



Religiöse Identitätspolitiken der Pfingstbewegung in Guatemala und Nicaragua

Heinrich Wilhelm Schäfer

Tobias Reu

Adrian Tovar

Eine Open Access-Publikation aus dem Forschungsprojekt
Religiöse Identitätspolitiken der Pfingstbewegung in
Guatemala und Nicaragua

15.11.2011 bis 14.11.2014

unterstützt von

Deutsche Forschungsgemeinschaft

© 2015 Heinrich Wilhelm Schäfer, Universität Bielefeld

Inhalt

1	Einleitung.....	2
1.1	Thema des Projekts.....	2
1.2	Liste mit dem Projekt verbundener Publikationen.....	2
2	Arbeits- und Ergebnisbericht.....	3
2.1	Forschungsfragen, Ziele und Forschungslogik	3
2.2	Entwicklung der durchgeführten Arbeiten	5
2.2.1	Einarbeitungs- und Vorbereitungsphase	5
2.2.2	Feldforschung in Guatemala und Nicaragua (jeweils 12 Monate)	5
2.3	Ergebnisse	9
2.3.1	Empirisch	9
2.3.2	Übereinstimmungen: Biblisches Gesetz und Kleinfamilie	10
2.3.3	Theoretisch und methodisch	15
2.4	Geplante weitere Arbeiten	16
2.5	Kooperationspartner und Projektmitarbeiter	16
2.6	Qualifikation des wissenschaftlichen Nachwuchses.....	16
3	Zusammenfassung.....	17
3.1	Wichtigste wissenschaftliche Fortschritte	17
3.2	„Überraschungen“ im Projektverlauf	17

1 Einleitung

1.1 Thema des Projekts

Religiöse Identitätspolitik der Pfingstbewegung: Zusammenhang von Soziallagen-spezifischer religiöser Differenzierung, Herausbildung religiöser Identitäten und Strategien (Identitätspolitik) im Kontext gesellschaftlicher Ungleichheit und Konflikt am Beispiel der Pfingstbewegung Guatemalas und Nicaraguas – ein synchroner Vergleich.

1.2 Liste mit dem Projekt verbundener Publikationen

- Schäfer, Heinrich Wilhelm; Tobias Reu; Adrián Tovar Simoncic. 2013. "Cambios En El Campo Religioso de Guatemala y Nicaragua: 1985 a 2013." Sendas. Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso 1 (1): 11–32.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm; Leif Seibert; Adrián Tovar. 2015. HabitusAnalysis. Identities and Strategies, Fields and Social Space. According to Pierre Bourdieu - Models for Research on Religion and Culture). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (in Vorbereitung).
- Schäfer, Heinrich Wilhelm; Leif Hagen Seibert; Adrián Tovar Simoncic; Jens Köhrsen. 2015. "Into Words and Wars'. Bourdieu's General Social Theory and the Study of Religion." In Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion (in Vorbereitung), edited by Frans Wijzen and Kocku von Stuckrad. Leiden: Brill.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. „Mission inverted: inter-American religious flows and how to capture them.“ In: Maryemma Graham/Wilfried Raussert (ed.): Entangled and Mobile Americas. Farnham: Ashgate, 2015 (im Druck).
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. „Teuflische Konflikte: religiöse Akteure und Transzendenz In:

Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung (Nomos Verl.), Sonderheft Religion und Konflikt (Ines-Jaqueline Werkner, Forschungsverbund Religion und Konflikt, Hg.) 2015 (im Druck).

- Schäfer, Heinrich Wilhelm. Art.: „Protestantismus in Lateinamerika, 19. und 20. Jahrhundert“. In: Gesellschaft für Überseegeschichte (ed.): Lexikon Außereuropäische Geschichte. 2015 (im Druck).
- Schäfer, Heinrich Wilhelm; Tobias Reu; Adrián Tovar Simoncic. „Macht und Ohnmacht des Heiligen Geistes.“ In: Forschung (Deutsche Forschungsgemeinschaft), 3/2012: 20-23.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm; Tobias Reu; Adrián Tovar Simoncic. „Power, Powerlessness and the Holy Spirit.“ In: German Research (German Research Foundation), 1/2013: 12-15.

2 Arbeits- und Ergebnisbericht

2.1 Forschungsfragen, Ziele und Forschungslogik

Forschungsfragen

Im vorliegenden Projekt verbindet sich eine empirische mit einer methodologisch-theoretischen Forschungsfrage.

1) In welchem Verhältnis stehen religiöse und politische Identitäten und Strategien pfingstlicher Akteure zu ihren Positionen in den gesellschaftlichen Konkurrenzverhältnissen?

2) Wie kann die generelle Sozialtheorie Pierre Bourdieus zu einer solchen Rahmentheorie und Methode weiterentwickelt werden, die...,

- in religionssoziologischer Perspektive, eine empirisch gehaltvolle und methodisch operationalisierbare Praxistheorie religiöser Bewegungen im Kontext sozialer Ungleichheit und konfliktiven sozialen Wandels darstellt und, ...
- in theologischer Hinsicht, anschlussfähig ist an normative Diskurse im Rahmen einer entsprechenden praxeologischen Theologietheorie?

Ziele

Diese Fragestellung lässt sich in die folgenden Zielbestimmungen empirischer und methodologischer Forschung transformieren, die mit dem vorliegenden Projekt systematisch verfolgt wurden:

Habitus, Identität und Strategie. Beschreibung der Identitäten und Strategien der religiösen Akteure in einem beides umfassenden Modell, welches deren Sinnzuschreibungen und Handlungsentwürfe zu modellieren und im gesellschaftlichen Kontext zu verorten erlaubt. Diese Rekonstruktion religiöser Sinnzuschreibungen stellt die Anschlussfähigkeit zu theologisch-normativen Diskursen her.

Sozialer Raum religiöser Stile. Konstruktion eines Raumes der gesellschaftlichen Verteilung von Kapital, Chancen, Begrenzungen und Laufbahnperspektiven sowie Verortung der untersuchten Akteure in diesem Raum. Dieses Modell ermöglicht die herrschaftssoziologische Interpretation der religiösen Sinngebung und gesellschaftlichen Strategien (im Sinne von Theodizeen und Soziodizeen).

Religiöses Feld. Analyse und Interpretation der Clusterbildung religiöser Akteure im Rahmen eines Modells der spezifisch religiösen Konkurrenz. Dieses Modell stellt religiöse Identitäten und Strategien in den Zusammenhang einer differenzierungstheoretischen Analyse der Relationen zwischen religiösen Akteuren. Damit wird eine gegenseitige Relativierung von herrschafts- und differenzierungstheoretischer Perspektive möglich.

Triangulierung. Die Zusammenschau von Habitus, sozialem Raum und religiösem Feld ermöglicht eine differenzierte Analyse der Bildung von Clustern religiöser Akteure mit ähnlichen religiösen Überzeugungen und gesellschaftspolitischen Strategien über die nominellen Denominationsgrenzen hinweg.

Internationale Komparatistik. Der modellbasierte Vergleich dieser Clusterbildungen zwischen zwei politisch unterschiedlichen Gesellschaften (Guatemala und Nicaragua) ermöglicht eine empirische Beschreibung und – im Nachgang – eine religionstheoretische Interpretation charakteristischer Unterschiede der religiös-politischen Dynamiken.

Forschungslogik

Im vorliegenden Forschungsprojekt haben wir nicht nach Verifikation oder Falsifikation von Funktionsannahmen – wie Kompensation, Säkularisierung usw. – gesucht, sondern mit der Praxeologie Bourdieus eine breit angelegte Gesellschaftstheorie als Forschungsaxiomatik zugrunde gelegt. Wir haben uns religiöser Praxis über deren mit anderen Handlungslogiken vernetzte praktische Logik im Kontext der ökonomischen, kulturellen, politischen und religiösen Reproduktionsbedingungen genähert. In diesem Sinne wird [Religion als praktische Logik](#) behandelt und kollektive religiöse Akteure werden in ihrem gesamtgesellschaftlichen Kontext analysiert. Dieser theoretische Rahmen ermöglicht, analytische Modelle der Sinnzuschreibung und Identitätsbildung ebenso zu untersuchen wie religiöse Konkurrenz und die religiösen Akteure im Kontext der gesellschaftlichen Machtkämpfe. Auf der Grundlage dieser Analysen lassen dann auch empirisch begründete Aussagen über unterschiedliche soziale Funktionen machen.

Die verwendeten analytischen Modelle entsprechen unserem Forschungsprogramm der [HabitusAnalysis](#), so dass wir im Projekt die empirische Forschung programmatisch mit der Weiterentwicklung und theoretischen Reflexion der Methode verbunden haben. Von zentralem Interesse war die Interview-basierte qualitative Erschließung der religiösen Erfahrungsverarbeitung durch den „sozialen Sinn“ (Bourdieu) seitens der Anhänger unterschiedlicher religiöser Bewegungen. Eine eigens für die HabitusAnalysis in diesem Projekt weiterentwickelte Interviewmethode gab den Interviewpartnern breiten Raum, um die für sie wichtigen gesellschaftlichen Erfahrungen und deren religiöse Verarbeitung zu kommunizieren, ohne auf bestimmte Inhalte festgelegt zu werden. Das auf die Interviews angewendete analytische Verfahren der HabitusAnalysis erschließt den modus operandi der religiösen Logik im Kontext der von den Akteuren empfundenen gesellschaftlichen Herausforderungen. Auf diese Weise konnten die religiösen Überzeugungen als Operatoren und Strategeme eines spezifischen subjektiven Bezuges auf die religiösen, sozialen und politischen Strukturdynamiken erkennbar gemacht werden. Die kollektiven religiösen Identitäten und Strategien unterschiedlicher Gruppierungen konnten so als Formationen des religiösen Sinns rekonstruiert werden. Die strukturellen Dynamiken wurden zusätzlich durch Surveys erfasst, die zwei objektivistische Modelle zu konstruieren erlauben, in die die Habitusformationen über skalierte Variablen eingeordnet werden können. Unser Modell des religiösen Feldes wurde auf der Grundlage des bourdieuschen Feldes der Kunst entwickelt, in einem DFG-finanzierten Projekt über das [„Ethos religiöser Friedenstifter“](#) in Bosnien-Herzegowina erstmalig getestet und im vorliegenden Projekt auf zwei komplett unterschiedliche (nationale) religiöse Felder angewandt. Das Modell erlaubte durch die Skalierung bestimmter Survey-Ergebnisse, wichtige religiöse Akteure im Feld der Kämpfe um religiöses Kapital zu verorten und insbesondere Daten über die öffentliche Glaubwürdigkeit dieser Akteure zu erheben. Ein vereinfachtes Modell des bourdieuschen sozialen Raumes ermöglichte es auf eine ähnliche Weise, die Akteure im Raum der gesamtgesellschaftlichen Machtverteilung zu positionieren. Die Triangulierung der drei Modelle erlaubt nun eine komparative Interpretation der Praxis unterschiedlichster religiöser Akteure, die nicht nur Auskunft über bestimmte (faktische) soziale Funktionen von religiösen Bewegungen gibt, sondern auch über deren Verankerung in der sinnhaften Praxis der Akteure.

2.2 Entwicklung der durchgeführten Arbeiten

Das Projekt gliederte sich in die folgenden drei Phasen: 1.) Einarbeitungs- und Vorbereitungsphase; 2.) Durchführung der Feldaufenthalte in Guatemala und Nicaragua (Juni 2012 bis Mai 2013); 3.) Auswertungsphase (Juni 2013 bis November 2014).

2.2.1 Einarbeitungs- und Vorbereitungsphase

In methodologischer Hinsicht wurde in dieser Phase insbesondere die Arbeit mit den Modellen im vorausgegangenen Projekt über Friedenstifter in Bosnien-Herzegowina im Blick auf die notwendigen Transformationen für ihre Anwendung in Zentralamerika diskutiert. Darüber hinaus konzentrierte sich die Arbeit hauptsächlich auf die logistische Planung der Feldforschungsarbeit sowie die Einarbeitung von Tobias Reu als neu eingeworbenem Mitarbeiter im Projekt in die theoretischen und methodologischen Arbeitsvoraussetzungen.

2.2.2 Feldforschung in Guatemala und Nicaragua (jeweils 12 Monate)

Insgesamt kann eine höchst erfolgreiche Feldforschung festgestellt werden, in der auf eine starke Konkurrenz- und Dynamik des gesamten religiösen Feldes flexibel reagiert werden konnte durch Ausweitung des qualitativen Samples sowie durch repräsentative Surveys. Zudem konnten Kooperationen mit lokalen Universitäten etabliert werden.

Zur Durchführung der Feldforschungsphase befanden sich Herr Tovar und Herr Dr. Reu über 12 Monate in Nicaragua beziehungsweise in Guatemala, um die örtlichen Teams zu leiten. Der Projektleiter besuchte von Ende August bis Anfang Oktober 2012 sowie von Ende Januar bis Anfang März 2013 jeweils beide Länder, um den laufenden Arbeiten Orientierung zu geben und die Durchführung zu unterstützen. In den ersten Wochen wurden in beiden Ländern einheimische Projektmitarbeiter mit einer hervorragenden Kenntnis des Feldes gewonnen, die an der Erhebung der Daten mitwirkten und mit ihren Kenntnissen zur organisatorischen wie inhaltlichen Arbeit beitrugen. Während der beiden Besuche des Projektleiters fand jeweils ein mehrtätiges gemeinsames Koordinationstreffen der Teams beider Länder statt (im September 2012 in Managua, Nicaragua, und im Februar 2013 in La Antigua, Guatemala). Diese Treffen dienten der Auswertung des Arbeitsfortschritts, der Planung des weiteren Vorgehens, der Justierung der Verfahren mit dem Ziel guter internationaler Vergleichbarkeit, dem Erörtern vorläufiger Ergebnisse sowie dem Austausch mit einheimischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen. Das erste Treffen in Managua diente zudem als Abschluss einer dreimonatigen Pilotphase, während derer die Aufgabe in erster Linie darin bestand, Erfahrungen mit den verwendeten Instrumenten – insbesondere dem Habitus-Interviewleitfaden – zu sammeln und einen Überblick über das Feld zu gewinnen, der das Erstellen belastbarer Stichprobenplanungen ermöglichte. Insbesondere der Leitfaden für Habitusinterviews und die Anlage der Surveys wurde auf diesen Treffen sowie mit den nationalen Partnern für die Durchführung der Umfragen diskutiert und angepasst.

Im Laufe der zwölf Monate wurde das für die drei Schlüsselmethoden der Habitus-Analyse – die Analyse des sozialen Sinns mittels Habitusinterviews, das religiöse Feld und den sozialen Raum religiöser Stile – notwendige Datenmaterial wie folgt zusammengetragen.

2.2.2.1 Sampling

Das Projektdesign ist ausgelegt auf einen (in einem künftigen Projekt durchzuführenden) diachronen Vergleich mit den Ergebnissen einer ähnlichen Feldforschung des Projektleiters in Zentralamerika während der 1980er Jahre, weshalb der Schwerpunkt auf der protestantischen, insbesondere (neo-)pfingstlichen Bewegung lag. Andere Religionsgemeinschaften dienten damals wie heute als Kontrollstichprobe. Gleichwohl zeigte die Pilotphase, dass eine deutliche Diversifizierung

mobilisierter Religiosität stattgefunden hatte, die eine stärkere Berücksichtigung nicht-protestantischer Akteure nahelegte. Dies trifft insbesondere auf die seit den frühen 1990er Jahren öffentlich revitalisierte indigene Maya-Spiritualität in Guatemala zu. Zudem ist die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche zu einem mit der Pfingstbewegung stark konkurrierenden Akteur avanciert, und ebenso spielt das Opus Dei nicht zuletzt durch soziales, politisches und Bildungsengagement eine immer größere gesellschaftliche Rolle. Bei Beibehaltung des Fokus auf dem in den letzten Jahrzehnten stark gewachsenen Protestantismus wurde dennoch versucht, hinreichend große Stichproben der anderen Akteure zu ziehen. Für die Habitusinterviews wurden solche Gruppierungen gewählt, die sowohl eine Vergleichsperspektive zum Projekt der 1980er Jahre erlauben (z.B. Asambleas de Dios, Iglesia Presbiteriana, Iglesia Bautista, Elim) als auch Ankerpunkte für den transnationalen synchronen Vergleich bieten (z.B. Asambleas de Dios, El Verbo). Zudem wurde darauf geachtet, im Blick auf die sozialen Positionen der religiösen Gruppierungen kontrastiv zu sampeln, so dass dieses für den transnationalen Vergleich relevante Kriterium (modelliert im sozialen Raum) bereits in die Samplingstrategie eingeflossen ist. Die Habitusinterviews in diesen Gruppierungen dienen als Kern-Sample für die qualitative Erarbeitung der Habituscluster, deren Position im religiösen Feld und im sozialen Raum auf der Grundlage von Surveys bestimmt werden kann. Zusätzlich wurden Leitfäden für strukturierte Spezialisteninterviews für religiöses Leitungspersonal entwickelt mit dem spezifischen Ziel, Informationen für die Konstruktion des Feldmodells zu gewinnen. Eine weitere Differenzierung in der Stichprobenziehung wurde durch die Unterscheidung in Hauptstädte versus kleine Provinzorte durchgeführt. Qualitative Interviews wurden in beiden Ländern in den Hauptstädten (Guatemala, Managua) sowie in einem kleineren Ort in der Provinz (San Pedro La Laguna, Matagalpa) durchgeführt. Die Surveys wurden in den Hauptstädten, den genannten Provinzorten sowie in größeren Provinzstädten mit katholischer Bevölkerungsmehrheit (Quetzaltenango, León) durchgeführt. Für diese Orte sind sie repräsentativ.

2.2.2.2 *Qualitativ untersuchte kollektive Akteure*

Die Auswahl von religiösen Organisationen folgte den genannten Kriterien, war aber auch durch die Bereitschaft ihrer Repräsentanten zur Mitarbeit, die zeitlichen Möglichkeiten der gefragten, die Verkehrsbedingungen und durch die Sicherheitslage (etwa in marginalen Stadtvierteln) begrenzt. Durch intensive Koordination ist es gelungen, bei der Stichprobenziehung eine relativ gute transnationale Vergleichbarkeit zu erzielen.

Neopentekostale Akteure tendenziell unterschiedlicher sozialer Position in Guatemala: Fraternidad Cristiana de Guatemala repräsentiert eine sog. Mega-Church und ist – trotz größenbedingter sozialer Diversität – von gut ausgebildeter und besitzender Klasse mit modernisierenden Strategien geprägt. Iglesia de Restauración Misión Internacional (Restauración) rechnet sich ebenfalls dem neopfingstlichen religiösen Stil zu, spricht aber vor allem ein armes Publikum aus den städtischen Randbezirken an. In Nicaragua wurde aus dieser Stilform vor allem mit El Verbo und Ríos de Agua Viva gearbeitet. El Verbo entspricht von der sozialen Positionierung in etwa der Fraternidad Cristiana, wengleich aufgrund geringer Größe der gesellschaftliche Einfluss wesentlich schwächer ist. Leider ist es nicht gelungen, mit Ministerios de Restauración Familiar Hossana zu arbeiten, einer genauen Entsprechung zur Fraternidad Cristiana. Ríos de Agua Viva ähnelt in Stil und Position der Iglesia Restauración.

Eine klassische pfingstliche Großkirche in beiden Ländern und mit Wurzeln in den USA ist Asambleas de Dios. In Guatemala wurden vier sehr unterschiedliche Gemeinden zwischen 50 und 300 Mitgliedern untersucht. Traditionell eher in der marginalen ländlichen und urbanen Bevölkerung positioniert, verzeichnet die Asambleas einen sozialen Aufwärtstrend, der allerdings auch mit

Stilwandel einhergeht. In Nicaragua wurden zwei Gemeinden intensiv untersucht und zusätzliche Interviews in zwei den Asambleas zwar noch zugehörigen, stilistisch und organisatorisch allerdings autonom operierenden Mega-Churches der unteren Mittelschicht geführt (Ministerio Apostolar Centro Cristiano und in Ministerios Restauración Centro Evangélico). In allen Fällen wurde eine starke soziale Ausdifferenzierung der religiösen Habitus beobachtet.

Sozial marginalisiert sind generell die Mitglieder von kleinen Pfingstkirchen (meist) nationalen Ursprungs. In Guatemala wurden die Iglesia Cristiana Samaria Santa Luisa in einer marginalen Zone von Guatemala Stadt sowie die Iglesia Avivando la Fe (Ágape) in San Pedro la Laguna untersucht. In Nicaragua konnten Mitglieder dreier Gruppierungen aus klar marginalen Vierteln interviewt werden (Tabernáculo Nacional Pentecostal del Nazareno, Chureca; Misión Pentecostal de Liberación Nueva Jerusalén, Chureca; Luz Eterna). Als Ausnahme in der marginalen sozialen Position wurde die aus Mexico stammende konservative Großkirche Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús ebenfalls in das Sample aufgenommen.

Kontrollgruppen aus dem Historischen Protestantismus zeichneten sich durch besondere Kooperationsbereitschaft aus und ließen ebenfalls eine starke stilistische Diversifizierung insbesondere durch (neo-) pfingstliche Einflüsse erkennen. In Guatemala wurde die Iglesia Presbiteriana untersucht und in Nicaragua die Convención Bautista de Nicaragua. Die konfessionelle Differenz geht auf die Tatsache zurück, dass aufgrund missionsstrategischer Entscheidungen (Mission Conference, Panama 1916) die Presbyterianer in Guatemala dieselbe Position einnehmen wie die Baptisten in Nicaragua.

In der katholischen Kirche sind diverse Bewegungen relevant, über die zum Teil (etwa Acción Católica) nur Spezialisten- und Experteninterviews gemacht werden konnten. Eine hinreichende Zahl von Habitusinterviews konnte gleichwohl mit Angehörigen von zwei mobilisierten Varianten des Katholizismus durchgeführt werden. In Guatemala konnten Habitusinterviews mit Mitgliedern dem charismatischen Grupo de Oración Jerusalén durchgeführt werden, das der Kirchengemeinde Inmaculada de Tivoli angeschlossen ist; in Nicaragua mit Personen des Centro Espiritual Betania sowie der Gruppierung um den Pfarrer „Joselito“ (Hogar Zacarías Guerra). Ebenso konnten in beiden Ländern Interviews mit Aktivisten katholischer Basisgemeinden geführt werden. Problematisch war die Arbeit mit dem Opus Dei, von dessen Mitgliedern uns in beiden Ländern nur jeweils drei Interviews gewährt wurden.

In Guatemala ist seit etwa Beginn der 1990er Jahre eine öffentliche Revitalisierung der indigenen Maya-Religion zu beobachten, die einen neuen Akteur im religiösen Feld hervorgebracht hat. Auch dieser wurde mit einem, notgedrungen, kleinen Sample berücksichtigt.

2.2.2.3 *Qualitative Interviews*

Die Habitusinterviews sind entsprechend der Methode der HabitusAnalysis an einem speziellen Leitfaden orientiert und wurden vor allem mit Laien und Pastoren durchgeführt. Thematisch strukturierte Spezialisteninterviews wurden mit Leitungspersonal religiöser Organisationen geführt und freie, thematisch orientierte Experteninterviews mit BeobachterInnen des religiösen Feldes.

In *Guatemala* wurden mit dem endgültigen Leitfaden Habitusinterviews mit insgesamt 145 Personen durchgeführt, davon 98 aus verschiedenen pfingstkirchlichen Gemeinden, 23 aus katholischen, 7 aus dem Kontext des Movimiento Maya, und 11 aus der Iglesia Presbiteriana. Außerdem wurden Interviews mit 38 Experten und Spezialisten geführt. In *Nicaragua* wurden insgesamt 157 Interviews geführt, davon 122 Habitusinterviews mit Mitgliedern verschiedener Pfingstkirchen, 13 mit

Katholiken unterschiedlicher Ausrichtung und 8 mit Baptisten; dazu kamen 14 Experteninterviews. Alle Interviews wurden in den jeweiligen Ländern von Muttersprachlern transkribiert.

Die qualitative Stichprobe wurde als Reaktion auf die starke Gesamtdynamik des religiösen Feldes somit über die Planung (90 Interviews/Land) hinaus deutlich ausgeweitet.

2.2.2.4 *Teilnehmende Beobachtung*

Flankierend wurde teilnehmende Beobachtung in Gottesdiensten durchgeführt, teilweise mit Ton- oder Videomitschnitten. Diese Beobachtungen werden, wie geplant, derzeit nicht systematisch in die Auswertung des Projektes einbezogen. Das Archiv stellt aber reiches Material für künftige Stilanalysen mit den Mitteln der Multiple Correspondence Analysis zu Verfügung.

2.2.2.5 *Medien*

Um die Beteiligung der religiösen Akteure am öffentlichen Diskurs zu dokumentieren, wurde eine Datenbank mit Pressematerialien und Internetquellen mit einem relationalen Kriterienkatalog angelegt.

2.2.2.6 *Datenerhebung für Feld- und Raummodelle*

Um auf quantitativer Basis diese Modelle zu konstruieren kamen unterschiedliche Typen von Daten in Betracht (s.u. 2.3):

Für das Modell des *sozialen Raumes* wurden Informationen über Bildungsstand und Äquivalenzeinkommen erhoben, und zwar sowohl in den Habitusinterviews als auch in den Surveys.

Für das Modell des *religiösen Feldes* wurde Information über öffentliche Glaubwürdigkeit und über organisatorische Komplexität der wichtigsten Organisationen in Surveys erhoben. Zunächst wurde der Feld-Fragebogen des Projektes über Friedenstifter¹ angepasst und in Pilotphasen getestet. Sodann wurden in drei Städten repräsentative Umfragen über die Glaubwürdigkeit religiöser Akteure durchgeführt; in Guatemala von einer Firma für sozialwissenschaftliche Dienstleistungen (Sociecon Consulting) und von uns kontrolliert, in Nicaragua von unserem dortigen Team in Zusammenarbeit mit der Universidad Centroamericana (Statistik). Die Netto-Samplegröße in Guatemala betrug n=1.287 Befragte, in Nicaragua n=614.

Für die Sammlung von Material zur Bestimmung der *organisatorischen Komplexität* musste die Zahl der im Glaubwürdigkeitssurvey thematisierten Organisationen nach Bekanntheitsgrad, Glaubwürdigkeitsindikatoren und Bedeutung für das qualitative Sample reduziert werden. Dann wurden ausführliche Datenblätter zu Struktureigenschaften religiöser Organisationen entworfen und die entsprechende Information über Spezialisteninterviews, graue Literatur, Druckschriften und Internetseiten erhoben. In Guatemala war dies bei 11 Organisationen möglich, in Nicaragua bei 8 – gute Ergebnisse angesichts der geringen Aufmerksamkeit der Akteure auf reflexive Rechenschaft über formale Organisation.

2.2.2.7 *Probleme und Abweichungen von der Planung*

Trotz des langfristig vorbereiteten Feldzugangs und der guten Teams vor Ort mussten einige Probleme in der Feldforschung bearbeitet werden.

Quantitative Datenerhebung: In Abweichung des zur Beantragung dieses Projekts bei der DFG eingereichten Arbeitsplans wurde die Durchführung der Surveys zum religiösen Feld auf das Ende der Feldforschungsphase verschoben, da die Suche geeigneter Dienstleister nur vor Ort möglich und mit

¹ Seibert, Leif Hagen. „Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen. Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas“. *Berliner Journal für Soziologie* Jg. 20, Nr. 1 (2010): 89–117.

erheblichen Schwierigkeiten verbunden war. Das von uns zur Erfassung auch der marginalisierten Bevölkerung favorisierte und schließlich auch durchgeführte Random Walk-Verfahren wurde von fast allen Anbietern aus Sicherheitsgründen (marginale Viertel) abgelehnt. Damit standen die Daten des Surveys zum religiösen Feld nicht schon nach dem ersten Drittel der Feldforschungsphase zur Orientierung des Sampling zur Verfügung. Dieser Mangel wurde durch das unerwartet umfassende Expertenwissen unserer Feldassistenten sowohl in Nicaragua als auch in Guatemala als auch durch die mittels der Tiefeninterviews gewonnenen Feldkenntnisse teilweise wieder ausgeglichen.

Surveyqualität: Die für Guatemala-Stadt von unserem Auftragnehmer erhaltenen Ergebnisse ließen zunächst Qualitätsprobleme erkennen, die auf Erhebungsfehler zurückzuführen waren. In dem speziellen Sub-Sample wurde somit ein zweiter Lauf inkl. nachholender Kontrolle notwendig.

Sampling: Die kontrastive Samplingstrategie nach sozialer Positionierung hat insgesamt zwar gut funktioniert, an den oberen und unteren gesellschaftlichen Polen allerdings Schwierigkeiten mit sich gebracht. In Bezug auf die unteren Schichten hat die problematische Sicherheitslage besonders in Guatemala den Besuch von Akteuren in marginalen Stadtvierteln risikoreich werden lassen. Gleichwohl konnten auch sozial marginale Kirchengemeinden erfolgreich ins Sample aufgenommen werden. Eine bestimmte Gruppierung wurde allerdings nicht aufgenommen, nachdem der Projektleiter herausgefunden hatte, dass es sich lediglich um einen getarnten Drogenumschlagplatz handelte. In Nicaragua war die Sicherheitslage deutlich besser, wenn auch nicht gänzlich unproblematisch. In Bezug auf die oberen gesellschaftlichen Klassen war tendenziell eine geringere Kooperationsbereitschaft festzustellen als in Unter- und Mittelklassen. Während in Guatemala eine entsprechende Kirche erreicht werden konnte (Fraternidad Cristiana), wurde unser Team von deren sozial-positionellen Entsprechung in Nicaragua (Comunidad de Renovación Familiar Hossana) abgewiesen. Besonders deutlich war die Reserviertheit beim Opus Dei. Die entsprechenden komparatistischen Ungleichgewichte im qualitativen Sample müssen interpretativ auszugleichen gesucht werden.

2.3 Ergebnisse

2.3.1 Empirisch

Im Blick auf die großen Entwicklungslinien fällt zunächst auf, dass gegenüber den achtziger Jahren (erstes Projekt des Projektleiters in Zentralamerika) der protestantische Bevölkerungsanteil in beiden Ländern weiter stark gewachsen ist. Statt ca. 25% (Guatemala) und 18% (Nicaragua) Mitte der achtziger Jahre beträgt der heutige Anteil 41% und 40%.² Unsere Ergebnisse zeigen allerdings, dass hieraus nicht der Schluss eines Erlahmens katholischer Religiosität gezogen werden kann. Im Gegenteil lässt sich in den letzten zwanzig Jahren im Katholizismus ebenfalls eine Mobilisierung von Anhängern feststellen (insbesondere Charismatiker und Opus Dei, aber bleibend auch in der katholischen Basisbewegung). Dazu kommt eine ethno-religiöse Revitalisierung unter der Maya-Bevölkerung in Guatemala. Übereinstimmend lässt sich in beiden Ländern eine starke religiöse Mobilisierung der Bevölkerung in konkurrierenden religiösen Bewegungen feststellen. Dies entspricht der Tatsache, dass die Region Zentralamerika im lateinamerikanischen Vergleich am stärksten durch religiösen Wandel und Zentralität religiöser Überzeugungen geprägt ist, was wiederum in beiden Ländern positiv mit der Bedeutung religiöser Praxis für die nationale Politik korreliert – dies allerdings auf sehr unterschiedliche Weise.

² Pew Research Center: *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*, 13. November 2014. www.pewresearch.org, p. 14. Wir legen diese Daten für die Landesdurchschnitte zugrunde, da unsere Daten nur für die drei untersuchten Städte repräsentativ sind.

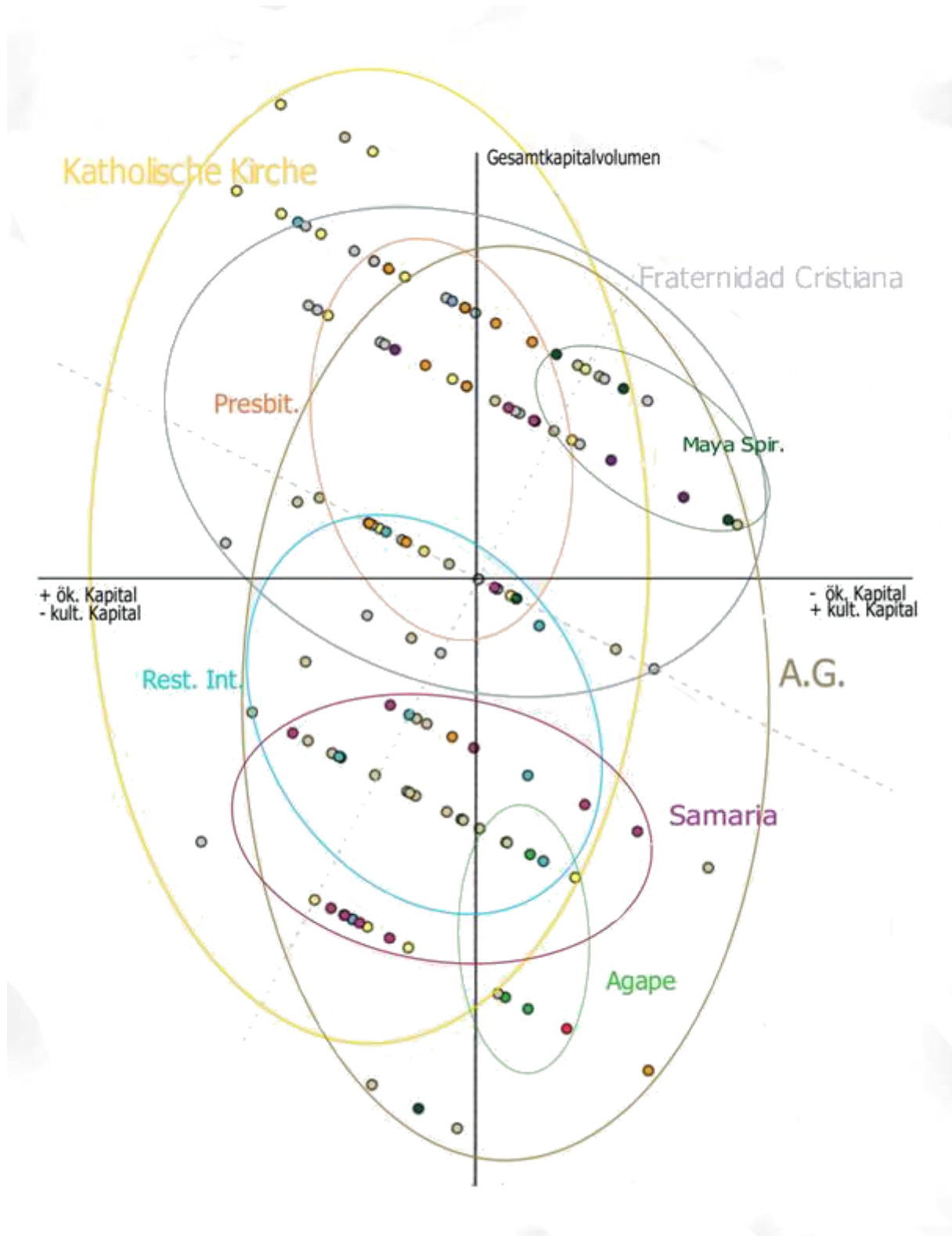
2.3.2 Übereinstimmungen: Biblisches Gesetz und Kleinfamilie

Bevor Differenzen zur Sprache kommen, stellt sich die Frage nach einer Erklärung dafür, dass nach den Bürgerkriegen der achtziger Jahre die religiöse Mobilisierung sich fortsetzte anstatt mit Ende der politisch-militärischen Krise abzuflauen, wie es Krisentheorien der Mobilisierung nahelegen. Unsere Daten über die gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen (sozialer Raum), kombiniert mit denen über religiöse Überzeugungen (Habitus) legen folgendes Zusammenspiel der Faktoren nahe: Nach dem Ende der militärischen Konflikte erfolgte – in unterschiedlicher Geschwindigkeit und Effektivität – eine neoliberale Restrukturierung der Wirtschaft („Strukturentwicklungsprogramme“), die mit neuen Aufstiegschancen zugleich Prekarität und laborale Individualisierung bis hinauf in die gehobene Mittelschicht wirksam werden ließen. Die Krise hat sich somit strukturell gewandelt. Zugleich haben sozio-politische Mobilisierungsalternativen (z.B. Gewerkschaften) an Bedeutung verloren und politische Parteien sind weitgehend obsolet geworden (Korruption). Zugleich hat die allgemeine Kriminalität besonders in Guatemala zu extremen Homizidraten geführt. Unter diesen Umständen konnte sich religiöse Praxis als eine attraktive Alternative zur normativen Orientierung sowohl privat als auch öffentlich etablieren. Die Analyse des praktischen religiösen Sinns zeigt dementsprechend über die Differenzen zwischen den verschiedensten Habitusformationen hinweg eine Betonung des biblischen Gesetzes als Orientierung für die persönliche Lebensführung und Politik und die Kleinfamilie als zentralen Gestaltungsraum religiösen und wirtschaftlichen Lebens. Modifiziert wird diese Orientierung durch die sozio-politischen Differenzen zwischen den Ländern und die spezifischen religiösen Identitäten und Strategien der unterschiedlichen Habitusformationen.

2.3.2.1 Nationale Differenzen

In politischer Hinsicht ist für den Untersuchungszeitraum der Unterschied zwischen einem von unterschiedlichen neoliberalen Parteien, Drogenkorruption und militärischer Kontrolle beherrschten System in Guatemala und einer auf breite populäre Zustimmung (60% bei freien Wahlen) gestützte Patrimonialherrschaft in Nicaragua von Bedeutung. Dies schlägt sich in unterschiedlichen religiös-politischen Strategien nieder (s.u.). Für unsere Interviewpartner spielte durchweg die Sicherheitslage eine wichtige Rolle, dies allerdings deutlich stärker in Guatemala, was deutlich mit den jeweiligen Homizidraten korreliert. Hinsichtlich der Dynamik des religiösen Feldes hat in Nicaragua die katholische Kirche traditionell eine stärkere Stellung als in Guatemala, was sich heute u.a. in der unterschiedlichen sozialen Positionierung und religiösen Konkurrenzfähigkeit der katholisch-charismatischen Bewegung im Verhältnis zur neopfingstlichen Bewegung niederschlägt. Während in Guatemala die neopfingstliche Bewegung eine gute Verankerung im modernisierenden Bürgertum hat, trifft dies in Nicaragua eher für die Charismatiker zu. Zudem hat die katholische Basisbewegung in Nicaragua seit der sandinistischen Revolution in den achtziger Jahren recht gute Reproduktionsbedingungen, was sich heute an der gesellschaftlichen Präsenz der Bewegung zeigt. In Guatemala hingegen ist sie durch militärische Verfolgung in den achtziger Jahren stark in Mitleidenschaft gezogen und gesellschaftlich marginalisiert worden. Allerdings ist in Guatemala mit der Maya-Bewegung Ende der achtziger Jahre eine neue religiös-politische Oppositionskraft entstanden. Unsere Forschungen zeigen interessante Überschneidungen und Kooperationen mit der christlichen Basisbewegung auf. Im Blick auf Publizitätschancen dieser Akteure sind die Feierlichkeiten zum Ende des großen Zyklus des Maya Kalenders (13 Baktun, 21. Dezember 2012) in unserem Forschungszeitraum von Bedeutung. Bei allen sonstigen Differenzen sind im Blick auf die identitätspolitischen Strategien religiöser Akteure die Unterschiede der politischen Regime von besonderer Bedeutung. Die Wirkung dieser Regime lässt sich freilich nur auf dem Hintergrund der religiösen Habitus der betroffenen Akteure hinreichend verstehen.

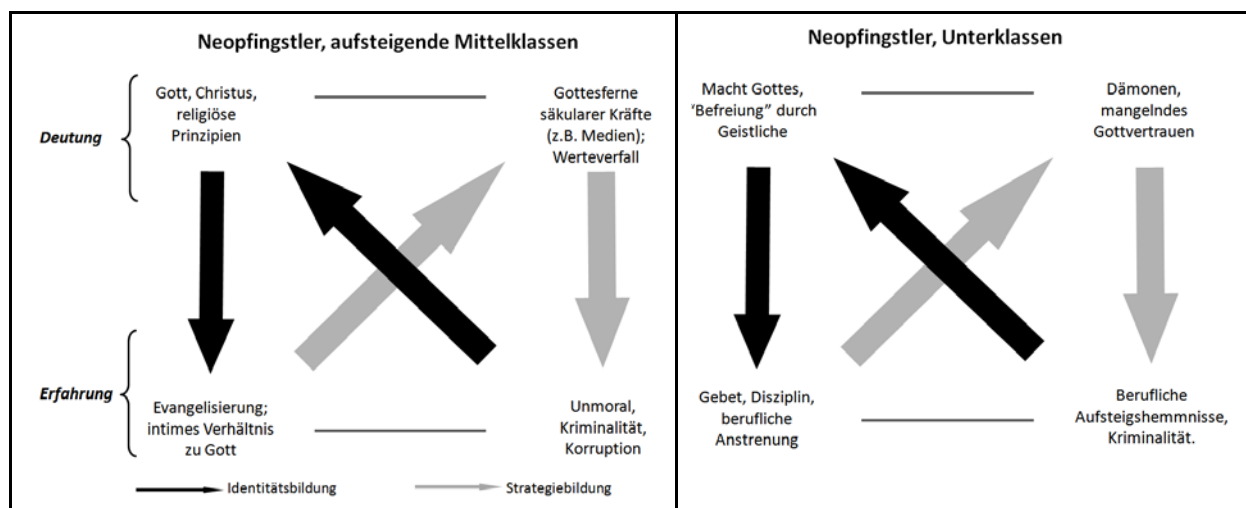
2.3.2.2 Habitusdifferenzen: Raum und religiöser Sinn



Zur Exemplifizierung des Vorgehens seien im Folgenden drei religiös und politisch relevante Habitusformation in Guatemala skizziert, zunächst im Blick auf ihre Positionen im sozialen Raum religiöser Stile. Das *Raum-Modell* – wie vorgesehen an Bildung und Äquivalenzeinkommen orientiert und auf unser qualitatives Sample bezogen – zeigt, dass mittlerweile große Organisationen pfingstlichen (Asambleas de Dios) und neopfingstlichen Stils (Fraternidad Cristiana und Restauración Internacional) aus marginalen Positionen in die Mitte der Gesellschaft vorgedrungen sind – und mit dem Katholischen/Schäfer/Reu/Tovar: Religiöse Identitätspolitiken in Guatemala und Nicaragua – CIRRU Research Report 10 11

zismus um die Orientierung dieser Mitte und damit um die Ausrichtung einer Zivilreligion konkurrieren. Es fällt auf, dass die ausgedehnte neopfingstliche Präsenz von zwei unterschiedlich positionierten Organisationen repräsentiert wird.

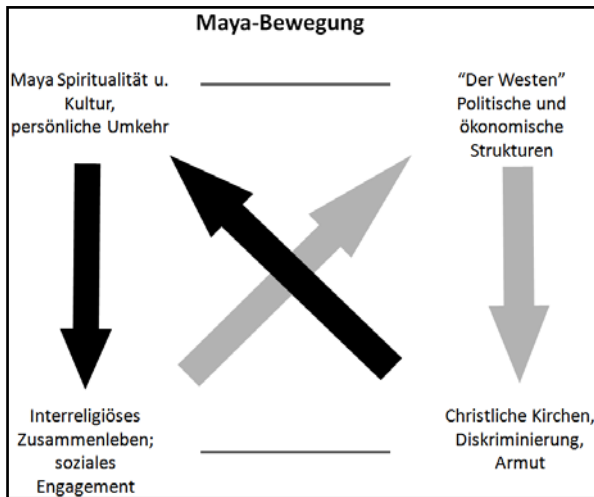
Das lässt Fragen nach Habitusdifferenzen laut werden. Die Analyse des *religiösen Sinns* zeigt in der Tat, dass mit der Diversifizierung der neopfingstlichen Bewegung „nach unten“ bei einigen gleichbleibenden Stilmerkmalen sich zwei sehr unterschiedliche religiöse Habitusformationen herausgebildet haben. Die Formationen aus der aufsteigenden oberen Mittelschicht bearbeiten vornehmlich die negativen Erfahrungen von Kriminalität, Korruption und Unmoral in der Gesellschaft; die Formationen in der Unterschicht ebenfalls Kriminalität doch zusätzlich sehr konkrete Erfahrungen von Armut, Krankheit, familiärer Dauerbelastung und Chancenlosigkeit im Beruf. Die Ersteren – Industrielle, Manager, Softwareingenieure, mittlere und höhere Angestellte, Freiberufler wie Architekten, Ärzte, usw. – haben deutlich größere berufliche und soziale Handlungsmöglichkeiten als die Besitzer kleiner Geschäfte, kleine Angestellte, Taxifahrer, Straßenverkäufer, Maquila-Arbeiterinnen usw. Dem entsprechend leiten sie die Ursachen ihrer negativen Erfahrung aus sozio-religiösen Phänomenen ab, wie der in säkularen Akteuren (etwa Medien) verbreiteten Gottesferne und einem allgemeinen Werteverfall, während die anderen personenbezogene Ursachen höher bewerten, wie z.B. die hinderliche und krankmachende Präsenz von Dämonen und mangelndes Gottvertrauen. In der sozial aufsteigenden Formation ist die religiöse Identität dementsprechend in sehr allgemeinen religiösen Repräsentanzen des Numinosen und der Moral verankert (Gott, Prinzipien) und die entsprechende positive Erfahrung und der Ansatz zu Strategien wird als ein intimes Verhältnis mit der Machtrepräsentanz (Gott) und als Evangelisierung der Gesellschaft aufgefasst – eine anti-säkularistische sozial-moralische Strategie also. Demgegenüber leitet die Unterschichtsformation ihre religiöse Identitätskonstitution sehr konkret aus der vom Handeln ihrer charismatischen Spezialisten repräsentierten göttlichen Macht ab. Zudem wird in der Strategiebildung anders gewichtet. Auch wenn Evangelisierung weiterhin thematisch bleibt, liegt der Akzent dennoch auf dem persönlichen Handeln zur Verbesserung der eigenen Situation (Gebet, Disziplin und Änderung des Lebenswandels) sowie eher auf symbolischen Aktionen zur gesellschaftlichen Verbesserung (Gebet).³



³ Ein mögliches weiteres Projekt zu den diachronen Entwicklungen seit den achtziger Jahren würde es erlauben, eine interessante Transformation nachzuzeichnen.

Damit liegt auf der Hand, dass die Strategien der unterschiedlichen Organisationen im Blick auf Politik und Öffentlichkeit sich durch Akzentverschiebungen unterscheiden: öffentliche sozial-moralische Einflussnahme versus private religiös-symbolische Disziplinierungsbemühungen.

Mit der Maya-Bewegung soll hier ein dritter religiöser Akteur skizziert werden, der aus der Perspektive einer lange völlig marginalisierten Religion eine systemkritische Religiosität entwickelt.

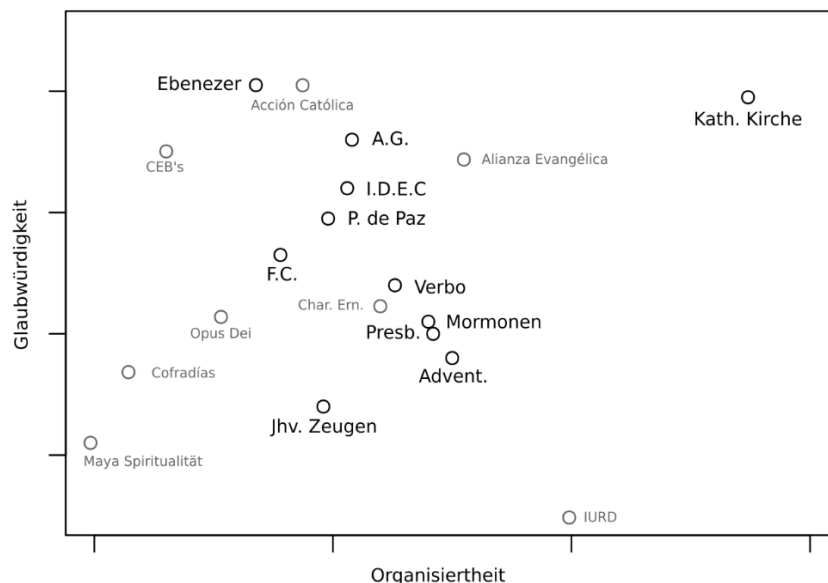


Das Raummodell zeigt, dass die Akteure der Maya-Bewegung, ähnlich wie viele Aktivisten der katholischen Basisbewegung, in einer für mobilisierte Intellektuelle typischen Raumposition zu finden sind (mehr kulturelles als ökonomisches Kapital in mittlerer Gesamtposition). Die negativen Erfahrungen sind sowohl ethno-religiöser als auch sozialer Art und werden entsprechend auf „den Westen“ (incl. christlicher Religion) und auf sozioökonomische Ursachen zurückgeführt. Die mobilisierende Identität der

Bewegung ist allerdings nicht sozio-ökonomisch (etwa Revolution), sondern religiös-kulturalistisch fokussiert und wird mit persönlicher Umkehr assoziiert. Erst auf der Erfahrungsebene treibt diese Spiritualität soziales Engagement hervor; und in religiöser Hinsicht ist nicht die komplette Ablehnung des Christentums Programm, sondern das interreligiöse Zusammenleben. Diese religiösen Überzeugungen sind kompatibel mit breiter Kooperationsfähigkeit und machtkritischen, aber sozial-reformerischen (nicht: revolutionären) Politiken. Allerdings unterscheiden sich diese Strategien sehr deutlich von denen neopfingstlicher und anderer christlicher Organisationen, ebenso wie die Positionierung im religiösen Feld.

2.3.2.3 Religiöse Positionsdifferenzen: Feld

Der Kampf um die Mitte der Gesellschaft und die starke Zunahme pfingstlicher Akteure in den letzten 50 Jahren in beiden Ländern lässt vermuten, dass die katholische Kirche *peu à peu* den protestantischen Alternativen unterlegen ist. Unsere Untersuchung des religiösen Feldes ging solchen Fragen nach auf der Basis repräsentativer Umfragen zur Erhebung der Glaubwürdigkeit, die bestimmte religiöse Akteure in der Öffentlichkeit genießen. Diese Daten werden mit denen



organisatorischer Komplexität zu einem zweidimensionalen Modell verbunden, welches Auskunft gibt über die Position der berücksichtigten Akteure im religiösen Feld. Die vom bloßen Bevölkerungsanteil und der Position im Sozialraum nahegelegte religiöse Schwächung kann im Feldmodell nicht bestätigt werden. Dies sei hier an Guatemala, dem Land mit der

schwächeren Katholischen Kirche, exemplifiziert. Wenngleich der Kampf um politischen Einfluss und, letztlich, um die Definition einer Zivilreligion deutlich härter geworden ist, hat die katholische Kirche (mit ihren vielen religiösen Bewegungen) weiterhin die Position des Hegemons im religiösen Feld inne, indem sie nach wie vor einen hohen Glaubwürdigkeitswert (GW 2,79) mit gewohnt komplexer und öffentlichkeitswirksamer Organisation verbindet. Dazu dürfte auch die charismatische Mobilisierung der letzten Jahrzehnte beigetragen haben, wenn auch nicht so stark wie vermutet (GW 2,47 versus Acción Católica 2,81). Insgesamt zeigt die Regression ein relativ stabiles altes Feld an. Eine Mittelposition mit relativ hoher Glaubwürdigkeit nimmt ein Block traditioneller pfingstlicher Massenorganisationen ein (Asambleas de Dios, AD, Iglesia de Dios, IDEC, und Principe de Paz). Aufgeholt haben deutlich neopfingstliche Kirchen. Besonders deutlich ist bei diesen Akteuren die Korrelation zwischen guten Glaubwürdigkeitswerten bei geringerer Komplexität der Organisation (s. besonders die Unterschichtskirche Ebenezer, GW 2,81, und Fraternidad Cristiana, F.C., 2,53). Dies lässt vermuten, dass die Glaubwürdigkeitswerte auf die Medienpräsenz charismatischer Führungsgestalten zurückgehen. Bei geringerem religiösem Mobilisierungspotenzial ist damit aber Öffentlichkeitspräsenz erzeugt, die zu politischen Kooptations- und Repräsentationsstrategien genutzt werden kann. Einer solchen personalistischen Identifikationspolitik setzt die Katholische Kirche weiterhin die Diversität der Frömmigkeitsstile bei gleichzeitiger korporatistischer Orientierung an der ekklesiastischen Institution entgegen – offenbar erfolgreich. Die traditionsreiche Acción Católica und die sogar die Basisgemeinden führen trotz geringer Organisiertheit hohe Glaubwürdigkeitswerte. Die schwächste Position (GW 2,22) hat die Maya-Bewegung in Guatemala, was klar auf deren ethno-religiöse Spezifität zurückgeführt werden kann, die sowohl von den vielen rassistisch orientierten Guatemalteken aus ethnischen Gründen abgelehnt wird als auch von indigenen Protestanten aus religiösen Gründen. In Nicaragua ist die relative Stellung der Katholischen Kirche deutlich stärker. Das ist in vieler Hinsicht ein Politikum.

2.3.2.4 *Politik: Civil religion*

In der Perspektive des Projektes auf den Einsatz religiöser Identitäten in politischen Strategien kommt es quasi naturwüchsig zur Triangulierung der drei forschungsleitenden Modelle, indem religiöse Überzeugungen sowie Raum- und Feldpositionen im Blick auf ihre Relevanz für politische Relationen ins Spiel kommen. Die identitätspolitische Perspektive kommt also durch eine zusammenfassende Interpretation der methodisch leitenden Modelle aus der Perspektive der Dynamiken des politischen Feldes zustande.

Vom politischen Feld her gesehen ist die oben vermerkte Differenz zwischen Patrimonialismus in Nicaragua und neoliberaler Konkurrenz (bei Korruption in beiden Fällen) entscheidend für die Relation zwischen religiösen und politischen Akteuren. In Nicaragua kooptiert die Regierung religiöse Akteure und Diskurse, in Guatemala versuchen religiöse Akteure die Politik zu beeinflussen. Der Patrimonialismus des sandinistischen Präsidenten Ortega gibt diesem die materiellen Mittel zur Kooptation religiöser Führer an die Hand; und zudem bedient sich die Regierung religiöser Sprache zur symbolischen Kooptation religiöser Bevölkerung. Eine geschickte Religionspolitik stellt möglichen Oppositionellen aus neopfingstlichen Megakirchen Gelder und Bauplätze zur Verfügung und bindet sie in Beraterverhältnisse ein. Der politische Werbediskurs bedient sich mittlerweile immer stärker typisch pentekostalen Vokabulars („Nicaragua bendecida, prosperada y en victorias“). Selbst wenn dieses Vokabular von vielen Befragten als manipulativ durchschaut wird, werden darüber religiöse Diskurse mit Inhalten offizieller Politik besetzt. Beide Strategien dienen der religiösen Legitimation und soziokulturellen Positionssicherung gegenüber der oppositionellen Bischofskonferenz – der einzigen ernstzunehmenden religiösen Opposition gegen die Regierung, da im religiösen Feld stark

und im sozialen Raum oben positioniert. Unsere Interviews bestätigen zwar, dass einige pfingstliche Kirchenführer immer wieder die „Heiligung“ der Politik durch eine eigene politische Partei planen. Sie scheitern aber regelmäßig an ihrer politischen Inkompetenz und der mangelnden Verankerung in der überwiegend katholischen Oberschicht. Vielmehr läuft die neopentekostale Disposition, Einfluss auf die Gestaltung „der Welt“ zu gewinnen in Nicaragua häufig gerade darauf hinaus, die Kooptationsangebote der Regierung anzunehmen.

Ein anderes Bild ergibt sich in Guatemala, wo in den achtziger und neunziger Jahren zwei neopfingstlich geführte Regierungen (Rios Montt, diktatorisch, und Serrano Elias, demokratisch) gescheitert sind und wo, in anderer Handlungsrichtung, die meisten Regierungen der letzten 30 Jahre keine Instrumentalisierung von Religion betrieben haben. Umso wichtiger sind für führende religiöse Akteure Maßnahmen der Beeinflussung von Politik im Sinne ihrer Klientel. Die Habitusanalyse sowie die Raumpositionierung zeigen, dass dazu die neopfingstlichen Kirchen der aufsteigenden Mittelschicht besonders disponiert sind. Besonders spektakulär in dieser Hinsicht ist das von der *Fraternidad Cristiana* schon zum dritten Mal veranstaltete öffentliche *Te Deum* für neu gewählte Präsidenten – zu dem die Präsidenten erscheinen und sich ermahnen lassen. Zudem ist das *Te Deum* nur die öffentliche Ratifikation eines Prozesses vorausgehender Examinierung von Präsidentschaftskandidaten durch ein informelles Gremium neopentekostaler Führungspersonen. Im öffentlichen *Te Deum* wird deutlich, dass die Konkurrenz zur Katholischen Kirche im religiösen Feld – der Kampf um die legitime „Ekklesiodizee“ – sich transformiert in eine Konkurrenz um die legitime Zivilreligion, d. h. die öffentlich anerkannte „Theodizee“ (Weber) von Politik und Gesellschaft. Da Theodizee in „Soziodizee“ (Bourdieu) umschlägt, dient die Positionierung religiöser Akteure im Raum gesellschaftlicher Herrschaft als Indikator der Machtressourcen, die die religiösen Akteure in diesen Kampf einbringen können. Dass die in den religiösen Habitus als Theodizeen verankerte Identitäten und Strategien immer *auch* sozial und politisch sind, wird durch die Triangulierung der analytischen Modelle deutlich – und konnte hier nur an wenigen Befunden exemplifiziert werden.

2.3.3 Theoretisch und methodisch

Wie geplant liefen im Projekt Arbeiten an der methodologischen und theoretischen Weiterentwicklung der HabitusAnalysis mit. Hier seien nur einige Impulse für Weiterentwicklung über die geplanten Tests hinaus erwähnt.

Sozialer Raum religiöser Stile: In Reaktion auf die großen Schwierigkeiten, in Ländern mit prekären Verwaltungsstrukturen hinreichende Daten für ein repräsentatives Rahmenmodell der gesellschaftlichen Klassenstrukturen zu bekommen, wurde das Modell relativ zum Sample mit soziodemografischen Daten erstellt, die im eigenen Survey und den Habitusinterviews zusätzlich erhoben wurden (ca. n = 1.300 in Guatemala und 800 in Nicaragua).

Religiöses Feld: In Unterschied zu den religiösen Friedensorganisationen in Bosnien-Herzegowina – dem ersten Test des Modells – ist das Feld religiöser Akteure in Guatemala und Nicaragua extrem weit, unübersichtlich und heterogen. Die o.g. Probleme beim Sampling zeigten deutlich, dass die Reihenfolge „Feld-Survey, dann Sampling für Habitusinterviews“ möglichst eingehalten werden sollte. Vor allem aber hat die große Unterschiedlichkeit der Akteure in Hinsicht auf ihre Organisiertheit zu einer Vereinfachung der zur Skalierung zu erhebenden Items geführt.

Religiöser Sinn: Das Format der Habitus-Interviews und des spezifischen Procedere in der Interviewsituation konnte verbessert werden. Die analytischen Verfahren mit QDA-Software wurden ebenfalls stark vorangetrieben.

2.4 Geplante weitere Arbeiten

Eine unmittelbare wirtschaftliche Verwertbarkeit der Projektergebnisse ist nicht zu erwarten, wohl aber wichtiges akademisches *spinn off*.

- *HabitusAnalysis 3: Models and methods*. Wiesbaden: Springer, 2016. Zusammen mit Leif Seibert und Adrián Tovar soll in dem dritten Band einer Trilogie über Epistemologie, Theorie und Methode der HabitusAnalysis eine Anleitung zur Arbeit mit dieser Methode verfasst werden. (Band 1 ist im Druck, Band 2 in Vorbereitung; DFG-Projekt im Antragsverfahren).
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. *Charismatischer Sinn. Zur Praxeologie zentralamerikanischen Christentums*. Religionstheoretische Überlegungen im Anschluss an die empirischen Ergebnisse des Projekts (Monografie, in Vorbereitung, noch ohne Vertrag).
- Reu, Tobias: *El modelo de Jesus: Neo-Pentecostal Leadership, Evangelism, and Citizenship in Guatemala City*. (Aufsatz)
- Tovar, Adrián: *Religious [Re]sources of the self. Popular religion and modern identity in metropolitan Mexico*. Ausarbeitung des Feldmodells unter den Fragestellungen von Individuierung und Säkularismuskritik (Dissertation).
- Tovar, Adrián; Schäfer, Heinrich Wilhelm: *Santos pleitos. Sobre el campo religioso en Nicaragua*. Eine feldtheoretische Studie mit starkem Fokus auf der Vermittlung zwischen empirischen Daten und Theoriebildung.
- Nachfolgeprojekt: *Diachrone Entwicklungstendenzen religiöser Identitätspolitiken der Pfingstbewegung*. Modellbasierter historischer Vergleich und Längsschnittstudie zum religiösen Wandel in Zentralamerika auf der Grundlage von umfangreichen qualitativen Daten aus den achtziger Jahren und den Daten des hier berichteten Projekts mit dem Ziel einer methodologischen und theoretischen Weiterentwicklung praxeologischer Religionstheorie im Blick auf sozio-religiösen Wandel. (DFG-Antrag in Vorbereitung).
- Partnerschaften (Forschungsbeziehungen und Post-Graduate-Austausch) mit zentralamerikanischen Universitäten. Universidad Centroamericana, Managua, bereits unterzeichnet; Universidad Rafael Landívar, Guatemala, in Vorbereitung.

2.5 Kooperationspartner und Projektmitarbeiter

- Guatemala: Instituto de investigaciones del Hecho Religioso (IIHR) der Universidad Rafael Landívar (URL): Dr. Karen Ponciano, Dr. Maria Victoria Garcia Vettorazzi.
- Dr. Gustavo Herrarte Martínez, Stichprobendesign und Survey
- Nicaragua: Centro de Análisis Socio Cultural (CASC) der Universidad Centroamericana Managua (UCA-Managua): Mario Sanchez Gonzales M.A.
- Lic. Irina Yúrievna Pérez Zeledón, Stichprobendesign
- Projektmitarbeiter: Lic. María Verónica Pérez (Guatemala), Lic. Arnín Cortés, Lic. Carlos Aguirre Salinas, Álvaro Espinoza Rizo (Nicaragua).

2.6 Qualifikation des wissenschaftlichen Nachwuchses

Die örtlichen Teamleiter, Adrián Tovar in Nicaragua und Tobias Reu in Guatemala, haben durch die Mitarbeit im Projekt wichtige Kompetenzen erworben besonders in den Bereichen quantitativer und qualitativer Methoden, Forschungslogistik und Teamführung.

Álvaro Augusto Espinoza Rizo, nicaraguanischer Mitarbeiter, Bachelor in Soziologie, ist im Rahmen der Universitätspartnerschaft zum Masterstudium in Bielefeld eingeschrieben.

3 Zusammenfassung

3.1 Wichtigste wissenschaftliche Fortschritte

Das Projekt hat zunächst eine Bestandsaufnahme des religiösen Feldes realisiert in den beiden Ländern, die in Lateinamerika den größten Prozentsatz hochreligiöser Menschen als auch protestantischer Christen aufweisen. Die Untersuchung der religiösen Konkurrenz zwischen den unterschiedlichen religiösen Organisationen vermittelte neue Erkenntnisse über die aktuellen Machtverhältnisse im religiösen Feld. Die Lokalisierung religiöser Organisationen im Modell der gesellschaftlichen Struktur hat deutlich gemacht, dass ehemals marginale Gruppierungen (obere Mittelschicht oder Unterschicht) in die gesellschaftliche Mittel gerückt sind und große Organisationen (etwa etablierte Pfingstkirchen) sich sozial stark ausdifferenzieren. Die qualitative Analyse der religiösen Überzeugungen (Habitūs) hat gezeigt, dass diese Entwicklung ebenfalls eine Modifizierung von Glaubenshaltungen und religiösen sowie nicht-religiösen Handlungsweisen mit sich bringt. Dies hat zur Folge, dass religiöse Stile sich über die Grenzen kirchlich-institutioneller Grenzen hinweg neu formieren. Unter der Voraussetzung der starken Bedeutung religiöser Überzeugungen für soziales und politisches Handeln in der Bevölkerung heißt dies auch, dass der religiöse Kampf um die gesellschaftliche Mitte immer wieder in einen Kampf um politische Machtpositionen transformiert wird. Dabei wird – einem Regimeunterschied geschuldet – in Nicaragua Religion politisch kooptiert, in Guatemala Politik religiös.

3.2 „Überraschungen“ im Projektverlauf

Bleibende Dominanz der Katholischen Kirche im religiösen Feld entgegen der herrschenden Tendenz in der wissenschaftlichen Darstellung. (Hohe öffentliche Glaubwürdigkeit, katholisches Revival und charismatische Mobilisierung.)

Konsolidierung eines post-denominationalen Mainstreams in Gestalt von neopentekostalen Organisationen hoher Glaubwürdigkeit in der Mitte der Gesellschaft bei gleichzeitiger schichtenspezifischer Ausdifferenzierung der religiösen Habitūs in eben dieser religiösen Bewegung.

Kirchen- und religionsübergreifende sozio-religiöse Dispositionen: Religiöses Gesetz als normative Orientierung für die Öffentlichkeit – in Konkurrenz zu korrumpierten politischen Ordnungen; die Kleinfamilie als entscheidender sozialintegrativer Operator, insbesondere im Blick auf die Jugend und auf ökonomische Stabilität.

Funktion des Mainstream-Pentekostalismus im Sinne von coaching in allen alltags- und berufsrelevanten Lebensbereichen.

Gesellschaftliche Breite der Maya-Revitalisierung zwischen ländlich-indigener Traditionsreligion und Mobilisierung urbaner intellektueller Mittelschicht bei gleichzeitiger Kooperation mit der katholischen Basisbewegung.

Grad der politischen Kooptation von unterschiedlichsten religiösen Akteuren in Nicaragua.

Heinrich Wilhelm Schäfer, 13.02.2015
