

Religiöse Identitätspolitik, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika¹

Der brasilianische Präsident Bolsonaro ist zwei Jahre vor seinem Wahlkampf medienwirksam vom Pastor Everaldo, einem neopfingstlichen Star-Entertainer, im Jordan getauft worden – aber Katholik geblieben. Während seines Wahlkampfes ist er immer wieder in Gottesdiensten gesegnet und als der Kandidat Gottes apostrophiert worden; was von religiösen Fernsehsendern, Websites, Twitter-Accounts usw. multipliziert und über Brasilien ausgegossen wurde. Dies ist nur die Spitze eines Eisbergs von religiöser Identitätspolitik, die Präsidenten wie Donald Trump oder Brasiliens Bolsonaro an die Macht spült, Chiles Piñera legitimiert oder den Friedensprozess in Kolumbien unterläuft.² In Lateinamerika und den USA beanspruchen immer mehr

religiöse Experten immer stärkeren Einfluss im Feld der Politik. Sie begründen dies mit dem, was sie repräsentieren: nicht verhandelbare moralische Werte, die religiöse Identität eines Großteils der jeweiligen nationalen Bevölkerungen und immer auch »Gott«. Der vorliegende Beitrag fo-

Schäfer, Heinrich Wilhelm, Dr. theol. habil., Dr. phil (rer. soc.), Jg. 1955, ist seit 2006 Professor für evangelische Theologie und für Religionssoziologie an der Universität Bielefeld. Feldforschungen in Lateinamerika seit 1980, Professur in Costa Rica von 1994-2003. Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society, CIRRuS:
www.unibielefeld.de/religionsforschung.
GND: 122285190

DOI: 10.18156/eug-1-2020-art-5

(1) Deutsche Langfassung eines Vortrags mit dem Titel »Laicismo, ética y poder religiosopolítico« bei der Expertentagung Plataforma de diálogo sobre Religión y Espacio Público en América Latina, Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Occidente, Guadalajara, Mexiko, 28.-30.11.2019

(2) Der vorliegende Beitrag basiert auf den Recherchen für einen Bericht, den der Verfasser für das ifa-Institut für Auslandbeziehungen, eine Einrichtung der Bundesregierung für auswärtige Kulturpolitik, verfasst hat. Siehe Schäfer 2019 (Freikirchen). Dieser knappe Bericht (173 S.) basiert auf einem Typoskript von etwa 600 Seiten, das sich in Vorbereitung zur Publikation befindet. Hier werden religiös-politische Aspekte des Protestantismus in den USA und Lateinamerika wesentlich detaillierter beschrieben. Zu interamerikanischen Verflechtungen religiöser Art vgl. den Long Essay Schäfer 2020.

kussiert auf Identitätspolitiken nicht-katholischer, christlicher Akteure.
Zunächst: Was ist Identitätspolitik?

⇒ 1 Identitätspolitik – religiös-politische Mobilisierung

Identitätspolitiken unterscheiden sich gemäß einer gängigen Auffassung dadurch von Interessenpolitiken, dass sie mit einem nicht verhandelbaren Anspruch operieren.³ Anders gesagt, sie verwandeln relative Urteile in absolute. Shmuel Eisenstadt unterscheidet drei Operationsweisen. Die primordiale argumentiert mit Territorium und Verwandtschaft; die zivile mit gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten. Die transzendente Operationsweise greift aus auf das »Reich des Heiligen oder Erhabenen, ob es nun als Gott oder Vernunft, Fortschritt oder Rationalität definiert ist.«⁴ Gott mit Vernunft und Fortschritt gleichzustellen, scheint mir freilich die Schlagkraft religiöser Identitätspolitik zu unterschätzen. Denn diese beruht darauf, einen sinnstiftenden Zusammenhang zu konstruieren zwischen gesellschaftlicher Erfahrung von Menschen und einer *inhaltlich definierten*, zugleich aber transzendenten und somit *absoluten* Wesenheit. Genau genommen handelt es sich hier um ein theologisches Paradox, denn wer »von Gott redet wie von einer Kuh« (Meister Eckhart), redet eben nicht mehr von Gott. Aber das bemerken Identitätspolitiker nicht einmal. Im Gegenteil, religiöse Identitätspolitik bezieht den Erfahrungsbezug und damit die Mobilisierungskraft ihres religiösen Diskurses gerade daraus, dass sie von Gott als klar definiertem Gegenstand sprechen, wenngleich meist nicht als Kuh.

Der Transzendenzbezug ist für religiöse Praxis generell konstitutiv, wenn auch nicht allein.⁵ Allerdings ist er unseres Erachtens weder aus funktionalistischer Sicht (Fußball als Religion; Luckmann etc.) noch aus phänomenologischer (bloße Inhalte; Otto, Eliade etc.) hinreichend beschrieben. Im Anschluss an Max Weber und gemäß unserer auf Pierre Bourdieu fußenden Praxeologie (Schäfer 2020a) verstehen wir Religion als eine gesellschaftliche Praxisform, deren Spezifität darin besteht, soziale Kontingenzerfahrungen von Menschen mit einer durch *Glaubensinhalte* beschriebenen Transzendenz – und somit einer *Transzendenzenerfahrung* – zu verbinden. Das ähnelt der Religionsdefinition von Martin Riesebrodt, erweitert diese aber um sozialstrukturelle und handlungstheoretische Aspekte wie Institution

(3) Goldstein/Rayner 1994; Rothman/Olson 2001. Vgl. auch Schäfer 2014.

(4) Eisenstadt 2006, S. 196; Schäfer 2009. Vernunft und Fortschritt sollten m.E. dem zivilen Code zugeschlagen werden.

(5) Schäfer 2014a; Schäfer 2004.

und Strategie.⁶ Es steht aber in klarem Gegensatz zu so genannten »wissenssoziologischen« Zugängen zu Religion, die sie als bloßes Sprachphänomen gewissermaßen aus der Luft greifen. Denn selbst wenn religiöse Überzeugungen vom Himmel fielen, könnten sie nur dann einen relevanten Sinn für Menschen erzeugen, wenn sie sich mit deren Erfahrungen kognitiv und emotional verbinden; und diese Erfahrungen werden nicht im Hirn des Semiologen gemacht (wie bei Decartes in den *Meditationes*), sondern im Zusammenhang gesellschaftlicher Verhältnisse: Produktion, Reproduktion, Herrschaft, Konflikt, Kooperation usw. Folglich ist für religiöse Erfahrung nicht Transzendenz allein konstitutiv, sondern deren (von den religiösen Akteuren imaginierte)⁷ Wechselwirkung mit der sozialstrukturell zu beschreibenden Immanenz.⁸ In Anlehnung an Bourdieu und mit Blick auf religiöse Akteure kann man knapp sagen: Aufgrund der gegenseitigen Abhängigkeit von Habitus und Gesellschaftsstruktur imaginiert die praktische Logik der religiösen Akteure das Transzendente ausgehend von gesellschaftlicher Erfahrung, zum Beispiel der Erfahrung sozialer Ungleichheit. Die inhaltlichen Bestimmungen des Transzendenten sind folglich für die Praxis der Akteure entscheidend.⁹

Identitäten von Akteuren – gleich ob individuell oder kollektiv, ob politisch oder kulturell – entstehen aus deren Dispositionsnetzwerken.¹⁰ Menschen erwerben unserer Auffassung nach im Laufe des Lebens durch soziale Erfahrung kognitive, emotionale und leibliche Dispositionen, die untereinander zu Netzwerken verschaltet sind sowie konstant auf Erfahrungen bezogen und intentional bzw. strategisch auf die Welt des Handelns ausgerichtet. Bourdieu sagt knapp, inkorporierte Dispositionen (Habitus) stehen im Verhältnis zu sozialen Positionen. Folglich entstehen Identitäten, wie sie in Identitätspolitiken operationalisiert werden, aus Dispositionsnetzwerken kraft einer Selektion, die auf gesellschaftliche Prozesse und die spezifischen Interaktionen reagiert. Dem entsprechend können kollektive Identitäten (und mit ihnen natürlich auch individuelle) mittels strategischer Kommunikation und Mobilisierung von Seiten religiöser oder politischer Aktivisten modifiziert, spezifiziert und radikalisiert werden. Diskurse können somit unmöglich als symbolische Systeme für sich betrachtet werden;

(6) Riesebrodt 2007, S. 110ff.; Schäfer 2016, S. 27 f.

(7) Diese Einschränkung muss aus gebotenem methodologischem Agnostizismus gemacht werden.

(8) Damit ist übrigens auch der sterile Gegensatz von qualitativen und quantitativen Forschungsmethoden nun wirklich endgültig erledigt.

(9) Nichts anderes besagen übrigens Webers Unterscheidungen in Theodizee des Glücks versus Theodizee des Leidens und Weltflucht versus Weltbeherrschung.

(10) Schäfer 2015, S. 387 ff., Schäfer 2020a, S. 296 ff., Schäfer 2016.

vielmehr wird der von Wittgenstein und dem Pragmatismus betonte Werkzeugcharakter der Sprache in der Identitätspolitik noch radikalisiert. Eine Äußerung wie »Gott will christliche Herrschaft (*dominion*) über diese Nation« ist also nicht einfach ein religiöses Zeichen. Vor allem anderen ist Sprache ein praktischer Operator, welcher Wahrnehmung, Urteil und Handeln von Menschen prägt, intentional auf Sachlagen bezogen ist und somit für Identitätspolitik taugt. Freilich fungiert sie als Operator gerade dadurch, dass diese Rolle verschleiert und der Eindruck des Faktischen erzeugt wird. Die Funktion des »God Talk« ist eben diese: In identitätspolitischen Operationen bringen die Aktivisten religiöse *Glaubensinhalte* als objektive Fakten von absoluter Geltung ins Spiel, was ihre eigenen Positionen unangreifbar machen soll – weil »göttlich« – und gegensätzliche Positionen absolut desavouiert – weil »satanisch« oder zur Hölle verdammt. Damit wird der verbreitete Gebrauch von Glaubensinhalten als praktischen Metaphern strategisch ausgerichtet und intensiviert.

Eine für Identitätspolitik wichtige Funktion von praktischen Metaphern, wie beispielweise »die Nation heilen« oder »geistliche Kriegführung«, ist die, dass sie zwischen unterschiedlichen Feldern gesellschaftlichen Handelns überbrücken und somit ein entsprechendes, »grenzüberschreitendes« Handeln plausibilisieren können und sollen. Bourdieus differenzierungstheoretische Unterscheidung von »Feldern« (in manchen Aspekten Luhmanns »Systemen« ähnlich) macht zu Recht darauf aufmerksam, dass moderne Gesellschaften in Sphären unterschiedlicher praktischer Logiken gegliedert sind. Spezifischer als dies beschreibt Bourdieu Felder als Resultate der Konkurrenz von jeweiligen *Experten*, die um den Zuspruch von Laien konkurrieren: Politiker um Wähler, Warenproduzenten um Käufer, Geistliche um Gläubige. Religiöse Experten produzieren also im Wettbewerb miteinander »Heilsgüter« (Weber) für Laien.

Dieses Konzept erlaubt zwei Beobachtungen im Blick auf Identitätspolitik. Erstens ist die Überschreitung der Grenzen von Feldern als die spezifische Operation von Identitätspolitik erkennbar. In unserem Fall versuchen religiöse Experten, ihr religiöses Kapital (beispielsweise Anhängerschaft) ins politische Feld (z.B. Einfluss) zu übertragen. Sie kompromittieren damit das politische Feld. Zweitens lässt sich die Rolle von Experten für identitätspolitische Mobilisierung mit dem Feldmodell gut beschreiben. Dies zum einen im Blick auf die Strategien der religiösen Experten zur Kompromittierung des politischen Feldes und zur Mobilisierung von Anhängern (wie »Christiani-

sierung« der Nation);¹¹ und zum anderen im Blick auf Immunisierungsstrategien seitens des politischen Feldes (wie Laizismus). In allen Fällen spielt schließlich für die Handlungschancen von Akteuren auch ihr Gesamtvolumen an Kapital (z.B. Immobilien- und Geldvermögen, Bildungstitel, soziale Kontakte usw.) der betreffenden Akteure eine wichtige Rolle. Es wäre fatal zu glauben, dass der Zugriff auf Geld oder Medienproduktion für identitätspolitische Mobilisierung unwichtig sei. Die Frage nach der sozialen Klassenposition läuft also ebenfalls mit.

⇒ 2 Protestantismus – religiös-politische Formationen

Des Weiteren liegt der Fokus unserer Überlegungen auf Protestantismus. Der lateinamerikanische Katholizismus böte auch interessantes Material, insbesondere wenn man den stärker werdenden religiösen Faschismus katholischer Prägung in Betracht zieht, wie er sich etwa bei Boliviens Putschisten Camacho und Añez zeigt. In diesem Beitrag kommt allerdings nur der offizielle Katholizismus zur Sprache, und nur als Randbedingung.

Da es aber »den« Protestantismus nicht gibt, ist Differenzierung nötig. Wenn es um politische Praxis religiöser Akteure geht, hilft freilich die traditionelle konfessionskundliche Unterscheidung in historische bzw. Mainline Protestanten, Evangelikale, Pfingstkirchen und Neopfungstkirchen nicht weiter. Ein Beispiel: Klassische Pfingstkirchen wie die *Asambleas de Dios* entwickeln teilweise neopentekostalen oder auch evangelikalen religiösen Stil und kooperieren politisch mit Organisationen der einen oder der anderen Richtung, oder sie halten sich ganz fern von der Politik. Ich unterschiebe deshalb zwischen folgenden politisch relevanten Akteursformationen (gültig auch für die USA):

- Die auf die Errettung im Jenseits hoffen und politisch nicht aktiv sind, rekrutieren sich vielfach aus der klassischen Pfingstbewegung und evangelikalen Gruppen und gehören vielfach der informellen Unterschicht an (Formation JENSEITSHOFFNUNG);
- die die Werte des Reiches Gottes durch christlichen Dienst in der Welt zur Geltung kommen lassen möchten. Sie gehören meist dem historischen Protestantismus, nationalen Pfingstkirchen oder Evangelikalen sowie Kirchen von *Indígenas* an; die

(11) Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Motive der Laien, sich mobilisieren zu lassen, nicht von Bedeutung wären. Der Untersuchungsansatz wäre aber ein anderer; und in diesem Aufsatz stehen die Experten im Fokus.

soziale Position variiert zwischen unterer Mittelschicht und Unterschicht (Formation WERTE DES REICHES GOTTES);

- die das Gesetz Gottes auf legalistische Weise durchsetzen wollen. Sie rekrutieren sich ebenfalls aus der evangelikalen sowie pfingstlichen Richtung und sind häufig der absteigenden (unteren) Mittelschicht zuzuordnen (Formation GESETZ);
- die auf der Grundlage von Prosperity, Spiritual Warfare und Management-Idealen das politische System kontrollieren wollen gehören vielfach dem Neopentekostalismus oder auch dem klassischen Pfingstlertum an und verorten sich sozial in der aufsteigenden oberen Mittelschicht und sogar der Oberschicht (Formation MANAGEMENT).

MANAGEMENT und GESETZ bilden heute in der Regel die religiöse Rechte und WERTE DES REICHES GOTTES die religiöse Linke. Diese Polarisierung ist in der aktuellen politischen Lage von besonderer Bedeutung.¹²

Die Auseinandersetzung um sozialmoralische Themen wie Schwangerschaftsabbruch, LGBT-Lebensformen oder Gender werden von den Akteuren der Formation MANAGEMENT und GESETZ ins Zentrum der öffentlichen Auseinandersetzung gezerrt. Während sie für die Betroffenen Fragen der Lebensführung darstellen, sind sie für die religiöse Rechte allenfalls Herausforderungen an die von allen amerikanischen Verfassungen geforderte Toleranz; vor allem aber ein bloßer Proxy für die Machtfrage. Der Lärm um die Sexualmoral ist somit nur ein kulturalistisches Oberflächenphänomen. Die entscheidenden Konflikte entstehen durch die Interessen an breiter demokratischer Partizipation und nachhaltiger sozialer Gerechtigkeit auf der Seite der WERTE-Formation versus Okkupation bzw. Beeinflussung offiziell-politischer Machtpositionen seitens der Formationen MANAGEMENT und GESETZ.

In diesem Beitrag konzentriere ich mich folglich auf religiös-politische Faktoren, die für das Machtpotenzial protestantischer Akteure tatsächlich von Bedeutung sind: der protestantische Bevölkerungsanteil, die Laizität des Staates, der Status der Religionsfreiheit, die katholische Konkurrenz, die Form politischer Präsenz des Protestantismus, der Zugriff auf Medien und die religiöse Sozialarbeit.

Da es mir unmöglich ist, alle lateinamerikanischen Länder miteinander zu vergleichen, treffe ich eine Auswahl. Das am leichtesten anwendbare Kriterium ist der protestantische Bevölkerungsanteil. Damit läge

(12) Dass die demobilisierende Funktion von JENSEITSHOFFNUNG objektive politische Effekte hat, ist klar, kann aber hier nicht adressiert werden.

der maximale Kontrast zwischen Guatemala und Mexiko.¹³ Eine starke Mittelposition hätte Brasilien. Ein qualitativer Blick auf die politische Relevanz des Protestantismus zeigt allerdings den stärksten Kontrast zwischen Brasilien und Mexiko. Ich werde deshalb hier die in der Reihenfolge von Brasilien über Guatemala nach Mexiko vorgehen. Ein kurzer Seitenblick auf Kolumbien (und ein weiterer auf die USA) sollen spezielle Fragen zu klären helfen.

⇒ 3 Brasilien – Medien

Der Protestantismus in Brasilien ist hochaktiv. Dies betrifft nicht nur die Akteure der Formation MANAGEMENT, sondern auch deren Gegenpart, die Ökumeniker der Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Die Ersteren haben die Wahl des rechtsgerichteten Präsidenten Bolsonaro entscheidend unterstützt. Die Letzteren haben heftig dagegen protestiert. Aufgrund der Medienmacht der Formation MANAGEMENT und deren rücksichtsloser Lügenkampagne hat ein Großteil der Protestanten schließlich Bolsonaro gewählt. Welche Besonderheiten zeichnen das Feld der religiösen Experten in Brasilien aus?

Historisch ist eine Besonderheit Brasiliens, dass der Protestantismus und insbesondere die Pfingstbewegung nur in geringem Maße von Missionaren aus den USA kontrolliert werden. Das führt dazu, dass sich deren Leiter relativ schnell und zunächst auf lokaler Ebene in politischen Angelegenheiten engagieren.¹⁴ Die Politisierung auf nationaler Ebene wurde zunächst von ökumenischen Aktivisten im Umfeld der presbyterianischen Studierendenarbeit ab den 1950er Jahren betrieben. Die schon 1934 gegründete Confederação Evangélica do Brasil (CEB, Evangelischer Bund Brasiliens) unter Führungspersonen wie Waldo César beginnt, zusammen mit Bauern und Arbeitern auf Sozialreformen zu drängen; und mit der Initiative Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL, Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika) bildet sich die ökumenische Wurzel der Formation WERTE DES REICHES GOTTES heraus. Wenige Evangelikale und einige konservative Pfingstler kommen erst mit der Militärdiktatur ab 1964 politisch zum Zuge, und zwar durch begeisterte Zustimmung. Gegen die Militärs positioniert indes Manoel de Melo seine Brasil para Cristo-Kirche

(13) ...oder auch Paraguay.

(14) Nebenbei bemerkt: Missionare generieren ihr symbolisches Kapital bei den Entsendungsagenturen durch Mitgliederwerbung, nicht durch Bürgermeisterposten. Deshalb werden Missionskirchen oft erst nach der Nationalisierung sozial und politisch aktiv, was man in verschiedenen Ländern Lateinamerikas gut beobachten kann.

(Brasilien für Christus) und macht sie für einige Jahre zum Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. Entscheidend für die breite Politisierung religiöser Akteure in Brasilien wird die Verfassungsgebende Versammlung zwischen 1985 und 1988 nach dem Ende der Militärdiktatur. Hier beteiligen sich verschiedene Personen aus Pfingstkirchen – nicht zuletzt aus der nationalisierten Foursquare Gospel-Kirche. Schon länger an Lokal- und Regionalpolitik gewöhnte Kirchenführer schwören einander auf eine (opportunistische) Strategie im Parlament ein: »Bruder stimmt für Bruder«. Die Parlamentsgruppierung Frente Parlamentar Evangélica (Evangelische Parlamentarierfront, umgangssprachlich Bancada Evangélica) formiert sich und sorgt bis heute für die Verfolgung der Interessen der religiösen Akteure, unter anderem eine großzügige Vergabe von Medienkonzessionen.

Medien werden später die Grundlage für erstaunlichen Reichtum und politischen Einfluss der im Wesentlichen neopentekostalen Führer der Formation MANAGEMENT. In den späten 1970er und den 1980er Jahren bildet sich diese Formation aus Gruppierungen heraus, die insbesondere Prosperity Gospel, aber auch Spiritual Warfare (vor allem im Alltag) und Dominion-Doktrin auf ihre Agenda setzten. Wichtigste Gründung ist die Igreja Universal do Reino de Deus (IURD, 1977, Universale Kirche des Reiches Gottes), die sich in weniger als drei Jahrzehnten zu einem Milliarden-Dollar-Mischkonzern und Hort von Autoritarismus, Korruption und Manipulation entwickelt hat und neuerdings mit einer militärischen Komponente (den Gladiadores) auftritt. Ähnliche Organisationen sind Sara Nossa Terra (Heile unser Land), Renascer em Cristo (Wiedergeboren in Christus), die Igreja Mundial do Poder de Deus (Weltweite Kirche der Macht Gottes) oder auch die charismatische Igreja Batista Lagoinha (Baptistische Kirche von Lagoinha). Vielen der Führer stehen dank günstiger Steuergesetzgebung und erfolgreicher Events nicht selten private Millionenvermögen im dreistelligen Bereich zur Verfügung. Sie gründen Parteien, gehen in die Politik im Rahmen der Bancada, bekleiden hohe Ämter, etwa des Gouverneurs, und vertreten klar neoliberale Politiken in Kombination mit dem notwendigen Autoritarismus. Die Polizei müsse Verdächtigen direkt mehrfach ins Gesicht schießen, empfiehlt Pastor Lucinho von Lagoinha dem von ihm verehrten Kandidaten Bolsonaro für die Innenpolitik. Die Entscheidung zur Unterstützung von Kandidaten erfolgt meist nach opportunistischen Eigeninteressen und entsprechenden Deals. Die religiös-politischen Wahrheitsbehauptungen werden in der Regel aus direkten Offenbarungen Gottes abgeleitet und als absolute göttliche Befehle kommuniziert.

Ganz anders verfährt die religiöse Opposition gegen diese Akteure und gegen Bolsonaro in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Hier werden religiöse Überzeugungen zwar artikuliert; aber nicht im Sinne absoluter Wahrheiten. Sie werden vielmehr in dialogfähige ethische Diskurse überführt. Diese Formation setzt sich vor allem aus Akteuren der historischen Kirchen zusammen. Aber es finden sich kleinere Pfingstkirchen und viele pfingstliche Einzelpersonen, die in Initiativen wie der Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (Front der Evangelischen pro Rechtsstaat) mitarbeiten oder Gruppen einer progressiven Gegengesellschaft gründen, wie etwa Kirchen für LGBT-Personen (etwa das Ministério Inclusivo Livres em Cristo [Inklusive geistliche Gemeinschaft die Freien in Christus]).

Welche Faktoren spielen eine Rolle für die starke Politisierung der protestantischen Bewegung in Brasilien, ihren Rekurs auf Identitätspolitik und für die asymmetrischen Machtverhältnisse zwischen MANAGEMENT-Akteuren und anderen?

Der *protestantische Bevölkerungsanteil* von 26% dürfte nicht entscheidend sein, wenn man ihn mit den mehr als 41% in Zentralamerika vergleicht.¹⁵ Zudem ist der Einfluss der *katholischen* Bischöfe traditionell relativ hoch und wird erst mit der Verfassung von 1988 zurückgedrängt. Wichtig scheint hingegen die Tatsache, dass auch in dieser Verfassung die *Laizität* des Staates nicht positiv festgeschrieben wird. Ganz ähnlich wie in den USA im Ersten Verfassungszusatz wird hier zwar dem Staat verboten, religiöse Organisationen zu gründen oder zu fördern, religiöse Akteure aber kaum eingeschränkt. Das Verbot politischer Propaganda in religiösen Versammlungsräumen wird von den MANAGEMENT-Akteuren im Allgemeinen nicht respektiert, die Übertretung aber auch nicht geahndet. Und religiöse Experten – wie Bischof Crivella der IURD – bekleiden politische Ämter. In besonderer Weise trägt die Bancada Evangélica als einer koordinierten Vertretung religiöser Akteure im Parlament zu einer effektiven Beeinflussung der offiziellen brasilianischen Politik bei. Mehr noch als diese Faktoren scheint mir die extreme *Medienmacht* für die gesellschaftliche und politische Präsenz der MANAGEMENT-Akteure von Bedeutung zu sein. *Sozialarbeit* spielt für diese Akteure so gut wie keine Rolle. Für die religiöse Gegenkraft, die Formation WERTE DES REICHES GOTTES mit Akteuren wie Koinonia, der Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE, Ökumenische Koordinationsstelle für Dienste) oder kleinen Pfingstgemeinden hingegen ist die Sozialarbeit ein wichtiges Dispositiv für die selbstbestimmte Organisation und die Mobilisierung der marginalisierten Bevölkerung.

(15) PEW: Religión en América Latina 2014: 12.

⇒ 4 Guatemala – Gewalt

Das zentralamerikanische Land bietet ein anderes Bild protestantischer und insbesondere pfingstlicher Präsenz in der Politik. Zunächst hat die evangelikale Bewegung ein relativ großes Gewicht im Verhältnis zur pfingstlichen und neopfingstlichen. Das führt im Blick auf die religiös-politischen Strategien dazu, dass die im Wesentlichen neopfingstlichen Akteure der Formation MANAGEMENT stärker auf Kooperation mit den religiös konservativen und politisch autoritären Akteuren der Formation GESETZ achten. Vor allem aber ist die religiös-politische Praxis bis heute noch von den Jahrzehnten der Diktatur (1954 bis Ende der 1990er Jahre), insbesondere vom counter insurgency-Krieg der 1980er Jahre geprägt. Unter den Bedingungen des Krieges und der Diktatur des Neopfingstlers Efraín Ríos Montt gelingt es neopfingstlichen Organisationen, bis in die Oligarchie des Landes vorzudringen. Zu diesem Erfolg trägt auch die Tatsache bei, dass die katholische Hierarchie seit Beginn der 1980er Jahre von der Unterstützung der Oligarchie abrückt und die Menschenrechte gegen die Diktatur ins Spiel bringt. Umgekehrt wird gesellschaftlichen Kontext heftiger militärischer Gewalt entsprechend der religiöse Habitus der Formation MANAGEMENT in den 1980ern von der Logik der spiritual warfare-Doktrin geprägt. Diese wird gelegentlich sogar zur Legitimation von Napalm-Einsätzen gegen Zivilisten herangezogen. Die Doktrin der geistlichen Kriegführung noch in den 1990er Jahren von verschiedenen Vertretern der politischen Klasse – u.a. dem Ex-Außenminister und Kirchenchef Harold Caballeros – noch in den 1990er Jahren in politischen Kampagnen zur Diffamierung von Gegnern und der indigenen Bevölkerung eingesetzt. Nach dem Ende des bewaffneten Konflikts und mit dem Übergang zu einer neoliberalen Restrukturierung von Wirtschaft und Gesellschaft wird in dieser Formation die Prosperity-Doktrin zur zentralen religiösen Disposition. Von den Akteuren der Formation GESETZ wird diese Lehre zwar nicht geteilt; aber das gemeinsame Interesse an Einfluss auf die offizielle Politik organisiert sich um einen Themenkreis, der beiden Formationen nützt: die sozialmoralischen Fragen von Familie, sexueller Orientierung und Schwangerschaft. Dass diese Themen weltweit als Mobilisierungsressource fungieren, ist hinlänglich bekannt. Deshalb reicht es an dieser Stelle, auf eine spezifische Funktion aufmerksam zu machen. Die Formationen MANAGEMENT und GESETZ GOTTES haben nicht viel gemein im Blick auf den Lebensstil der Anhänger, die religiösen Lehren und das Auftreten ihrer Experten. Aber die sozialmoralischen

schen Themen ermöglichen ihnen eine gemeinsame Mobilisierung gegen den gemeinsamen politischen und gesellschaftlichen Gegner: linksliberale urbane Bürger, linke Volksbewegungen und Parteien sowie – im religiösen Feld – die Experten der Formation WERTE. In Hinsicht auf die objektiven politischen Effekte stellen sich die sozial-moralischen Mobilisierungsressourcen als die Schnittmenge zwischen zwei sich ergänzenden politischen Positionen dar: einer wirtschaftsliberalen und einer konservativ-autoritären. Erstere verbindet sich in der religiös-politischen Praxis mit repräsentativen Aktivitäten wie Te-deums für Präsidenten oder Wahlforen; Letztere verbindet sich mit religiöser Sozialarbeit, die den Serviceausfall des neoliberalen Staates kompensiert und dadurch den religiösen Trägern zu gewissem Einfluss verhilft.

Im Gegenzug dazu organisieren sich kleine Pfingstgemeinden, nicht wenige Aktivisten der großen Pfingstkirche Iglesia de Dios del Evangelio Completo (Cleveland, IDEC, Kirche Gottes des vollständigen Evangeliums) zusammen mit historischen und indigenen Protestanten in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Diese religiös-politische Formation geht zurück auf die Arbeit von historischen und pfingstlichen Kirchen in indigenen Gemeinden. Die bäuerlich-indigene Verankerung dieser Formation in Guatemala positioniert sie am unteren Rand der Gesellschaft und während des counter insurgency-Krieges im Kreise der Opfer militärischer Repression. Damit stehen sie in einer objektiven Nähe zu den Katecheten der katholischen Basisgemeinden. Diesen ähnlich, entwickeln sie eine Theologie, die die Praxis Jesu in den Mittelpunkt stellt und diese ethisch vermittelt im Dienst für Gerechtigkeit und Frieden. Dem entsprechend richtet sich die Sozialarbeit an kommunitären Interessen und gegen das neoliberale System aus. Vor allem aber engagieren sich Akteure dieser Formation – ganz im Gegensatz zur Formation MANAGEMENT! – im nationalen Friedensprozess und für internationale Menschenrechtsstandards.

Beide Seiten engagieren sich auch in der offiziellen Politik, wenngleich WERTE in deutlich geringerem Maße. MANAGEMENT und GESETZ setzen dabei auf die »evangelikalen Stimmen« und argumentieren religiös für »christliche« Kandidaten; WERTE argumentiert ethisch-politisch für soziale Gerechtigkeit usw.

Welche Faktoren spielen die entscheidende Rolle für diese Konstellation?

Der hohe protestantische *Bevölkerungsanteil* lässt das »voto evangélico« (die evangelischen Wählerstimmen) interessant erscheinen; es ist aber nicht entscheidend. Für die Mobilisierung der Stimmen bedarf es *Medienmacht* oder starker Verankerung in der Bevöl-

kerung. Die Formation MANAGEMENT hat die Medien (wenn auch in geringerem Maße als in Brasilien); die Formation GESETZ hat die Verankerung. Der Formation WERTE bleiben die Arbeit mit ihren lokalen Unterstützerguppen aus der Unterschicht und die Teilnahme an der Mobilisierung von sozialem Protest in Demonstrationen. Die starke politische Position der MANAGEMENT-Akteure verdankt sich vor allem zwei Faktoren: Zum einen hat die *katholische Hierarchie* durch ihre Menschenrechtsarbeit seit den 1980er Jahren ihre Verankerung in der Oligarchie eingebüßt (im Unterschied zum Opus Dei); zum anderen hat seit Rios Montt die MANAGEMENT-Formation mit Prosperity und Dominion-Doktrin diese Leerstelle gefüllt. Dabei sind durchaus hohe *Staatsämter* – Präsident Serrano Elias, Außenminister Harold Caballeros – von religiösen Experten besetzt worden, obwohl die Verfassung von 1985 dies verbietet (Art. 186, 197 u. 207). Ein nomineller Rücktritt von der religiösen Funktion kurze Zeit vor Amtsantritt wird indes als ausreichend betrachtet. Zudem sind religiös-politische Veranstaltungen wie Tedeum oder religiöse Wahlforen sowie die Gründung religiös firmierender Parteien (MAS, Serrano Elías) erlaubt. Mit einer weit ausgelegten *Religionsfreiheit* wird kein Schutz des Staates vor religiösem Einfluss etabliert, sondern religiösen Akteuren Raum für religiös-politische Strategien verschafft. Trotz relativer Stärke ist es allerdings den religiös-politischen Akteuren im Parlament bisher nicht gelungen, nach brasilianischem Vorbild eine fraktionsübergreifende »Bancada« zu gründen, was vermutlich nicht zuletzt auf die extrem labile Parteienlandschaft mit ständig wechselnden Loyalitäten zurückzuführen ist. Die karitative *Sozialarbeit* der Formation GESETZ ermöglicht eher als Konversion die Mobilisierung von Klientel für Wahlen; zudem führt sie den neoliberalen Staat in eine schleichende Abhängigkeit von religiöser Wohltätigkeitsarbeit. In der Formation WERTE erfüllt emanzipative Sozialarbeit die Funktion der Konsolidierung oppositioneller Gemeinschaften, weniger aber Wahlmobilisierung.

⇒ 5 Mexico – Post-Säkularismus

¡Como Mexico no hay dos! (Kein Zweites wie Mexiko!) – außer vielleicht Uruguay. Mexiko hat trotz der Nähe zu den USA nicht nur einen sehr geringen protestantischen Bevölkerungsanteil, sondern auch einen klar laizistischen Staat. Seit Benito Juárez werden schon in den Verfassungen des 19. Jahrhunderts Eigentum und Rechte der katholischen Kirchen sehr stark beschnitten und deren Stellungnahme zu politischen Prozessen strikt untersagt. Mit der Zulassung nicht-katholischer Religionsanbieter werden auch diese den Restriktionen

unterworfen. Die Festlegungen der Verfassung von 1873 werden während der Regierung Porfirio Díaz zwar unterlaufen, von der mexikanischen Revolution allerdings verschärft in Geltung gesetzt. Die Praxis der langjährigen Regierungspartei PRI gegenüber Kirchen kann eher als Durchsetzung von Laizität des Staates und der politischen Öffentlichkeit verstanden werden denn als Favorisieren von Religionsfreiheit. Der Staat gibt streng den Orientierungsrahmen religiösen Handelns vor. Ein neues Religionsgesetz von 1992 erweitert den Handlungsspielraum leicht, hegt aber religiöse Akteure als Rechtspersönlichkeiten (Asociación Religiosa, A.R.) rechtlich eng ein. Eigentum ist in den Grenzen strikt religiöser Tätigkeit erlaubt; kombiniert mit Steuerfreiheit für strikt religiöse Transaktionen. Wichtig ist, dass der Medienzugang versagt bleibt; nur Druckschriften dürfen produziert werden. Zwar wird das Verbot politischer Äußerungen gelockert; aber religiöse Funktionsträger bekommen kein passives Wahlrecht. In der politischen Praxis erodiert indes die Trennung zwischen Staat und Kirchen, insbesondere unter den Regierungen des Partido Acción Nacional (PAN), Fox und Calderón. Wie um dies zu konterkarieren, wird 2012 (Reform der Verfassung, Art. 40) explizit klar gemacht: Mexiko ist eine *laizistische* Republik. Zudem verbietet eine Reform des Artikels 24 der Verfassung (2013), religiöse Veranstaltungen für »politischen Proselytismus und Propaganda« zu missbrauchen – und das wird weitgehend kontrolliert. Nach de la Torre, Zúñiga und Hernández (2017) handelt es sich bei der neuen Religionspolitik um die Eröffnung von Dialogmöglichkeiten unter Wahrung der Trennung von Staat und Kirchen. Der katholische Religionssoziologe Hugo José Suárez sieht im Religionsgesetz von 1992 einen Schachzug, um eine enge Kooperation zwischen staatlichen und wirtschaftlichen Akteuren mit katholischen Bischöfen ins Leben zu rufen, die die Macht aller dreier Lager sichern sollte. Von Papst Franziskus wird diese Strategie 2016 missbilligt und von Präsident López Obrador später aufgekündigt. Unter dem Strich bleibt Blancartes (2018) Urteil gültig, dass in Mexiko die Laizität des Staates wichtiger ist als die Religionsfreiheit. Welche Chancen haben religiöse Experten hier, auf die Politik Einfluss zu nehmen?

Ein kurzer Blick auf das religiöse Feld zeigt zunächst einmal, dass die große nationale Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ, Apostolische Kirche des Glaubens an Jesus Christus) Jenseitshoffnung pflegt und unpolitisch bleibt, ähnlich wie die Adventisten und die Asambleas de Dios, die auf quantitatives Wachstum durch Evangelisierung fokussiert sind. Der Formation GESETZ gehört insbesondere der Dachverband Confraternice (Schließt Euch zusammen!) des Pastors Arturo Fabela an, der durch eine Politik der Kooptation eine ge-

sellschaftspolitische Anerkennung als Repräsentant der schweigenden protestantischen Mehrheit genießt. Ernstzunehmende Versuche, die offizielle Politik von oben her zu beeinflussen, haben sich einer zivilgesellschaftlichen Maskerade bedient. Da den Asociaciones Religiosas (A.R.) politikrelevante Äußerungen verboten sind, gründen manche A.R.s zusätzliche Asociaciones Civiles (A.C.) oder konstituieren sich gleich als solche. Ersteres ist der Fall beim Centro Cristiano Calacoaya (CCC). Dessen Leiter hat sich über die Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia (A.C., 2016, Bürgerliche Initiative für Leben und Familie) und die Gründung des Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia (Iberoamerikanischer Kongress für Leben und Familie) ganz sicher nicht ohne externe Finanzierung in der internationalen Mobilisierung über sozial-moralische Themen etabliert hat. Letzteres, die Gründung einer religiösen Organisation als A.C., hat Casa sobre la Roca (CSR, Haus auf dem Felsen) gewählt. Das Gründerehepaar Orozco konnte auf diese Weise in den späten 1990er und den 2000er Jahren verschiedenste Sozialorganisationen gründen (vor allem Rosi Orozco gegen den Menschenhandel), Politik machen und für die PAN in politische Ämter aufsteigen. Sie haben den Wahlkampf von Felipe Calderón unterstützt und sich dadurch in dessen Regierung positioniert. Mit der CSR und Calderón gelang für eine kurze Periode ein religiöser Zugriff auf die Politik nach brasilianischer Art. Das kann man besonders an den praktischen Metaphern bei einem öffentlichen Auftritt des gewählten Präsidenten Calderón in einem Dankgottesdienst der CSR 2006 studieren. Der Präsident wird direkt mit Moses, dem Eroberer Josua und David identifiziert, und sein politischer Gegner López Obrador mit Goliath. Und Calderón leitet selbst seine Präsidentschaft aus Gottes Gnaden ab. Mit anderen Worten: Der Zugriff auf die Politik erfolgt unmittelbar über religiöse Symbolik ohne jede ethische Vermittlung als reinster God Talk. Die Orozcos gingen schließlich mit Calderón unter. Einen neuen Versuch, das brasilianische Modell zu implementieren, wurde von der Partido Encuentro Social (PES, Partei soziale Begegnung) bei den letzten Wahlen gestartet. Zwar hat die Partei (mit einer geringen Stimmenzahl) zum Sieg der Koalition López Obradors beigetragen. Dieser hat ihr aber keine Träne nachgeweiht, als ihr mangels Quorum der Status als Partei aberkannt wurden.

Die meisten Pfingstkirchen Mexikos sind in den Formationen JENSEITSHOFFNUNG und GESETZ GOTTES organisiert und unpolitisch. In der Formation WERTE DES REICHES GOTTES findet sich aus der Pfingstbewegung allenfalls das kleine Centro para el Estudio de la Religión en Latinoamérica, A.C. (Zentrum für das Studium der Religion in Lateinamerika) des pfingstlichen Intellektuellen Adoniram Gaxio-

la. Die anderen Organisationen sind entweder ökumenisch, wie das sozialpolitisch aktive Centro de Estudios Ecuménicos (Zentrum für ökumenische Studien) oder gehören zum historischen Protestantismus, wie die Comunidad Teológica und das Centro Basilea (Zentrum Basilea [= Reich Gottes]). Sie alle setzen vor allem auf religiöse und staatsbürgerliche Bildung.

Fragt man sich nach den Bestimmungsfaktoren der mexikanischen Lage, so sieht man sofort, dass der Staat und die nicht religiöse Zivilgesellschaft in Mexiko den Ton angeben. Die wehrhafte *Laizität* des Staates hat über fast 150 Jahre religiöse Experten auf ihre angestammte Praxis beschränkt: die Religiosität von Laien zu bedienen. Die kleine Zahl von Protestanten hilft neopfingstlichen Kaperfahrten in die Politik auch nicht weiter. Ob der geringe protestantische *Bevölkerungsanteil* in Mexiko nun mit der Laizität, mit der Stärke des Volkskatholizismus oder mit noch etwas Anderem zusammenhängt, kann hier nicht beantwortet werden. Deutlich ist aber, dass trotz aller Laizität die *katholische Kirche* die mexikanische Volksfrömmigkeit sehr deutlich stärker bestimmt als irgendein Protestantismus (was man in Guatemala so nicht mehr behaupten könnte). Auch stehen den religiösen Akteuren vergleichsweise nur sehr wenige *Medien* zur Verfügung (selbst wenn es Versuche der Gründung medialer A.C.s gibt und die Computer eine neue Rolle spielen). Eine protestantische *Parlamentsvertretung* nach brasilianischer Art ist in Mexiko undenkbar, auch wenn Confraternice aufgrund ihrer Repräsentativität von der Regierung durchaus gehört wird. Die *Sozialarbeit* der protestantischen Träger schließlich wird meist von Asociaciones Civiles durchgeführt, die keine religiösen Zielsetzungen durchblicken lassen dürften.

Aber hat Mexiko nicht einen evangelikalen Präsidenten? Andrés Manuel López Obrador kommt aus einem adventistischen Elternhaus in der Provinz. Die mexikanischen Adventisten zeichnen sich aus durch eine strenge individuelle Disziplin der Gläubigen, kombiniert mit einem praktischen Akzent auf Sozialarbeit. Im Laufe seiner politischen Karriere hat er beides unter Beweis gestellt, ohne es zu thematisieren. Zudem hat er starke religiöse Einflüsse aus der Befreiungstheologie rezipiert. Das wird in einem kurzen Video sehr deutlich, in dem er seine humanistische Religiosität erklärt. Seine politische Programmatik setzt Spar- und Antikorruptionsmaßnahmen bei den höchsten Ämtern – zunächst also bei sich selbst – an; die Sozialpolitik ist linksliberal und – ganz ungewöhnlich für Protestanten aller Couleur – liberal im Blick auf Schwangerschaftsabbruch und Homosexualität. Mit der Einbindung religiöser Akteure in das zivilgesellschaftliche aktuelle Programm zur »Wiederherstellung des sozialen Netzes« zeigt sich meines Erachtens vor allem eine realistische Einschätzung der Rolle

von Religiosität im Alltag der Durchschnittsmexikaner. Gelegentliche Bibelzitate verwendet er nicht in biblizistischer God Talk-Rhetorik, sondern im Sinne von ethischen Hinweisen wie diese auch in anderen Dokumenten der politischen Ideengeschichte vorhanden seien. Gelegentliches Moralisieren wie mit der Publikation der *Cartilla Moral* verweist nicht auf das Christentum, sondern auf den Liberalismus des 19. Jahrhunderts, also auch auf Juárez. An dieser Praxis weist nichts auf eine religiöse Herrschaft über die Politik und eine Verabsolutierung religiös legitimer Politik hin, wie sie etwa von der Dominion-Doktrin vertreten und vom Spiritual Warfare vorangetrieben wird. Meiner Einschätzung nach kommt man der Praxis López Obradors mit einer Beobachtung Jürgen Habermas' nahe. Habermas (2004, 14 f.) tritt dafür ein, dass die postsäkulare Gesellschaft lernen müsse, den ethischen Gehalt religiöser Praxis zu erkennen. »Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.« In diesem Sinne könnte man López Obradors politische Arbeit in Sachen Religion vielleicht als post-säkularen Laizismus bezeichnen und die Akteure der Formation WERTE – so wenige sie in Mexiko auch sein mögen – als die natürlichen Verbündeten.

⇒ 6 Kolumbien – Lügen

Unsere bisherigen Beobachtungen haben gezeigt, dass es vor allem der rechtlichen Arrangements bedarf, um den religiösen Zugriff auf die Politik zu regeln. Das wird durch einen sehr kurzen Seitenblick auf das Beispiel des Friedensprozesses in Kolumbien bestätigt. Bis zur Verfassung von 1991 war die katholische Kirche Staatsreligion, die ihr politisches Mitspracherecht geltend machte und die Präsenz von Religiosität in politischen Angelegenheiten im Land habitualisiert hat. Als 1991 Religionsfreiheit ohne explizit definierte Laizität etabliert wird, nehmen Akteure der Formation MANAGEMENT – nicht zuletzt aufgrund ihrer kapitalstarken gesellschaftlichen Position – diese Lage sofort wahr, um auch im politischen Feld aktiv zu werden. Pfingstliche und neopfungstliche Organisationen¹⁶ der Formationen MANAGEMENT und GESETZ finden sich in einer idealen Arbeitsumgebung: Religionsfreiheit plus habitualisierte und gesetzlich ermöglichte Eingriffserlaubnis in die Politik und das öffentliche Leben für religiöse Organisationen. Insbesondere Mega-Kirchen aus der Formation MANAGEMENT machen sich sofort an die Gründung religiöser Parteien: Partido Nacional

(16) Iglesia Cristiana Ríos de Vida, Casa sobre la Roca, Iglesia de Dios Ministerial Jesucristo Internacional, Centro Mundial de Avivamiento, Misión Carismática Internacional oder Lugar de su Presencia u.a.

Cristiano (National-christliche Partei), Movimiento Unión Cristiana (MUC, Bewegung christliche Einheit) und das letztlich etablierte Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (Unabhängige Bewegung zur absoluten Erneuerung) – vielfach mit besonderer Nähe zum rechtsgerichteten Lager des Ex-Präsidenten Uribe. In der Abstimmung über den Friedensprozess 2016 wiegeln sie ihre Mitglieder und die weitere Öffentlichkeit vor allem mit Reden über »Gender-Ideologie« gegen den Friedensplan auf. Dazu setzen sie Mittel ihrer brasilianischen Brüder und Schwestern im Geist des Geldes ein: Das oberste Verwaltungsgericht Kolumbiens (Consejo de Estado) verurteilt ihre Praxis als generalisierten Betrug an den Wählern, »ein Klima der Desinformation, Manipulation, Verdrehung der Wahrheit«, das auf »psychologische Gewalt und Wahlbetrug« hinausgelaufen sei.¹⁷ Unter der Bedingung von Religionsfreiheit ohne laizistische Regulati- on schützt auch ein geringer protestantischer Bevölkerungsanteil nicht davor, dass finanziell und sozial potente religiöse Organisations- nen den politischen Prozess empfindlich in Mitleidenschaft ziehen.

⇒ 7 USA – Heuchelei

Ein Seitenblick in die USA bestätigt diese Beobachtung. Es wird häufig gesagt, dass der Erste Verfassungszusatz eine klare Trennung von Staat und Kirche etabliert. Indes verbietet er, erstens, dem Staat die Gründung einer Staatskirche; das heißt, er entzieht das kirchliche Leben dem staatlichen Zugriff. Zweitens gestattet er freie Ausübung von Religion, schützt also die Religion ein zweites Mal. In der Unabhängigkeitserklärung findet sich mehrfach ein Bezug auf ein die Nation schützendes himmlisches Wesen und die göttliche Vorsehung. Ähnlich verhält es sich in der Inauguralansprache George Washingtons bei seinem Amtsantritt 1789. Das Stichwort von der Trennmauer zwischen Kirche und Staat ist eine spätere Interpretation des ersten Verfassungszusatzes (1791) aus der Feder Jeffersons (1802). Anstelle der Trennmauer entwickelt sich vielmehr eine Zivilreligion (Bellah 1967), die die politische Praxis im Land unter den Schirm eines Allerhöchsten stellt. Bei institutioneller Trennung – begründet in verschiedenen späteren Gerichtsurteilen – haben religiöse Diskurse und Akteure für die Politik in den USA eine große Bedeutung. Insbesondere in der puritanisch-fundamentalistischen Position

(17) Consejo de Estado. 2002. Nulidad Electoral - Auto que admite la demanda y resuelve sobre la solicitud de medidas cautelares. Sala de lo Contencioso Administrativo. Bd. Radicación número: 11001-03-28-000-2016-00081-00. http://consejodeestado.gov.co/documentos/sentencias/19-12-2016_11001032800020160008100.pdf, S. 101 f. (4.8.2019)

der weißen Angelsachsen arbeiten Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ an der Etablierung einer explizit christlichen Nation, etwa mit den Zehn Geboten in Verfassungsrang. Weit davon entfernt, diesen Akteuren die Türe zu verschließen, hat das Weiße Haus vielmehr ein Büro für religiöse Angelegenheiten (Trumps Transformation von G.W. Bushs Faith Based Initiative) als Tummelplatz für seine »Court Evangelicals« (John Fea) eingerichtet und genießt deren politische Werbeaktivitäten. Unter G.W. Bush wurde etwa die Unterstützung des Irakkrieges durch die Evangelikalen (z.B. Richard Land) in beiderseitigem Interesse mit einer gewissen strategischen Rationalität durchgeführt. Unter Trump ist die religiöse Identitätspolitik verkommen zu einer bigotten religiösen Überdeterminierung der narzisstischen und autokratischen Amtsführung mit affirmativem Gerede (es reicht, Paula White, Alveda King oder Ralph Drollinger im Internet zu hören) und platter religiöser Symbolik (etwa Trumps Bibel-Show am 1.6.20 vor der St. Johns Church).

Auch in den USA zeigt sich – in noch stärkerem Maße als in jedem lateinamerikanischen Land –, dass Religionsfreiheit ohne laizistische Immunisierung des Staates religiöse Akteure mit genügend politischem Handlungsspielraum und Machtinteresse geradezu dazu auffordert, die offizielle Politik religiös dominieren zu wollen, in jedem Fall aber jedem Herrn zu dienen, der sie nahe an die Fleischtöpfe der politischen Macht heranlässt.

⇒ 8 Religionsfreiheit, Laizität und Identitätspolitik

Ich hoffe, dass in den vorausgegangenen Ausführungen deutlich geworden ist, in welcher Vielfalt und Informalität Strategien religiöser Identitätspolitik unter verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen vorangetrieben werden. Einerseits sind religiöse Identitätspolitiken multiplen gesellschaftlichen Faktoren unterworfen; andererseits erweisen sich Identitätspolitiker als äußerst flexibel und kreativ im Nutzen von Handlungsspielräumen. Demgegenüber ist das staatliche Handeln in Bezug auf religiöse Identitätspolitiken, wenn keine staatskirchenrechtlichen Arrangements existieren wie in Europa, im Wesentlichen beschränkt auf verfassungsbasierte Regelung von Religionsfreiheit und Laizität des Staates mit nachgeordneten gesetzlichen Bestimmungen. Die Regelungen über Laizität und Religionsfreiheit werden von identitätspolitisch verfahrenen religiösen Akteuren wiederum in einer strategischen Weise adressiert. Für lateinamerikanische Protestanten beschert zunächst beides eine Zunahme von Handlungsmöglichkeiten und die Berechenbarkeit von staatlichen

Maßnahmen. In zweiter Linie bietet die Religionsfreiheit – je nach Stärke der Laizität – zudem die Möglichkeit der Akkumulation von ökonomischem, symbolischem und schließlich auch politischem Kapital und somit die Infragestellung der Laizität durch religiös-politischen Aktivismus. Typisch für diese schrittweise Penetration in das politische Feld ist eine mehrstufige, über eine längere Zeitspanne sich erstreckende Strategie protestantischer Akteure, die immer den Formationen MANAGEMENT und GESETZ angehören.

1) Im ersten Schritt begrüßen die interessierten protestantischen Akteure die Laizität und die Religionsfreiheit bzw. die Politiken, die dahin führen. Liberale Grundrechte mit der Trennung von Staat und Kirche grenzen zunächst einmal den Einfluss der katholischen Kirche auf Politik und Gesellschaft ein. Man paktiert mit Laizisten gegen katholische Privilegien.

2) Die mit dem Laizismus in der Regel etablierte Religionsfreiheit bietet nicht-katholischen Konfessionen bzw. Religionen die Gelegenheit zum mehr oder weniger ungestörtem Praktizieren und Propagieren des eigenen Glaubens. Ein Nebeneffekt ist, dass religiöser Pluralismus entsteht, der für die protestantischen Akteure bedeutet, dass andere nicht-katholische Konkurrenz auftritt, wie beispielsweise indigene oder afroamerikanische Religionen.

3) Laizität des Staates und Religionsfreiheit müssen nicht unbedingt für die katholische Kirche dieselben Konsequenzen haben wie für protestantische Akteure. Erstere kann zum Beispiel ohne Prüfung als juristische Person anerkannt werden, während Letztere zunächst geprüft werden. In dieser Phase kommt es also darauf an, die rechtliche Gleichstellung der protestantischen Akteure mit der katholischen Kirche zu erreichen. Dies betrifft insbesondere das Steuerprivileg. Aus Sicht der protestantischen Akteure (gelegentlich auch der katholischen) riskiert man in dieser Phase die rechtliche Gleichstellung nicht-christlicher Religionsgemeinschaften und die Verschärfung des in Punkt zwei genannten Nebeneffekts.

4) Mit der rechtlichen Gleichstellung, Steuerprivilegien, Besitzrechten an Medien usw. sind die objektiven Bedingungen für intensivierete religiöse Propagation geschaffen. Diese legt unter anderem durch die Akkumulation von materiellem Kapital und medialer Bekanntheit sowie Anerkennung den Grund für den Ausbau der religiös-politischen Präsenz in der Öffentlichkeit. »Christliche« Managementseminare werden abgehalten, informelle Beziehungen in Wirtschaft und vor allem Politik werden aufgebaut, ein neopfingstliches Tedeum wird zelebriert, »christliche« Parteien werden gegründet und Kandidaten in Parlaments- und / oder Präsidentschaftswahlen entsandt, fraktionsähnliche Zusammenschlüsse im Parlament werden geschmiedet, öf-

fentlicher Raum wird mit gigantomanischen Kirchengebäuden (Templo de °Salomão der IURD etc.) und öffentlichen Märschen («Marsch für Jesus») besetzt und so weiter. Erlangte Machtpositionen können jetzt genutzt werden, um den erwähnten Nebeneffekt einzudämmen und die rechtliche Stellung von nicht-christlichen Konkurrenten zu verschlechtern.

5) Ihr Ziel hat diese Strategie letzten Endes in einer theokratisch legitimierte Regierung. Dies gilt jedenfalls idealiter für die von der so genannten Dominion-Doktrin inspirierten Akteure. Faktisch geht es um die Einnahme von formellen Herrschaftspositionen wie Präsidentschaft und Kabinettsmitgliedschaft, um von solchen Positionen aus der Gesellschaft religiöse Orientierung per Gesetz zu oktroyieren. Ein theokratisches Fernziel – wenn nicht lediglich Etappenziel – wird in den USA, Guatemala und Brasilien von wichtigen Akteuren durchaus ernsthaft verfolgt: in der Verfassung religiöse Prinzipien wie die Verwirklichung der Zehn Gebote als Staatsziel festzuschreiben und die eigenen Institutionen (aufgrund der »richtigen« Auslegung der Zehn Gebote) mit mehr Privilegien auszustatten als die katholische Kirche. Indigene und afroamerikanische Religionen wären bei diesem Szenario exkludiert. Kurz, das Ziel einer großen Zahl der Akteure aus MANAGEMENT und GESETZ ist es, auf dem Umweg über die zeitweilige Unterstützung von Laizität und Religionsfreiheit, Religionsfreiheit und Laizität einzuschränken bzw. abzuschaffen.

Über diese strategische Dynamik hinaus lassen sich noch andere Formen identitätspolitischer Nutzung bzw. des Missbrauchs von Religionsfreiheit beobachten.

Der Begriff der Religionsfreiheit, so Panotto (2019), wird von religiösen Akteuren immer wieder genutzt, um sich der Anerkennung nicht-religiöser Freiheiten anderer Interessengruppen entgegenzustellen mit dem Argument, deren Praktiken verletzen die religiösen Gefühle der wahren Gläubigen und somit deren freie Ausübung ihrer Religion. Dies ist beispielweise der Fall in der Auseinandersetzung um die gleichgeschlechtliche Ehe.

Diese Argumentationslogik wird noch verschärft, wenn politisch verursachte und motivierte Handlungen eines politischen Akteurs an einem anderen politischen Akteur als religiöse Verfolgung interpretiert werden. Religiöse Verfolgung ist zwar definiert als Verfolgung *aufgrund religiöser Überzeugungen*; sonst wäre der Begriff sinnlos. Dies hält Akteure aus der religiösen Rechten allerdings nicht davon ab, den Begriff der religiösen Verfolgung auf politische Konflikte anzuwenden. So beklagte sich kürzlich eine Dame der religiösen Rechten in den USA im Internet über »die Religionsverfolgung unter Obama«.

Der weltweite Ansturm religiöser Identitätspolitik auf das Feld der Politik erfordert politische Reaktion. Ein laizistischer Schutz des Staates gegenüber dem identitätspolitischen Zugriff ist indes nicht zu erzielen durch Desinteresse oder Unkenntnis politischer Akteure im Blick auf religiöse Praxis. Es gilt dagegen für politische Akteure, die faktische Bedingung der Präsenz von religiöser Praxis mit sozialem Gestaltungsinteresse ernst zu nehmen. Dazu gehört, religiöse Identitätspolitiken durchschauen zu lernen und grundsätzlich abzulehnen, aber auch sensibel zu werden für die ethischen Gehalte religiöser Praxis. Umgekehrt gilt es für religiöse Akteure, von Identitätspolitiken abzulassen, jenseits jeden religiösen Absolutheitsanspruchs ihre Interessen sozial kompatibel zu formulieren und hellhörig zu werden für religiös kompatible Gehalte politischer Programmatik. Das ist möglich, wie wir an den Akteuren der Formation WERTE und am mexikanischen Präsidenten López Obrador gesehen haben. Es ist ein wichtiger Schritt zu der von Habermas geforderten Kompetenz zur gegenseitigen Interpretation.

⇒ Literaturverzeichnis

Bellah, Robert, 1967, »Civil Religion in America«, en *Daedalus*, vol. 96, num. 1), pp. 1–21.

Blancarte, Roberto, 2019, *La república laica en México*. México: Siglo Veintiuno.

Blancarte, Roberto, 2018, »Laicidad en México«. In: Roberto Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina*, Fondo de Cultura Económica; Colegio de México, México, pp. 319–324.

Consejo de Estado, 2016, *Nulidad Electoral - Auto que admite la demanda y resuelve sobre la solicitud de medidas cautelares.*, Sala de lo Contencioso Administrativo.

http://consejodeestado.gov.co/documentos/sentencias/19-12-2016_11001032800020160008100.pdf. (Zugriff am 04.08.2019).

De La Torre, Renée; Hernández, Alberto; Gutiérrez Zúñiga, Cristina, 2017, »Religious diversity and its challenges for secularism in Mexico«. In: *International Journal of Latin American Religions*, vol. 1, núm. 2, pp. 180–199. doi: <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0020-7>. (Zugriff am 30.06.2020).

Eisenstadt, Shmuel N., 2006, »Die Konstruktion kollektiver Identität im modernen Nationalstaat«. In: Shmuel N. Eisenstadt (hg.): *Theorie und Moderne. Soziologische Essays*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, S. 193–206.

Fea, John, 2020, *Believe me. The evangelical road to Donald Trump*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

FitzGerald, Francis, 2017, *The Evangelicals: the struggle to shape America*, Simon & Schuster, New York N.Y.

Gaytán Alcalá, Felipe, 2016, *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo*, UNAM, México.

Goldstein, J., und J. Rayner. 1994. »The Politics of Identity in Late Modern Society«. *Theory and Society* 23 (3): 367–384.

Habermas, Jürgen. 2004. »Glauben und Wissen. Dankesrede. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001«. Gehalten auf der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, Frankfurt a.M., 14.10.2001.

https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf. (Zugriff am 05.01.2007).

Panotto, Nicolás, 2019, »La libertad religiosa como ›excusa‹«. In: *GEMRIP*, 28.5.2019. <http://www.gemrip.org/la-libertad-religiosa-como-excusa/> (Zugriff am 03.09.2019).

Pew Research Center, 2014, »Religion in Latin America«. www.pewresearch.org (Zugriff am 02.02.2015).

Riesebrodt, Martin, 2007, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.

Rothman, Jay, und Marie L. Olson. 2001. »From Interests to Identities. Towards a New Emphasis in Interactive Conflict Resolution«. *Journal of Peace Research* 38 (3): 289–305.

<https://doi.org/10.1177/0022343301038003002>. (Zugriff am 30.06.20)

Schäfer, Heinrich Wilhelm. 2020. Die protestantischen »Sekten« und der Geist des (Anti-) Imperialismus – Religiöse Verflechtungen in den Amerikas. Bielefeld: Transkript. Im Druck. <https://www.transkript-verlag.de/978-3-8376-5263-5/die-protestantischen-sekten-und-der-geist-des-anti-imperialismus/?number=978-3-8394-5263-9>. (Zugriff am 30.06.20)

Schäfer, Heinrich Wilhelm, 2020a, *HabitusAnalysis 2: Praxeology and meaning*. Wiesbaden: Springer VS.

<https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-658-27770-3>. (Zugriff am 30.06.20)

Schäfer, Heinrich Wilhelm, 2019, *Friedenspotenzial von Freikirchen in den USA und Lateinamerika: Potenziale und Hindernisse für die internationale Zusammenarbeit*. Ifa—Institut für Auslandsbeziehungen (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik), Stuttgart.

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-65809-8> (Zugriff am 20.12.2019).

Schäfer, Heinrich Wilhelm. 2016. »Religiöse Identität - ein Netzwerk von Dispositionen«. In *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*, herausgegeben von Ines-Jacqueline Werkner und Oliver Hidalgo, 15–46. Wiesbaden: Springer VS.

Schäfer, Heinrich Wilhelm, 2015. *Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung*. Wiesbaden: Springer VS.

Schäfer, Heinrich Wilhelm. 2014. »Identity Politics and the Political Field: A Theoretical Approach to Modelling a »Field of Identity Politics««. In: *New World Colors: Ethnicity, Belonging, and Difference in the Americas*. Josef Raab, 9:375–99. Inter-American Studies/Estudios Interamericanos. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier/Bilingual Press.

Schäfer, Heinrich Wilhelm. 2014a. »Meaningful strategies: religion in conditions of conflict«. In: Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Germany / CIRRuS Conference Contributions. http://www.uni-bielefeld.de/theologie/forschung/religionsforschung/publikationen/open_access.html#Conference (Zugriff am 05.06.2020).

Schäfer, Heinrich Wilhelm. 2009. »Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten. Einige sozialwissenschaftliche und theologische Überlegungen«. In: *epd-Dokumentation*, Nr. 5, S. 6–16.

Schäfer, Heinrich Wilhelm. 2004. *Praxis - Theologie - Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt am Main: Lembeck.

Schmitt, Gustavo, 2019, »Igrejas evangélicas vão ajudar na coleta de assinaturas para partido de Bolsonaro«, en *Globo*, 18.12.2019. <https://oglobo.globo.com/brasil/igrejas-evangelicas-vao-ajudar-na-coleta-de-assinaturas-para-partido-de-bolsonaro-1-2414482> (Zugriff am 30.06.20)

Zitationsvorschlag:

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2020): Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika. (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-5> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2020: Kritik der Identitätspolitik

Sebastian Pittl

Was meint Identität? Begriffsgeschichtliche Erkundungen zu einem umkämpften Terminus

Annette Langner-Pitschmann

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

Anna Maria Riedl

Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten

Gert Pickel

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

Heinrich Wilhelm Schäfer

Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika

Oliver Hidalgo

Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie

Christoph Baumgartner

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

Wolfgang Palaver

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

Hermann-Josef Große Kracht

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Michelle Becka

Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Sozialethik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Sozialethik