politik affinen religiösen Ideologien neo-protestantischer Sekten; diese werden finanziell unterstützt. Darauf soll im Kapitel zum Pentekostalismus näher eingegangen werden.

8.1.5.2. Das „Bananenreich“ und die guatemaltekischen Militärdiktaturen

Am Ende des 19. Jahrhunderts, seit dem Jahr 1899, wurde innerhalb des guatemaltekischen Staates gleichsam ein zweiter „Staat“ gegründet: das sogenannte „Bananenreich“ entlang der Atlantikküste Mittelamerikas, dessen Spitze die US-amerikanische *United Fruit Company* (UFCO) war. Im Sinne eines territorialen Gebietes ging es auch hier darum, das „Reich“ zu verteidigen und vor Gefahren zu schützen.⁵³⁵ Das Unternehmen war mit dem Anbau und Vertrieb von Bananen überaus erfolgreich. Guatemala ließ sich auf dieses Geschäft ein, weil es sowohl ausländische Investoren benötigte, als auch dem politischen Druck der USA

⁵³³ Vgl. Hein, *Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert*, 7.

⁵³⁴ Junker, *Lateinamerika am Ende des 20. Jahrhunderts*, 66. Eigene Übersetzung: *„Die nationale Sicherheit der Amerikas ist in Zentralamerika gefährdet. Falls wir uns dort nicht verteidigen können, können wir es nirgendwo.“*

⁵³⁵ Vgl. Lemoine, *Eine kurze Geschichte der US-Interventionen*, 80.

ausgesetzt war.⁵³⁶ Worin bestand die Verbindung zwischen der *United Fruit Company* und der politischen Führung Guatemalas?

United Fruit arbeitete eng mit Guatemalas Diktatoren zusammen. Besonders unter dem Regime von Jorge Ubico wurde diese Zusammenarbeit deutlich: Die USA stellten die politische Unterstützung bereit, Guatemala dagegen ließ dem nordamerikanischen Unternehmen große Steuersummen nach und garantierte ihm, dass die Arbeitskräfte konstant auf einem niedrigen Lohnniveau beschäftigt werden konnten.⁵³⁷ Um international politische Macht zu gewinnen, schadete der Präsident Guatemalas somit seiner eigenen Bevölkerung. Obwohl Ubico sich gewöhnlich perfekt in Szene setzen konnte, um seine Volksnähe zu verdeutlichen, muss man die Zeiten seines Regimes als eine Diktatur bezeichnen, die von einem gut organisierten Geheimdienst unterstützt wurde.⁵³⁸ Nach der vorausgegangenen Weltwirtschaftskrise, die im Jahr 1929 einsetzte, versuchte Ubico, Guatemala wieder in die Weltwirtschaft einzubinden.⁵³⁹ So kam es zwischen den zwei Staaten zu einer Konvergenz der Interessen: Guatemala strebte nach wirtschaftlicher Stärke, die USA dagegen nach der Durchsetzung ihrer politischen Ambitionen in Lateinamerika.

Nicht nur die Politik, auch die Bevölkerung Guatemalas geriet in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Company: Seit dem Jahr 1944 stand das Eisenbahnnetz, dessen Reste heute noch zu sehen sind, unter ihrer Kontrolle. Das Unternehmen wurde zum größten privaten Landeigentümer und gleichzeitig zum größten Arbeitgeber Guatemalas. Dadurch erreichte die Company eine herausragende wirtschaftliche Stellung und enormen politischen Einfluss.⁵⁴⁰ Auch für weitere Staaten Mittelamerikas galt seitdem: Die UFCO, die die USA repräsentierte, wurde die „anschauliche Manifestation des US-amerikanischen Imperialismus.“⁵⁴¹

Doch während des zweiten Weltkrieges geriet ihre mächtige Position ins Wanken. Der verbündete Präsident Ubico wurde gestürzt und die neu gewählten Präsidenten Arévalo und Árbenz leiteten Agrarreformen in die Wege. Diese Reformen betrafen vor allem den geringen Anteil der Oberschicht des Landes und die mächtigen Landbesitzer, zu denen die UFCO gehörte.⁵⁴² Dadurch war die UFCO einem bis dahin unbekanntem politischen Druck ausgesetzt, da sie im neuen Präsidenten keinen Verbündeten, sondern einen Gegner hatte.⁵⁴³ Die USA mussten sich ihre Interessen durch direkten politischen Eingriff sichern.

⁵³⁶ Vgl. Williams, *Understanding U.S.-Latin American relations*, 108.

⁵³⁷ Vgl. Williams, *Understanding U.S.-Latin American relations*, 160.

⁵³⁸ Vgl. Schmölz-Häberlein, *Die Grenzen des Caudillismo*, 74.

⁵³⁹ Vgl. Schmölz-Häberlein, *Die Grenzen des Caudillismo*, 75.

⁵⁴⁰ Vgl. Williams, *Understanding U.S.-Latin American relations*, 104-105.

⁵⁴¹ Williams, *Understanding U.S.-Latin American relation*, 109.

⁵⁴² Vgl. Keen, *Latin American civilization*, 482.

⁵⁴³ Vgl. Williams, *Understanding U.S.-Latin American relations*, 161.

Die guatemaltekische Regierung unter Árbenz gewährte den Mitarbeitern der UFCO die Erlaubnis, regelmäßig Versammlungen abzuhalten und für die Verbesserung ihrer Arbeitsbedingungen zu kämpfen. Die UFCO behauptete, dass diese Mitarbeitervertretungen die Keimzelle kommunistischer Vereinigungen seien. Sie wandte sich an die U.S.-Regierung und suchte Unterstützung: „*Si los guatemaltecos quieren manejar con rudeza a una compañía guatemalteca no es asunto nuestro, pero si quieren ser rudos con una compañía americana sí es asunto de nosotros.*“⁵⁴⁴

Obwohl Guatemala keine Unterstützung der Sowjetunion erhielt und in der Regierung von Árbenz angeblich keine Kommunisten beteiligt waren, fanden sich dennoch einige Marxisten innerhalb der staatlichen Verwaltungen. Sie galten als hinreichender Beweis, das Land eines kommunistischen Regierungswechsels zu bezichtigen.⁵⁴⁵ Diese „kommunistische Infiltration“ wurde fortan von den USA und von den mittelamerikanischen Ländern, die in einer Abhängigkeit zu den USA standen, bekämpft: Es kam zum Putsch. Dessen Ablauf erwies sich als ein ausgeklügeltes System mit diplomatischen, ökonomischen, paramilitärischen und vor allem psychologischen Techniken: Guatemala konnte durch Druck auf seine lateinamerikanischen Nachbarländer politisch isoliert werden. Mithilfe US-amerikanischer Firmen wurde es wirtschaftlich geschwächt. Die CIA⁵⁴⁶ trainierte eine Gruppe von Guatemalteken, die im Exil in Honduras und Nicaragua lebten. Deshalb wurde die militärische Invasion von Honduras aus gestartet. Sie sollte Castillo Armas als starken General repräsentieren, obwohl er militärisch gesehen eher schwach war. Den eigentlichen Erfolg brachte eine Vielzahl massenpsychologischer Strategien, von landesweiten Radiomeldungen über in Miami inszenierte Filmszenen, die Anti-Guerilla-Einsätze im Hinterland von Guatemala darstellen sollten, bis hin zur künstlich geschürten Antipathiewelle gegenüber Árbenz.⁵⁴⁷

1954 wurde die Regierung von Árbenz gestürzt. Damit wurden die Reformen eingestellt, die der UFCO geschadet hätten. Es begann die Zeit der Militärregierungen.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Cullather, CIA Guatemala, 26. Eigene Übersetzung: „*Wenn die Guatemalteken eine guatemaltekische Firma mit straffer Hand führen möchten, ist das nicht unsere Angelegenheit, aber wenn sie mit einer amerikanischen Firma grob umgehen, ist das sehr wohl unsere Angelegenheit.*“ Die Company ersuchte Unterstützung von der Regierung, indem sie an das Nationalgefühl appellierte: „*Cada vez que ustedes lean „United Fruit“ en la propaganda comunista pueden sustituir el nombre por el de Estados Unidos.*“ Cullather, CIA Guatemala, 27. Eigene Übersetzung: „*Jedes Mal wenn Sie von der „United Fruit“ in der kommunistischen Propaganda lesen, können Sie an ihre Stelle den Namen der Vereinigten Staaten setzen.*“

⁵⁴⁵ Vgl. Williams, Understanding U.S.-Latin American relations, 161.

⁵⁴⁶ Der wichtigste Mann des nordamerikanischen Geheimdienstes dieser Zeit war Allen Dulles. Er war der Bruder des Staatssekretärs der Vereinigten Staaten. Somit stand er auf der Seite der UFCO (vgl. Keen, Latin American civilization, 485).

⁵⁴⁷ Vgl. Cullather, CIA Guatemala, 230-231; 235.

⁵⁴⁸ Vgl. Williams, Understanding U.S.-Latin American relations, 162. Präsident Bill Clinton (1993-2001) entschuldigte sich im Jahr 1999 offiziell bei den Guatemalteken für die nordamerikanische Mitschuld an den

Der beschriebene Konflikt wurde zu einem Kampf zwischen Kommunismus und westlicher Welt hochstilisiert: auf der einen Seite standen die UFCO, die Republikanische Partei der Vereinigten Staaten und die CIA; auf der anderen das Land Guatemala.⁵⁴⁹ Ziel war es, die guatemaltekeische Bevölkerung davon zu überzeugen, dass der Staat mit der Auslöschung der „Kommunisten“ richtig handeln würde.⁵⁵⁰

Dieser Weg, von der anfänglichen Machtposition der UFCO hin zu ihrem Machtverlust, ist von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung Guatemalas: Die Ausrottung der „Subversiven“ schadete dem Land nachhaltig und war der Beginn des Genozids, des Völkermordes an den Indígenas, die meist als Kommunisten galten, weil sie sich in Bauernverbänden zusammenschlossen. Die Liberalisierung des Handels und die Förderung der Demokratie gelten als die bestimmenden Faktoren der US-Außenpolitik gegenüber Lateinamerika.⁵⁵¹

8.1.5.3. *El Parlamento Centroamericano*

„Ejercer un liderazgo eficaz y democrático entre los distintos actores regionales, que en el marco del desarrollo sostenible coadyuve a la construcción gradual y progresiva de la Unión Centroamericana y de República Dominicana, conformando una sociedad moderna, justa y solidaria, donde se garantice la paz y el respeto a los derechos humanos.“⁵⁵²

Am 28. Oktober 1991 wurde das zentralamerikanische Parlament feierlich eingesetzt und hat seinen Sitz seitdem in Guatemala-Stadt. Zu dieser Zeit kam der Bürgerkrieg allmählich zum Stillstand. Vor dem Hintergrund der vergangenen Jahrzehnte hat dieses Parlament besonders den Schutz der Menschenrechte und den Aufbau einer modernen, gerechten und solidarischen Gesellschaft im Auge. Es geht ihm darum, die Einheit der zentralamerikanischen Länder zu betonen, die gemeinsam den politischen Frieden, gerechte Gesellschaftsstrukturen und wirtschaftliche Prosperität erreichen wollen.

Menschenrechtsverletzungen nach dem Sturz von Árbenz im Jahr 1954 (vgl. Schrader, Die Lateinamerikapolitik der USA unter Präsident Clinton, 248f.)

⁵⁴⁹ Vgl. Keen, Latin American civilization, 484.

⁵⁵⁰ Vgl. Ehrke, Lateinamerika, 191.

⁵⁵¹ Vgl. Werz, Lateinamerika, 325ff.

⁵⁵² <http://www.parlacen.int/Informaci%C3%B3nGeneral/Misi%C3%B3nyVisi%C3%B3n.aspx> (18.10.2017). Als Visionen nennt das Parlamento Centroamericano (eigene Übersetzung): „Die verschiedenen regionalen Akteure effizient und demokratisch zu führen, um im Rahmen nachhaltiger Entwicklung zu einem stufenweisen und fortschrittsorientierten Aufbau der Zentralamerikanischen Union und der Dominikanischen Republik beizutragen, um eine moderne, gerechte und solidarische Gesellschaft zu schaffen, in der Friede und Achtung der Menschenrechte garantiert sind.“

Die Europäische Union unterstreicht ihre Initiative für den Frieden in Zentralamerika, indem sie in der Entwicklungszusammenarbeit ihren Anteil leisten möchte.⁵⁵³ Das Abkommen von Esquipulas vom 25. Mai 1986 benennt die Bausteine der Friedenskonsolidierung, auf die sich das Parlament stützt: „... *que es necesario crear y complementar esfuerzos de entendimiento y cooperación con mecanismos institucionales que permitan fortalecer el diálogo, el desarrollo conjunto, la democracia y el pluralismo como elementos fundamentales para la paz en el área y para la integración de Centroamérica. Es por ello que conviene crear el Parlamento Centroamericano, [...] en donde podamos juntarnos con nuestros hermanos a examinar las reglas comunes de nuestra convivencia pacífica y nuestro desarrollo económico social.*“⁵⁵⁴

8.1.5.4. Beispiele der Religionspolitik

Wie bereits dargestellt, verlor die konservative katholische Kirche im liberalen Staat an Bedeutung. In eine extreme Krise geriet sie im Zeitraum von 1978 bis 1985 unter dem Regime von Ríos Montt. In den Zeiten des Bürgerkriegs herrschte die Politik der „verbrannten Erde“. Zahlreiche Dörfer, die von Indigenen bewohnt waren, wurden ausgelöscht. Doch nicht nur die Indigenen wurden zur Zielscheibe der Regierung; auch viele Katholiken sollten zum Ziel der Militäraktionen werden. Dem pentekostalen Diktator Montt galten sie als Feinde.⁵⁵⁵ Die Befreiungstheologie wurde als subversive Ideologie interpretiert. Aus Angst vor Rebellion reagierte Montt äußerst brutal und verübte etliche Massaker. Auch diese schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen, die kollektive Traumatisierungen auslösten, trugen zu einer religiösen Erneuerung bei.

Anders als in den 1950er Jahren, versuchte die Armee in den 1980er Jahren des 20. Jahrhunderts dem Volk das Selbstbild einer „*army of integration*“, nicht einer „*army of*

⁵⁵³ „En este contexto, la Unión Europea manifestó por primera vez su pleno apoyo a las iniciativas de paz para Centroamérica, recalcando la importancia de una mayor cooperación para el desarrollo de Centroamérica durante la reunión del consejo europeo en Stuttgart en junio de 1983.“ Eigene Übersetzung: „In diesem Kontext bestätigte die Europäische Union zum ersten Mal ihre volle Unterstützung der Friedensverhandlungen für Zentralamerika, indem sie die Wichtigkeit einer stärkeren Zusammenarbeit für die Entwicklung Zentralamerikas betonte und zwar während der Versammlung des Europäischen Rates in Stuttgart im Juni 1983.“

⁵⁵⁴ <http://www.parlacen.int/Informaci%C3%B3nGeneral/HistoriadelParlamento.aspx> (18.10.2017). Eigene Übersetzung: „... dass es notwendig ist, die Bemühungen um Verständnis und Zusammenarbeit durch die Schaffung institutioneller Mechanismen zu vervollständigen, die erlauben, den Dialog, die gemeinsame Entwicklung, die Demokratie und den Pluralismus als fundamentale Elemente für Frieden und die Integration Zentralamerikas zu stärken. Deshalb entstand das Zentralamerikanische Parlament, [...], in dem wir uns mit unseren Brüdern vereinigen können, um gemeinsame Grundsätze für unser friedliches Zusammenleben und unsere wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung festzulegen.“

⁵⁵⁵ Interessanterweise stand Montts religiöses Bekenntnis nicht in Zusammenhang mit seinem politischen Aufstieg, da er bis zum Übertritt zum protestantischen Glauben Katholik war (vgl. Garrard-Burnett, A history of Protestantism, 228). Doch er nutzte zweifelsfrei seine politische Position, um den Einfluss der von ihm präferierten Konfession zu stärken.

*occupation*⁵⁵⁶ zu vermitteln. Sie wollte sich als Verteidigerin des Volkes präsentieren, die um die Sicherheit Guatemalas besorgt ist, und nicht als fremde Besatzungsmacht. Um dieses Ziel zu erreichen, wählte Montts Regime eine bestimmte Taktik, die im Vergleich zu früheren Politiken neue Elemente der „*counterinsurgency strategy*“ enthält und die *Carlos Figueroa Ibarra* „*reformismo contrarevolucionario*“⁵⁵⁷ nennt. Dieser Ansatz beinhaltet zum einen eine stärkere Betonung auf Sozialmaßnahmen, um das Vertrauen der Bevölkerung zu gewinnen und zum anderen eine Intensivierung des vom Staat gelenkten Terrorismus gegen die Bevölkerung.

Die Politik des Jahres 1982 wird als „*fusiles y frijoles*“⁵⁵⁸ bezeichnet. „*Frijoles*“, sprich Nahrung, erhielten diejenigen, die sich dieser Politik unterwarfen und zum Dienst in der Armee zwingen ließen; dagegen erlitten diejenigen den Tod, die Widerstand leisteten. Auf diese Weise konnte Montt alle Personen beseitigen lassen, die ihm gefährlich oder nicht dienlich erschienen. Was die Lebenden betrifft, konnte er ein hohes Maß an Kontrolle über die Bevölkerung ausüben, die auf Nahrungsspenden angewiesen war. Dass es viele Bedürftige gab, ist unbestritten, nachdem die Armee die Felder verbrannt hatte, auf denen die einfachen Bauern Nahrungsmittel für den eigenen Bedarf hätten anbauen können. In Kollaboration mit Montt konnten die USA auf diese Weise die politische Situation Guatemalas direkt beeinflussen. Die politischen Machthaber konnten die Nahrungslieferungen steuern. Sie hemmten die lokale Produktion und damit die Entwicklung des guatemaltekischen Binnenmarktes. Zudem stiegen die Exporte an.

8.1.6. Vom Genozid zum Credozid

„*In Guatemala hat es keinen Genozid gegeben.*“

Im Folgenden sollen drei Begriffe näher beschrieben werden, die untereinander eine Gemeinsamkeit aufweisen: sie bezeichnen Mordtaten, die im Rahmen einer politischen Strategie ausgeübt und oft auch damit gerechtfertigt wurden, dass sie eine „politische Notwendigkeit“ besaßen. Doch die Schwerpunkte variieren und ebenso die zugrundeliegenden Motive. Der Begriff „Genozid“ lässt sich auf die lateinischen Worte *genus* und *caedere* zurückführen. Er bezeichnet die Ermordung eines ganzen Volkes. Der Begriff

⁵⁵⁶ Melander, *The hour of God*, 148.

⁵⁵⁷ Figueroa Ibarra, zit. n. Melander, *The hour of God*, 148.

⁵⁵⁸ Lynch, *New Worlds*, 318.

des „Politizids“ wird nur selten angewandt, betont jedoch treffend, dass Morde an Politikern oder Gruppen meist in politischen Entscheidungen ihren Ursprung haben. Er kann im Gegensatz zum Genozid auf einzelne Menschen bezogen werden.

„*En Guatemala no hubo genocidio*“.⁵⁵⁹ Diese Meinung hat Guatemalas Ex-Präsident Pérez Molina in seiner Regierungszeit von 2012 bis 2016 mehrmals wiederholt. Doch auch wenn er den Genozid in Guatemala leugnet, ist seine Argumentation fadenscheinig. Denn er weicht damit nicht nur der korrekten Bezeichnung von Genozid aus, sondern schiebt zudem alle Verantwortlichkeiten von sich weg. Die Untertreibung von Völkerrechtsverletzungen wird auch in den Worten Ronald Reagans deutlich, die er über seinen engen Freund Montt spricht: „*President Ríos Montt is a man of great personal integrity and commitment. [...] I know he wants to improve the quality of life for all Guatemalans and to promote social justice.*“⁵⁶⁰ Wie man weiß, war Montt zweifelsfrei an Menschenrechtsverletzungen beteiligt und ordnete diese sogar an.

Im Falle des Massakerjahres 1982 an der Ixil-Bevölkerung ist diese Verbindung erkennbar. Der Diktator ging gezielt gegen das Volk der Ixil vor, versuchte ihre Ausrottung jedoch mit dem politischen Argument zu rechtfertigen, dass unter den Anhängern dieser Volksgruppe Staatsfeinde verborgen seien, nämlich aufrührerische Kommunisten und Rebellen. In diesem Geschehen vermischten sich die Begriffe Genozid und Politizid miteinander.

Bisher findet der Begriff „Religiozid“ in der Literatur nahezu keine Erwähnung. Lediglich in einigen wenigen Artikeln wird er genannt, um zu erklären, dass ein Mord aus religiösen Motiven begangen werden kann, dass Täter entweder selbst fanatisch religiös sind oder dass Gewalttaten gegen Gruppen begangen werden, weil diese einer bestimmten Religion angehören.

Dieser Begriff umfasst jedoch nur die Dimension, in der die Ursachen in einem Konflikt zwischen bestimmten Religionen zu suchen sind. Daher böte sich ein weiterer Begriff an, den es bislang nicht gibt: der „*Credoqid*.“ Damit meine ich eine Mordhandlung, die gegen einen oder mehrere Menschen verübt wurde, weil er oder sie einer bestimmten Denomination angehören, also aufgrund konfessioneller Zugehörigkeit Opfer werden. Für Guatemala scheint es sinnvoll, eher diesen Begriff anzuwenden als „Religiozid“, sofern seine religiöse Landschaft durch zahlreiche differenzierte, in Pfingstkirchen verkörperte Glaubensgemeinschaften und andere Sekten, die sich häufig feindlich begegnen,

⁵⁵⁹<http://www.publineas.gt/nacionales/en-guatemala-no-hubo-genocidio-dijo-otto-perez/bQDmcn---f8zvqYigQTSm/> (01.09.2015). Eigene Übersetzung: Siehe oben.

⁵⁶⁰ Schirmer, *The Guatemalan Military Project*, 33. Eigene Übersetzung: „*Präsident Ríos Montt ist ein Mann von großer persönlicher Integrität und Engagement. [...] Ich weiß, dass er die Lebensqualität aller Guatemalteken verbessern und soziale Gerechtigkeit fördern möchte.*“

charakteristisch ist. Kommt es dazu, dass Mitglieder einer Denomination ermordet werden, ließe sich dieses Vorgehen mit dem Begriff des „*Creozids*“ benennen.

8.2. Die ökonomische Attraktivität Guatemalas

Kaffee aus Guatemala zählt zu den beliebtesten und qualitativ hochwertigsten Kaffeearten weltweit. Seine Anbauweise⁵⁶¹ ist zugleich ein Abbild der in Guatemala gängigen Wirtschaftsform: auf großflächig angelegten Latifundien verdienen Arbeitskräfte aus dem Agrarsektor saisonal das Geld für den Lebensunterhalt eines ganzen Jahres. Diese Einnahmen sichern das Auskommen für die restlichen Monate, wenn der eigene minifundäre Betrieb bewirtschaftet wird.

Auch wenn der Agrarsektor ein wichtiger Bestandteil der Ökonomie bleibt, vor allem in der Generierung von Arbeitsstellen, gewinnt heute der stabilere Dienstleistungssektor an Bedeutung, der die Abwicklungen des Handels und des Transports, die Versorgung mit Strom, das Bankenwesen etc. umfasst. Das ist notwendig, wenn auf dem Weltmarkt neue Absatzmärkte für die guatemaltekeische Wirtschaft erschlossen werden sollen. Die Nachfrage nach hochqualifizierten Arbeitskräften und moderner Infrastruktur steigt stetig. Zwischen formellem und informellem Arbeitsmarkt sind die Gehaltsunterschiede natürlich beträchtlich. So verdient eine Arbeitskraft im formellen Sektor, in dem größtenteils Männer beschäftigt sind, im Durchschnitt 2,6 mal mehr als eine des informellen Sektors, in dem etwa Kunst- und Textilartikel hergestellt werden. Der Großteil der Bevölkerung ist im informellen Sektor beschäftigt.⁵⁶²

Guatemala ist ein Land, das starke Einkommensdiskrepanzen aufweist und infolge des Armutproblems seine Wirtschaft nur schwer vorantreiben kann. Trotzdem hat es aufgrund seiner Bodenschätze und landwirtschaftlichen Erzeugnisse großes Potential. Die Ursprünge dieser Differenzen und der heutigen ungleichen Einkommens- und Güterverteilung reichen bis in die Kolonialzeit zurück und wurden vor allem nach der Unabhängigkeit grundgelegt. Dieser Verlauf soll im Folgenden skizziert werden.

⁵⁶¹ Der Kaffeeanbau in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ist als Teil des sich ausweitenden Prozesses der internationalen Arbeitsteilung zu betrachten, welche Länder wie England, Frankreich und Deutschland zu großen Industrienationen emporhob, insbesondere als Lieferanten von Maschinen nach Lateinamerika. Der intensive Kaffeeanbau bescherte auch Guatemala Entwicklungssprünge in der industriellen Produktion, baute die Infrastruktur aus und band unbenutztes Land in den agrikulturnellen Prozess mit ein (vgl. Cambranes, Coffee and peasants, 46).

⁵⁶² Vgl. Inter-American Development Bank, Tearing down the walls, 85-86.

8.2.1. Das wirtschaftliche System des kolonialen Guatemala

Die wirtschaftliche Struktur der klassischen Maya-Kolonien bestand aus einem Ringmodell, in dem zentral gelegene Städte Konsumenten von Produkten waren, die in Gemeinden um die Zentren herum hergestellt wurden.⁵⁶³ Der Handel galt als entscheidender Entwicklungsfaktor in der Mayazivilisation: Das Interesse, ihn zum eigenen Vorteil auszunützen, brachte einzelne Könige dazu, Allianzen mit anderen Königen zu schließen und führte zugleich zu Spannungen zwischen einzelnen Stadtstaaten. Als Reaktion auf sich verändernde politische und wirtschaftliche Allianzen bildete sich das Prinzip der Königsherrschaft heraus, um auch über weite räumliche Distanzen den Handel kontrollieren zu können.⁵⁶⁴

Tributzahlungen spielten eine bedeutende Rolle im Austausch von Waren zwischen peripheren Gebieten und Zentren.⁵⁶⁵ Maya-Eliten kontrollierten die Produktion und den Handel mit Luxusgütern und das Tributsystem. Dadurch steuerten sie die Wirtschaft und die Herstellung von Gütern, die für die Ausrichtung von Feierlichkeiten notwendig waren, was wiederum ihre soziale Position in der Gesellschaft sicherte.⁵⁶⁶ Die Produktion und der Handel mit *wealth items*, gewissen Prestigegütern, war für die politische Ökonomie bestimmend. Der Austausch dieser Güter erfolgte in Form reziproker Schenkungen, die ein wichtiges Element in der politischen Struktur ausmachten, da sie als politische und soziale Währungseinheiten und als Status- und Prestigesymbole galten. Der Handel und Konsum von *subsistence items* für den täglichen Lebensbedarf stellten die allgemeine Ökonomie dar.⁵⁶⁷

Die Anthropologin *Carol A. Smith* führt zwei regionale Ökonomiesysteme auf die klassische Mayazivilisation zurück. Das sogenannte „*bounded network*“,⁵⁶⁸ in dem der Handel durch die örtliche Hierarchie gesteuert wird und das „*solar central place system*“,⁵⁶⁹ in dem mehrere Dörfer zu einem urbanen Zentrum verbunden sind.

⁵⁶³ Vgl. Rands, Resource procurement zones and patterns of ceramic exchange in the Palenque Region, 20.

⁵⁶⁴ Vgl. Reese-Taylor, The Passage of the late preclassic into the early classic, 87; 112.

⁵⁶⁵ In klassischen Mayatexten wird Tribut als *i-ka-tsi* oder *cargo* (!) wiedergegeben (vgl. Stuart, Kinship terms in Maya inscriptions, 9).

⁵⁶⁶ Vgl. Landa, Landa's relación de las cosas de Yucatan, 92.

⁵⁶⁷ Siehe hierzu Brumfiel und Earle, Specialization, exchange and complex societies, 1-9; siehe auch Ball, Taschek, Economics and Economies in the late classic Maya lowlands.

⁵⁶⁸ Die meisten Einwohner stellen Nahrungsmittel für die eigene Selbstversorgung her. Eine Kommerzialisierung fehlt und lässt nahezu keine Spezialisierung zu. Ein Handel außerhalb dieses örtlichen Systems ist nur beschränkt möglich (vgl. West, Ceramic exchange in the late classic and postclassic Maya lowlands, 144-145; 185).

⁵⁶⁹ Hierbei sind die Bauern nicht vollständig in den regionalen Markt integriert und relativ selbstständig. Diese insularen Positionen hemmen Spezialisierungen, auch wenn der Handel zwischen verstreut liegenden Bevölkerungsgruppen erleichtert wird (vgl. West, Ceramic exchange in the late classic and postclassic Maya lowlands, 144-145; 185).

Im kolonialen Mittelamerika war die bäuerliche Bevölkerung zur Abgabe von Kopfsteuern verpflichtet. Zugleich musste sie Handelswaren und Primärgüter herstellen. Diese Arbeiten wurden meist durch ein Zwangsarbeitssystem koordiniert (*repartimiento de efectos*).⁵⁷⁰ Das Tributsystem verpflichtete alle männlichen Indigenen zur Zahlung einer jährlichen Kopfsteuer (Tribut), in einigen wenigen Gebieten waren auch Frauen zu dieser Zahlung aufgefordert. Zensuszählungen dienten als Grundlage zur Festlegung dieses Tributs und zur Bestimmung der Männer, die für den „*repartimiento*-Dienst“⁵⁷¹ fähig waren. Dieses System ermöglichte den Kolonialbeamten und Priestern ein gutes Auskommen und gestattete der Kirche, große Klöster und Kirchen mit aufwendiger Innenausstattung zu errichten. Zudem nützte der Zwangshandel als Einbindung abgelegener Gebiete in die koloniale Wirtschaft.⁵⁷²

Genützt wurde das *repartimiento*-System hauptsächlich in der Landwirtschaft.⁵⁷³ Im 19. Jahrhundert, ab 1876, setzte die exportorientierte liberale Politik das alte koloniale System der Zwangsarbeit unter der Bezeichnung *mandamiento* fort, welches noch bis zum Jahr 1920 praktiziert wurde. Konnte ein Bauer nachweisen, dass er noch in der Schuld eines Plantagenbesitzers stand und er diese Verpflichtung mit seiner Arbeitskraft ableisten musste, konnte er der *mandamiento*-Arbeit entgehen.⁵⁷⁴ Indigenen selbst war der *repartimiento*-Dienst verhasst, wie es der Bericht eines Beamten aus Palín in Guatemala bezeugt.⁵⁷⁵

⁵⁷⁰ Als Lohn für die aufgezwungene Arbeit erhielten die Bauern eine Bezahlung in geringer Höhe. Da die Städte, die zugleich die administrativen Zentren darstellten, die Produktpreise vorgaben, sahen sich die Bewohner des Hinterlandes der Ausbeutung unterworfen. Die Marktssysteme sind hier noch sehr ländlich geprägt (vgl. Wimmer, Transformationen, 75-76).

⁵⁷¹ Üblicherweise waren für die *Repartimientos* Männer zwischen 18 und 50 Jahren betroffen, je nach physischer Verfassung und Bekleidung eines öffentlichen oder kirchlichen Amtes. Es handelte sich um Zwangsarbeit, wenn auch gegen einen Lohn, der meist unter dem des freien Marktes lag. Indigene im *repartimiento*-System arbeiteten für Privatunternehmer und für die Krone, indem sie als Arbeitskräfte für den Ausbau der Infrastruktur, des Schiffsbaus, als Wachposten, etc. dienten. Nach dem Erdbeben von 1773 errichteten sie eine neue Hauptstadt für den Regierungssitz von Guatemala. Staatliche Gesetze verboten die Arbeit für Indigene in speziellen Arbeitsbereichen: in Minen, auf Zucker- und Indigoplantagen und für Arbeiten, für die lange Distanzen zurückgelegt werden mussten. Dieses System entwickelte sich zwischen Mitte des 16. Jahrhunderts und frühem 17. Jahrhundert (vgl. McCreery, *The Sweat of their brow*, 38-39; 42).

⁵⁷² Vgl. Wortman, *Government and society in Central America 1680-1840*, 113.

⁵⁷³ Vgl. McCreery, *The Sweat of their brow*, 43.

⁵⁷⁴ Vgl. McCreery, *The Sweat of their brow*, 43; 117-118.

⁵⁷⁵ „*On the day indicated for the repartimiento the scene is sad. The officials with the policemen round up the men while their neighbors commiserate with them. The women, children and all of the neighbors hurl reproaches and curses on the operation, and finding no escape for their beloved husbands and sons, there are everywhere tears and hopeless cries. It seems more as if they were going to prison or to the gallows.*“ (Archivo General de Centro América (AGCA), Guatemala City, A1.14.25 158 3183). Eigene Übersetzung: „*Am Tag, an dem wieder Männer für den Repartimiento-Dienst eingezogen werden, ist die Stimmung gedrückt. Die Beamten und Polizisten treiben die Männer zusammen, während ihre Nachbarn sie beklagen. Die Frauen, Kinder und alle Nachbarn machen Vorwürfe und verfluchen das Vorhaben, und finden doch keinen Ausweg für ihre geliebten Ehemänner und Söhne. Überall sind Tränen und hoffnungslose Schreie zu hören. Es scheint eher, dass sie ins Gefängnis oder zum Galgen geführt würden.*“

Ab dem Jahr 1747 verlangte die Krone von den Indígenas, die Tribute für Salz, Tabak, Alkohol etc. in Geld statt in Naturalien zu leisten, was ärmere Bauern dazu zwang, entlohnte Arbeit auf den Haciendas aufzunehmen.⁵⁷⁶ Dazu kam, dass im Jahre 1877 das Gesetz zur Privatisierung von kommunalem Landbesitz erlassen wurde, woraufhin viele Bauern ihre Existenzgrundlage verloren.⁵⁷⁷ Dieser Wechsel bedeutete, ihre Familien und Gemeinden zurückzulassen, zur Arbeit unter schweren Bedingungen und für geringen Lohn verpflichtet zu werden und ihre Felder nicht mehr bewirtschaften zu können, was den Verlust ihrer Position im lokalen Markt nach sich ziehen konnte. Viele Indigene lebten die meiste Zeit des Jahres fern ihres Heimatdorfes, dem sie sich zugehörig fühlten. In Reaktion darauf entwickelten die Krone und die Kirche sog. *reducciones* und *congregaciones*⁵⁷⁸, die das Gemeinschaftsgefühl stärken, aber vor allem der Kontrolle dienen sollten. Es konnte nicht verhindert werden, dass viele Indigene diesen wieder entflohen und sich auf das Land zurückzogen.

8.2.2. Strukturelle Veränderungen nach der Unabhängigkeit

Die bourbonischen Reformen am Ende des 18. Jahrhunderts⁵⁷⁹ schafften das *repartimiento*-System in der Theorie ab, in der Praxis jedoch nicht. Doch als die Ladinos in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die indianischen Bauern nicht länger vom Wettbewerb ausschließen konnten, löste sich dieses System allmählich auf.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Vgl. Wortman, *Government and society in Central America 1680-1840*, 172; vgl. McCreery, *Rural Guatemala 1760-1940*, 87.

⁵⁷⁷ Vgl. Grundberger, *Das politische System Guatemalas*, 246.

⁵⁷⁸ Priester führten verstreut lebende Indigene in neuen Städten zusammen, wo sie unter intensiverer Beobachtung standen und wo sie gewissenhafter ihre Steuern bezahlen konnten (vgl. McCreery, *The Sweat of their brow*, 44).

⁵⁷⁹ Als bourbonische Reformen werden staatliche Gesetzesänderungen unter der Regierung der Bourbonen Anfang des 18. Jahrhunderts bezeichnet. Diese Phase wird auch *Second Colonization* genannt (vgl. Lynch, *Bourbon Spain 1700-1808*, 336). Strenge Handelsbeschränkungen, hohe Zölle und der hohe Kapitalabfluss nach Spanien behinderten die Entfaltung der guatemaltekischen Wirtschaft (vgl. Brennwald, *Die Kirche und der Maya-Katholizismus*, 31). Die in der Mitte des 18. Jahrhunderts durchgesetzten Reformen brachten nicht den erhofften Erfolg. Die Lockerung der strengen Handelsbeschränkungen, die Schwächung des Einflusses der Kirche und Zentralisierung der Verwaltung des Kolonialreiches als angestrebte Ziele dienten nur äußerlich als Vorhaben zur Förderung der Wirtschaft. Tatsächlich sollten diese Maßnahmen nicht die Politik neugestalten oder die Wirtschaft vorantreiben, sondern den ökonomischen Gewinn maximieren, ganz im Sinne der spanischen Ausbeutungstradition (vgl. Lynch, *Bourbon Spain 1700-1808*, 344). Der *repartimiento de efectos* sollte abgeschafft und der freie Handel der lokalen Händler gewährleistet werden, was jedoch nicht durchgesetzt werden konnte (vgl. Wimmer, *Transformationen*, 267; vgl. Wortman, *Government and society in Central America 1680-1840*, 166f.). Die Reformen bewirkten nahezu keine Änderungen, auch die Landwirtschaft wurde kaum modernisiert (vgl. Lynch, *Bourbon Spain 1700-1808*, 361; 364f.). Und so blieb auch der Autonomiestatus der Kirche nahezu unangetastet.

⁵⁸⁰ Das *repartimiento*-System ließ in den frühen Jahren der Unabhängigkeit auch deshalb nach, da der langanhaltende Bürgerkrieg die Autorität des Staates besonders in den ländlichen Regionen schwächte. Zudem

Andreas Wimmer unterscheidet zwischen einer bäuerlichen Besitzstruktur aus der Kolonialzeit und einer dualen Landverteilungsstruktur⁵⁸¹ ab Mitte des 19. Jahrhunderts. Erstere ist an Orten zu finden, deren topographische Bedingungen großflächige Bewirtschaftungen erschweren. Indianische Gemeinden verfügten meist über einen kollektiven Landbesitz, was die Etablierung von Haciendas unmöglich machte.⁵⁸² Die duale Struktur dagegen gibt es bei den Kleinbauern, die aufgrund des Bevölkerungsdrucks ihre Parzellen immer weiter zerstückeln müssen. Das meiste Land befindet sich im Besitz großer Farmen, die Exporterzeugnisse produzieren. Diesen stehen viele kleine Farmen gegenüber, die intensiv genutzt werden, jedoch einen mangelnden technologischen Standard aufweisen, da sie lediglich dem privaten Konsum und lokalen Markt dienen. In der Folge entstehen immer mehr kleine Farmen und die Existenzprobleme verschärfen sich.

Außerdem wurde Lateinamerika ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr in die kapitalistische Weltwirtschaft integriert.⁵⁸³ Als außerhalb der Verwaltungszentren neue, ländliche Marktplätze erwachsen, entstanden kompetitive Marktsysteme, in denen urbane Marktplätze von Ladinos und ländliche Marktplätze von Indigenen kontrolliert wurden. Als die Nachfrage nach dem Export von Kaffee und Zucker während dieser Zeit stark anstieg und die Anlegung von Plantagen unausweichlich erschien, entwickelte sich ein neues, von Indigenen dominiertes Netz von Handelsbeziehungen: es entstand das dendritische⁵⁸⁴ Marktsystem.⁵⁸⁵ Diese neuen Exporte setzten massive interne Migrationsprozesse in Gang.

benötigte die angeschlagene Wirtschaft nur eine geringe Zahl an Arbeitskräften (vgl. McCreery, *The Sweat of their brow*, 117-118).

⁵⁸¹ Plantagen und Viehweiden stehen minifundären, auf die Beschäftigung auf Plantagen und Haciendas angewiesenen Bauerndörfern gegenüber. Gemeindeländereien fielen vielerorts Haciendas zum Opfer, was dazu führte, dass Land in Privatbesitz übergang (vgl. Wimmer, *Transformationen*, 78-79).

⁵⁸² Vgl. Wimmer, *Transformationen*, 78-79.

⁵⁸³ Auch Guatemalas Aufgabe war es, Materialien und Nahrungsmittel für die Nordatlantik-Industrie bereitzustellen, sowie die Arbeiterklasse und die städtische Elite mit diesen zu versorgen. Besonders für Europa und für Nordamerika erwies es sich als bedeutender Markt für industrielle Exporte (vgl. McCreery, *The Sweat of their brow*, 142). Die nicht-kapitalistische Wirtschaftsform bestand in ländlichen Regionen aufgrund des Widerstands der Indigenen gegen die erzwungene kommerzielle Produktion und wegen saisonaler Arbeitsbedingungen weiter, die es erlaubte, den Lohn zu reinvestieren (vgl. McCreery, *Rural Guatemala 1760-1940*, 3).

⁵⁸⁴ Die Bezeichnung leitet sich von dem griechischen Wort *to déndron* (= der Baum) ab. Es handelt sich von der Struktur her um ein verzweigtes Gebilde.

⁵⁸⁵ Während die Wanderarbeiter der Plantagen Geld für alltägliche Güter ausgaben, investierten sie ihren Lohn für Konsumgüter in die ländlichen Märkte: Sie leisteten sich Konsumgüter, wie z.B. Kleidung und Schmuck oder erreichten Wohlstand durch die Fertigung dieser Konsumgüter. Dadurch wurden in der Folge weitere Märkte geschaffen, was zur Entstehung des dendritischen Marktsystems führte. Dieses ist durch Konkurrenz der Händler untereinander, ohne Monopolpreise, gekennzeichnet. Wenn es zu Handelsgewinnen kam, konnten diese reinvestiert werden, wodurch eine aufstrebende Mittelschicht erstarkte. Die Handelsplätze entstanden häufig um landwirtschaftliche Monokulturen herum (vgl. Wimmer, *Transformationen*, 77-78).

8.2.3. Die Umverteilungen des Landbesitzes infolge des Agrarreformgesetzes und die Schwankungen des 20. Jahrhunderts

Die Weltwirtschaftskrise des Jahres 1929 stellte den größten Einschnitt in der modernen lateinamerikanischen Geschichte dar.⁵⁸⁶ Zwar sank die Nachfrage nach Rohstoffen weltweit, doch waren im Gegenzug mehr Nahrungsmittel für die einheimische Bevölkerung vorrätig. Noch heute klagen die Guatemalteken darüber, dass die besten Nahrungsmittel, besonders tropische Früchte, exportiert werden. Da der internationale Warenaustausch unterbrochen wurde, war die einheimische Ökonomie während dieser Krise auf sich allein gestellt und erlebte dadurch einen Aufschwung. Leider konnte Guatemala diese Zeit der Eigenständigkeit nicht nutzen. England und vor allem Deutschland beherrschten während dieser Zeit die Kaffeeproduktion. Im Jahre 1913 wurden 1 830 Kaffeepflanzungen registriert, von denen 170 in deutscher Hand waren. Dies machte etwa 2/3 der nationalen Kaffeeproduktion und somit über 80 % der Exporteinnahmen aus.⁵⁸⁷ Nach einigen Jahren konnten die Engländer und die Deutschen dem zunehmenden Druck der USA, in Lateinamerika produzieren zu wollen, nicht mehr standhalten. So wurden in großem Maße Bananen in Plantagen angebaut, die *United Fruit Company* konnte in Guatemala Fuß fassen und das Kaffeegeschäft ging zurück. Bereits vor der Weltwirtschaftskrise wurde der UFCO ein Areal von 100 000 ha unter günstigen Konditionen überlassen. Mit einer Anbaufläche von 226 500 ha war die UFCO seit 1930 der größte Grundbesitzer des Landes.⁵⁸⁸

Die 1945 verabschiedete Verfassung verbot die Ausbreitung von Latifundien⁵⁸⁹ und hatte staatlich initiierte Enteignungen zur Folge. Latifundien lieferten die Grundlage für die Wiedereinführung der Zwangsarbeit auf dem Land, welche die ökonomische und soziale Entwicklung in Guatemala hemmte. Unter Präsident Árbenz sollte das Agrarreformgesetz vom Juni 1952 große Veränderungen bringen: Es wurde denjenigen Personen Land zugesprochen, die nur wenig oder kein Land besaßen. Privateigentum wurde enteignet und auch Ländereien der Regierung sollten verteilt werden.⁵⁹⁰ Anfangs waren nur Betriebe mit weniger als 90 ha betroffen, das waren nur 2 % aller Agrarbetriebe. Einige Zeit später

⁵⁸⁶ Vgl. Guldemann, Lateinamerika, 79.

⁵⁸⁷ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 247.

⁵⁸⁸ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 247-248.

⁵⁸⁹ Vgl. Cambranes, Coffee and peasants, 48.

⁵⁹⁰ Es kam jedoch nicht zur flächendeckenden Enteignung des guatemalteckischen Bodens, sondern die Regierung erwarb während der 1870er Jahre Land von Großgrundbesitzern, um dieses unter armen Bauern zu verteilen. Ziel war es, „*the sublevated mountain people*“ zu begünstigen (vgl. Solís, Memorias de la Casa de Moneda de Guatemala y del desarrollo económico del país, 1147). Bereits etablierte Farmer wurden finanziell vom Staat unterstützt, damit sich diese zu *Finqueros*, den Unternehmern, welche die traditionellen *Hacendados* ersetzten, entwickeln konnten. Der einfache Bauer stellte die eigentliche Arbeitskraft für den kapitalistischen Sektor dar (vgl. Cambranes, Coffee and peasants, 249-250).

mussten auch größere Betriebe, auch die UFCO, Flächen abtreten.⁵⁹¹ Im Mittelpunkt stand vor allem die schnelle Landverteilung, was sich später als überstürztes Handeln herausstellte.⁵⁹²

Als Árbenz gestürzt wurde, musste das Programm eingestellt werden. Im Februar 1956 folgte ein neues, das seinen Schwerpunkt auf die Kolonisierung legte. Die Enteignung von Land war nun nur dann möglich, wenn es sich um ungenutztes privates Land handelte.⁵⁹³

Während der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts stieg das Wirtschaftswachstum recht rapide an, verlangsamte sich jedoch wieder in den 80er Jahren und steigerte sich erneut in den 90er Jahren, auch wenn es den Höhepunkt vor den 80er Jahren bisher nicht einholen konnte. Die Inflationsrate ist im Vergleich zu den anderen Ländern Lateinamerikas niedrig.⁵⁹⁴

Während der Jahre 1975 bis 1985 schwächten äußere Einflüsse und interne Konflikte die guatemaltekische Wirtschaft. Auch die internationale Ölkrise und das Erdbeben des Jahres 1976 ließen Guatemala nicht unberührt.⁵⁹⁵ Als im Jahre 1974 nämlich die Ölpreise fielen, stiegen die Produktionskosten der Plantagenexporte an.⁵⁹⁶

Vor den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts genoss die einheimische Ökonomie eine Wachstumsperiode aufgrund ihres starken Agrarsektors und ihrer beiden Exportsektoren. Mitte der 80er Jahre, kurz nach dem Übergang zur Demokratie, ist eine leichte Erholungsphase festzustellen, doch gelten die 80er Jahre als „*lost decade*“.⁵⁹⁷ In den späten 90er Jahren fiel der internationale Kaffeepreis und schadete damit der guatemaltekischen Wirtschaft.⁵⁹⁸

⁵⁹¹ Vgl. Grundberger, Das politische System Guatemalas, 248.

⁵⁹² Durch die hastige Verabschiedung des Gesetzes wurden Kreditprozesse, technische Unterstützung und Entwicklung auf Gemeindeebene schlecht umgesetzt und waren unterfinanziert. Viele Farmer besaßen zu wenig Land, um genügend Erzeugnisse anzubauen, die eine Familie ernähren konnten (vgl. Fletcher, Guatemala's economic development, 136-137). Die Landreform zielte nicht darauf ab, die besitzlose ländliche Bevölkerung zu begünstigen oder soziale Gerechtigkeit zu erreichen. Vielmehr sollte der Übergang zu einer kapitalistischeren Landwirtschaft erleichtert werden (vgl. Robinson, Neoliberalism, the Global Elite, and the Guatemalan transition, 103). Als Folgen ergaben sich die zunehmende Konzentrierung von Ländereien, eine Zunahme der sozialen Ungleichheit, Proletarisierung und Verarmung der ländlichen Bevölkerung. Siehe hierzu McMichael, Development and Social Change.

⁵⁹³ Es wurden landwirtschaftliche Entwicklungszonen eingerichtet, mithilfe derer mittelgroße Landflächen zur Errichtung kleiner Unternehmen bereitgestellt wurden, die groß genug für den Eigenbedarf sein konnten (vgl. Fletcher, Guatemala's economic development, 136-137).

⁵⁹⁴ Vgl. Inter-American Development Bank, Tearing down the walls, 10.

⁵⁹⁵ Vgl. Inter-American Development Bank, Tearing down the walls, 19.

⁵⁹⁶ Vgl. Hellinger, Comparative Politics of Latin America, 324.

⁵⁹⁷ Das „verlorene Jahrzehnt“ ist gezeichnet von einem geringeren Pro-Kopf-Einkommen, vom Bürgerkrieg, der das Human- und Sozialkapital stark in Mitleidenschaft zog, und von fehlenden Möglichkeiten in die Ausbildung der Arbeitskräfte zu investieren (vgl. Inter-American Development Bank, Tearing down the walls, 20).

⁵⁹⁸ Vgl. Inter-American Development Bank, Tearing down the walls, 12.

8.2.4. Die heutigen Produktionssektoren Guatemalas

Guatemala zählt als Land mit mittlerem Einkommen und nur geringem Wirtschaftswachstum (4,1 % im Jahr 2014),⁵⁹⁹ stellt aber die größte Ökonomie in Zentralamerika dar. Wirtschaftlich aktiv ist das Land hauptsächlich in der Landwirtschaft und in der Herstellung und im Handel mit Exportwaren, zu denen vor allem Kaffee, Zuckerrohr, Früchte, gezielt Bananen, und Ölpalmen gehören. Das Pro-Kopf-Einkommen lag im Jahr 2007 bei etwa 2 500 US-Dollar⁶⁰⁰, im Jahr 2015 bei 3 943 US-Dollar, was eine erhebliche Steigerung darstellt.

Das Petén-Gebiet im Norden ist sowohl touristisch als auch wirtschaftlich gesehen nicht uninteressant. Dort liegen bedeutende Maya-Stätten, derentwegen viele Touristen die Region bereisen. Außerdem wird dort von einigen nordamerikanischen Firmen auch Erdöl gefördert.⁶⁰¹

Viele Guatemalteken emigrierten in die USA, um Arbeit zu finden und die zurückgebliebene Familie finanziell zu unterstützen. Jährlich machen diese Überweisungen mehrere Milliarden Dollar aus (etwa 3,6 Mrd. US-Dollar im Jahr 2006). Sie sind mittlerweile eing geplante Geldtransfers und wichtig für die Wirtschaftskonjunktur.⁶⁰²

Seit einigen Jahren spricht man auch in Guatemala vom „*land grabbing*.“ Dabei handelt es sich um den Erwerb von Land zur landwirtschaftlichen Nutzung. Investoren und Besitzer stammen jedoch nicht aus demselben Land. Daher kommt es zu einem ungleichen Machtverhältnis zwischen reichen Investoren aus Industrienationen und der Mittel- oder Unterschicht angehörenden Landbesitzern, die aus unterschiedlichen Gründen ihr Land nur widerwillig verkaufen, weshalb der Vorgang als *grabbing*, sprich „Raffen“, bezeichnet wird. In einer Umfrage gaben männliche Landbesitzer, die in der Agrarindustrie arbeiten, an, dass sie ihr Land verkauft haben, weil sie entweder hoch verschuldet waren oder weil das Land nicht bewirtschaftet werden konnte. Einige gaben auch an, zum Verkauf gezwungen worden zu sein. Im Gegensatz dazu sind 86 % der weiblichen Landeigentümerinnen nicht auf diese Deals eingegangen.⁶⁰³ Zu erklären ist der steigende Bedarf an Agrarflächen sowohl mit der wachsenden Weltbevölkerung und dem daraus resultierenden Bedarf an

⁵⁹⁹ Vgl. http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/Guatemala/Wirtschaft_node.html (05.01.17).

⁶⁰⁰ Vgl. Inter-American Development Bank, *Tearing down the walls*, 9.

⁶⁰¹ Vgl. Ehrke, *Lateinamerika*, 196.

⁶⁰² Dazu kommen noch Entwicklungshilfeleistungen aus der EU. Guatemala erhält neben anderen Ländern den Höchstsatz. Dieser liegt seit 1990 bei ca. 30 Mrd. Euro pro Jahr (vgl. Grundberger, *Das politische System Guatemalas*, 267).

⁶⁰³ Vgl. Alonso-Fradejas, *The Politics of Land Deals*, 14.

Nahrungserzeugnissen als auch mit der Notwendigkeit, Energie zu gewinnen.⁶⁰⁴ Daher ist der Landerwerb eine beliebte Investition. In den vergangenen Jahren wurden zahlreiche Kleinbauern ihres Landes beraubt und zu einem Leben am Rande des Existenzminimums genötigt.

Es könnte der Eindruck entstehen, dass Guatemala in das Stadium des Dualismus von reichem Großgrundbesitzer und armem Plantagenarbeiter zurückgefallen sei; Doch der Typus des Großgrundbesitzers hat sich verändert, er ist nun ein Oligarch vom anderen Ende der Welt. Das oligarchische System wurde transnationalisiert und die Agrarindustriellen dominieren die traditionelle Schicht der heutigen Großgrundbesitzer, die nun teilweise entmachtet sind.⁶⁰⁵ Die Folge ist, dass ökonomische Rahmenbedingungen das politische Gefüge bestimmen: es entsteht ein neues System von Herrschenden und Beherrschten. Damit einher geht eine veränderte Sozialstruktur, da eine neue Welle von Besitzlosen produziert wird. Man kann somit behaupten, dass Industrienationen wie die Vereinigten Staaten, Deutschland oder Großbritannien, etwa durch das steigende Bedürfnis nach Bio-Ethanol, für veränderte Sozialstrukturen in den Produktionsländern verantwortlich sind. Zum Verkauf gedrängte Kleinbauern, verlieren die Lebensgrundlage, die sie sich mühsam erarbeitet haben.

Aufgrund der Differenzierung von Subsistenzwirtschaft und kommerziellem Sektor gilt das Land als Prototyp einer dualen Ökonomie. Die kommerzielle Landwirtschaft konzentriert sich heute auf die Region um Cobán, auf die Anbauregionen der Pazifikküste und des Südostens Guatemalas. Die einfache Bauernwirtschaft hingegen, die Subsistenzlandwirtschaft, wird in allen Teilen des Landes betrieben. Geringe Technikstandards und eine zeitintensive Handarbeit erweisen sich hier als problematisch. Und weil die angebauten Produkte meist nicht im Rotationsverfahren angebaut werden, ist eine Auslaugung der Böden oft unvermeidlich.

Sicher gibt es einige konjunkturhemmende Faktoren in Guatemala.⁶⁰⁶ Doch trotz diverser Problematiken sind bereits einige zukunftsweisende und vielversprechende Tendenzen zu erkennen. Die Ökonomie genießt aufgrund der Lage des Landes einige Vorteile. Die fruchtbaren Regionen des Landes haben viel Potential. Die geographische Nähe zur weltweit größten Wirtschaft, den Vereinigten Staaten, verbessert die Handelsbeziehungen. Der Export

⁶⁰⁴ Vgl. Goeser, Land Grabbing, 4.

⁶⁰⁵ Vgl. Alonso-Fradejas, The Politics of Land Deals, 21.

⁶⁰⁶ Strukturelle Probleme der Wirtschaft liegen zum einen darin, dass die Hälfte der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze lebt. Zum anderen stellen Korruptionsvorgänge, geduldete Kriminalität, mangelndes Vertrauen in polizeiliche Behörden und die starken Abhängigkeiten von großen Industrienationen große Instabilitäten dar, die auch manche Investoren davon abhalten, in der guatemaltekischen Wirtschaft tätig zu werden (vgl. Sharer, Daily life in Maya Civilization, 73).

neuer, nichttraditioneller Güter hat Guatemalas Stellung im globalen Wettbewerb verbessert. Das rasche Wachstum dieser Exportgüter ist hauptsächlich zurückzuführen auf die Agrarpolitik, die eine Erschließung neuer Märkte und damit eine Streuung der Wirtschaft anstrebt. Zudem erleichtern langfristig finanzierte Kreditprogramme wirtschaftliche Investitionen. Auch wird in dieser Politik der Ausbau der Infrastruktur vorangetrieben, die nach wie vor große Defizite aufweist, etwa durch das Fehlen eines Bahnnetzes. Eine Bahnstrecke würde die Mobilität der Bevölkerung stark verbessern und dem Umweltschutz dienen.

Das religiöse Leben pulsiert in Guatemala. Diese Dynamik wird auch die Wirtschaft positiv beeinflussen. Die zukünftige Wirtschaftsführung liegt in den Händen globalorientierter Jungunternehmer. Diese jungen Ökonomen sind oft pentekostal und passen daher gut zum Konzept des „prosperity gospel.“

Der sinkende Lebensstandard der Menschen im Subsistenzsektor und die ungleiche Einkommensverteilung haben schwerwiegende ökonomische, soziale und politische Auswirkungen zur Folge, wovon hauptsächlich die Indígenas betroffen sind. Deshalb soll nun ein kurzer Blick auf die wirtschaftliche Stellung dieser Volksgruppen geworfen werden.

8.2.5. Fortschritt oder Retardierung: die Indigenen im Wirtschaftssystem

Sicherlich haben Existenznöte dazu beigetragen, dass sich die Indigenen der Zwangsarbeit meist nicht entzogen, handelte es sich doch im Gegensatz zum Lohn, der auf dem freien lokalen Markt erwirtschaftet wurde, um einen festgelegten Verdienst. Trotzdem ist es bemerkenswert, dass sich Indigene, anders als Mestizen und Mulatten,⁶⁰⁷ dem Zwang meist unterwarfen und nur wenige ihm zu entfliehen versuchten. Dieses resignierende Verhalten haben sie in den frühen Jahren der *Conquista* gelernt, sie wussten, was es bedeutet, sich unterwerfen zu müssen.

Zu überlegen ist auch, ob das *repartimiento*-System den Arbeiter in seinen ökonomischen Fähigkeiten förderte oder hemmte. Der Export von Erzeugnissen wie Bananen, Kaffee und Baumwolle erforderte unterschiedlich elaborierte Arbeitstechniken. Die Spanier vermittelten den Arbeitskräften das Wissen über die Herstellung industriell gefertigter Waren. Die

⁶⁰⁷ In Guatemala versuchte die spanische Krone neben Indigenen auch Mestizen und Mulatten zum *repartimiento*-Dienst zu zwingen. Dies konnte jedoch nicht durchgesetzt werden, da Mestizen und Mulatten sich nicht zwingen ließen und sich nicht mit Indigenen gleichsetzen lassen wollten (vgl. McCreery, *The Sweat of their brow*, 44).

großflächigen Plantagen waren arbeitsteilig organisiert. Dieser Arbeitsstil unterschied sich maßgeblich vom vorherigen minifundären landwirtschaftlichen Betrieb eines indigenen Bauern. Denn während er sich vorher auf die Selbstversorgung und lokalen Markt ausgerichtet hat, zeigt sich die Plantage nun als ein exportorientiertes landwirtschaftliches Großunternehmen.

Der Erwerb neuer Techniken ist sicher als persönlicher Gewinn zu betrachten.⁶⁰⁸ Zu hinterfragen ist hierbei jedoch ob die Ladinisierung aus Sicht eines Indígena überhaupt als Fortschritt zu interpretieren ist: Es ist lediglich der Anpassungsprozess an die spanisch-europäische Kultur, die im Begriff der Ladinisierung enthalten ist. Er umfasst die Übernahme bestimmter Denkmuster und Kulturgüter. Nicht in den Vorgang dieser Anpassungen eingebunden zu sein, heißt zugleich Bewahrung der eigenen Identität und Kultur. Den Vorgang jedoch positiv als „Entwicklungsprozess“ zu definieren, setzt den Wert der indigenen Kultur herab.

8.2.6. Die Bedeutung von Bildung für das ökonomische Wachstum

Die verbesserte Position Guatemalas im globalen Wettbewerb stellt das Land vor die große Herausforderung, die gestiegene Nachfrage nach hochqualifizierten Arbeitskräften zu decken. Mit dieser Notwendigkeit hat Guatemala besondere Schwierigkeiten. Die Analphabetenrate ist zwar ein wenig gesunken, doch mit 28,9 % immer noch hoch,⁶⁰⁹ die Schulabbruchsrate ebenfalls, so dass nur wenige SchülerInnen die höhere Schullaufbahn beginnen.⁶¹⁰ Das mangelhafte staatliche Schulwesen lässt Privatschulen viel attraktiver erscheinen und bringt viele Familien in finanzielle Notlagen, sobald den Kindern eine bessere Ausbildung ermöglicht werden soll.⁶¹¹

⁶⁰⁸ *Adriaan Van Oss* aber ist der Meinung, dass diese Politik der Krone und der Kirche zur wirtschaftlichen und kulturellen Rückständigkeit der Indígenas beigetragen hat: „*in the traditional villages and towns of the West, (...) social and economic factors acted with clerical attitudes to produce exactly the opposite effect, retarding the process known in the East as „ladinoization“ instead of encouraging it.*“ Van Oss, *Pueblos y parroquias in Suchitepéquez colonial*, 77. Eigene Übersetzung: „*In den traditionell geprägten Dörfern und Städten im Westen (...) führten soziale und ökonomische Faktoren in der Verbindung mit klerikalen Einstellungen dazu, dass genau das Gegenteil eingetreten ist, dass der im Osten bekannte Prozess der Ladinisierung nämlich verlangsamt, nicht beschleunigt wurde.*“ Infolge der großen Fluktuation der Arbeitskräfte war es schwierig, Arbeiter speziell zu schulen, um so die Produktivität des Unternehmens zu steigern (vgl. McCreery, *The Sweat of their brow*, 117-118).

⁶⁰⁹ Es ergibt sich von 1996 bis 2001 eine Differenz von 7,3 % (vgl. Salazar, *El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala*, 4).

⁶¹⁰ In Bezug auf die Quote, welche die Zahl der SchülerInnen der höheren Bildungsebene darstellt, weist Guatemala die niedrigste Quote Lateinamerikas auf (vgl. Sharer, *Daily life in Maya Civilization*, 42).

⁶¹¹ Vgl. Sharer, *Daily life in Maya Civilization*, 90-91.

Das Bevölkerungswachstum ist mit etwa 2,5 % jährlich vergleichsweise hoch.⁶¹² Der guatemaltekische Staat kündigte im Februar 2017 Reformen im staatlichen Bildungswesen an.⁶¹³ Damit verdeutlicht er die Bedeutung einer guten Ausbildung für das ökonomische Wachstum eines Landes: „*Denominado ‚Pacto Nacional para la Reforma Educativa‘, el plan estará orientado a lograr una educación que permita a los guatemaltecos desarrollar al máximo su potencial.*“⁶¹⁴ Besser ausgebildete Arbeitskräfte scheinen einen positiven und bedeutenden Einfluss auf das wirtschaftliche Wachstum zu haben. Zum einen lassen besser vergütete Arbeitsplätze das für Investitionen notwendige Kapital ansteigen, zum anderen ist der technologische Wissensstand höher und verbessert dadurch die Wettbewerbschancen Guatemalas mit anderen Ländern. Zugleich unterstreicht der Plan für diese Reform, was *Robert Sharer* bereits andeutet: Dass die Wirtschaftspolitik, die eine Regierung einschlägt, Ausdruck für die Qualität einer Regierung eines Landes ist.⁶¹⁵ Diese Wirtschaftspolitik sieht der amtierende Präsident Morales zu Recht in Zusammenhang mit einer gut durchdachten Bildungspolitik, die auf die aktuellen Erfordernisse der Wirtschaft reagieren muss. Die Reform hat zum Ziel, Bildung als ein allgemeines Menschenrecht zu garantieren, eine der Bedingungen dafür, dass sich die BürgerInnen eine gemeinsame kulturelle Identität aneignen können, die das interkulturelle Zusammenleben und die plurale Entwicklung des Landes fördert.⁶¹⁶

⁶¹² Zum Vergleich: Mexiko, ca. 1,2 %; Brasilien, ca. 1,1 %; Honduras, ca. 1,99 % (siehe <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/>).

⁶¹³ Siehe <http://www.guatemala.gob.gt/index.php/noticias/item/4402-gobierno-de-morales-anunciara-pacto-para-reformar-la-educacion-en-guatemala> (09.02.17).

⁶¹⁴ Eigene Übersetzung: „*Der staatliche Pakt für die Bildungsreform wird darauf abzielen, ein Bildungsniveau zu erreichen, das den Guatemalteken erlaubt, das Maximum ihrer Fähigkeiten zu entfalten.*“

⁶¹⁵ Vgl. Sharer, *Daily life in Maya Civilization*, 73.

⁶¹⁶ „*Garantizar la educación como un derecho de los pueblos guatemaltecos, para formar ciudadanos con identidad cultural que aporten a la convivencia intercultural y al desarrollo plural del país.*“ (http://www.mineduc.gob.gt/portal/contenido/menu_lateral/quienes_somos/politicas_educativas/pdf/PLAN-EDUCACION.pdf). Eigene Übersetzung: „*Unser Ziel ist es, Bildung als ein Recht der guatemaltekischen Völker zu garantieren, um Bürger mit einer kulturellen Identität zu formen, die ihren Beitrag für das interkulturelle Zusammenleben und die Pluralisierung des Landes leisten.*“

8.3. Die guatemaltekische Gesellschaft – Polarisierung und Ausgewogenheit

8.3.1. Die lokalen Volksgruppen

*„El reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos.“*⁶¹⁷

Die heutige guatemaltekische Kultur ist objektiv betrachtet eine Synthese zweier Ethnien: die der Indígenas und die der spanisch geprägten Ladinos. Diese Synthese ist indessen ein andauernder spannungsreicher Prozess, der von starken Asymmetrien geprägt ist: Die Ladinos nehmen im Sozialen und besonders im Politischen eine Vormachtstellung ein. Sie sind als Gruppe dominant und in öffentlichen Ämtern präsent. Die Indigenen dagegen haben die spanische Sprache und Kultur übernommen, was aber nicht zu einer Öffnung ihres sozialen Status geführt hat.⁶¹⁸

Die Realisierung einer nicht nur formalen, sondern von innen her gelebten, substantiellen nationalen Einheit ist schwierig in einer Gesellschaft, die sich aus 24 kulturellen Gruppen, aus 21 Maya-Stämmen, Ladinos, Garífunas und Xincas zusammensetzt.⁶¹⁹ Zu den wesentlichen Bedingungen hierfür gehört natürlich die Akzeptanz der multiethnischen, plurikulturellen und multilingualen sozialen Gegebenheiten. Sie hätte in der rechtlichen Gleichschaltung aller sozialen Gruppen, selbstverständlich auch der Maya, ihren Ausdruck zu finden. Das staatliche Einigungsprogramm aber stellt sich dieser Idee kultureller Vielfalt entgegen und trachtet, die nationale Einheit durch die Ladinisierung der nicht-ladinischen Gesellschaftsmitglieder herbeizuführen, favorisiert folglich die dominierende Ethnie. Aber das Zusammenführen der vielen Ethnien, und sei es unter der Prämisse einer Leitkultur, ist nur eine Ebene der sozialen Problematik. Nicht minder gravierend ist der Gegensatz von Reich und Arm. Hier scheint der Staat überfordert, für eine annähernd „gerechte“ Güterverteilung zu sorgen. In ökonomischer

⁶¹⁷ Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas, I, 1. Eigene Übersetzung: *„Die Anerkennung der Identität der indigenen Völker ist fundamental für die Konstruktion einer nationalen Einheit, die auf dem Respekt und der Anwendung der politischen, kulturellen, ökonomischen und spirituellen Rechte aller Guatemalteken basiert.“*

⁶¹⁸ Siehe hierzu auch Tumin, *Caste in a peasant society*, 148.

⁶¹⁹ *„La pluralidad de las expresiones socioculturales del pueblo maya, que incluyen los Achi, Akateco, Awakateco, Chorti, Chuj, Itza, Ixil, Jakalteco, Kanjobal, Kaqchikel, Kiche, Mam, Mopan, Poqomam, Poqomchi, Q'eqchi, Sakapulteko, Sikapakense, Tectiteco, Tz'utujil y Uspanteco, no han alterado la cohesión de su identidad.“* (Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas, I, 3). Eigene Übersetzung: *„Die Vielfalt der soziokulturellen Ausdrucksformen des Maya-Volkes, das die Achi, Akateco, Awakateco, Chorti, Chuj, Itza, Ixil, Jakalteco, Kanjobal, Kaqchikel, Kiche, Mam, Mopan, Poqomam, Poqomchi, Q'eqchi, Sakapulteko, Sikapakense, Tectiteco, Tz'utujil und Uspanteco umfasst, hat an der Geschlossenheit seiner Identität nichts geändert.“*

Hinsicht ist die Gesellschaft gespalten. Dies wird an der Separation der „armen“ und „reichen“ städtischen Viertel sichtbar. Die „besseren“ Wohngegenden sind mit Mauern abgeriegelte und bewachte Gebiete, die der Besucher nur mit Erlaubnis betreten darf.

Dazu kommt, dass das Instrument nationaler Einigung, das moderne Recht, auf patriarchale Rechtsstaatlichkeiten trifft und durch sie gehemmt wird. Deshalb spricht *Jean-Pierre Bastian* von einer doppelten Teilung der Gesellschaft.⁶²⁰

Als die Indígenas mit der spanischen Kultur dauerhaft in Berührung kamen, wurde es unausweichlich, sich der Lebensform der Kolonisatoren anzupassen. Diese *Assimilierung* war nicht immer gewaltsam erzwungen. Vor allem, sie war nicht total, sondern von dem Maß begrenzt, nach dem die indigenen Gruppen bereit waren, ihre Identitäten aufzugeben, um in die soziale Struktur der anderen Gruppe eingegliedert zu werden. Assimilierung verläuft auch reziprok: auch die europäische Gruppe wurde durch den Kontakt mit der für sie fremden Kultur geprägt.

Es gibt mehrere Faktoren,⁶²¹ die die Assimilierung begünstigen und die auch heute noch beobachtet werden können. Diese beziehen sich auf Gruppengrößen,⁶²² auf den sozialen Status von Personen⁶²³ sowie auf territoriale Aspekte.⁶²⁴

Das Verhältnis zwischen den Ladinos und den Indígenas war besonders seit dem 18. Jahrhundert angespannt. Obwohl die spanische Krone den Spaniern und Mestizen verbot, indigene Städte zu bewohnen, widersetzten sich doch viele Siedler dieser Vorschrift und zogen in Gebiete, hauptsächlich im Hochland, die infolge demographischer Veränderungen nur schwach besiedelt waren. Dennoch gerieten sie mit den noch dort lebenden Indígenas in Besitzstreitigkeiten. Zu den Schwierigkeiten der Landverteilung kamen auf der lokalen Ebene Fragen der politischen Organisation und Führung. Durch die Siedler bildeten sich neue ladinische Verwaltungsstrukturen, die die bisherige Autonomie der indigenen Gemeinden –

⁶²⁰ Vgl. Bastian, Protestant churches, social plurality and civil society in Latin America, 35-40.

⁶²¹ Vgl. Berghe, The Ethnic Phenomenon, 81-82; 218-221.

⁶²² Je kleiner eine Gruppe im Vergleich zur ganzen Bevölkerung ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass sich diese Gruppe infolge von Abhängigkeitsverhältnissen assimiliert. In Guatemala machen die Indigenen 43 % der Gesamtbevölkerung aus. Eine Vermischung mit Nicht-Indigenen und die Verwestlichung Indigener ist weniger wahrscheinlich als in Ländern, in denen Indigene eine Minderheit darstellen. Die Indigenen in Guatemala leben meist in abgelegenen Gebieten, sprechen ihre indigene Sprache und nehmen eine marginale Stellung in Bezug auf die ganze Gesellschaft ein.

⁶²³ Sozial niedriger gestellte Gruppen assimilieren öfter als Gruppen mit einem hohen sozialen Status, da sie mehr Vorteile durch den Wechsel erreichen können. Kommt es zu einem sozialen Aufstieg, wird die Aufgabe voriger ethnischer Merkmale oft in Kauf genommen.

⁶²⁴ Je größer die territoriale Konzentration ist, desto höher sind die Chancen einer Gruppe, als solche zu überleben. Doch auch wenn eine Gruppe territorial zerstreut lebt, findet wahrscheinlich keine Assimilierung statt, wenn ethnische Grenzen erhalten bleiben und deshalb Gruppen weniger wahrscheinlich miteinander verschmelzen.

soweit diese innerhalb der Kolonisierung möglich war – gefährdeten.⁶²⁵ Diese beiden Aspekte – die Verteilung von Ländereien und die politische Vormachtstellung – führten zu interethnischen Spannungen, die bis heute bestehen. Beide Ethnien zogen es vor, separat voneinander zu leben: „*We do not want a Ladino to enter our area. Ladinos with Ladinos, Indians with Indians.*“⁶²⁶

Die Ladinos sprachen den Indigenen – den „vorzivilisierten Völkern“⁶²⁷ in der Sprache von Claude Lévi-Strauss – das volle Menschsein ab und behaftete sie mit dem Stigma der Minderwertigkeit; eine Einstellung, die sich bis in die Gegenwart in einem Minderheitenstatus und einer als selbstverständlich und legitim erachteten untergeordneten politischen Stellung der Indigenen spiegelt.⁶²⁸ Indianische Bewegungen und das Anwachsen ihres kulturelles Kapitals während der letzten Jahrzehnte wirken allerdings auf eine Ablösung dieser objektiv gewordenen Vorurteilsstrukturen hin.

Ich teile die Ansicht von *Andrea Althoff*, dass die Bezeichnungen *Indio* und *Ladino*⁶²⁹ nicht biologische Definitionen, sondern sozial konstruierte Kategorien sind.⁶³⁰ Anfänglich unterschied der Begriff *Ladino* nur den Personenkreis, der die spanische Sprache beherrschte. Doch mit der Zeit nahmen die Nachkommen der Eroberer, die *Mestizos* und akkulturierten Indigenen darüber hinaus auch andere Verhaltensweisen der spanischen Kultur an und bestimmten sie als Momente ihrer ladinischen Identität. So entwickelte sich die soziale Bedeutung des Konzepts des *Ladino*. Doch trotz der ladinischen Umgangs- und Kleidungsformen, Sprechweisen etc. kann das indigene „Anderssein“ nur schwer verborgen werden. Der „*Indio revestido*“⁶³¹ wird von einem echten *Ladino* erkannt werden. Die Indigenen wurden seit der Kolonialperiode als die Gruppe der „Anderen“ definiert. Diese Differenz ist für den philosophischen und theologischen Hintergrund des kastilischen und aragonischen Zeitgeistes des 15. Jahrhunderts grundlegend in ihrer Diskussion über die

⁶²⁵ Vgl. Reeves, *Ladinos with Ladinos, Indians with Indians*, 157-158.

⁶²⁶ Eber, *Women and Alcohol in a Highland Maya Town*, 22. Eigene Übersetzung: „*Wir wollen nicht, dass ein Ladino unser Gebiet betritt. Ladinos sollen unter Ladinos bleiben und Indigene unter Indigenen.*“

⁶²⁷ Korte, Schäfers, *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, 246.

⁶²⁸ Vgl. Wimmer, *Transformationen*, 101.

⁶²⁹ Der Begriff ist iberischen Ursprungs und diente zur Abgrenzung der *Ladinos* von den *Indígenas*. Mithilfe sog. „diakritischer Elemente“, werden einige indigene kulturelle Charakteristika und Praktiken wie z.B. die Sprache, die Kleidung, Bräuche, das *Cargo*-System, eine kollektive Form von Landbesitz oder auch die Religion etc. visualisiert (vgl. Wimmer, *Transformationen*, 28-30). Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts wurden die Nachkommen europäischer Einwanderer, die in Lateinamerika geboren wurden, nicht *Ladinos*, sondern *Kreolen* genannt (vgl. Sullivan-González, *The Black Christ of Esquipulas*, 34). Damit waren ursprünglich Sklaven gemeint, die im Haus ihrer Herren erzogen wurden (vgl. Stewart, *Syncretism and its Synonyms*, 44). In Lateinamerika waren es „*los que ya no eran españoles, ni tampoco indígenas*“, wie es der peruanische Schriftsteller de la Vega (1539-1616) ausdrückt (vgl. Inca Gracilaso de la Vega, zit. n. Perl, *Los dos significados*, 169). Eigene Übersetzung: „... *die, die noch keine Spanier, aber auch keine Indígenas waren.*“

⁶³⁰ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 17.

⁶³¹ Der verkleidete *Indio* (vgl. Wimmer, *Transformationen*, 102).

„Natur“ des Anderen und die Qualitäten des indigenen Menschseins, ihrer Thematisierung der Charakteristika von Ethnizität und Rasse.⁶³²

Der Begriff des Indígena wurde erstmals im Jahre 1957 in einem internationalen Dokument erwähnt. Bis Mitte des 19. Jahrhunderts hatte er wenig mit der Beschreibung einer Ethnie zu tun, sondern bezeichnete im botanischen Bereich den autochthonen Ursprung einer Pflanze.⁶³³

Im Zuge der kolonialen Herrschaftsideologie charakterisierte der Ausdruck „Indio“ ein politisches und soziales Konstrukt, das sich aus der Zusammenfassung der unterworfenen Völker zu einer ideologischen Gruppe ergeben hat. Dem Begriff „Indio“ eignet jedoch eine abwertende und rassistische Konnotation. In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts endlich kam es zur Konstruktion eines neuen politischen Subjekts, das als Indígena beschrieben wird und die negative Bezeichnung Indio ersetzen sollte. Mittlerweile wurde der Begriff zur Selbstbezeichnung der Indigenen im politischen Diskurs.⁶³⁴ Sofern die Indigenen das Vorurteil ihrer ethnischen Unterlegenheit und Minderwertigkeit akzeptieren, sind sie der Meinung, dass ein Indígena ein Ladino werden solle. Sowohl Indigene als auch Ladinos sind der Ansicht, dass keiner mehr ein Indigener sein möchte, sobald er einmal als Ladino akzeptiert worden ist. Das ist verständlich: Ein Indígena muss gesellschaftlich, insbesondere rechtlich und politisch zahlreiche Benachteiligungen in Kauf nehmen. Daher ist unter den Indigenen die Tendenz zur „*desindianización*“ verbreitet. Damit ist die Aufgabe der Eigenständigkeit der indianischen Kultur gemeint, ihre Auflösung in die ladinische Kultur. Der Terminus „Mestizo“ weist allerdings auf die Möglichkeit hin, sozialen Aufstieg mit der traditionellen Identität zu vereinbaren.⁶³⁵

Andererseits ist die Maya-Kultur eine wichtige touristische Einnahmequelle: Sowohl die indigenen Trachten, die indigene Handwerkskunst als auch rituelle Stätten sind bei Touristen beliebt und gelten als „typisch guatemaltekisch.“ Dieser „Folklorismus“ kann als indirekte Folge der Mayanisierung gesehen werden.⁶³⁶

Auch werden die indigenen religiösen Praktiken in der Friedensvereinbarung von 1996 als spezielles Kulturrecht besonders geschützt.⁶³⁷

Wo es aber zu einer Ablehnung der traditionellen Lebensstile unter der indigenen Jugend kommt, sind freilich weitreichende Auswirkungen auf die interne Sozialkontrolle und auf die Stabilität der indigenen Ethnien zu befürchten. Die traditionelle Hochachtung vor der älteren

⁶³² Vgl. Sullivan-González, *The Black Christ of Esquipulas*, 27.

⁶³³ Vgl. Armony, *Diversidad cultural, desigualdades y democratización en América Latina*, 23.

⁶³⁴ Vgl. Ströbele-Gregor, *Indigene Emanzipationsbewegungen in Lateinamerika*, 5-6.

⁶³⁵ Vgl. Armony, *Diversidad cultural, desigualdades y democratización en América Latina*, 38.

⁶³⁶ Vgl. Bastos, *Cumes, Mayanización y vida cotidiana*, 20.

⁶³⁷ *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos*, México, D.F. a 31 de marzo de 1995.

Generation wird durch die Wende zu modernen Werten perforiert; die Eltern werden als Autoritätspersonen zunehmend in Frage gestellt. Der Abschied von der indigenen Tradition greift die Familienstruktur, insgesamt die gemeinschaftsstiftenden sozialen Bande und nicht zuletzt das Verhältnis zum Göttlichen an.⁶³⁸

Deswegen kommt es heute darauf an, die Synthese zwischen dem ladinischen und dem indigenen Lebensstil bewusst und klar zu vollziehen, d.h. sich die traditionellen Gemeinschaftswerte nicht rauben zu lassen und sich haltlos der dominanten Kultur zu ergeben, aber andererseits die Herkunftskultur gemäß den modernen Erfordernissen zu entwickeln. Die Vermittlung der kulturellen Differenzen ist ein ständiger Lernprozess, in dem entschieden werden muss, welche traditionellen Sinnbestände erhalten werden und fortentwickelt werden sollen, und welche aufgegeben werden können. Gelingen können solche interkulturellen Verständigungen in einem Klima der Toleranz und der wechselseitigen Anerkennung, unter dem Schirm der Nationalverfassung und dem gesellschaftlichen Selbstverständnis aller Individuen, an Rechten und Pflichten gleiche Bürger zu sein.

Das hat die Schriftstellerin *Aura Cumes* aus dem Volk der Maya-Kaqchikel eindrucksvoll formuliert: „*Por eso yo creo que lo mejor que debemos hacer es identificarnos todos como guatemaltecos que somos, verdad, porque (...) antes que mayas, garífunas, xincas o ladinos, todos somos guatemaltecos, y esa bandera nos debe unir (...). Desde que existe una Constitución, ello nos hace iguales y así debe ser. Más que resaltar las diferencias culturales hay que resaltar lo guatemalteco.*“⁶³⁹

8.3.2. Schärfung der Begriffe Inkulturation, Akkulturation und Enkulturation

Die kulturwissenschaftlichen Begriffe *Inkulturation*, *Akkulturation* und *Enkulturation* sollen hier genauer betrachtet werden. Sie sind für die Bestimmung der Funktion der Religion in der guatemaltekischen Kultur wichtig. Zum Ausgangspunkt der Erörterung dient ein Grundsatz der sozialanthropologischen Theorie: Als *Kultur* werden alle Leistungen und Errungenschaften bezeichnet, die die menschliche Gesellschaft zum Zweck ihrer

⁶³⁸ Vgl. Tumin, *Caste in a peasant society*, 148; 152-153.

⁶³⁹ Cumes, *Interculturalidad y Racismo*, 70. Eigene Übersetzung: „*Deshalb glaube ich, dass es das Beste ist, uns alle als Guatemalteken zu begreifen, die wir ja auch sind, nicht wahr? Denn (...) bevor es die Einteilung in Maya, Garífuna, Xincas oder Ladinos gab, waren wir alle Guatemalteken und diese Verbindung muss uns doch einen (...). Seitdem eine Verfassung besteht, macht dies uns alle gleich und so müssen wir auch leben. Wichtiger als die kulturellen Differenzen zu betonen, ist es, das Guatemaltekische hervorzuheben.*“

Bestandserhaltung hervorgebracht hat. *Kultur* ist „*tanto la totalidad de objetos, un sistema de prácticas*.“⁶⁴⁰

Der Mensch ist „*von Natur ein Kulturwesen*“ (Arnold Gehlen), das heißt: die Gattung ist nicht instinktgesichert, sondern steht unter der Bestimmung, ihren Daseinsraum, ihre „Welt“ kraft intelligenter Freiheit zu konstruieren.⁶⁴¹ Dass dieser Grundsatz im Hinblick etwa auf kulturelle Entwicklungen oder auf das Verhältnis von Gesellschaft und Individuen weiter zu differenzieren ist, ist klar.

Auch Religionen sind kulturelle Gebilde. Wenn im Vorgang der Missionierung die kultureigene und die fremdkulturelle Religion aufeinandertreffen, kommt es zu Wechselwirkungen, die beide Glaubenswelten verändern. Der Begriff der *Inkulturation* steht für diese Vermittlungen, die bis zur „Verschmelzung“ der christlichen und der indigenen Praktiken und Glaubensinhalte reichen können. Die Missionstheologie macht auf die Reziprozität des Vorgangs aufmerksam: das missionarische Wirken ist von der Gegenwirkung der Missionierten tangiert, derart, dass „*Elemente der Kultur der missionierten Völker auf andere Kulturen einwirken, daß es also einen Rücktransfer in die Kultur der Missionare gibt*.“⁶⁴² Während der Kolonialperiode wurden die Indigenen christianisiert, aber auch umgekehrt der christliche Glaube tendenziell indigenisiert. Das Wort „Inkulturation“ ist ein Neologismus, der sich aus dem sozialpsychologischen Begriff der Enkulturation und dem ethnologischen der Akkulturation ergeben hat.⁶⁴³

Das soziologische Faktum der Inkulturation kann natürlich theologisch begriffen werden und nötigt dann zu einer Stellungnahme, die religionspolitische Konsequenzen hat. Wieviel Veränderung, wieviel Anpassung ist möglich, ohne die Substanz des christlichen Glaubens zu gefährden? Kann die Interpretation des Fremden das persönliche Glaubensleben, sowohl der Indigenen als auch der Christen, bereichern? Können mit der Zeit auch ungewollt Inhalte verschwinden? Die Inkulturationstheologie stellt sich dieser Problematik. Sie sucht, die Eigenständigkeit der Maya-Kultur anzuerkennen und sie zugleich als Spielart des Christlichen zu integrieren.⁶⁴⁴ Das ist möglich, weil vor allem die Analogien beider Glaubensformen

⁶⁴⁰ Kohut, Meyers, *Religiosidad popular en América Latina*, 13.

⁶⁴¹ Die Menschen entwickeln sich dadurch zu „zivilisierten Völkern“, da mithilfe von Technologien zur Beherrschung der Natur eine von der Natur entfremdete Kulturpraxis erzeugt wird.

⁶⁴² Shorter, *Toward a theology of inculturation*, 5-16.

⁶⁴³ Vgl. Collet, *Inkulturation, Begriff und Problemstellung*, 504.

⁶⁴⁴ Vgl. Norget, *Knowing where we enter*, 180.

hervorgehoben werden können. Die guatemaltekische Kirche akzeptiert den *mundo indígena* und unterstützt die Maya darin, ihren Glauben in einer autochthonen Kirche auszuüben.⁶⁴⁵

Die Inkulturationstheologie ist für Katholiken und Protestanten relevant, nicht jedoch für die Pentekostalen, da diese die Elemente der Maya-Spiritualität nicht in ihre Glaubenspraxis aufnehmen.⁶⁴⁶ Die Diskussion um Inkulturation ist Ausdruck des Nachdenkens über die Rolle des Christentums im Zeitalter der Globalisierung. Der Inkulturationsansatz ist in Guatemala nicht von der Maya-Bewegung zu trennen, auch wenn ihre Anfänge zeitlich vor dem „Maya-Holocaust“ liegen.⁶⁴⁷ Erstmals wird er im Jahre 1977 in einem offiziellen kirchlichen Dokument genannt, nämlich in Artikel 5 der Bischofssynode „*De catechesi hoc nostro tempore tradenda praesertim pueris atque iuuenibus, ad populum Dei nuntius*“. In der Enzyklika *Redemptoris Missio* von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1979 wird Inkulturation als Transformation, „*als innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte*“ beschrieben, indem diese in das Christentum so integriert werden, dass es in den verschiedenen ursprünglich nichtchristlichen Kulturen Wurzeln schlagen kann.⁶⁴⁸

In den 1970er und 1980er Jahren musste die Kirche in Lateinamerika ihre Rolle neu definieren. Ihr umstrittenes Verhältnis zu den Militärregimen hatte zu einem Verlust an Glaubwürdigkeit geführt. Im Zuge ihrer Erneuerung versucht sie heute, nicht nur den Interessen einer kleinen Oberschicht, sondern allen Bevölkerungsschichten nachzukommen und sich für soziale Gerechtigkeit einzusetzen. Den politischen Regierungen möchte sie klarmachen, dass alle Kulturen eines Landes in gleicher Weise geachtet werden müssen.⁶⁴⁹

Die Begriffe Inkulturation und *Akkulturation* ähneln sich sehr. Die Inkulturation tritt als Sonderfall des umfassenderen Begriffs der *Akkulturation* auf.⁶⁵⁰ Während die katholische Theologie den Begriff der Inkulturation meist auf den religiösen Bereich anwendet, zielt der Begriff der *Akkulturation* auf die Gesamtheit interkultureller Vermittlungen. Ethnisch verschiedene Gruppen haben die Tendenz, kulturelle Produktionen (Sprache, Techniken,

⁶⁴⁵ Vgl. Conferencia Episcopal de Guatemala, *Al servicio de la vida, la justicia y la paz*, 572-630.

⁶⁴⁶ Die Benutzung von Kerzen, der Genuss von Alkohol und die Bilderanbetung werden abgelehnt, da es sich hierbei um Praktiken der Gottesanbetung handelt, die mit Synkretismus, Geisterglaube und Katholizismus (hier negativ konnotiert) in Verbindung gebracht werden (vgl. Garrard-Burnett, *God was already here when Columbus arrived*, 143).

⁶⁴⁷ Sie hat ihren Ursprung im Zweiten Vatikanischen Konzil, genauer im Dokument *Ad Gentes* (vgl. Garrard-Burnett, *God was already here when Columbus arrived*, 132).

⁶⁴⁸ Vgl. Außerordentliche Versammlung 1985, Schlussbericht, II, D 4, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html).

⁶⁴⁹ „*Aufgabe der öffentlichen Gewalt ist es nicht, die Kulturformen in ihrer besonderen Eigenart jeweils festzulegen, sondern günstige Voraussetzungen zu schaffen und entsprechende Hilfen zu gewähren, um das kulturelle Leben bei allen, auch bei nationalen Minderheiten, zu fördern.*“ Vgl. GS 59,9, zit. n. Rahner, *Kleines Konzilskompendium*, 512.

⁶⁵⁰ Vgl. Thiel, Bantu, in: RGG, Sp. 1089.

Werte, Güter, etc.) einander zu entlehnen. Die entlehnten Kulturobjekte werden interpretativ an die bestehende Vorstellungswelt angeschlossen, so dass sie andere Bedeutungen tragen und für andere Funktionen eintreten als in ihrer Ursprungskultur.

Der aus der Ethnologie stammende Begriff bezeichnet *„Prozesse und Phänomene des Kulturwandels, die durch Übernahme materieller und/oder immaterieller Güter, wie z.B. religiöser Vorstellungen oder auch technischen Wissens von einer fremden Kultur bedingt sind.“*⁶⁵¹

Minoritäten neigen dazu, sich die Lebensformen der dominanten Gruppe schneller anzueignen als umgekehrt. Sie stehen unter dem ständigen Druck, sich zu akkulturieren, sofern die Teilnahme an der dominanten Gruppe soziale Vorteile bringt.⁶⁵² Dieses Aufeinandertreffen von verschiedenen Kulturen und der reziproke Anpassungsprozess von Traditionen und Symbolsystemen sind Voraussetzungen für kulturellen Wandel, der allerdings die Position der Dominanz der führenden Gruppe nicht in Frage stellen muss.⁶⁵³

Akkulturation gewinnt im Vorgang der *Enkulturation* eine neue Plausibilität; gemeint ist die soziokulturelle Prägung⁶⁵⁴, die Menschen erfahren, sobald sie sich die Regeln, Normen und Werte eines Kollektivs angeeignet haben. Man lernt die Bedeutung von Handlungen, Symbolen, Gegenständen und Praktiken kennen, die für eine bestimmte Kultur charakteristisch sind und wird damit Teil dieser Kultur.⁶⁵⁵ Die *„Enkulturation ist das Ergebnis eines teils bewußten, teils unbewußten Lernprozesses, durch den die ältere die jüngere Generation mit oder ohne Zwang dazu bringt, traditionelle Denk- und Verhaltensweisen zu übernehmen.“*⁶⁵⁶

Diese Begriffe reflektieren die Erfahrung, dass sich die Traditionen und Eigenschaften kultureller Gruppen mit der Zeit verändern. Kulturen sind immer miteinander verwoben und als poröse und hybride Gebilde stets relativ offen für die Integration des Anderen. Kulturimmanente Veränderungen haben immer Folgen für andere Kulturen, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Kein kulturelles Ganzes steht rein und unveränderbar für sich. Insofern gibt es auch keine „reinen“ religiösen Traditionen, sondern immer nur solche, die in dieser Auseinandersetzung mit anderen Traditionen zu ihrer Identität finden.

⁶⁵¹ Prechtl, Metzler Philosophie Lexikon, 14.

⁶⁵² Vgl. Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, 215-216.

⁶⁵³ Vgl. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, 106-107.

⁶⁵⁴ Vgl. Scherr, *Sozialisation, Person, Individuum*, 48.

⁶⁵⁵ Vgl. Prechtl, Metzler Philosophie Lexikon, 134; vgl. Collet, *Begriff und Problemstellung*, 504.

⁶⁵⁶ Harris, *Kulturanthropologie*, 21.

8.3.3. Kulturelles, soziales und ökonomisches Kapital nach Bourdieu

Der französische Religionssoziologe Pierre Bourdieu (1930-2002)⁶⁵⁷ hat mit seinen Theorien zum Habitus und zur Strukturierung des religiösen Feldes wegweisende Paradigmata für die Sozial- und religionssoziologische Forschung konzipiert. Das religiöse Feld wird als Teil des sozialen Raums betrachtet und die hohe symbolische Bedeutung der Religion für die Ordnung der Gesellschaft erkannt. Der Ansatz eröffnet die Möglichkeit, religiöse Phänomene in ihrem soziokulturellen Zusammenhang zu studieren. Er ist auch zur Erfassung und zur Interpretation der religiösen Situation in Lateinamerika dienlich. Die Habitus-Theorie Bourdieus etwa kann als Verstehensmuster charismatischer Bewegungen herangezogen werden.

Der Habitusbegriff meint eingeschliffene Gewohnheiten, die das Handeln von Individuen und Gruppen objektiv konditionieren.⁶⁵⁸ Der Habitus entsteht durch das Erlernen kultureller Praktiken. Wie eine „Zweite Natur“⁶⁵⁹ bleibt er als konkretes Verhalten bestimmende Grundstruktur lebenslang erhalten,⁶⁶⁰ Habitusformen bezeichnen „*Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen.*“⁶⁶¹

Die Form des Habitus ist soziostrukturell und soziohistorisch bedingt, ist also nicht angeboren. Sie prägt sich entsprechend der Position aus, die der individuelle Akteur oder eine Gruppe von Akteuren in der Sozialstruktur einnehmen. Welche soziale Position ein Individuum einnehmen kann, hängt davon ab, wieweit es die Bedingungen erfüllt, die den Zugang zu ihr verschaffen. Welche Ausstattung muss ein Mensch mitbringen, um gesellschaftlich erfolgreich zu sein?

Bourdieu unterscheidet bekanntlich zwischen ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital. Je nachdem, über welche dieser Kapitalformen ein Individuum verfügt und welche Gütermengen es erreicht hat, bemessen sie seine sozialen Chancen. Ist die Kapitalausstattung ungleich, wird sich dies in einem ungleichen sozialen Status in der Gesamtgesellschaft ausdrücken.

⁶⁵⁷ Vgl. Pickel, Religionssoziologie, 238.

⁶⁵⁸ Nach Elias, Norbert, zit. n. Liebsch, Identität und Habitus, 74.

⁶⁵⁹ Nach Bourdieu, zit. n. Liebsch, Identität und Habitus, 79-80.

⁶⁶⁰ Vgl. Althoff, Divided by faith and ethnicity, 170.

⁶⁶¹ Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, 165.

Das ökonomische Kapital besteht aus den finanziellen Mitteln, die einer Person zur Verfügung stehen. Jede Kapitalart ist in andere Formen konvertierbar. Das ökonomische Kapital kann direkt in Geld übertragen werden.

Das Sozialkapital setzt sich aus sozialen Beziehungen zusammen, es ist die Kapitalart, die durch ein Netz an Beziehungen und sozialen Verpflichtungen gebildet wird. Es ist die „*Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind.*“⁶⁶²

Dieses Netz ist darauf gerichtet, soziale Kontakte zu schaffen und zu erhalten. Die Reproduktion von sozialem Kapital erfordert ständige Arbeit und Zeit. Als Ertrag ergibt sich daraus ein Potential von sozialen Beziehungen, von denen erwartet wird, dass sie langfristig Nutzen bringen.

Das kulturelle Kapital schließlich umfasst die kulturellen Fähigkeiten eines Individuums oder eines Kollektivs und die Verfügung über kulturelle Güter. Es kann in drei Formen auftreten: in inkorporierter Weise⁶⁶³ als dauerhafte Verfassung des Organismus, in objektivierter Art⁶⁶⁴ in Form kultureller Güter oder institutionalisiert, wenn eine Person infolge der Verleihung eines Titels Anerkennung erfährt. Das akkumulierte Kapital ist Eigentum, das zu einem festen Bestandteil der Person geworden ist, zum Habitus. Daran, wieviel kulturelles Kapital einer Familie eigen und wieviel sie in ihre Kinder zu investieren bereit ist, hängt deren schulischer und damit auch ihr gesellschaftlicher Erfolg ab. Die Fähigkeiten eines Individuums sind das Produkt der Investition kulturellen Kapitals.

Inwieweit Individuen oder Kollektive Kapital generieren können, wird also von den soziokulturellen Bedingungen, von den ökonomischen und politischen Möglichkeiten des Landes, von der religiösen Orientierung als auch von der Zugehörigkeit zu einer Ethnie bestimmt. Dazu kommen die möglichen Handlungsweisen der Regierung, bestimmte Schichtordnungen beizubehalten und so Menschen im Erwerb und in der Weitergabe von Kapital zu lenken. Es gibt also steuerbare und nicht-steuerbare Faktoren in einer Gesellschaft, die das Kapitalgefälle ausmachen.

⁶⁶² Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, zit. n. Kreckel, Soziale Ungleichheiten, 191.

⁶⁶³ Die Weitergabe kulturellen Kapitals vollzieht sich viel verborgener als beim ökonomischen Kapital. Sobald eine Person viel kulturelles Kapital angehäuft hat, ist eine Basis für weitere materielle und symbolische Profite geschaffen (vgl. Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, zit. n. Kreckel, Soziale Ungleichheiten, 186-188).

⁶⁶⁴ Kulturelle Güter sind über materielle Träger übertragbar (vgl. Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, zit. n. Kreckel, Soziale Ungleichheiten, 188-190).

In Guatemala liegt das meiste ökonomische Kapital – sichtbar etwa am Grundbesitz, der Zahl der Angestellten und Arbeitenden – in den Händen Weniger, die zudem ladinischer Herkunft sind. Die Mehrheit der Bevölkerung hat nur einen geringen Anteil an diesem Kapital. Sie haben nur sehr begrenzte Möglichkeiten, Kapital in schulische Bildung, Gesundheitsversorgung etc. zu investieren. Es kann nur wenig kulturelles Kapital aufgebaut und nur wenig weitergegeben werden. Aufgrund dieser Ausgangslage fühlen sich Personen zu (religiösen) Angeboten hingezogen, die in Aussicht stellen, zu mehr ökonomischem Kapital zu kommen. Aus diesem Grund können die pentekostalen Bewegungen mit ihrer Botschaft des „prosperity gospel“ große Erfolge verzeichnen: Ein gottgefälliges Leben wird unweigerlich mit materiellem Wohlstand belohnt werden.

Das Ausmaß des sozialen Kapitals einer Person ist zunächst schichten- und einkommensunabhängig. Auch Menschen aus benachteiligten Bevölkerungsgruppen können durch eine gute Integration in die Familien- und Dorfgemeinschaften viel Sozialkapital anhäufen. Religiösen Organisationen kommt hierbei eine besondere Rolle zu. Die in urbanen Regionen festzustellende Isolation von Personen und die in indigenen Gruppen beobachtbare Desorientierung, die historisch bedingt ist,⁶⁶⁵ führt zur Suche nach neuen Kontaktmöglichkeiten. Die Pfingstkirchen offerieren die Möglichkeit, an ihrem reichen sozialen Kapital teilzuhaben. Nach Orientierung suchende Menschen finden einen Ort von Gleichgesinnten, mit denen sie in unmittelbaren Kontakt treten können. Das Göttliche scheint gerade dadurch aufzuleuchten, dass Verzweifelte neuen Lebensmut durch das Gruppenerlebnis erfahren. Sie interpretieren lebensnahe Vorschläge zur Änderung ihrer Misere als göttliche Hilfestellung und wenden sie aktiv im Alltag an. Dadurch fühlen sie sich von Gott aufgehoben und erfahren menschliche Hilfe als göttliches Eingreifen. Gerade die schnelle (!) Situationsänderung im Diesseits wirkt faszinierend und konkurriert mit dem stärker das Jenseits betonenden Konzept des Katholizismus.

Traditionellen Kirchen – der katholischen Kirche und protestantischen-nichtpfingstlichen Kirchen – darf die Fähigkeit zur Generierung von Sozialkapital freilich nicht abgesprochen werden. Die katholische charismatische Bewegung zum Beispiel setzt auf das Prinzip einer kleinen Gemeindestruktur, um den persönlichen Kontakt unter den Mitgliedern zu intensivieren. Sie kritisieren die zunehmende Anonymität der mitgliederstarken Pfingstkirchen. Pfingstler jedoch sehen in der nahezu unüberschaubaren Menge an

⁶⁶⁵ Hiermit sind die veränderten Lebensbedingungen der Indigenen gemeint, die infolge des Wegfalls traditioneller Institutionen wie Cofradías, Cargo-System und indigener Religion ihr Leben fernab der Dorfgemeinschaften gestalten. Eben diese Personen fühlen sich oftmals desorientiert und entwurzelt und suchen neue Orte der Gemeinschaft auf. Religiöse Angebote versuchen, diese Lücke zu schließen.

Mitgliedern die Chance zur Netzwerkbildung, die auch berufliche Perspektiven eröffnen soll. Wenn innerhalb dieses Inkontaktretens nicht nur soziale Netze geknüpft werden, sondern sich dadurch auch neue berufliche Möglichkeiten ergeben, kann aus dem sozialen Kapital wieder ökonomisches Kapital entstehen. Deswegen sind pfingstliche Gemeindetreffen nicht nur religiöser Natur, sondern auch ein Portal für Arbeitssuchende. Die starke Konzentration auf ökonomischen Erfolg ist die Folge der wirtschaftlichen Situation des Landes und den mit ihr verbundenen niedrigen Einkommenswerten. Da die Bevölkerung aber auch größtenteils religiös ist, scheinen die Pfingstkirchen die ideale Erfüllung zweier Grundbedürfnisse zu bieten: Ökonomisch erfolgreich zu sein und geistliche Begleitung im Alltag zu haben. Man könnte auch sagen, dass Konversion nicht im wörtlichen Sinne reich macht, sondern ein „spirituelles Kapital“ erwirkt – wenn Glaubensinhalte, Netzwerke und Selbstbetätigung das Selbstwertgefühl von Menschen steigern und ihnen helfen, mit Schwierigkeiten im Alltag zurecht zu kommen.

Werfen wir noch einen Blick auf die besondere Lage der Maya innerhalb dieser Prozesse. Sobald man von der „Renaissance der Maya“ spricht, rückt auch deren Vergesellschaftungsform wieder in den Vordergrund. Einst bildeten sich bedeutende indigene Bewegungen heraus, die ein enormes Sozialkapital anhäufte: die Bildung von Beziehungsnetzwerken war elementar für die Kommunikation untereinander. Durch die Wiedererinnerung dieser traditionellen gemeinschaftsbildenden Leistungen, nahmen in der Gegenwart nicht nur die Zahl der indigenen Bewegungen zu, sondern es wuchs auch deren kulturelles Kapital, auch wenn kein *„entsprechender Aufstieg in der politischen Dimension des sozialen Raums erfolgen würde.“*⁶⁶⁶

Das soziostrukturelle Problem fehlender gesellschaftlicher Aufstiegsmöglichkeiten zeigt sich darin, dass auch ein gewachsenes kulturelles Kapital nicht automatisch eine hohe soziale Stellung verspricht:⁶⁶⁷ Die Iadische Elite besetzt auch weiterhin politische Ämter und auch im administrativen und militärischen Sektor sind Indigene kaum vertreten. Fatal ist zudem das niedrige Bildungsniveau, das es unmöglich macht, individuell kulturelles Kapital zu bilden, zu reinvestieren und zu vererben. Gut ausgebildete Guatemalteken bleiben meist nicht im Land, sondern arbeiten in den USA, in Europa oder in Kanada. Die Kirchen und religiösen Gemeinschaften sind sich des mangelhaften Bildungswesens in Guatemala bewusst. Sie führen zur Verbesserung der Bildungssituation unterschiedliche Programme durch.

⁶⁶⁶ Wimmer, Transformationen, 108.

⁶⁶⁷ Vgl. Wimmer, Transformationen, 109.

Für das nationale Selbstverständnis wird jedoch durch die Betonung des kulturellen Erbes der Maya und auch durch den Tourismus kulturelles Kapital gebildet. Die bedeutsamen archäologischen Stätten und das künstlerische Handwerk prägen das Guatemala, das jeder Tourist erkennt. Auch berühmte indigene Persönlichkeiten wie Rigoberta Menchú können durch die Repräsentation ihrer Kultur und durch Engagement kulturelles Kapital erzeugen.

8.3.4. Religiöse Polarisierung

Die religiöse Situation in Guatemala gleicht einem gigantischen Supermarkt: das Angebot an religiösen „Waren“ ist äußerst vielfältig und ihre jeweiligen Eigenqualitäten nicht leicht zu behaupten. Infolge des Verlustes traditioneller Bindungen und den dadurch einhergehenden Prozessen der Modernisierung, Urbanisierung und Industrialisierung ergeben sich Faktoren sowohl für einen individuellen als auch für einen gruppenbezogenen religiösen Wandel. Die Nachfrage nach religiösen Anbietern steigt stetig. Diese, die sich untereinander einen harten Konkurrenzkampf liefern, suchen mit ihrem differenzierten Angebot, den Erwartungen der individuellen Konsumenten zu entsprechen. So steigt die religiöse Vitalität an: die Glaubensangebote sind so vielfältig wie die religiösen Bedürfnisse der Menschen selbst, so dass die individuelle Suche nach religiösen Gemeinschaften, die den eigenen Anforderungen und dem Lebensstil entsprechen, meist erfolgreich ist.

Kirchen und evangelikale Sekten liegen in einem harten Konkurrenzkampf. Ihre Missionierungsstrategien suchen ihre Klientel unter den Menschen, die mit ihrer Herkunftsreligion unzufrieden und religiös auf der Suche sind. Dieser Markt erzeugt eine starke soziale Polarisierung und ergibt keineswegs ein homogenes Bild. Bei der Analyse der religiösen Situation in Guatemala spreche ich von einer „schwachen Polarisierung“, wenn ich die Existenz konkurrierender religiöser Strömungen kennzeichnen möchte; im Gegensatz dazu meine ich mit einer „starken Polarisierung“, dass politische Strategien das religiöse Feld zusätzlich beeinflussen und sich infolgedessen kulturelle Diskussionen religiös zuspitzen.

Guatemalas Bevölkerung ist nahezu vollständig christlich geprägt (98 %). Wie kommt es aber, dass, obwohl immer mehr Guatemalteken einer indigenen Religion angehören, das Christentum trotzdem dominant bleibt? Die Möglichkeit der Doppelzugehörigkeit macht das verständlich: 14 % der Bevölkerung gehören einer christlichen und gleichzeitig einer

indigenen Religion an.⁶⁶⁸ Die katholische Kirche hat das akzeptiert. Ihre Gegner sind die evangelikalen Kirchen. Diese lehnen eine Doppelzugehörigkeit ab.

Religionslos sind in Guatemala nur wenige, sie machen im Unterschied zu Deutschland (26 %) nur 1 % der Gesamtbevölkerung aus.⁶⁶⁹ Der niedrige Anteil der Religionslosen ist auffällig. Ist die Trägheit des Modernisierungsverlaufs der Grund für das Fortbestehen einer nach wie vor intakten Religiosität? Aber ist es überhaupt richtig, dass Gesellschaften mit wachsender Modernisierung auch zunehmend säkular werden? Heute sind die lateinamerikanischen Gesellschaften starken Modernisierungsschüben ausgesetzt, ohne dass man ein Schwinden der Religiosität und einen Verlust des gesellschaftlichen Einflusses der Religionen konstatieren könnte.

„Säkularisierung“ muss ja nicht heißen, dass Religiosität gesellschaftlich bedeutungslos wird, sondern vielmehr, dass sie neue Ausdrucksformen entwickelt. In der deutschen Gesellschaft etwa haben die etablierten christlichen Kirchen an Einfluss verloren; die Religiosität aber hat sich neue Ausdrucksformen geschaffen, z.B. im Sport oder in den Medien. In Guatemala dagegen bleiben religiöse Menschen in der genuin religiösen Dimension; Sie schließen sich neu gegründeten Denominationen an. Das macht das aktuelle Gedeihen der evangelikalen Frei- und Pfingstkirchen verständlich. Es ist unpassend, von einer Verknüpfung zwischen Säkularisierung und Religionslosigkeit in Guatemala zu sprechen. Viel richtiger ist es, aktuelle Prozesse als Neuordnung und Umbau des religiösen Feldes zu kennzeichnen.

8.3.5. Religiöser Pluralismus

*„Lo que vemos más como fenómeno que afecta a una parte de la región es la transformación de las creencias y la emigración de una creencia a otra, así como la existencia de países católicos donde el catolicismo declina muy poco.“*⁶⁷⁰ Diese Aussage spiegelt das vielfältige religiöse Bild Lateinamerikas in prägnanter Weise wider. Die angesprochene Transformation von Glaubensinhalten und deren Verschiebungen auf andere religiöse Bereiche fernab traditioneller religiöser Institutionen, ist ein deutliches Zeichen moderner säkularer Gesellschaften, auch in Lateinamerika. Diese Beobachtungen erlaubten die Hypothese, dass infolge der Privatisierung des Religiösen und des Verlustes der Bedeutung religiöser

⁶⁶⁸ Vgl. Schäfer, Dynamik des religiösen Feldes, 483-484.

⁶⁶⁹ Vgl. Schäfer, Dynamik des religiösen Feldes, 485.

⁶⁷⁰ latinobarómetro (16.04.14).

Institutionen Religion mit der Zeit verschwinden wird. In diese Richtung bewegen sich die Säkularisierungstheoretiker.

Sie nehmen an, dass religiöse Normen – ein christlich geprägter Lebensstil, Einstellungen zur Partnerschaft, Art der Glaubensausübung etc. – an Verbindlichkeit einbüßen würden.⁶⁷¹

Vertreter der Individualisierungstheorien sehen dies ähnlich, sind jedoch der Ansicht, dass die Religionen nicht aus der Gesellschaft verschwinden und auch die Menschen nicht zwangsläufig weniger religiös werden,⁶⁷² aber dass die institutionalisierte Religion ihren direkten Einfluss auf die Gesellschaft zunehmend verliert und es in dieser dennoch zu vielfältigen individuellen religiösen Expressionen kommen könnte.

Religionssoziologen gehen von der grundsätzlichen Annahme aus, dass jeder Mensch an sich religiös ist, dass Religiosität eine anthropologische Konstante darstellt. Das Interesse an transzendenter Wirklichkeit und die Suche nach Antworten auf den Sinn des Lebens sind grundsätzlich in der menschlichen „Natur“ verankert. Die Individuen unterscheiden sich in der Intensität ihres religiösen Lebens,⁶⁷³ und – in der Postmoderne – auch in der Art und Weise, ihrer Religiosität Gestalt zu geben. Religiöse Institutionen scheinen die religiösen Bedürfnisse der Menschen nicht mehr ausreichend zu erfüllen. Die Nachfrage nach religiösen Anbietern wird jedoch immer gegeben sein.

Wenn es zur Säkularisierung in der Gesellschaft kommt, dann, so *José Casanova*, gibt es zum einen global verlaufende Prozesse, wie die Säkularisierung wissenschaftlicher, administrativer und ökonomischer Bereiche. Zum anderen ist der Niedergang religiöser Praktiken nicht global zu verstehen, wenn etwa religiöse Systeme und Praktiken an Bedeutung verlieren und Religion privatisiert oder gar aus dem individuellen Leben verabschiedet wird.⁶⁷⁴

Doch eine Säkularisierung kann nicht nur dazu führen, dass religiöses Leben zunehmend privatisiert und individualisiert ausgeübt und sein Stellenwert reduziert wird, sondern es lassen sich in den lateinamerikanischen Ländern sogar Prozesse der Revitalisierung von

⁶⁷¹ Vgl. Pickel, Religionssoziologie, 181.

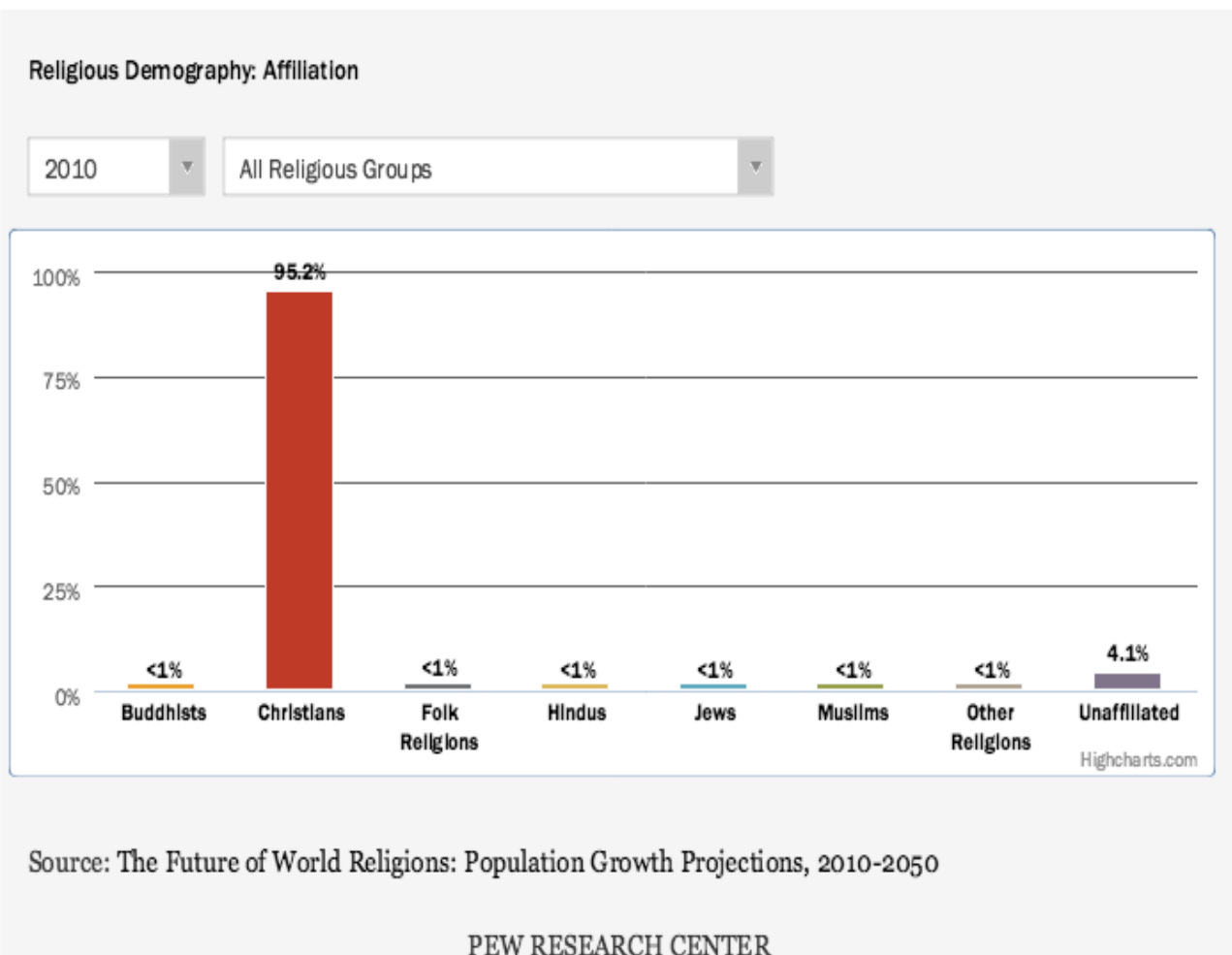
⁶⁷² „*The characteristics of religion will change and we think future changes will be great, but religion will continue undiminished.*“ (Stark, Bainbridge, *A theory of Religion*, 312). Eigene Übersetzung: „*Die Kennzeichen von Religion werden sich ändern und wir glauben, dass diese zukünftigen Änderungen enorm sein werden, aber Religion an sich wird unbeeinträchtigt weiter bestehen.*“

⁶⁷³ Es können mehrere Gründe ausschlaggebend sein, weshalb ein Individuum ein religiöses Leben für sich wählt: Der sozialisierende und integrative Aspekt, die moralische Identitätsstiftung, Leitlinien für das Leben und den Umgang mit Emotionen oder auch der kompensatorische Gedanke im Diesseits und der Erlösungscharakter im Jenseits können Auslöser sein (Vgl. Pickel, Religionssoziologie, 205). Die Kompensationsfunktion von Religion ist bereits bei Karl Marx zu finden, demzufolge Individuen aufgrund materieller Nöte nach Sicherheit und Trost streben und diese in Religionen zu finden hoffen (Vgl. Pickel, Religionssoziologie, 66-74).

⁶⁷⁴ Vgl. Casanova, *New Religious Movements as a Global Phenomenon between Secularization*, 46-47.

Religion beobachten.⁶⁷⁵ Die Macht des religiösen Lebens zeigt sich besonders in lateinamerikanischen Ländern, wo neue Denominationen hervorsprießen.

Religiöses Leben differenziert sich zunehmend. Das große Angebot an Glaubensgemeinschaften bietet dem Einzelnen viele Wahlmöglichkeiten, sein religiöses Leben zu gestalten und ermöglicht nahezu Jedem, das für ihn perfekte „Angebot“ zu finden. Statistiken zufolge liegt der Anteil der Christen an Guatemalas Gesamtbevölkerung bei knapp 96 %.⁶⁷⁶ Diese Zahl ist im Vergleich zu Deutschland (knapp 69 %)⁶⁷⁷ sehr hoch.



⁶⁷⁵ Denn nicht die Religion befindet sich in einer Krise, sondern es sind die religiösen Praktiken, die Strukturen und Formen religiösen Lebens, die in einer utilitaristischen, individualisierten, konsumorientierten und selbstzentrierten Welt in Frage gestellt werden, wie *Salazar* argumentiert: „*No hay crisis de religión, sino son las prácticas, las estructuras y las formas que están en cuestión, en un mundo utilitarista, individualista, consumista y egoísta.*“ (*Salazar, El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala, 13*).

⁶⁷⁶ <http://www.globalreligiousfutures.org/downloadable/8026.png> (04.09.15).

⁶⁷⁷ <http://www.globalreligiousfutures.org/downloadable/8027.png> (04.09.15).

Die folgende Statistik zeigt auf, dass der Anteil der Protestanten, Pfingstkirchen eingeschlossen, in Guatemala im Jahr 2013 bei 41 % lag.⁶⁷⁸ Da diese Zahl seitdem weiter steigt, könnte es darauf hinauslaufen, dass die Bevölkerung halb katholisch und halb protestantisch sein wird, wenn man den niedrigen Anteil an Nicht-Christen außer Acht lässt:

	Catholic	Protestant	Unaffiliated	Other
Predominantly Catholic				
Paraguay	89%	7%	1%	2%
Mexico	81	9	7	4
Colombia	79	13	6	2
Ecuador	79	13	5	3
Bolivia	77	16	4	3
Peru	76	17	4	3
Venezuela	73	17	7	4
Argentina	71	15	11	3
Panama	70	19	7	4
Majority Catholic				
Chile	64	17	16	3
Costa Rica	62	25	9	4
Brazil	61	26	8	5
Dominican Rep.	57	23	18	2
Puerto Rico	56	33	8	2
U.S. Hispanics	55	22	18	5
Half Catholic				
El Salvador	50	36	12	3
Guatemala	50	41	6	3
Nicaragua	50	40	7	4
Less than half Catholic				
Honduras	46	41	10	2
Uruguay	42	15	37	6
Regional total*	69	19	8	4
<small>(adjusting for each country's population size)</small>				
QCURREL				
<small>*Regional total does not include U.S. Hispanics.</small>				
<small>Percentages may not add to 100 due to rounding.</small>				
PEW RESEARCH CENTER				

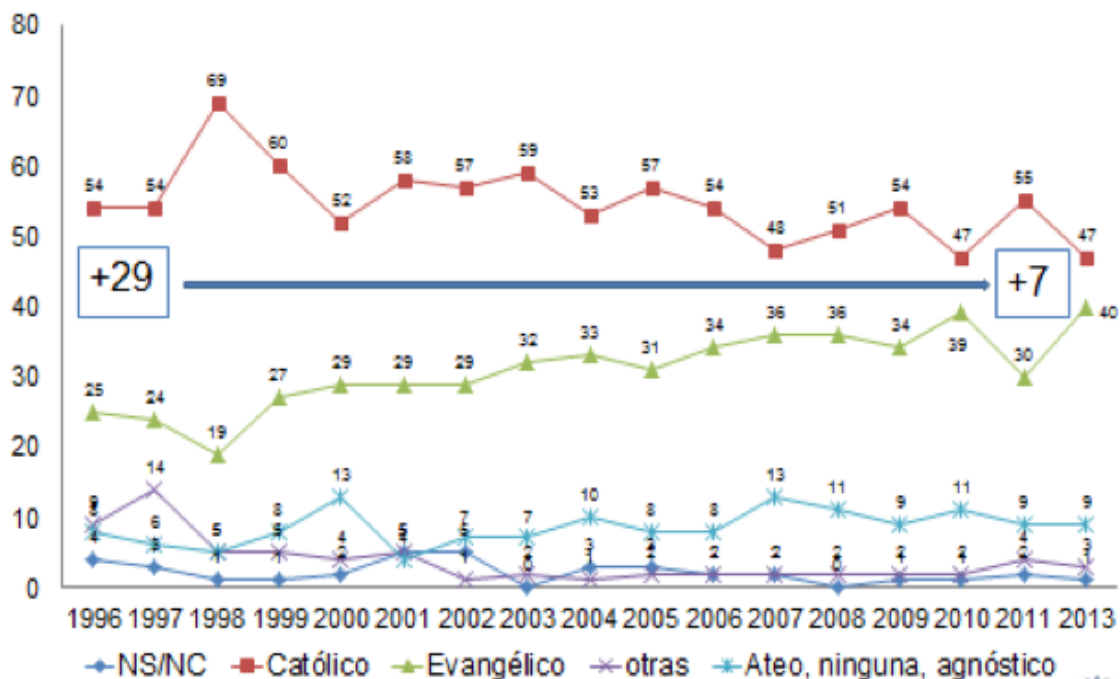
⁶⁷⁸ <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (04.09.15).

Mehr noch: weiteren Studien zufolge sank der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung im Jahre 2013 bereits unter 50 %.⁶⁷⁹ Evangelikale konnten im Gegensatz dazu einen Zuwachs verzeichnen:

EVOLUCIÓN DE LA RELIGIÓN: GUATEMALA

TOTAL GUATEMALA 1996-2013

P. ¿Cuál es su religión?



Fuente: Latinobarómetro 1996-2013



Die wachsende Bedeutung des pentekostalen Christentums und der indigenen Bewegungen sind als „neue Welle des religiösen Pluralismus,“ als neuer Schub im Prozess religiöser Differenzierung zu betrachten. Guatemala eignet sich als besonders gutes Beispiel dieser zweifachen Bewegung, da die Bevölkerung zu 45 % indigen ist.⁶⁸⁰ Nicht nur der Erfolg der Pfingstler,⁶⁸¹ sondern auch Diversifizierungen des Katholizismus, wie sie sich in der Charismatischen Erneuerung niederschlagen, sind Ergebnisse der gegenwärtigen religiösen Pluralisierung.

⁶⁷⁹ latinobarómetro (06.04.2014).

⁶⁸⁰ <https://www.iwgia.org/es/guatemala> (20.08.18).

⁶⁸¹ Die am schnellsten wachsenden pentekostalen Bewegungen sind solche, die ihre Bindungsverpflichtungen an Mitglieder reduziert haben. Dies erklärt sich aus der gegenwärtigen Tendenz, dass sich Individuen nur schwer binden wollen und dass sie flexibel bleiben möchten. Siehe hierzu Frigerio, *Analyzing Conversion in Latin America*, 37. Die weitverzweigte Struktur des Protestantismus, die an der Vielzahl an existierenden Freikirchen sichtbar ist, erfüllt die Anforderungen des religiösen Marktes scheinbar mit einer großen Bandbreite.

Mehrere Faktoren bedingen diesen Pluralismus. So kann er zum einen aus einer gesellschaftlichen Struktur entspringen, die von starken ethnischen Gegensätzen zwischen Ladino und Indígena geprägt ist (1). Eine religiöse Revitalisierung kommt besonders in sozial schwachen und benachteiligten Bevölkerungsgruppen zustande, dann, wenn eine Gruppe ihr Daseinsrecht zu behaupten sucht (2).

Es ist ein multifaktorielles Erklärungsmodell notwendig, um die religiöse Situation in Guatemala darzustellen. Für diese Analyse stehen verschiedene, teils untereinander Parallelen und Überlappungen aufweisende wissenschaftliche Modelle zur Verfügung. Diese sind Theorien der Säkularisierung, Modernisierung, Anomie, Urbanisierung, Individualisierung und Pluralisierung mit religiösem Wettbewerb.

a) Säkularisierungstheorien

„Säkularisierung als Rückzug der christlichen Kirchen aus Bereichen, die vorher unter ihrer Kontrolle oder ihrem Einfluss gestanden haben.“⁶⁸²

Säkularisierungstheoretiker wie der Brite *Bryan R. Wilson* nehmen an, dass Prozesse wissenschaftlicher Rationalisierung und technologischer Innovationen die Form der Gesellschaft verändern und Religionsgemeinschaften in Randpositionen der Gesellschaft verdrängen und es zu einer Privatisierung von Religion kommt.⁶⁸³ Gemäß dieser These ist Säkularisierung abhängig von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung mit ihrem kulturellen Kontext. Sozialer und religiöser Wandel bedingen sich wechselseitig. Indem sich in modernen Gesellschaften relativ eigenständige soziale Systeme ausdifferenzieren, wird Religion zu einem Subsystem neben anderen Subsystemen und hat auf sie nur noch indirekte Wirkung.⁶⁸⁴

Den Prozess der Säkularisierung kann man auf verschiedenen Ebenen darstellen: auf der organisatorischen Ebene, sichtbar am Wandel der Kirchen, auf der gesellschaftlichen Ebene, sobald Religion marginalisiert wird, und auf der individuellen Ebene, wenn die Bindung der Individuen an die Kirche und Religion schwächer wird und religiöse Normen an Bedeutung verlieren.⁶⁸⁵

⁶⁸² Berger, *Zu Dialektik von Religion und Gesellschaft*, 103.

⁶⁸³ Vgl. Pickel, *Religionssoziologie*, 151ff.

⁶⁸⁴ Vgl. Pickel, *Religionssoziologie*, 19-21.

⁶⁸⁵ Vgl. Pickel, *Religionssoziologie*, 160-164.

b) Modernisierungsthese

„Modernity is primarily a state of mind – expectation of progress, propensity to growth, readiness to adapt oneself to change.“⁶⁸⁶

Die Industrialisierung führte auch in Lateinamerika zu Veränderungen in den Arbeitsstrukturen. Die Arbeit nimmt einen wesentlichen Stellenwert im Alltag ein und lässt somit dem religiösen Leben weniger Raum. Die dazukommenden Versuche der Demokratisierung stellen religiöse Institutionen unter Legitimationsdruck, da hierarchische Strukturen in Frage gestellt und deren Akteure nicht mehr kritiklos akzeptiert werden.

Die pentekostalen und indigenen Bewegungen interpretiert *Andrea Althoff* als Produkte der Moderne, da diese zu sozialen Umbrüchen führt, die einem religiösen und ethnischen Pluralismus günstig sind.⁶⁸⁷ So interpretiert auch der guatemaltekeische Protestant *Vitalino Salazar*, der aus der Maya-Gruppe der K'aqchiquel stammt, die pfingstlichen Megakirchen als eine Erscheinung der Postmoderne,⁶⁸⁸ in der plurale Ausdrucksformen in Religion, Kunst und Lebensstil den Vorrang erhalten.

Zu den Grundüberzeugungen moderner Gesellschaften gehört, dass durch eine starke Wirtschaft die Armut gemindert wird. Das könnte den Schluss erlauben, dass bei steigendem ökonomischen Erfolg Religion unbedeutender wird; plausibel dann, wenn sie als Ersatzbefriedigung, als Kompensation für materielle Defizite verstanden wird. Doch in Gesellschaften wie Guatemala mit einem hohen Armutsanteil ist die Bewältigung der materiellen Lebenssituation eine so prekäre Aufgabe, dass die Menschen auf die Sinnsymbolik der Religion zurückgreifen müssen. Den Begriff der „Moderne“, so der Soziologe *Daniel Lerner*, bezeichnet – wie es das obige Zitat verdeutlicht – einen Zustand im Kopf: nämlich die Erwartung, dass es zum Fortschritt kommt, der Hang zur Entwicklung und die Bereitschaft, sich dem Wandel hinzugeben. Die Realität aber ist komplexer als die Idee.

⁶⁸⁶ Lerner, *The Passing of Traditional Society*, 8.

⁶⁸⁷ Vgl. Althoff, *Divided by faith and ethnicity*, 21.

⁶⁸⁸ Vgl. Salazar, *El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala*, 14. Der Begriff der Postmoderne umfasst die Positionen in der Philosophie, welche die Paradigmen der Moderne kritisieren. So verfallen „auch alle Begriffe, die das Denken in der Moderne geprägt haben („Einheit“, „Wahrheit“, „Wissenschaft“) dem postmodernen Verdikt, universalistisch und totalitär zu sein.“ (Metzler Philosophie Lexikon, 458).

c) Anomietheorie

„Wie geht es zu, dass das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt?“⁶⁸⁹

Auch die Anomietheorie *Émile Durkheims* ist für das Verstehen der religiösen Situation in Lateinamerika durchaus sehr bedeutsam. Die Erosion traditionell akzeptierter Werte,⁶⁹⁰ die durch religiöse Träger wie den Katholizismus transportiert wurden, führte zu Instabilitäten in den sozialen Beziehungen. Sobald diese Träger als sichere Pfeiler wegbrechen, kommt es zu sozialer Verunsicherung, zu einer Schwächung der sozialen Integrationsfähigkeit. In Guatemala kristallisieren sich Armut, politische Gewalt⁶⁹¹ und Migration als Schlüsselfaktoren für Desintegration heraus. Der religiöse Pluralismus erwächst als Antwort auf die Krisen und den Zusammenbruch traditioneller sozialer Beziehungen.

d) Urbanisierungsthese

„Die Probleme, welche rasche Urbanisierung, nicht-zusammenhängende Sozialstrukturen oder kurzsichtige ökonomische Entscheidungen nach sich ziehen, scheinen ein vorherrschendes Merkmal der lateinamerikanischen Stadt zu sein.“⁶⁹²

Die Verstädterung ist ein wichtiges Element der religiösen Pluralisierung. In urbanen Agglomerationen können sich säkularisierte Lebensstile rascher entfalten: entsprechende kulturelle Angebote und das Zusammentreffen vieler Menschen mit gleicher rationaler Denkart bieten hier Vorteile. Und auch infolge der Abwanderung aus ländlichen Gebieten kann man davon ausgehen, dass funktionierende religiöse Strukturen auf dem Land zunehmend im Schwinden sind.⁶⁹³ Doch im Gegenzug lassen sich auch viele religiöse Menschen in den Städten nieder. Sie treffen auf vielfältige religiöse Angebote, die es ihnen ermöglichen, die eigene Religiosität auf ihre Weise zu gestalten. Gerade durch den Verlust der kirchlichen Hegemonie, ergibt sich ein Interesse für andere differenzierte

⁶⁸⁹ Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung, 82.

⁶⁹⁰ Vgl. Althoff, Divided by faith and ethnicity, 20.

⁶⁹¹ *Michael Riekenberg* beschreibt einleuchtend, dass Gewalt zunehmend sozialer, d.h. weniger politisch, und auch kultureller wird: denn in Identitätsbildungsprozessen sind auch Weltanschauungen umkämpft (vgl. Riekenberg, Staatsferne Gewalt, 38-39).

⁶⁹² Alfaro d'Alençon, Lateinamerikanische Städte im Wandel, 101.

⁶⁹³ Vgl. Pickel, Religionssoziologie, 141-142.

Glaubensformen. Trotzdem konvertierten nicht alle urbanisierten Guatemalteken zum Pentekostalismus oder anderen religiösen Alternativen.⁶⁹⁴

e) Individualisierungsthese

„Individualisierung ist der Prozess der zunehmenden Selbstbestimmung des Individuums bei gleichzeitig abnehmender Fremdbestimmung durch äußere gesellschaftliche Instanzen und Faktoren (Sozialstruktur).“

Im Vorgang der Individualisierung entstehen Identitäten, die sich als „Patchwork-Religiosität“ bezeichnen lassen. Glaubensinhalte aus mehreren religiösen Systemen werden miteinander kombiniert und zu einer individuellen Glaubensform geprägt. Dadurch erhält der in Guatemala verbreitete Synkretismus eine hohe Bedeutung; fassbar hauptsächlich in der Verbindung katholischer und indigener Religionen.

Der Religionssoziologe *Thomas Luckmann* spricht von einer „Privatisierung“ des Religiösen.⁶⁹⁵ Die Entdeckung und Hochschätzung des „Privaten“ bringen Individuen dazu, auch ihren religiösen Glauben weniger öffentlich zu praktizieren. Dadurch, dass Religion im Austausch seltener offen kommuniziert wird, könnte der Eindruck entstehen, dass die Bedeutung von Religion abnimmt und Religion dadurch verschwindet. Auch andere Individualisierungstheoretiker gehen von der Annahme aus, dass Religion gleichsam „unsichtbar“ wird.

In Guatemala aber ist Religion derart öffentlich: in den Medien, auf der Straße und in der Politik, dass von einer mangelnden religiösen Kommunikation nicht die Rede sein kann.

Aber wichtig für die Analyse der modernen guatemaltekischen Gesellschaft ist die Annahme, dass gegenwärtig ein zunehmendes Interesse an individueller Selbstbestimmung der Personen zu beobachten ist. Die Individuen genießen ein deutlich höheres Maß an Entscheidungsfreiheit. Die Gesellschaft emanzipiert sich von starren sozialen Mustern und öffnet sich neuen sozialen Bewegungen. Religiöse Autonomie und der „Zwang“ zur religiösen Wahl bergen auch Risiken in sich: Der Anspruch, selbst Entscheidungen treffen zu müssen, kann sich auch als Belastung herausstellen, da eine große Eigeninitiative gefordert wird. Zudem verlangt die Wahl eines religiösen Programms genaue Kenntnisse über sie und eine rationale Abwägung vor der Entscheidungsfindung.

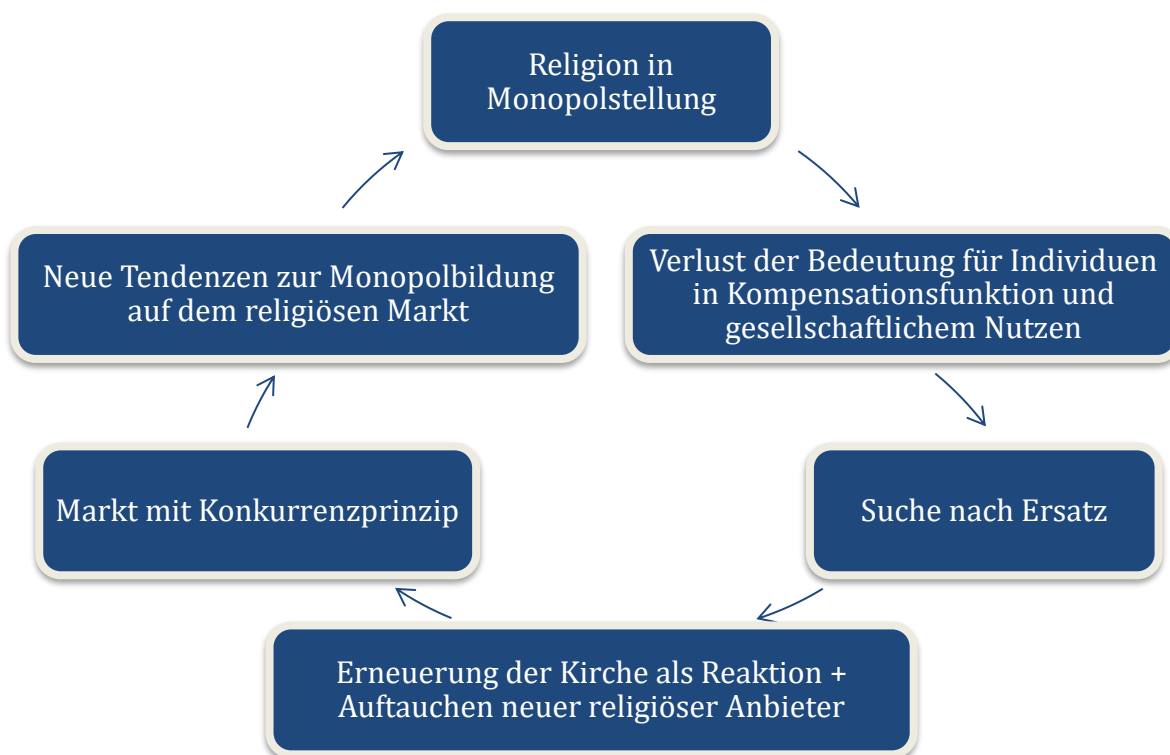
⁶⁹⁴ Vgl. Wilson, Guatemalan Pentecostals, 23.

⁶⁹⁵ Vgl. Pickel, Religionssoziologie, 182.

f) Pluralisierung und Theorie des religiösen Wettbewerbs

„What we are saying is that religious behaviour – to the degree that it occurs – is generally based on cost/benefit calculations and is therefore rational behaviour.“⁶⁹⁶

Ein religiöser Wettbewerb, in dem die religiösen „Anbieter“ miteinander um Gläubige konkurrieren, kann zu einer religiösen Vitalität führen und dann auch in Zusammenhang mit einer religiösen Pluralisierung stehen, so die Vertreter dieses Ansatzes. Diese Konkurrenzsituation kommt zustande, wenn die Gläubigen eine grundsätzliche Entscheidungsfreiheit in der Wahl der Angebote besitzen, was voraussetzt, dass die Religionsfreiheit staatlich garantiert ist. Ein freier Wettbewerb und unbehinderter Marktfluss verlangen keine staatliche Regulation, keine Eingriffe oder Präferenzen.⁶⁹⁷ Dieser Fluss kann als Kreislauf ⁶⁹⁸ dargestellt werden:



Dieses Schema verdeutlicht die Entstehung und den Erfolg neuer religiöser Angebote und soll darauf hinweisen, dass die Individuen immer auf der Suche nach geeigneten Institutionen sind, die ihren spirituellen Bedürfnissen entsprechen. Verstärkte soziale und finanzielle

⁶⁹⁶ Stark, Finke, Acts of faith, 56. Eigene Übersetzung: „Wir sagen, dass religiöses Verhalten – in dem Maße, wie es sichtbar wird – im Allgemeinen auf einer Abwägung der Kosten und Nutzen basiert und daher rationales Verhalten ist.“

⁶⁹⁷ Vgl. Pickel, Religionssoziologie, 201.

⁶⁹⁸ Diese eigenverfasste Darstellung lehnt sich an Pickel, Religionssoziologie, 207 an.

Unsicherheiten bedingen zudem eine erhöhte Nachfrage nach Religionen mit Kompensationsfunktion. Diese Zusammenhänge werden in der sogenannten Deprivationstheorie konkretisiert. Die These lautet, dass Deprivation zu einem größeren Maß an Religiosität führt.⁶⁹⁹

Innerhalb dieser Theorien wird Religion von der Anbieterseite her gedacht, weshalb diese auch „supply-side-Ansätze“ genannt werden.⁷⁰⁰ Sie stellen einen Gegensatz zu Säkularisierungstheorien dar, sofern für sie die religiöse Vitalität durch konkurrierende Systeme gesteigert, nicht gehemmt wird: „*Religious pluralism invigorates the life of religious organizations, which in turn attract religious participation.*“⁷⁰¹ Der Grad der Konkurrenz ist hierbei oft nicht direkt erfassbar, weshalb der Grad der religiösen Pluralisierung als Ersatzindikator angewandt wird. Das heißt: je größer das religiöse Angebot ist, desto vitaler wird Religion in der Gesellschaft sein, da die unterschiedlichen Interessen der Individuen so besser abgedeckt werden können.

Die Theorie des religiösen Wettbewerbs wurde vom US-amerikanischen Soziologen *Peter Berger* umfassend behandelt. In seiner Mikroökonomie-Theorie vertritt er die These, dass der einst monopolistische Glaube⁷⁰² in einer neuen pluralistischen religiösen Umwelt vermarktet und an Kunden „verkauft“ wird, die freiwählend die Produkte kaufen, die am besten zu ihnen passen.⁷⁰³ Religion wird somit zu einem Konsumprodukt. Der Ansatz von *Berger* wurde durch die US-amerikanischen Religionssoziologen *Roger Finke* und *Rodney Stark* erweitert, um die Haltung des Staates gegenüber dieser neuen „religiösen Ökonomie“ zu erläutern. Staatliche Restriktionen erzeugen religiöse Monopole.⁷⁰⁴ Zudem kamen sie zu dem Ergebnis, dass die Zahl der Teilnehmer an religiösen Aktivitäten in unregulierten spirituellen Ökonomien höher ist als in kirchlich monopolistischen Ländern. Diese Entwicklung hängt auch damit zusammen, dass die Begeisterung für religiöse Praktiken in Gesellschaften, in

⁶⁹⁹ Siehe hierzu Stolz, Wie kann man Religiosität soziologisch erklären, 9-13. Vertreter der Deprivationstheorie sehen einen Zusammenhang von sozialer Ungleichheit und Kirchlichkeit. Sie gehen davon aus, dass der Wunsch nach Erlösung bei sozial und ökonomisch Schwächeren ausgeprägter ist und den Grad der religiösen Vitalität bestimmt (vgl. Pickel, Religionssoziologie, 375-378). Der Begriff leitet sich vom lateinischen Wort *deprivare* ab, das „berauben“ bedeutet.

⁷⁰⁰ Vgl. Finke, Stark, The dynamics of religious economies, 100.

⁷⁰¹ Davie, The Sociology of Religion, 73. Eigene Übersetzung: „*Religiöser Pluralismus belebt das Leben religiöser Organisationen, die im Gegenzug die religiöse Partizipation steigern.*“

⁷⁰² „*As a result in Latin America there is a shift from a Catholic monopoly generating secular, and maybe Marxist monopoly, in the direction of a pluralistic religio-political hybrid.*“ (Martin, On Secularization, 120). Eigene Übersetzung: „*Als Folge kann man in Lateinamerika eine Verschiebung von einem katholischen Monopol, das ein säkulares, womöglich marxistisches Monopol erzeugt, beobachten, hin zu einem pluralistischen religiös-politischen Gebilde.*“ Da monopolistische Religionen dem Druck ausgesetzt sind, sich gegen andere Glaubenssysteme durchsetzen zu müssen, werden sie weniger plausibel (vgl. Pickel, Religionssoziologie, 146). Die Unsicherheit darüber, welcher religiöse Anbieter die richtigen Lebensinterpretationen bietet, nimmt zu.

⁷⁰³ Vgl. Berger, The Sacred Canopy, 138.

⁷⁰⁴ Vgl. Finke, Stark, The Churching of America, 18.

denen eine einzige Religion praktiziert wird, mit der Zeit schwindet, während die Vielfalt an Glaubensangeboten eine religiöse Pluralisierung bedingt, die diese Begeisterung wieder wecken kann und von der hauptsächlich die Pentekostalen profitieren.⁷⁰⁵

Jedoch darf nicht außer Acht gelassen werden, dass religiöser Konsum nicht automatisch auch religiöse Konversion bedeutet. Die Konversion ist ein komplexer, lebenslanger Prozess, der eine radikale personelle Veränderung der Weltanschauung und Identität mit sich bringt. Wie es *Virginia Garrard-Burnett* ausdrückt, bedeutete Konversion „*a break with the past and the repudiation of the ties of kinship, custom and belief that originally formed the parameters of their worlds.*“⁷⁰⁶

Wird Konversion als ein solcher Prozess gesehen, dann ist seine Basis wahrscheinlich die freiwillige Entscheidung. Ist sie jedoch ein isoliertes plötzliches Ereignis, kann man davon ausgehen, dass der Zwang, konvertieren zu müssen, die Grundlage bildet.

Meist steht der Übertritt zu einer anderen Glaubensgemeinschaft in Verbindung mit einer Krisenerfahrung. Zweifel am Glauben und der Glaubensgemeinschaft werden oft hervorgerufen durch eine generelle Unzufriedenheit mit persönlichen Lebensstrukturen eines Individuums, durch Familienprobleme, Krankheit oder andere extreme Leidenswege. Die betroffenen Personen sind vorher oft der Ansicht, dass die Kirche, der sie bereits angehören, die Bewältigung dieser Situation nicht in angemessener Weise sicherstellt. Daneben gibt es natürlich weitere Möglichkeiten, die ausschlaggebend für eine Konversion sein können.⁷⁰⁷

Auch die soziale Situation, mit Armut in der Familie und finanzieller Unsicherheit, kann entscheidend sein. Die bewusste Konversion zu einer Konfession erfordert in der Regel ein hohes Maß an Partizipation in der neuen religiösen Gruppe und prägt die eigene Identität wesentlich stärker als der bloße religiöse Konsum, als eine formelle Mitgliedschaft in einer Glaubensgemeinschaft, die problemlos wieder gewechselt werden kann.

Dass Menschen in Guatemala innerhalb kurzer Zeit von einer Pfingstkirche fasziniert werden, diese aber oft auch zügig wieder verlassen, hängt nicht zuletzt an den rigorosen strukturellen

⁷⁰⁵ Zur *desmonopolización* schreibt *Jean-Pierre Bastian*: „[...] una efervescencia en un monopolio católico con ofertas religiosas diversificadas a una pluralización religiosa efervescente acareada fundamentalmente por los pentecostalismos.“ (Bastian, *La nueva economía religiosa en América Latina*, 6). Eigene Übersetzung: „... ein Brodeln in einem katholischen Monopol mit andersartigen religiösen Angeboten hin zu einer religiösen Pluralisierung, die fundamental von den Pentekostalen vorangetrieben wird.“

⁷⁰⁶ *Marroquín Gramajo*, *Protestant Ethic and Prosperity*, 87. Eigene Übersetzung: „... ein Bruch mit der Vergangenheit und die Ablehnung von Familienbanden, Gewohnheiten und Glaubensinhalten, die bisher ihr Weltbild ausmachten.“

⁷⁰⁷ Falls sich durch Mitglieder einer anderen Glaubensgemeinschaft neue Berufsmöglichkeiten ergeben, sehen manche Personen dies als ein göttliches Zeichen für die Konversion. Auch die erfahrene Aufmerksamkeit und Unterstützung, wenn Glaubensgemeinschaften um neue Mitglieder rivalisieren, können die Wahl begünstigen. Doch es ist auch möglich, dass Gläubige formal in ihrer Herkunftskirche bleiben und ihre Riten vollziehen, weil sie sich beobachtet fühlten und Angst hatten, dass Zurückhaltung negativ bewertet werden könnte (vgl. *Gooren*, *Conversion careers in Latin America*, 53-69).

und moralischen Vorgaben: die beinahe schon als utopisch wirkenden hohen Anforderungen wirken sowohl anziehend als auch abschreckend. Anfangs noch faszinierend entpuppen sie sich oft als unrealistisch, einschränkend und kaum erfüllbar.

8.3.6. Soziale Schichtung der Gesellschaft

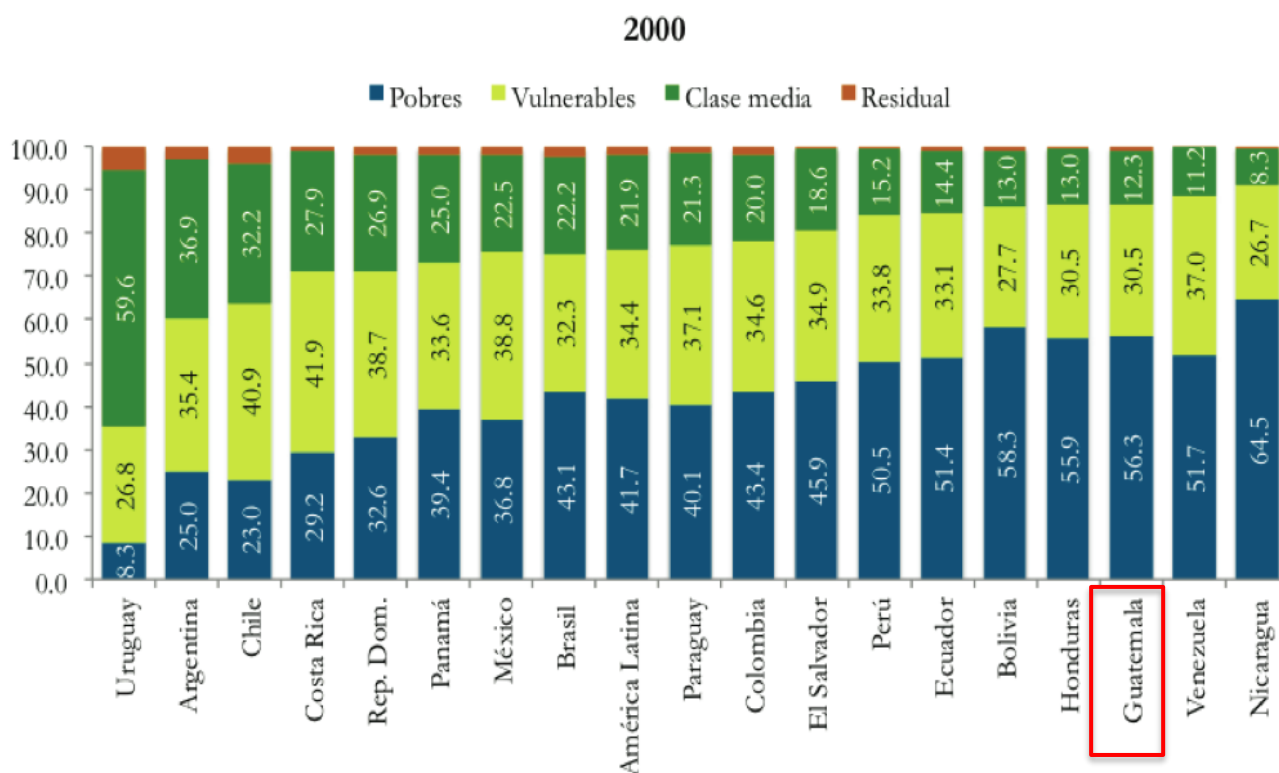
Im Gegensatz zu den anderen Ländern Lateinamerikas steigt in Guatemala der Prozentsatz bedürftiger Menschen an. Die folgende Graphik, die sich aus Erhebungen des „Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo“ (PNUD) und der „Banco Mundial“ ergab ⁷⁰⁸, verdeutlicht eine alarmierende Entwicklung:



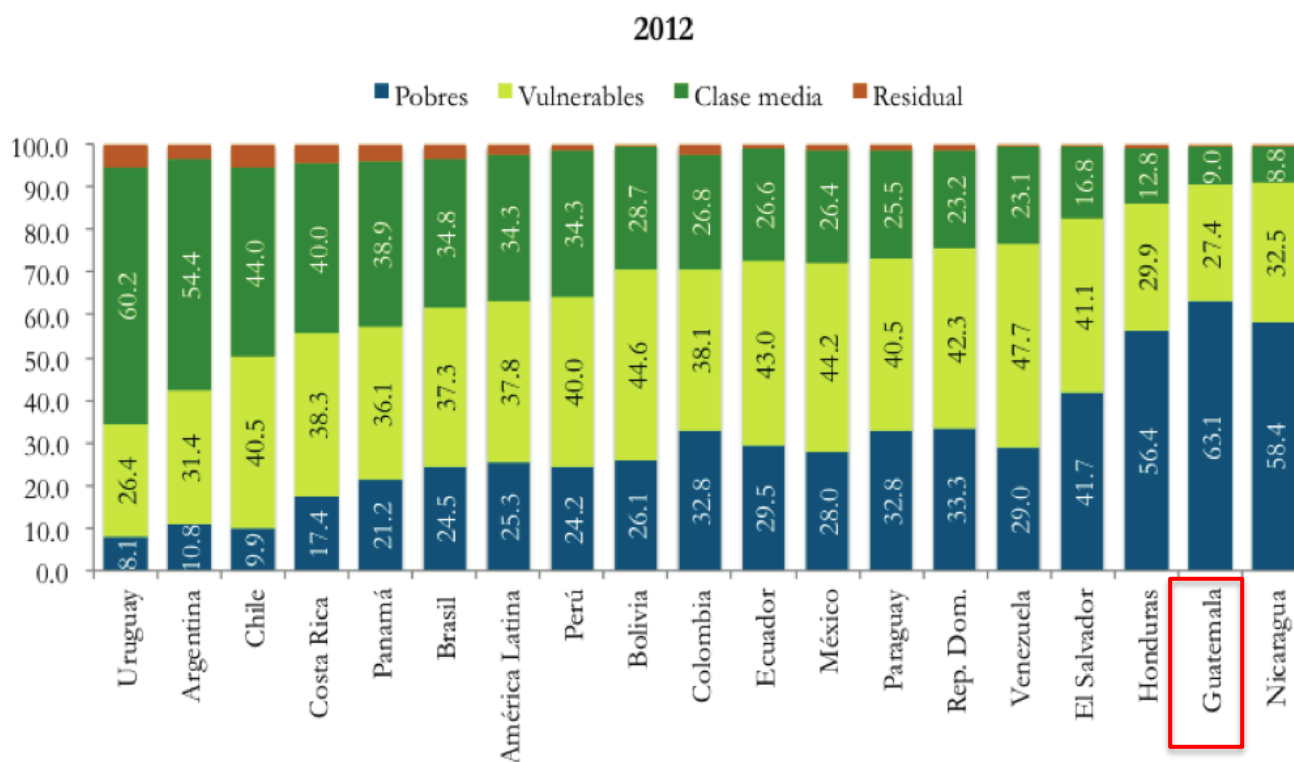
⁷⁰⁸ <https://rolandosantiago.files.wordpress.com/2015/10/al-cambio-en-el-estrato-de-la-pobreza1.jpg> (25.05.16).

Das PNUD differenziert vier Gesellschaftsschichten: „*los pobres, los vulnerables, la clase media y la clase residual*“. Die Unterschicht der „*pobres*“ definiert sich nach dem täglichen Einkommen einer Person von maximal vier US-Dollar. Wer diese Grenze überschreitet, aber nicht mehr als zehn US-Dollar pro Tag verdient, wird der „*clase de los vulnerables*“ zugeordnet und hat noch nicht die ökonomische Sicherheit der „*clase media*“ erreicht. Wenn jemand sogar mehr als fünfzig US-Dollar verdient, zählt er bereits zur Oberschicht, zur „*clase residual*“. Die Entstehung der zwischen Unter- und Mittelschicht entstandenen Klasse der „*vulnerables*“, deren Mitglieder sich der „*clase media*“ annähern, verschleiert die Tatsache, dass die tatsächliche Mittelschicht schrumpft und sich die Schicht der „*pobres*“ ausweitet.

Denn eine weitere Statistik, ebenfalls vom PNUD entwickelt,⁷⁰⁹ zeigt, dass der Prozentsatz der bedürftigen Bevölkerung um 6,8 % angestiegen ist, während die „*clase media*“ um 3,3 % verloren hat.



⁷⁰⁹ http://www.sv.undp.org/content/dam/el_salvador/docs/vih-sida/Grupos_sociales_AL.pdf (03.04.16).



Es gibt noch eine weitere Graphik des *Latinobarómetro* aus dem Jahr 2015, in der dargestellt wird, welcher sozialen Gruppe sich die Befragten selbst zugehörig fühlten. Zur Auswahl standen die Kategorien „Obere Schicht“, „Mittelschicht“ und „Untere Schicht“.

13 % der an der Studie teilnehmenden Personen teilten sich der „*clase alta*“ zu, was den höchsten Wert in ganz Lateinamerika darstellt. Auch wenn das *Latinobarómetro* eher „*media alta*“ als „*alta*“ meint (siehe Graphik) entsteht dennoch der Eindruck, dass mehr Menschen sich von der „*clase media*“ in die „*clase alta*“ bewegen.

37 % der Befragten sehen sich selbst in der „*clase media*“. Sieht man die Statistiken des PNUD und des *Latinobarómetro* im Vergleich, würde dies bedeuten, dass sich zwischen 2012 und 2015 ein Wachstum von 28 % in der „*clase media*“ ergeben hätte, was sehr unwahrscheinlich ist. Dennoch scheint es so zu sein, dass die „*clase media*“ seit einigen Jahren wächst: „*Sin duda que América Latina ha logrado formar clases medias en la última década y a pesar de las crisis económicas.*“⁷¹⁰

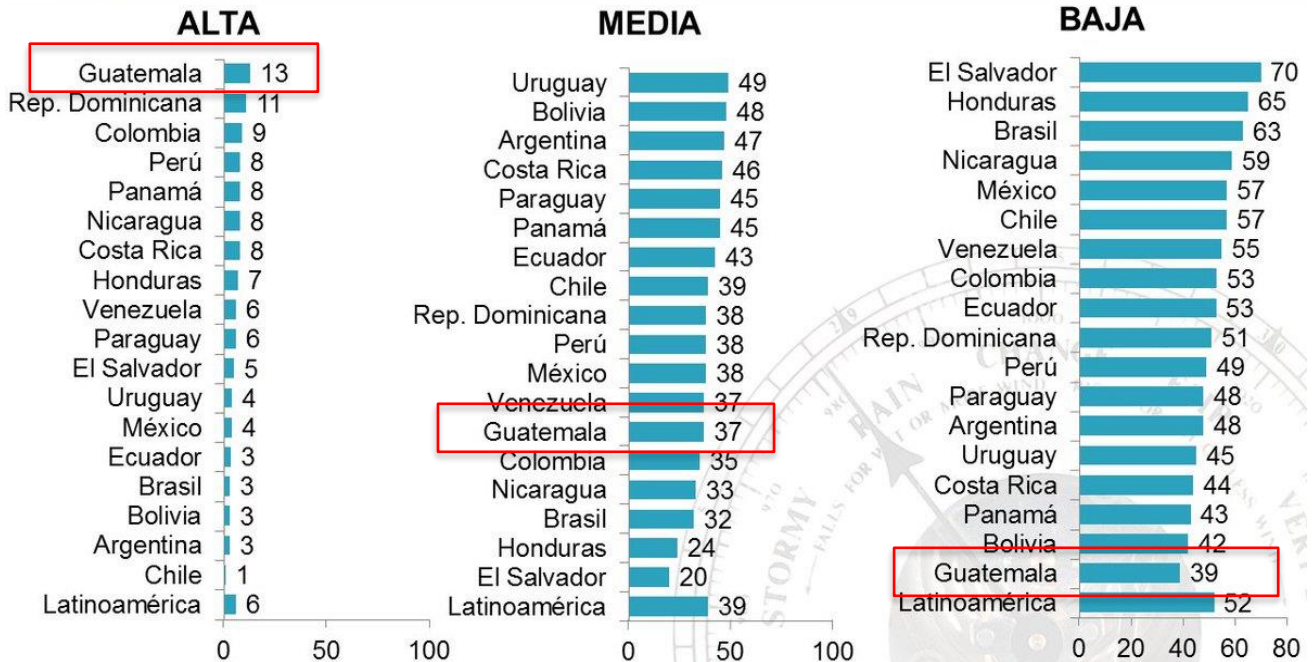
Schließlich geben 39 % an, zur „*clase baja*“ zu gehören. Ausgehend von diesen Daten liegt Guatemala unter dem lateinamerikanischen Durchschnitt von 52 %. Im Jahre 2012 waren die „*pobres*“ und „*vulnerables*“ zusammen genommen noch 90,5 %!

⁷¹⁰ *Latinobarómetro*, Informe 2017, 55. Eigene Übersetzung: „Ohne Zweifel haben sich in Lateinamerika seit dem letzten Jahrzehnt Mittelschichten etabliert und das trotz wirtschaftlicher Krisen.“

CLASE SOCIAL SUBJETIVA TOTALES POR PAÍS 2015

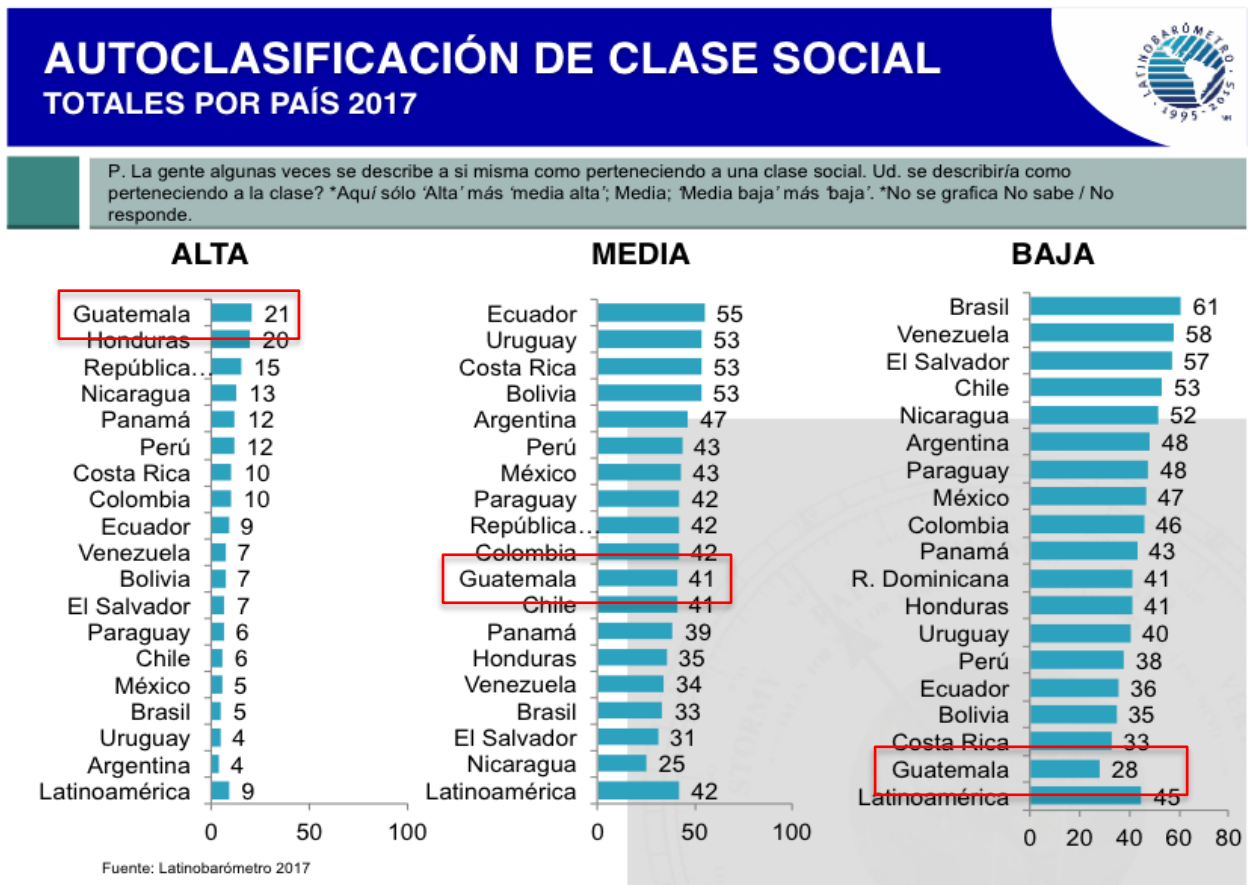


P. La gente algunas veces se describe a si misma como perteneciendo a una clase social. Ud. se describiría como perteneciendo a la clase? *Aquí sólo 'Alta' más 'media alta'; 'Media'; 'Media baja' más 'baja'.



Fuente: Latinobarómetro 2015

Zwei Jahre später haben sich die Zahlen erneut verschoben: Nun gaben 21 % der Personen an, der „clase alta“ anzugehören, erneut der höchste Wert in ganz Lateinamerika. Mittlerweile sehen sich 41 % selbst in der „clase media“, weitere 4 % im Vergleich zum Jahr 2015. Und was die „clase baja“ betrifft, fühlen sich dieser nur noch 28 % zugehörig, das bedeutet 11 % weniger als zwei Jahre zuvor.



Es wird deutlich, dass Selbsteinschätzungen und Ergebnisse von Studien teilweise stark voneinander abweichen. Das Latinobarómetro nennt Folgen dieser Diskrepanzen: „*Esto es relevante para las políticas públicas, porque los actores políticos se dirigen a segmentos “diferentes” al hablar de “clase social”, según cual sea su definición. Esta brecha comunicacional afecta la distancia entre el discurso político de la elite y lo que entiende la ciudadanía por ella.*“⁷¹¹

Gerade Selbsteinschätzungen sind für uns wichtig: „*Es por ello que la auto-clasificación de clase social es tan potente como indicador resumen del sentimiento económico de una sociedad.*“⁷¹²

⁷¹¹ Latinobarómetro, Informe 2017, 54. Eigene Übersetzung: „Dies ist für die öffentliche politische Diskussion deshalb relevant, weil die politischen Akteure sich auf ‚verschiedene‘ Bereiche beziehen, die sie ‚soziale Klasse‘ nennen, je nachdem welche Definition sie von dieser haben. Diese Kluft in der Kommunikation beeinflusst die Spannung zwischen dem politischen Diskurs der Elite und dem Diskurs, den das Bürgertum für sich führt.“

⁷¹² Latinobarómetro, Informe 2017, 56. Eigene Übersetzung: „Die Selbsteinschätzung der sozialen Klasse ist so einflussreich wie der Indikator, der zusammenfassend die wirtschaftliche Lage einer Gesellschaft kennzeichnet.“

8.3.7. Die katholische Soziallehre in Guatemala

Religionen tragen entscheidend zur Gestaltung des gesellschaftlichen Ethos bei. Sie können einen sozialen Wandel hervorrufen, bei sozialen Konflikten ausgleichend sein und ebenso die Autonomie der Menschen fördern.⁷¹³ Auch für das Wirtschaftsethos sind sie mindestens mitbestimmend. Das von der protestantischen Ethik konzipierte Menschenbild verdeutlicht das auch für Guatemala: „*Religious values promote hard work, high self-esteem, creation and multiplication of wealth, savings, investing, and living a frugal life.*“⁷¹⁴

In traditionellen Gesellschaften ist eine einzige religiöse Ausdrucksform Grund des Weltbilds und damit der Sinnorientierung. In Guatemala der Kolonialzeit war das der Katholizismus, der seine Wahrheit unbestritten zur Geltung brachte. Als der Übergang zur Staatsbildung erfolgte und neue religiöse Gruppierungen politisch akzeptiert wurden, war weniger die Kirche als Institution, sondern waren eher charismatisch begabte Personen wichtig, die Kraft und Autorität ausstrahlten. In der jetzigen pluralen demokratischen Gesellschaft kann keine der Religionsgestalten für sich das Deutungsmonopol beanspruchen. Nun gibt es einen religiösen Markt mit einer Vielzahl an Glaubensmustern und selbstständigen religiösen Gruppierungen.⁷¹⁵

Was können die katholische Kirche und die katholische Soziallehre in dieser Situation für die Menschen leisten?

Der Kernpunkt der klassischen katholischen Soziallehre ist, dass die individuelle Person der „*Wurzelgrund, nämlich Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen*“ ist⁷¹⁶ und dass sich „*die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung*“ „*dauernd am Wohl der Personen orientieren*“ müssen.⁷¹⁷

Ihrem Wesen nach wird die Person unter die Bestimmung der Freiheit gestellt. Freiheit meint die wechselseitige Anerkennung aller sich vergesellschafteter Individuen in einer Freiheitsverfassung. Diese konkretisieren sich in den gesellschaftlichen Ordnungen, vor allem im Staat, der als „Hüter der Freiheit“ agieren soll. Die staatliche Autorität gilt als legitim, wenn sie sich dem Aufbau und der Erhaltung der Rahmenordnung der gesellschaftlichen und

⁷¹³ Vgl. Salazar, *Religión y Diversidad Étnica en Guatemala*, 3.

⁷¹⁴ Wood, *Political Economy*, 97. Eigene Übersetzung: „*Religiöse Werte treiben zu harter Arbeit, zu hohem Selbstwertgefühl, zur Gewinnung und Vergrößerung von Reichtum, Ersparnissen und Investitionen, und zu einem sparsamen Leben an.*“

⁷¹⁵ Vgl. Salazar, *Religión y Diversidad Étnica en Guatemala*, 3.

⁷¹⁶ GS 25,1.

⁷¹⁷ GS 26,3.

individuellen Freiheit widmet. Dazu gehört auch, diese mit Hilfe seiner faktischen Macht zu garantieren und notfalls durchzusetzen.⁷¹⁸

Die Ermöglichung der persönlichen Freiheit muss aber auch vor allem ein Anliegen der religiösen Gruppierungen sein, nicht nur des Staates: „*Nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden.*“⁷¹⁹

Jedoch besteht zwischen dieser eindrucksvollen Freiheitstheorie und den realen Erwartungen der Gläubigen ein weiter Abstand. Aufschlussreich ist die Graphik des Pew Forums aus dem Jahr 2014.⁷²⁰ Sie verdeutlicht, was den Menschen in Lateinamerika in der katholischen Kirche fehlt und warum sie konvertieren. Am meisten wurde angegeben (81 %), dass die Konvertiten eine persönliche Beziehung zu Gott suchen. 69 % gaben an, dass ihnen die Art des Gottesdienstes in der neuen Kirche sehr gut entspricht. Mehr als die Hälfte (60 %) wünschen sich stärkere moralische Vorgaben (!). Daraus, dass 59 % der Befragten angeben, eine Kirche gefunden zu haben, die ihren Mitgliedern mehr Hilfe verspricht, entsteht der Eindruck, dass die katholische Kirche diese nicht ausreichend gegeben hat. Persönliche Probleme waren immerhin für 20 % entscheidend.

⁷¹⁸ Vgl. Roos, Demokratie, Demokratisierung und Menschenrechte in den Dokumenten der Katholischen Soziallehre, 46-47.

⁷¹⁹ GS 17,1.

⁷²⁰ <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (20.08.18).

Latin Americans' Reasons for Leaving the Catholic Church

Median % of converts from Catholicism to Protestantism who say ... is an important reason they are no longer Catholic

Seeking personal connection with God	81
Enjoy style of worship at new church	69
Wanted greater emphasis on morality	60
Found church that helps members more	59
Outreach by new church	58
Personal problems	20
Seeking better financial future	14
Marriage to non-Catholic	9

Q41a-h

Respondents were asked whether each of these items was an important reason for leaving Catholicism.

PEW RESEARCH CENTER

Diese Defizite muss die katholische Kirche in Guatemala dringend analysieren und zum Anlass neuer pastoraler Konzepte nehmen, wenn sie nicht noch mehr Mitglieder an den Protestantismus und Pentekostalismus verlieren will. Gelingt ihr das nicht, wird man sagen müssen, dass die Art, wie der katholische Glaube in Guatemala vermittelt wird, für viele Menschen nicht die volle Erfüllung darstellt. Solange sie auf der Suche nach Alternativen sind, sich von den freikirchlichen Angeboten oder den sich erneuernden indigenen Religionen faszinieren lassen, wird der Katholizismus in Zukunft nur eine bescheidene Nebenrolle spielen.

9. Schluss

Es lässt sich also erkennen, dass Guatemala seit einigen Jahren wichtige Merkmale religiöser Transformationen aufzeigt und dadurch internationale Aufmerksamkeit auf sich zieht. Die wachsende Bedeutung der Laien ist ein Zeichen und ein Charakteristikum dieser Transformation, wesentlich beeinflusst vom 2. Vatikanum. Diese Transformationen haben das religiöse, politische und soziale Feld Guatemalas stark beeinflusst. Auch werden die Religionen in Guatemala dafür benutzt, wirtschaftliche und politische Positionen zu rechtfertigen.

Die religiöse Pluralisierung schreitet voran, aufgrund des Wachstums der Pfingstkirchen so schnell wie in keinem anderen lateinamerikanischen Land. Diese Pluralisierung ist zukunftsweisend: viele unterschiedliche Interessen und religiöse Bedürfnisse können so abgedeckt werden.

Dazu kommt, dass der kulturelle Reichtum der Maya wieder zunehmend geschätzt wird, gleichsam „wiederentdeckt“ wurde. Die sozialen Bewegungen der Indígenas unterstützen die rechtliche und gesellschaftliche Anerkennung dieser Volksgruppen. Religion und Politik stehen auch hier in engem Zusammenhang. Es bedarf des Bewusstseins, dass indigene Interessen auch nationale Interessen zum Erhalt der kulturellen Vielfalt darstellen.

Die Pfingstbewegungen leisten in dieser Phase des Wandels einen entscheidenden Beitrag zur gesellschaftlichen Umstrukturierung. Der Pentekostalismus betont besonders den Glauben an das eigene Können eines Individuums und fördert somit dessen Selbstschätzung. Jeder Mensch braucht einen finanziellen Verdienst; diesem Grundbedürfnis nehmen sich die Pfingstkirchen im Vergleich zu anderen Kirchen wahrscheinlich am stärksten an. Denn die Pfingstkirchen sind nicht zuletzt ein „Portal für Arbeitssuchende.“

Auch die katholische Kirche setzte mit der *Acción Católica* wichtige Akzente, die Emanzipation der Maya zu fördern. Ein mit präkolonialen Inhalten gemischter Katholizismus ist wahrscheinlich eine der für Katholiken geeignetsten Formen, um die Maya-Kultur nicht aufgeben zu müssen. Ebenso ist die Charismatische Erneuerung eine passende Glaubensausübung für Maya, weil sie deren spirituelles Bedürfnis noch stärker betont, vergleichbar dem religiösen „Programm“ der Pfingstkirchen.

Ein „authentisches“ indigenes Glaubensleben ist wohl das, welches die Integration von Elementen der Maya-Religionen in das Christentum ermöglicht. Dies könnte für Katholiken

eher zutreffen als für Pfingstler, da den kulturellen Inhalten der Maya im Katholizismus mehr Raum zur Entfaltung gelassen wird. Versuche der Inkulturation in der katholischen Kirche werden in der *Pastoral Indígena* sichtbar. Doch diese wird in ihrer Bedeutung möglicherweise bislang unterschätzt: sie tritt der Abwanderung zu den pentekostalen Kirchen wirksam entgegen. Dabei ist sie womöglich sogar die Zukunft und eine vielversprechende Alternative für das Überleben der katholischen Kirche in Guatemala.

Dem guatemalteckischen Volk „*Gerechtigkeit, Frieden und Freude*“ (Röm 14,17) zu bringen, ist für jede Kirche in Guatemala eine schwere Aufgabe. Außerdem: Müssen die Kirchen untereinander wirklich Konkurrenzen fürchten oder geht es nicht letztlich darum, Christ zu sein, unabhängig der Denominationszugehörigkeit? Sehr bestimmend ist momentan die Unsicherheit über die Wahl des richtigen religiösen „Anbieters“. Zweifel am eigenen Glauben und am Handeln der Institutionen erschweren diese Entscheidung. Doch gerade diese Phasen des Zweifels können wichtige Abschnitte des Lebens eines Individuums sein. Sie werden es in seinem religiösen Leben weiterbringen. Eine bewusste Auseinandersetzung mit verschiedenen Glaubensinhalten stärkt den eigenen Glauben.

10. Bibliographie

a) Monographien

- Alba, Victor, Die Lateinamerikaner. Ein Kontinent zwischen Stillstand und Revolution, Zürich 1973.
- Alfaro d'Alençon, Paola; Alejandro Imilan, Walter; Sánchez, Linda María, Lateinamerikanische Städte im Wandel: zwischen lokaler Stadtgesellschaft und globalem Einfluss, Münster 2011.
- Althoff, Andrea, Religious Identities of Latin American Immigrants in Chicago. Findings from Field Research, Chicago 2006.
- Althoff, Andrea, Divided by Faith and Ethnicity: Religious Pluralism and the Problem of Race in Guatemala, Berlin, Boston 2014.
- Althouse, Peter, Perspectives in Pentecostal Eschatologies. World without end, Cambridge 2010.
- Anderson, Allan, The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century. **Lecture for the Oxford Centre for Mission Studies, University of Birmingham, October 2004.**
- Annis, Sheldon, God and production in a Guatemalan Town, Austin 1987.
- Armony, Victor; Rousseau, Stéphanie (Hrsg.), Diversidad cultural, desigualdades y democratización en América Latina, Brüssel 2012.
- Benedict, Gerald, Die Maya. Prophezeiungen für 2012, Berlin, München 2009.
- Casanova, José, New Religious Movements as a Global Phenomenon between Secularization. Religious Revival and Fundamentalism. Presented at the International Conference of the German Bishops' Conference on „Evangelicals, Pentecostals, Charismatics: New Religious Movements as a Challenge for the Catholic Church“, Rome, April 9-11, 2013.
- Cumes, Aura, Interculturalidad y Racismo: El caso de la Escuela Pedro Molina en Chimaltenango, Guatemala. Tesis, Maestría en Ciencias Sociales, Programa Centroamericano de Posgrado. FLASCO, Guatemala 2004.
- Barry, Tom, Inside Guatemala. The Essential Guide to its Politics, Economy, Society and Environment, Albuquerque 1992.
- Barth, Frédéric, Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference, London 1969.

- Bastos, Santiago; Camus, Manuela, Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992), Guatemala 1993.
- Bastos, Santiago; Cumes, Aura, Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca. Guía de trabajo para los etnógrafos, volumen 2. Los estudios de caso / Santiago Bastos y Aura Cumes. Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsamaj 2007.
- Bendaña Perdomo, Ricardo, Ella es lo que nosotros somos y mucho mas. Síntesis histórico del Catolicismo Guatemalteco. IIª Parte: 1951-2000, Guatemala 2001.
- Bennett, David, Edward Irving Reconsidered. The Man, his controversies, and the pentecostal movement, Eugene (Oregon) 2014.
- Berger, Peter, The Sacred Canopy, Garden City 1969.
- Bloom, Harold, The American religion. The emergence of the post-christian nation, New York 1992.
- Bolívar, Simón, Escritos anticolonialistas, hrsg. von Pereira, Gustavo, Caracas 2005.
- Bolívar, Simón, Escritos políticos, hrsg. von Soriano, Graciela, Madrid 1975.
- Boris, Dieter, Soziale Bewegungen in Lateinamerika, Hamburg 1998.
- Bourdieu, Pierre, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2002.
- Bourdieu, Pierre, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1976.
- Bourdieu, Pierre, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt a. M. 2005.
- Bourdieu, Pierre, Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur 1, herausgegeben von Steinrück, Margareta, Hamburg 2005.
- Brennwald, Silvia, Die Kirche und der Maya-Katholizismus. Die katholische Kirche und die indianischen Dorfgemeinschaften in Guatemala 1750-1821 und 1945-1970, Stuttgart 2001.
- Brumfiel, Elizabeth M.; Earle, Timothy K., Specialization, exchange and complex societies, Cambridge 1987.
- Burchardt, Hans-Jürgen; Dietz, Kristina; Öhlschläger, Rainer (Hrsg.), Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert. Impulse und Analysen aus Lateinamerika, Baden-Baden 2013.
- Cambranes, Julio C., Coffee and pesants. The origins of the modern plantation economy in Guatemala, 1853-1897, Stockholm 1985.

- Cantón Delgado, Manuela, *Bautizados en fuego, Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, South Woodstock 1998.
- Carrillo, Salvador Alday, *Carismáticos. La presencia jubilosa del Espíritu Santo en el mundo actual*, Madrid 1986.
- Caulfield, Sueann; Chambers, Sarah C.; Putnam, Lara, *Honor, Status, and Law in Modern Latin America*, Duke 2005.
- Coleman, Simon; Hackett, Rosalind I. J., *The Anthropology of global Pentecostalism and evangelicalism*, New York, London 2015.
- Comblin, José, *Das Bild vom Menschen*, Düsseldorf 1987.
- Congar, Yves, *I believe in the Holy Spirit*, New York 1983, zit. nach Ranaghan, Kevin; Ranaghan, Dorothy, *Catholic Pentecostals*, New York 1969.
- Cox, Harvey, *Fire from heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading, Mass. 1994.
- Crivelli, Camino, *Los protestantes en América Latina*, Rom 1931.
- Cullather, Nicholas, *CIA Guatemala Operación PBSuccess*, Guatemala 2004.
- Damboriena, Prudencio, *Fe Católica e Iglesias y Sectas de la Reforma*, Madrid 1961.
- Delgado, Mariano, *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Immensee 1996.
- Delgado Varela, José María, *Renovación Carismática Católica en Guatemala*, Guatemala 1976.
- Arriba, Luis Diez de, *Historia de la Iglesia de Guatemala, Tomo II*, Guatemala 1989.
- Döring, Eva-Maria, *Pfingstbewegung in Guatemala. Zwischen politischem Quietismus und politischem Aktivismus*, Hamburg 2012.
- Durkheim, Émile, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1992 (Ersterscheinung 1893).
- **Eber, Christine**, *Women & Alcohol in a Highland Maya Town. Water of Hope, Water of Sorrow*, Austin 1995.
- Echeverría A. José; Muñoz G. Cristina, *Maíz. Regalo de los Dioses*, Otavalo 1988.
- Edmonson, Munro S.; Thompson, Donald E.; Correa, Gustavo; Madsen, William, *Nativism and Syncretism*, New Orleans 1960.
- Ehrke, Michael, *Lateinamerika. Analysen und Berichte 7*, Hamburg 1983.
- Eisenstadt. Todd., A., *Latin America's Multicultural Movements. The Struggle Between Communitarianism, Autonomy, and Human Rights*, Oxford 2013.

- Elliott, John H., *Imperial Spain, 1469-1716*, Harmondsworth 1976.
- Finke, Roger; Stark, Rodney, *The Churching of America, 1776-1990*, New Brunswick, N.J. 1992.
- Fitzgerald, Gerald, *The political thought of Bolívar*, Dordrecht 1971.
- Fitzpatrick Behrens, Susan, *Confronting Colonialism. Maryknoll Catholic Missionaries in Peru and Guatemala, 1943-1968*, Notre Dame 2007.
- Frankel, Anita, *Political development in Guatemala 1944-1954. The impact of foreign military and religious elites*. Connecticut 1969.
- Frasset, Ivana; Slemian, Andréa, *De las independencias iberoamericanas a los estados nacionales (1810-1850). 200 años de historia*, Madrid 2009.
- Garrard Burnett, Virginia, *A History of Protestantism in Guatemala*, New Orleans 1986.
- Garrard-Burnett, Virginia, *Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem*, Austin 1998.
- Garrard-Burnett, Virginia, *On earth as it is in heaven. Religion in modern Latin America*, Wilmington 2000.
- German, Christiano, *Politik und Kirche in Lateinamerika. Zur Rolle der Bischofskonferenzen im Demokratisierungsprozess Brasiliens und Chiles*, Frankfurt a. M. 1999.
- Gleijeses, Piero, *Shattered hope. The Guatemalan revolution and the United States 1944-1954*, Princeton 1991.
- Gómez, Jorge I., *El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense*, San José 1996.
- Grabendorff, Wolf, *Lateinamerika. Viel Demokratie, wenig Staat und kaum sozialer Fortschritt*, Bonn, Berlin 2007.
- Grieb, Kenneth J., *Guatemalan Caudillo. The Regime of Jorge Ubico*, Athens 1979.
- Grossmann, Roger, *Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala. The Demographic Study of Religion*, Wake Forest N.C. 2002.
- Gutierrez, Tomás, *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y Proyecciones. Consejo latinoamericano de Iglesias*. Quito 1994.
- Fletcher, Lehman B., *Guatemala's economic development. The Role of Agriculture*, Ames 1970.
- Haas, Nadine, *Das Ende der Fiktion. Literatur und urbane Gewalt in Guatemala*, Berlin 2013.

- Handy, Jim, Gift of the devil. A history of Guatemala. Boston 1984.
- Hannerz, Ulf, Cultural Complexity, New York, Chichester 1992.
- Harris, Marvin, Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch, Frankfurt a. M., New York 1989.
- Heck, Gerhard; Wöbcke, Manfred, Zentralamerika. Richtig Reisen, Köln 1997.
- Heckt, Meike, Guatemala – Interkulturelle Bildung in einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft, Münster 2000.
- Hempelmann, Reinhard u.a. (Hrsg.), Handbuch der evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden. Deutschland – Österreich – Schweiz. Eine Publikation der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen – EZW. Stuttgart 1997.
- Herring, Hubert, A history of Latin America, New York 1955.
- Hill, Robert M; Monaghan, John, Continuities in Highland Maya Social Organization. Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala 1987.
- Hippler, Jochen; Schade, Jeanette, US-Unilateralismus als Problem von internationaler Politik und Global Governance, Duisburg 2003.
- Hofmann, Manfred, Religion und Identität. Maya in Guatemala, Frankfurt a. M., London 2001.
- Holleran, Mary P., Church and State in Guatemala, New York 1949.
- Hornung, Esther, Bibelpolitik. Das Verhältnis des protestantischen Fundamentalismus zur nationalen Innenpolitik der USA von 1980 bis 1996. Ein Fallbeispiel. Frankfurt a. M. 2002.
- Humboldt, Alexander von, Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution: eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus seinen Reisetagebüchern, zusammengestellt und erläutert durch Faak, Margot, Berlin 2003.
- Junker, Detlef; Nohlen, Dieter; Sangmeister, Hartmut, Lateinamerika am Ende des 20. Jahrhunderts, München 1994.
- Kelly, David, Maryknoll in Centralamerica 1943-1978, Guatemala 1980.
- Klein, Diethard H., Das große Hausbuch der Heiligen. Berichte und Legenden, München 2000.
- Kohut, Karl; Meyers, Albert, Religiosidad popular en America Latina, Frankfurt a. M. 1988.
- Kurtenbach, Sabine, Guatemala, München 1998.

- Landa, Diego de, Landa's relación de las cosas de Yucatán. A translation with notes by Tozzer, Alfred M. Peabody Museum Papers vol. 18, Cambridge, Mass. 1941.
- Lehner, Franz, Sozialwissenschaft, Wiesbaden 2011.
- Lerner, Daniel, The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East, New York 1964.
- Lovell, George, W., Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821, Antigua Guatemala 1990.
- Lunde, Trine, Escaping poverty. Perceptions from Twelve Indigenous Communities in Southern Mexico, Baltimore 2009.
- Lynch, John, Bourbon Spain 1700-1808, Oxford, Cambridge Mass. 1989.
- Lynch, John, Caudillos in Spanish America, 1800-1850, Oxford 2002.
- Lynch, John, New Worlds. A religious history of Latin America, New Haven 2012.
- Maihold, Günther; Brombacher, Daniel (Hrsg.), Gewalt, Organisierte Kriminalität und Staat in Lateinamerika, Opladen, Berlin, Toronto 2013.
- Mariz, Cecilia, Coping with poverty. Pentecostals and Christian base communities in Brazil, Philadelphia 1992.
- Marshall, Katherine, Global Institutions of Religion. Ancient movers, modern shakers, London 2013.
- Martin, David, Tongues of fire. The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford 1990.
- Marx, Karl, A Contribution to the Critique of Political Economy, London 1963 (Ersterscheinung 1859).
- Mascareño, Aldo, Die Moderne Lateinamerikas. Weltgesellschaft, Region und funktionale Differenzierung, Bielefeld 2012.
- Masson, Marilyn, A.; Freidel, David, A., Ancient Maya Political Economies, Walnut Creek 2002.
- McCreery, David, Rural Guatemala 1760-1940, Stanford 1994.
- McCreery, David J., The Sweat of their brow. A history of work in Latin America, Armonk, NY 2000.
- McMichael, Philip, Development and Social Change. A global perspective, Los Angeles 2017.
- Melander, Veronica, The Hour of God. People in Guatemala confronting political Evangelicalism and counterinsurgency (1976-1990), Uppsala 1999.

- Mols, Manfred, Das politische Lateinamerika. Profil und Entwicklungstendenzen. Aktuelle Analysen 45, München 2007.
- Monteforte Toledo, Mario, Guatemala. Monografía sociológica, México 1959.
- Mörner, Magnus, La corona espaniola y los foráneos en los pueblos de indios de América, Estocolmo 1970.
- Nichol, John Thomas, *The Pentecostals*, Plainfield, NJ 1966.
- Nuhn, Helmut, Krisengebiet Mittelamerika. Interne Probleme, weltpolitische Konflikte, Braunschweig 1985.
- Pearson, Neale, The Confederación Nacional Campesina de Guatemala (CNCG) and peasant unionism in Guatemala, 1944-1954, Georgetown 1964.
- Peetz, Peter, Neopopulismus in Lateinamerika. Die Politik von Alberto Fujimori (Peru) und Hugo Chávez (Venezuela) im Vergleich, Institut für Iberoamerika-Kunde, Hamburg 2001.
- Pickel, Gert, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011.
- Plant, Roger, Indigenous Peoples and Poverty Reduction. A Case Study of Guatemala, Washington D.C., Inter-American Development Bank 1998.
- Prien, Hans-Jürgen, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978.
- Priester, Karin, Rechter und Linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon, Frankfurt a. M. 2012.
- Prieto, Luis Corral, Las Iglesias Evangélicas de Guatemala. Instituto Teológico Salesiano, Guatemala 1980.
- Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1991.
- Rehrmann, Nobert, Simón Bolívar. Die Lebensgeschichte des Mannes, der Lateinamerika befreite, Berlin 2009.
- Reiber, Tatjana, Demokratieförderung und Friedenskonsolidierung. Die Nachkriegsgesellschaften von Guatemala, El Salvador und Nicaragua, Wiesbaden 2009.
- Reina, Ruben, The law of the saints. A Pocomam pueblo and its community culture, Indianapolis 1966.
- Ricard, Robert, La "conquête spirituelle" du Mexique. Institut d'Ethnologie de Paris 1933.

- Richter, Cornelia, Die Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – Kulturphilosophische Symmetrien und Divergenzen, Tübingen 2004.
- Riekenberg, Michael, Zum Wandel von Herrschaft und Mentalität. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte Lateinamerikas, Köln, Wien 1990.
- Riekenberg, Michael, Staatsferne Gewalt. Eine Geschichte Lateinamerikas (1500-1930), Frankfurt a. M. 2014.
- Riesebrodt, Martin, Protestantischer Fundamentalismus in den USA. Die religiöse Rechte im Zeitalter der elektronischen Medien. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Information Nr. 102 Stuttgart VIII, 1987.
- Rojas Lima, Flavio, La cultura del Maíz en Guatemala, Guatemala 1988.
- Salazar, Ramón A., Colección de tratados de Guatemala, Guatemala City 1892.
- Salazar, Vitalino Similox, Religión y Diversidad Etnica en Guatemala, Guatemala 2007.
- Schäfer, Heinrich, Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas, Münster 1988.
- Scheuzger, Stephan; Fleer, Peter, Die Moderne in Lateinamerika. Zentren und Peripherien des Wandels. Hans Werner Tobler zum 65. Geburtstag, Iberoamericana Editorial 2009.
- Schirmer, Jennifer, The Guatemalan Military Project. A Violence Called Democracy. Philadelphia 1998.
- Schmelz, Bernd, El significado des la imágenes de santos dentro de la religiosidad popular en Guatemala, Hamburg 2014.
- Schneider-Harpprecht, Christoph, Interkulturelle Seelsorge, Göttingen 2001.
- Schrader, Holger, Die Lateinamerikapolitik der USA unter Präsident Clinton. Anspruch und Wirklichkeit, Berlin 2007.
- Schwingel, Markus, Bourdieu zur Einführung, Hamburg 1995.
- Sevilla-Casas, Elias, Western Expansion and Indigenous Peoples. The Heritage of Las Casas, The Hague 1977.
- Sharer, Robert J, Daily life in Maya Civilization, Westport, CT 1996.
- Smith, Christian, The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory, Chicago 1991.
- Shorter, Aylward, Toward a theology of inculturation, New York 1992.
- Sieder, Rachel, Derecho Consetudinario y transición democrática en Guatemala, Guatemala 1996.

- Solís, Ignacio, *Memorias de la Casa de Moneda de Guatemala y del desarrollo económico del país. Contiene datos sobre la riqueza mineralógica de la América Central. Vol. V, Guatemala 1986.*
- Sparks, Garry, *A proposed framework for inter-religious interaction by Christians towards Native American spiritualities, Chicago 2002.*
- Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960, Tucson 1962.*
- Steigenga, Timothy, *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala, Lanham 2002.*
- Stegmann, Wilhelm, *Simón Bolívar. Persönlichkeit und Wirkung, Berlin 1984.*
- Stetter, Carlos, *Informe mimeografiado para la Conferencia Episcopal de Guatemala sobre los Evangélicos en Quetzaltenango, Antigua Guatemala 1974.*
- Stewart-Gambino, Hannah; Cleary, Edward L., *Power, Politics and Pentecostals in Latin America, Boulder 1997.*
- Stoll, David, *Between two armies in the Ixil Towns of Guatemala, New York 1993.*
- Sullivan-González, Douglass, *The Black Christ of Esquipulas, London 2016.*
- Tax, Sol, *Penny capitalism. A Guatemalan Indian community. Institute of Social Anthropology, Publication 16, Washington, D.C. 1953.*
- Taylor, Charles, *Varieties of religion today. Cambridge, London 2002.*
- Thorsen, Jakob Egeris, *Charismatic Practice and Catholic Parish Life. The Incipient Pentecostalization of the Church in Guatemala and Latin America, Boston 2015.*
- Thurich, Eckart, *Pocket Politik. Demokratie in Deutschland. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2003.*
- Tömmel, Ingeborg, *Staatliche Regulierung und europäische Integration, Baden-Baden 1994.*
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Teilb. 2, Tübingen 1994 (Ersterscheinung 1912).*
- Turner, Frederick C., *Catholicism and Political Development in Latin America, Chapel Hill 1971.*
- Van de Berghe, Pierre L., *The Ethnic Phenomenon, New York 1981.*
- VanKirk Jacques; Bassett-VanKirk Parney, *Remarkable remains of the Ancient Peoples of Guatemala, Norman, London 1996.*
- Van Oss, Adriaan C., *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala, 1524-1821, Cambridge 1986.*

- Vázquez Corona, Rafael, *La Acción Católica, respuesta de Dios*, Buenos Aires 1961.
- Wagner, Pedro, *¡Cuidado! Ahí Vienen los Pentecostales*, Miami 1973.
- Warren, Kay B., *Indigenous movements and their critics. Pan-Mayan Activism in Guatemala*, Princeton 1998.
- Weffort, Francisco, *Classes populares e política*, Sao Paulo 1967.
- Wehr, Ingrid; Burchardt, Hans-Jürgen, *Soziale Ungleichheiten in Lateinamerika. Neue Perspektiven auf Wirtschaft, Politik und Umwelt*, Baden-Baden 2011.
- Werz, Nikolaus, *Lateinamerika. Eine politische Landeskunde*, Baden-Baden 2013.
- Werz, Nikolaus, *Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika*, Freiburg i. Br. 1992.
- Wimmer, Andreas, *Transformationen. Sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika*, Berlin 1995.
- Witschey, Walter R. T.; Brown, Clifford, T., *Historical Dictionary of Mesoamerica*, Lanham 2012.
- Woodward, Ralph Lee, *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871*, Athens 1993.
- Wortman, Miles, L., *Government and society in Central America 1680-1840*, New York 1982.

b) Artikel aus Sammelwerken

- Alexy, Robert, *Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat*, in: Gosepath, Stefan; Lohmann, Georg (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 1998, 244-264.
- Arias, María Cecilia, *Inicio de la Renovación Carismática Católica en Guatemala*, in: Delgado Varela, José María, *Renovación Carismática Católica en Guatemala*, Guatemala 1976.
- Bastian, Jean Pierre, *Protestant Churches, Social Plurality and Civil Society in Latin America*, in: Kruip, Gerhard; Reifeld, Helmut (Hrsg.), *Church and Civil Society*, Sankt Augustin, Berlin 2007, 35-40.
- Bello, Andrés, *Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile (1844)*, in: Ramos, Raymundo (Hrsg.), *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional*, Mexiko 1981.
- Birle, Peter, *Zivilgesellschaft: Lateinamerika*, in: Nohlen, Dieter (Hrsg.), *Lexikon der*

- Politik, Bd. 4, Die östlichen und südlichen Länder, München 1997.
- Brusco, Elizabeth, The reformation of machismo. Asceticism and masculinity among Colombian Evangelicals, in: Garrard Burnett, Virginia; Stoll, David, Rethinking Protestantism in Latin America, Philadelphia 1993.
 - Bourdieu, Pierre, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt, Sonderband 2, Göttingen 1983, 183-198.
 - Brumfiel, Elizabeth M.; Earle, Timothy K., Specialization, exchange and complex societies. An introduction, in: Brumfiel, Elizabeth M.; Earle, Timothy K., Specialization, exchange and complex societies, Cambridge 1987, 1-9.
 - Burdick, John, Struggling against the devil. Pentecostalism and social movements in urban Brazil, in: Garrard-Burnett, Virginia; Stoll, David (Hrsg.), Rethinking Protestantism in Latin America, Philadelphia 1993.
 - Calder, Bruce J., Interwoven histories. The Catholic Church and the Maya, in: Cleary, Edward; Steigenga, Timothy, Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change, Piscataway, NJ 2004.
 - Cancian, Frank, Political and religious organizations, in: Nash, Manning (Hrsg.), Handbook of Middle American Indians, Social Anthropology, Bd. 6, Austin 1967, 283-298.
 - Chesnut, Andrew, Specialized Spirits. Conversion and the Product of Pneumacentric Religion in Latin America's Free Market of Faith, in: Steigenga, Timothy J.; Cleary, Edward L., Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America, New Brunswick 2007, 72-92.
 - Cleary, Edward L., Conclusion. Politics and Religion. Crisis, Constraints and Restructuring, in: Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah W., Conflict and Competition. The Latin American Church in a Changing Environment, Boulder, Col. 1992, 197-221.
 - Cleary, Edward, Evangelicals and Competition in Guatemala, in: Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah W., Conflict and Competition, The Latin American Church in a Changing Environment, Boulder, Col. 1992, 167-195.
 - Collet, Giancarlo, Begriff und Problemstellung, in: LThK 5 (1996), 504-505.
 - Compagnon, Olivier, Lateinamerika, in: Mayeur, Jean-Marie (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums. Krisen und Erneuerung (1958-2000), Bd. 13, Freiburg i. Br. 2002, 472-541.

- Coolen, Mario, Searching for the Heart of the Mayas. Five hundred years of spreading Christianity in Guatemala, in: Wijzen, Frans; Nissen, Peter, „Mission is a Must“. Intercultural Theology and the Mission of the Church, Amsterdam, New York 2002, 78-96.
- Cullather, Nick, Operation PBSuccess. The United States and Guatemala, 1952-1954, in: Grandin, Greg; Levenson, Deborah T.; Oglesby, Elizabeth, The Guatemala Reader. History, Culture, Politics, Durham and London 2011, 230-237.
- Cuperus, René, Der populistische Dammbbruch. Die niederländischen Volksparteien unter Druck, in: Hartleb, Florian; Wielenga, Friso, Populismus in der modernen Demokratie. Die Niederlande und Deutschland im Vergleich, Münster 2011, 163-178.
- Dayton, Donald W., The Limits of Evangelicalism. The Pentecostal Tradition, in: Dayton, Donald W.; Johnston, Robert K., The Variety of American Evangelicalism, Knoxville 1991, 36-56.
- Deiros, Pablo, Protestant Fundamentalism in Latin America, in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott, Fundamentalisms observed, Chicago 1992, 142-196.
- Dussel, Enrique, D., Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina, Salamanca 1983.
- Ebel, Roland, H., Political modernization in three Guatemalan communities, in: Publications of the Middle American Research Institute of Tulane University 24/1969, 131-206.
- Ernst, Tanja, (Post)koloniale Kulturen der Ungleichheit. Zum Zusammenhang von Ethnizität, Ungleichheit und Demokratie in Lateinamerika, in: Wehr, Ingrid; Burchardt, Hans-Jürgen (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten in Lateinamerika. Neue Perspektiven auf Wirtschaft, Politik und Umwelt, Baden-Baden 2011, 45-69.
- Feige, Gerhard, Konfession, in: Kasper, Walter, LThK³, Bd. 6, Freiburg i. Br. 1997, 236.
- Finke, Stark, The dynamics of religious economies, in: Handbook of the sociology of Religion, 2003, 96-109.
- Flores, Rubén et alt., Using history to analyze the Learning by Observing and Pitching in practices of contemporary mesoamerican societies, in: Correa-Chávez, Maricela; Mejía-Arauz, Rebeca; Rogoff, Barbara, Advances in child development and behavior. Children Learn by Observing and Contributing to Family and Community Endeavors. A cultural paradigm, Waltham 2015, 315-340.

- Foias, Antonia E., At the crossroads. The Economic Basis of Political Power in the Petexbatún Region, Southwest Petén, Guatemala, in: Masson, M.; Freidel, D., *Ancient Maya Political Economies*, Walnut Creek, 223-248.
- Frigerio, Alejandro, Analyzing Conversion in Latin America. Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil, in: Cleary, Edward L.; Steigenga, Timothy J., *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*, New Brunswick 2007, 33-51.
- Frühsorge, Lars; Schmelz, Bernd, Maximón, ein wundersamer Heiliger – auch in Hamburg, in: Köpke, Wulf; Schmelz, Bernd (Hrsg.), *Elmenhorst & Co. 150 Jahre Hamburger Sammlungen zu den Maya aus Guatemala. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg 2011, Band 41*, 348-383.
- Frühsorge, Lars, Maya-Priester und Schamanen, in: Köpke, Wulf; Schmelz, Bernd (Hrsg.), *Herz der Maya: Guatemala*, Hamburg 2010, 563-590.
- Garrard-Burnett, Virginia, God was already here when Columbus arrived. Inculturation Theology and the Mayan Movement in Guatemala, in: Cleary, Edward L.; Steigenga, Timothy J., *Resurgent voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change*, New Brunswick 2004, 125-153.
- Gasper, Hans, Charismatische Bewegung, in: Betz, Hans Dieter; Browning, Don S.; Janowski, Bernd; Jüngel, Eberhard (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 2*, Tübingen 2008⁴, 116-120.
- Gasper, Hans, Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen, in: Kasper, Walter, *LThK, Bd. 4*, Freiburg i. Br. 1995, 386-389.
- Gasper, Hans, Sekte, in: Höfer, Josef; Rahner, Karl, *LThK, Bd. 9*, Freiburg i. Br. 2000, 412-417.
- Gill, Anthony, The Economics of Evangelization, in: Sigmund, Paul, *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The challenge of religious pluralism*. New York 1999.
- Gooren, Henri, Conversion careers in Latin America, in: Cleary, Edward L.; Steigenga, Timothy J., *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*, New Brunswick 2007, 52-71.
- Hein, Wolfgang; Huhn, Sebastian, Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Bundeszentrale für politische Bildung, Lateinamerika, 3. Quartal 2008*, 6-16.

- Hradil, Stefan, Soziale Ungleichheit, soziale Schichtung und Mobilität, in: Korte, Hermann; Schäfers, Bernhard (Hrsg.), Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie, Wiesbaden 2019, 211-234.
- Kaltmeier, Olaf, Hacienda, Staat und indigene Gemeinschaften. Kolonialität und politisch-kulturelle Grenzverschiebungen von der Unabhängigkeit bis in die Gegenwart, in: Wehr, Ingrid; Burchardt, Hans-Jürgen (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten in Lateinamerika. Neue Perspektiven auf Wirtschaft, Politik und Umwelt, Baden-Baden 2011, 29-44.
- Knöbl, Wolfgang, Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes moderner Gesellschaften, in: Willems, Ulrich, Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013, 75-116.
- Küng, Hans, Lateinamerika als Herausforderung. Zum Problem der Inkulturation des Christentums, in: Hilpert, Konrad; Ohlig, Karl-Heinz, Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 1993, 259-276.
- Larraín, Jorge, Modernity and Identity. Cultural Change in Latin America, in: Gwynne, Robert N.; Kay, Cristóbal (Hrsg.), Latin America Transformed. Globalization and Modernity, London 2004, 22-38.
- Liebsch, Katharina, Identität und Habitus, in: Korte, Hermann; Schäfers, Bernhard (Hrsg.), Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie, Wiesbaden 2010, 69-86.
- Lynch, Nancy, Neopopulismo. Un concepto vacío, in: Lynch, Nancy, Política y Antipolítica en el Perú, DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima 2000, 153-180.
- Martin, David, Evangelical and Charismatic Christianity in Latin America, in: Poewe, Karla (Hrsg.), Charismatic Christianity as a Global Culture, Columbia 1994, 73-86.
- Matos Mar, José, Staat, Indigene Völker und Indigenismus in Lateinamerika, in: Mols, Manfred; Thesing, Josef, Der Staat in Lateinamerika, Mainz 1995, 349-368.
- Mattson, Corey; Ayer, Marie, The New Face of Labor and Capital, in: Grandin, Greg; Levenson, Deborah T.; Oglesby, Elizabeth, The Guatemala Reader. History, Culture, Politics, Durham and London 2011, 561-565.
- Mariz, Cecília; Machado, María das Dores Campos, Pentecostalism and Women in Brazil, in: Stewart-Gambino, Hannah; Cleary, Edward L, Power, Politics and Pentecostals in Latin America, Boulder 1997, 41-54.
- Mény, Yves, The Constitutive Ambiguity of Populism, in: Mény, Yves, Democracies and the Populist Challenge, Houndmills, 2002, 1-21.

- Míguez, Daniel, Exploring the Argentinian Case. Religious motives in the Growth of Latin American Pentecostalism, in: Smith, Christian; Prokopy, Joshua, Latin American Religion in Motion, New York 1999.
- Nebel, Richard, Europäische Mission in Neu-Spanien, in: Beck, Thomas; Menninger, Annerose; Schleich, Thomas (Hrsg.), Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter, 1415-1815, Darmstadt 1992, 39-62.
- Nebel, Richard, Religiöse Lebenswelten in Guatemala. Kontinuität, Transformation und Kreativität, in: Köpke, Wulf; Schmelz, Bernd (Hrsg.), Herz der Maya: Guatemala, Hamburg 2010, 531-561.
- Norget, Kristin, Knowing where we enter. Indigenous Theology and the Catholic Church in Oaxaca, México, in: Cleary, Edward L.; Steigenga, Timothy J., Resurgent voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change, New Brunswick 2004, 154-186.
- O'Neill, Kevin Lewis, Politics of Prayer, in: Coleman, Simon; Hackett, Rosalind I. J., The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism, New York, London 2015, 214-227.
- Pollack, Detlef, Religion, in: Joas, Hans (Hrsg.), Lehrbuch der Soziologie. Frankfurt a. M. 2001, 335-362.
- Prien, Hans-Jürgen, Kirchen in Lateinamerika, in: Nohlen, Dieter; Waldmann, Peter, Pipers Wörterbuch zur Politik. Dritte Welt. Gesellschaft-Kultur-Entwicklung, 270-277.
- Puhle, Hans-Jürgen, Zwischen Protest und Politikstil. Populismus, Neo-Populismus und Demokratie, in: Werz, Nikolaus, Populismus. Populisten in Übersee und Europa, Wiesbaden 2003, 15-43.
- Putnam, Robert, Religion und Sozialkapital, in: Pickel, Gert, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, 294-308.
- Rands, Robert, L.; Bishop, Ronald, L., Resource Procurement Zones and Patterns of Ceramic Exchange in the Palenque Region, Mexico, in: Fry, Robert E., Models and Methods in Regional Exchange. SAA Papers No. 1, Washington D.C. 1980, 19-46.
- Reese-Taylor, Kathryn; Walker, Debra S., The Passage of the Late Preclassic into the Early Classic (87-122), in: Masson, Marilyn, A.; Freidel, David, A., Ancient Maya Political Economies, Walnut Creek, 2002, 87-122.
- Román, Reinaldo L; Voekel, Pamela, Popular Religion in Latin American Historiography, in: Moya, Jose C., Latin American History, New York 2011, 454-487.

- Roos, Lothar, Demokratie, Demokratisierung und Menschenrechte in den Dokumenten der Katholischen Soziallehre, in: Fraling, Bernhard; Mols, Manfred; Mac Gregor, Felipe E. (Hrsg.), *Demokratie, Menschenrechte und politische Ordnung*, Mainz 1993, 19-74.
- Sattar, Aleezé, Indígena o Ciudadano? Republican Laws and Highland Indian Communities in Ecuador, 1820-1857, in: Becker, Marc; Clark, Kim, *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, Pittsburgh 2007, 22-37.
- Scherr, Albert, Sozialisation, Person, Individuum, in: Korte, Herrmann; Schäfers, Bernhard (Hrsg.), *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden 2010, 45-68.
- Scotchmer, David, Life in the Heart: A Maya Protestant Spirituality, in: Gossens, Garry H.; León-Portilla, Miguel, *South and Mesoamerican Native Sprituality*, New York 1993, 496-525.
- Siebers, Hans, El trabajo de pastoral y la institucionalización de la Iglesia Católica en la Actualidad, in: Samandú, Luis; Siebers, Hans; Sierra, Oscar, *Guatemala. Retos de la Iglesia Católica en una sociedad en crisis*, San José 1990, 111-162.
- Silva, Sergio, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, in: Meier, Johannes; Straßner, Veit, *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Band 6, *Lateinamerika und Karibik*, Paderborn 2009, 29-58.
- Steigenga, Timothy, Guatemala, in: Sigmund, Paul, *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The challenge of Religious Pluralism*. New York 1999, 150-174.
- Stewart-Gambino, Hannah W.; Wilson, Everett, Latin American Pentecostals. Old Stereotypes and New Challenges, in: Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah W., *Power Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1997, 227-246.
- Stuart, David, Kinship terms in Maya Inscriptions, in: Macri, Martha J.; Ford, Anabel, *The Language of Maya Hieroglyphs*. Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco 1997, 1-11.
- Thigpen, T. Paul, Catholic Charismatic Renewal, in: Burgess, Stanley; Van Der Maas, Eduard M., *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids 2002, 460-467.
- Torcuato di Tella, Populism and Reform in Latin America, in: Veliz, Claudio, *Obstacles to Change in Latin America*, Oxford 1965, 47-74.

- Weber, Timothy P., Premillennialism and the Branches of Evangelicalism, in: Dayton, Donald W.; Johnston, Robert K., *The Variety of American Evangelicalism*, Knoxville 1991, 5-21.
- West, Georgia, Ceramic Exchange in the Late Classic and Postclassic Maya Lowlands. A Diachronic Approach, in: Masson, Marilyn, A.; Freidel, David, A., *Ancient Maya Political Economies*, Walnut Creek 2002, 140-196.
- Wilson, Everett, Guatemalan Pentecostals. Something of their own, in: Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah W., *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Col. 1998, 139-162.

c) Zeitschriftenartikel

- Alonso-Fradejas, Alberto, The Politics of Land Deals. Regional Perspectives, at the International Conference on Global Land Grabbing II, Ithaca 2012.
- Alonso Fradejas, Alberto (2012). Land Control-Grabbing in Guatemala: The Political Economy of Contemporary Agrarian Change, in: *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 33 (4), 2012, 509-528.
- Alvarez Buylla, Arturo; Lazos Clavero, Elena; García Barrios, Raúl, Homegardens of a humid tropical Region in Southeast Mexico: An Example of an Agroforestry Cropping System in a recently established community, in: *Agroforest Syst* 8 (1989), 133–156.
- Argueta, Otto; Huhn, Sebastian; Kurtenbach, Sabine; Peetz, Peter, Blockierte Demokratien in Zentralamerika, in: *GIGA Focus* 10, 2011, 1-8.
- Backes, Martina, Best bad practices. Weshalb Mobutu noch nicht machtlos und Mugabe noch immer herrisch ist, in: *iz3w*, Freiburg, 303, Nov/Dez, 2007, 4-6.
- Ball, Joseph W.; Taschek, Jennifer, Late Classic Lowland Political Organization and Central-place Analysis, *Ancient Mesoamerica* 2, 1991, 149-165.
- Bergunder, Michael, *Pfingstbewegung in Lateinamerika. Soziologische Theorien und theologische Debatten*, in: Bergunder, Michael, *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie*, *Weltmission heute*; 39, Hamburg 2000, 7-42, 138-142.
- Castañeda-Medinilla, José, Maximón, un caso de magia imitativa. *Guatemala Indígena* XIV (3-4), Guatemala 1979, 131-142.

- Chesnut, Andrew R., A Preferential Option for the Spirit. The Catholic Charismatic Renewal in Latin America's New Religious Economy, in: Latin American Politics and Society, Vol. 45, No. 1 (Spring 2003), 55-85.
- Costello, Patrick, *Historical Background*, in: Accord. An International Review of Peace Initiatives, Negotiating rights. The Guatemalan Peace Process. London 1997, 10-17.
- Cuauhtémoc Medina González, La imagen política. 25 Coloquio Internacional de Historia del Arte „Francisco de la Maza“, México 2006, Estudios de arte y estética, Bd. 60, 471-488.
- Daase, Christopher, Was ist Widerstand? Zum Wandel von Opposition und Dissidenz, in: APuZ 27, 2014, 3-9.
- Friedlander, Judith, The Secularization of the Cargo System. An Example from Postrevolutionary Central Mexico, in: Latin American Research Review, vol. 16, No. 2, 1981, 132-143.
- Gannon, Francis, Catholicism, revolution and violence in Latin America, Lessons of the 1968 Guatemala Maryknoll episode, in: Orbis 12, 4 (1969).
- Garrard-Burnett, Virginia, Book review of Edward Cleary and Hannah Stewart-Gambino, Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment, in: The Journal of Development Studies 30.2, 1994, 520-522.
- GIGA Focus, German Institute of Global and Area Studies. Institut für Lateinamerika-Studien, Hamburg, 10, 2011.
- Gleijeses, Piero, The Agrarian Reform of Jacobo Arbenz, in: Journal of Latin American Studies, 21.3, Oct 1989, 453-480.
- Goeser, Helmut, Land Grabbing. Ursachen, Wirkungen, Handlungsbedarf. Wissenschaftliche Dienste (WD), Dt. Bundestag, Infobrief 5, 3010, 204/11, Berlin 2011.
- Goldin, Liliana R.; Metz, Brent, An Expression of Cultural Change. Invisible Converts to Protestantism among Highland Guatemala Mayas, in: Ethnology, vol. 30, No. 4, Albany Oct 1991, 325-338.
- Grandin, Greg, To end with all these evils. Ethnic transformation and community mobilization in Guatemala's Western Highlands, 1954-1980, in: Latin American Perspectives 24, No. 2, 1997, 7-34.
- Hilborn, David, Charismatic Renewal in Britain. Roots, Influences and Later Developments, in: Evangelical Alliance 3, Aug 2006, 1-34.

- Kastner, Jens, Land und Freiheit, in: iz3w, Freiburg, 303, Nov/Dez, 2007, Dossier 3-6.
- McDonnell, Kilian; Mederlet, Eugen, Charismatische Erneuerung der katholischen Kirche, Charismatische Kirche, Heft 1, Wetzhausen 1974.
- Michalke, Robert, Maria Jungfrau Superstar. Sozialrevolutionärin. Wie die Jungfrau von Guadalupe die Welt verändert. Sanfte Eroberung der USA, in: Nordbayerischer Kurier, Bayreuth 2006.
- Montes, Juan, Comedian Jimmy Morales Leads Guatemalan Election, in: The Wall Street Journal, September 2015.
- Luján Muñoz, Jorge, Los caciques en la audiencia de Guatemala. Realidad y legislación, in: Justicia, Sociedad y Economía en la América Española. Serie Americanista Bernal, 1983, 16, 323-339.
- Nebel, Richard, Die Menschheit sehnt sich nach Sinn, in: Nordbayerischer Kurier, Bayreuth 2006.
- Nebel, Richard, La Virgen de Guadalupe, más allá de su importancia en la formación de la conciencia nacional Mexicana, in: Hispanorama 129, 2010, 31-38.
- Nigh, Ronald, Trees, fire and farmers: making woods and soil in the Maya forest, in: Journal of Ethnobiology 28, 2008, 231-43.
- Pédrón Colombani, Sylvie, Diversificación Competencia Religiosa en Guatemala: Entre pentecostalismo y cultos „neotradicionales“, in: Sociedad e Estado, Brasília, v. 23, n. 2, maio/ago. 2008, 355-379.
- Perl, Matthias, Los dos significados de la voz „crioulo/criollo“. Consideraciones lingüísticas e históricas, in: Islas 73, 1982, 169-78.
- Rivero, José, Reforma y Desigualdad Educativa en América Latina, in: Revista Iberoamericana de Educación, Vol. 23, 2000, 103-133.
- Pinto Soria, Julio César, El valle central de Guatemala (1524-1821). Un análisis acerca del origen histórico-económico del regionalismo en Centroamérica, in: Anuario de Estudios Centroamericanos 14, 1988, 69-107.
- Robinson, William I, Neoliberalism, the Global Elite, and the Guatemalan Transition. A critical macrosocial analysis, in: Journal of Interamerican Studies and World Affairs, Vol. 42, No. 4, Special issue: Globalization and Democratization in Guatemala, Winter 2000), 89-107.
- Rojas, Rosa; Löwer, Hans-Joachim, Blick zurück nach vorn, in: GEO Special 5, 1993, 46-55.
- Rosenberg, Tina, Beyond Elections, Foreign Policy 84, Herbst 1991, 77-78.

- Schäfer, Heinrich, Lateinamerika. Dynamik des religiösen Feldes, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 481-505.
- Shelton, Anthony, A., *Dispossessed histories. Mexican museums and the institutionalization of the past*, in: *Cultural dynamics* 7 (1), 1995, 69-100.
- Soneira, Abelardo Jorge, *La Renovación Carismática Católica en la Argentina*. *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 477, 1998, 473-86.
- Steigenga, Timothy, *Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala. Entendiendo la complejidad política de la religión pentecostalizada*. *América Latina Hoy* 41, 2005, 99-119.
- Stewart, Charles, *Syncretism and its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture*, in: *Diacritis*, Vol. 29, No. 3, Autumn 1999, 40-62.
- Ströbele-Gregor, Juliana, *Indigene Emanzipationsbewegungen in Lateinamerika*, in: *APuZ. Aus Politik und Zeitgeschichte*, 51-52 (2006), 5-8.
- Taggart, Paul, *Populism and representative politics in contemporary Europe*, in: *Journal of Political Ideologies*, 9 (3), 2004, 269-288.
- Thiery, Peter, *Autoritarismus und Demokratie in Lateinamerika*, in: *Der Bürger im Staat. Autoritäre Regime*, 1, 2010, 95-100.
- Valderrey, José, *Las Sectas en Centroamerica*. *Pro mundi vita Boletín*, no. 100, Brüssel 1985/1.
- Van Oss, Adriaan C., *Pueblos y Parroquías in Suchitepéquez colonial*, in: *Mesoamérica* 7, 1984, 161-179.
- Marroquín Gramajo, Andrés; Alfaro, Luis Noel, *Protestant Ethic and Prosperity. Vegetable Production in Almolonga, Guatemala*, in: Wood, Donald C.; Matejowsky, Ty, *Political Economy, Neoliberalism, And the Prehistoric Economies of Latin America. Research in Economic Anthropology, Volume 32*, Bingley 2012, 85-107.

d) Lexika

- Brockhaus, *die Enzyklopädie*, 20. überarb. und akt. Aufl., Leipzig, Mannheim 1998, Bd. 17.
- Ploetz, Karl J., *Der große Ploetz. Die Enzyklopädie der Weltgeschichte*, Göttingen 2008³⁵.
- Prechtl, Peter; Burkard Franz-Peter, *Metzler Philosophie Lexikon*, Stuttgart 1999.

- Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG), Bd. 4., Tübingen 2001⁴.

e) Forschungsdokumente

- Acuerdo sobre identidad y derechos de los Pueblos Indígenas.“ México, D.F. a 31 de marzo de 1995.
- Bastian, Jean-Pierre, La nueva economía religiosa en América Latina. Ponencia presentada en CIEETS, Managua 2010.
- *Corporación Latinobarómetro, Informe 2013.* <http://www.latinobarometro.org/lat.jsp>.
- *Corporación Latinobarómetro, Informe 2016.* <http://www.latinobarometro.org/lat.jsp>.
- *Corporación Latinobarómetro, Informe 2016.* <http://www.latinobarometro.org/lat.jsp>.
- Holland, Clifton L., Historia y Desarrollo del Movimiento de Renovación Carismática en América Central. Una cronología de eventos importantes en el desarrollo del Movimiento de Renovación Carismática en América Central por países, PROLADES (Programa Latinoamericano de Estudios Socioreligiosos), 1972.
- Inter-American Development Bank (IDB), Tearing down the walls. Growth and Inclusion in Guatemala, An Inter-American Development Bank Research Project, Non-edited draft 2007.
- Internationale Weiterbildung und Entwicklung, InWEnt gGmbH, Indigene Völker in Lateinamerika, Hintergründe – Fakten – Anregungen für den Unterricht, Bochum 2005.
- Meentzen, Angela, Staatliche Indígena-Politik in Lateinamerika im Vergleich. Mexiko, Guatemala, Ekuador, Peru und Bolivien, KAS, Lima 2007.
- Pew Forum on Religion and Public Life, Spirit and Power. A 10-Country Survey of Pentecostals, Washington D.C. 2006.
- Salazar, Vitalino Similox, Dr., El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala. Una mirada socio-religiosa, Guatemala 2010.
- Vela Castañeda, Manolo, Guatemala, 1954. Las ideas de la Contrarevolución. México 2005. Foro Internacional, vol. XLV, núm. 1, enero-marzo, México 2005, 89-114.
- Wilson, Richard, Comunidades Ancladas: Identidad e Historia del Pueblo Maya-Q'echi'. Textos Ak'Kutan, No. 4, Alta Verapaz 1994.

f) Kirchliche Dokumente

- Quinientos años sembrando el Evangelio, Carta Pastoral Colectiva de los Opispos de Guatemala, 15 agosto 1992.
- Carta Pastoral del Episcopado de Guatemala: El clamor por tierra, Guatemala-Stadt 1988.
- Conferencia Episcopal de Guatemala, Al Servicio de la Vida, la Justicia y la Paz. Documentos de CEG 1956-1997, Guatemala 1997.
- Rossell Arellano, Mariano, Sobre la paz, fruto de la justicia y el amor. Carta pastoral del Arzobispo de Guatemala, 2 de julio 1954.
- Rossell Arellano, Mariano; García y Caballeros, Jorge; Martín, Raymundo M., Carta Pastoral Colectiva sobre la amenaza comunista en nuestra patria, Oct. 1, 1945.
- Conferencia Episcopal de Guatemala, Fechas para recordar, Guatemala 2006.
- Conferencia Episcopal de Guatemala, Fechas para recordar, Guatemala 2009.
- Papst Pius XI im Schreiben vom 13.11.1928 an Kardinal Bertram, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII., Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1979.
- AGI, Guatemala 947. Estatutos y reglas para el gobierno de la Iglesia. Cédula del Rey 21.8.69.
- Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompndium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 1966.

11. Ehrenwörtliche Erklärung gemäß § 9, Abs. 2, Nr. 2, Buchstabe a-c

Hiermit versichere ich nach Buchstabe a), dass ich die vorgelegte Dissertation selbstständig angefertigt habe. Ich habe keine anderen als die im Quellen- und Literaturverzeichnis genannten Hilfsmittel benutzt. Alle aus Quellen und Literatur wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen habe ich als solche kenntlich gemacht. Fundstellen habe ich einzeln nachgewiesen.

Gemäß Buchstabe b) gebe ich an, dass die Arbeit in meiner Muttersprache Deutsch verfasst worden ist und ich daher keine Hilfe bei der sprachlichen Fassung benötigte.

In Bezug auf Buchstabe c) versichere ich, dass diese Dissertation bisher keiner Fakultät einer Universität oder Hochschule vorgelegt worden ist.

Ort, Datum

Ruth Hümmer-Hutzel