



# Von der Gemeinschaft des Glaubens zur politisierten Religiosität: Politische Instrumentalisierung der Religion in Brasilien<sup>1</sup>

Emil A. Sobottka<sup>2</sup>

**Zusammenfassung:** Die religiöse Erfahrung der Menschen in Brasilien ist seit einigen Jahrzehnten einem beschleunigten Wandel unterworfen. Der römische Katholizismus ist seit fast anderthalb Jahrhunderten nicht mehr Staatsreligion, und das Land hat viele seiner traditionellen gesellschaftlichen Zusammenhänge durch Modernisierungsprozesse in Frage gestellt. Die Folge war jedoch weder eine Säkularisierung des öffentlichen Raums noch ein massiver Verzicht auf die Ausübung des Glaubens, sondern eine Pluralisierung der Arten, ihn zu leben, der Quellen, aus denen er sich speist, und der Ziele, die mit ihm erreicht werden sollen. Die meisten Menschen haben begonnen, sich weniger an religiöse Organisationen und Doktrinen zu binden und wählen autonom verschiedene und individuelle religiöse Elemente zur Befriedigung ihrer spirituellen und sogar materiellen Wünsche und Bedürfnisse aus, während sie die Bindung an eine Glaubensgemeinschaft durch das Erlebnis einer besonderen und spezifischen Religiosität ersetzen. Sie finden sich vermehrt aus Affinität und einer religiös motivierten politischen Militanz zusammen, weniger aufgrund von Traditionen, Ethik oder religiös begründeten Hoffnungen. Der Text versucht, zum Verständnis dieses Wandels beizutragen.

**Schlüsselwörter:** Religiöse Organisationen; religiöse Vielfalt; Spiritualität; Individualisierung; politische Instrumentalisierung

---

<sup>1</sup> Aktualisierte und erweiterte Fassung eines Vortrags, der im Rahmen des Symposiums *The changing faces of Lutheran worship. Brazilian and German perspectives*, organisiert von Faculdades EST und der Universität Leipzig am 18. und 19. November 2021, gehalten wurde.

<sup>2</sup> Ou talvez melhor ainda: Study of theology at Faculdades EST, religious studies at the National University of Costa Rica in Heredia and sociology at the Federal University of Rio Grande do Sul. Doctoral studies at the University of Münster. Professor of sociology and political science at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul in Porto Alegre, Brazil. E-mail: eas@e-sobottka.net



## Einführung

Brasilien hat seine öffentlichen Einrichtungen in enger Verbindung mit der römisch-katholischen Kirche aufgebaut und diese Verbindungen auch nach der formellen Trennung zwischen Kirche und Staat aufrechterhalten. Selbst nach dem Militärregime, als er sich 1988 mit der neuen Bundesverfassung neu konstituierte, definierte er sich nicht als Laienstaat. Nach den Worten der Schreiber der Verfassung stand ihre Tätigkeit "unter dem Schutz Gottes" (Präambel der Bundesverfassung). Sie hielten es für angebracht, festzulegen, dass es dem Staat und seinen föderalen Einheiten verboten ist, religiöse Sekten oder Kirchen zu gründen, sie zu unterstützen, ihre Tätigkeit zu behindern oder mit ihnen oder ihren Vertretern ein Abhängigkeits- oder Bündnisverhältnis zu unterhalten" (Art. 19-I). Es wurde jedoch ein wichtiger Vorbehalt gemacht: Wenn ein "öffentliches Interesse" besteht und eine gesetzliche Bestimmung vorliegt, wird dieses Verbot ausgesetzt.

Vielleicht aufgrund dieser verfassungsrechtlichen Unklarheit wird oft geglaubt, dass es in der brasilianischen Republik eine Trennung zwischen Kirche(n) und Staat gäbe, oder sogar, dass der Staat und seine Regierung Laien seien. So erklärte beispielsweise der Richter Luiz Fuchs vom Bundesgerichtshof im Jahr 2021: "Richter können ihre Optionen haben, sie können verheiratet sein, Kinder und Enkelkinder haben. Der Richter kann seine Werte, die keine Verfassungswerte sind, nicht vor Gericht bringen. Der Staat ist Laie. Sie können glauben, was Sie wollen, aber ich bin ein Richter der Verfassung."<sup>3</sup> Auf der anderen Seite ist ein gegenläufiger Trend im Gange, der die persönliche Religiosität gerade mit den öffentlichen Institutionen verbindet. Wenige haben dies öffentlich so deutlich zum Ausdruck gebracht wie der Präsident der Republik, Jair Bolsonaro: "Wir sind eine Regierung, die an Gott glaubt, die die Familie verteidigt und die ihrem Volk Loyalität schuldet. Es war sicherlich der Glaube, der uns in der Vergangenheit gerettet hat, der uns gewählt hat und der uns bis heute in der Regierung hält. Wenn es ihn, unseren Gott, nicht gäbe, wie könnten

---

<sup>3</sup> Abgerufen unter [www.brasil247.com/regionais/brasil/fux-manda-recado-a-andre-mendonca-e-diz-que-ninguem-pode-levar-suas-crencas-pessoais-para-a-suprema-corte](http://www.brasil247.com/regionais/brasil/fux-manda-recado-a-andre-mendonca-e-diz-que-ninguem-pode-levar-suas-crencas-pessoais-para-a-suprema-corte) am 31. August 2023.



wir dann so vielen Widrigkeiten widerstehen, wenn ein Großteil der Presse gegen uns ist? Es ist der Glaube!"<sup>4</sup>

Während in der oben erwähnten Rede eine Verbindung zwischen dem persönlichen Werdegang des Herrschers und dem Glauben der Regierten hergestellt wird, die durch die Äußerung einer messianischen Überzeugung, von Gott gewählt worden zu sein, noch verstärkt wird, kommt in einem anderen Moment ein merkwürdiges und offensichtlich verfassungswidriges Verhältnis der freiwilligen Unterordnung der Regierung unter eine bestimmte Gruppe von Führern in der folgenden Aussage zum Ausdruck: "Aber da ich an Gott glaube, wären wir, wenn ich auf der anderen Seite stehen würde, nicht gewählt worden. Ich sage 'wir', weil die Verantwortung bei uns allen liegt. *Ich werde die Nation in die Richtung führen, die Sie wünschen*".<sup>5</sup> Diese Beispiele zeigen, dass es in Brasilien in jüngster Zeit Abhängigkeits- und Bündnisbeziehungen zwischen Regierungsvertretern und bestimmten religiösen Führern gibt, die nicht immer im Einklang mit dem geltenden Recht und dem Konzept der Trennung zwischen staatlichen Institutionen und religiösen Organisationen stehen, wie es in der Präsidentialverordnung 119-A bei der Gründung der Republik<sup>6</sup> festgelegt wurde.

In diesem Text erörtere ich in groben Zügen den Weg der Transformationen in der religiösen Erfahrung eines großen Teils der brasilianischen Bevölkerung. Ich werde zunächst analysieren, wie das Konzept der *Zugehörigkeit* zu einer Glaubensgemeinschaft, das durch einen Korpus von Lehren und ritualisierten Praktiken strukturiert war und das Unterstützung und ethische Orientierung für das tägliche Leben bot, für einen bedeutenden Teil der Kirchenmitglieder nicht mehr bindend wurde. An die Stelle dieser Bindungen traten mosaikartig frei und individuell zusammengestellte *Religiositäten*.

---

<sup>4</sup> Erklärung vom 4. April 2022 am Fuße der Christus-Erlöser-Statue in Rio de Janeiro. Abgerufen unter [www.brasil247.com/brasil/acossado-por-escandalos-bolsonaro-ignora-casos-de-corrupcao-e-diz-que-seu-governo-sobrevive-pela-fe](http://www.brasil247.com/brasil/acossado-por-escandalos-bolsonaro-ignora-casos-de-corrupcao-e-diz-que-seu-governo-sobrevive-pela-fe) am 4. April 2022.

<sup>5</sup> Erklärung des Geschäftsmannes und Pastors Silas Malafaia vom 8. März 2022 vor evangelikalen Führern, die im Präsidentenpalast versammelt waren. Nachzulesen in *Folha de S. Paulo*, 9. März 2022, S. A7 (Hervorhebung hinzugefügt). Kurz zuvor hatte er bei der Feier zum 40-jährigen Bestehen der Internationalen Kirche der Gnade Gottes bereits erklärt: "Das Land ist laizistisch, aber der Präsident ist ein Christ". Siehe "Joaquim Barbosa diz a aliados que vê Moro com desconfiança", *Folha de S. Paulo*, 12. Januar 2022, S. A7.

<sup>6</sup> Siehe [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm). Abgerufen am 20. August 2023. Ob aus Unachtsamkeit oder Fahrlässigkeit, aber zwischen Januar 1991 und Dezember 2022 wurden die Abschaffung des Patronats und die Proklamation der Religionsfreiheit außer Kraft gesetzt.



Als Nächstes möchte ich die Veränderungen in der Beziehung zwischen Religion und politischer Macht aufzeigen. Diese Beziehung hat das Christentum in Brasilien immer begleitet, aber heutzutage hat sie ihre Diskretion verloren und sich als eine gegenseitige Instrumentalisierung offenbart, wovon die oben wiedergegebenen Aussagen ein unverhohlenes Zeugnis sind. Diese Instrumentalisierung hat zwei wenig evangelische Merkmale: Zum einen kommt sie den privaten politischen und wirtschaftlichen Zielen der Beteiligten weitaus mehr zugute als der religiösen Dimension; zum anderen findet sie in einem Kontext statt, in dem die religiösen Führer zunehmend etwas aufgeben, was zumindest im Ursprung wesentlich für das Christentum war, nämlich eine Religion des Heils zu sein<sup>7</sup>, um sich stattdessen auf Versprechen irdischen Wohlstands zu konzentrieren. Es ist gerade die Loslösung von einer Glaubensgemeinschaft, in der man ethische Orientierung für das tägliche Leben und Unterstützung für die Unterscheidung der Geister finden kann, sowie eine mosaikartige Religiosität, die sich willkürlich aus symbolischen Elementen zusammensetzt, ohne dass diese miteinander in Einklang stehen, welche den Einzelnen anfällig für politische Instrumentalisierung macht.

## Ein Glaube, eine Gemeinde

Das Christentum hat sich in Brasilien als vorherrschende Religion etabliert, zunächst in der römisch-katholischen Variante, in enger Verbindung mit der politischen Macht, und wurde dann durch Minderheiten des historischen Protestantismus und der Pfingstbewegung ergänzt. Diese Traditionen setzten sich für die Erfahrung des Glaubens in der Gemeinschaft ein.

Obwohl das Gebiet, das später als Amerika bekannt werden sollte, eine große Vielfalt an Völkern mit sehr unterschiedlichen Kulturen aufwies, begann – mit der Ankunft von Kolumbus und Cabral – in Europa die Herausbildung einer Mentalität der göttlichen Sendung für die Kolonisierung: Die römische Kirche legitimiert die Besetzung des Gebiets im Austausch für die Unterstützung der Etablierung des Katholizismus (Dussel, 1993). Die Gewalt der angewandten Methoden sowie das Ausmaß und die Geschwindigkeit der Zerstörung, von denen Bartolomé de

---

<sup>7</sup> Unter "Heilsreligion" verstehe ich in Wahlverwandtschaft mit Max Webers Definitionen (*Religion und Gesellschaft*, 2006, S. 184ff.) die doppelte Dimension: Eine Heilsreligion muss eine Antwort auf das vorschlagen, was die Grenze des physischen Lebens überschreitet, und Richtlinien für das tägliche Verhalten anbieten, die den Anspruch erheben, mit dieser Erlösung in Einklang zu stehen.

las Casas (2011) bereits 1552 berichtet, hätten jedem europäischen Christen zeigen können und müssen, wie wenig evangelisch dieses Unterfangen war. Im Falle Brasiliens wurde das System der Zusammenarbeit als *Patronage* bezeichnet (Xavier und Olival, 2018). Die politische Macht war für die Finanzierung der kirchlichen Tätigkeit verantwortlich, sicherte sich aber das Recht, die Gestaltung der kirchlichen Struktur zu beeinflussen und das letzte Wort bei den Anordnungen und Richtlinien der Kirche zu haben.

Bis zum Ende der Kolonialherrschaft waren höhere Schulen sowie vom Liberalismus beeinflusste Bücher und Zeitungen verboten. Der eingeschränkte Zugang zu Bildung und anderen Kulturgütern sowie das geringe Interesse an religiöser Bildung zeigen, dass das Patronagesystem die Evangelisierung in den Hintergrund treten ließ. Die trotz der hohen Ritualisierung des Kalenders und des religiösen Lebens sehr prekäre religiöse Erziehung und die Schwierigkeiten der römischen Kirche, sich selbst zu strukturieren, führten zur Blüte synkretistischer Praktiken, die als Volkskatholizismus bekannt sind (Gaeta, 1997). Hinter den Ritualen römisch-katholischen Ursprungs vermischte der Volkskatholizismus frei religiöse Ansichten indigenen und afrikanischen Ursprungs, die von Sklaven mitgebracht wurden, sowie einige Elemente des Spiritismus.

Die mit dem Ende der Sklaverei einhergehenden Veränderungen in der Wirtschaftsstruktur und die Verbreitung evolutionärer und rassistischer Konzepte, die die Europäer als biologisch höher entwickelt als andere Völker ansahen, waren ein Vorwand, um die Anziehung weißer Einwanderer, einschließlich Protestanten, zu fördern. Gleichzeitig sollte die Produktionsweise in der Landwirtschaft verbessert und die Bevölkerung weißer gemacht werden. Infolgedessen kamen ab 1815 protestantische Einwanderer nach Brasilien. Obwohl sie ihre Religion nicht öffentlich ausüben durften und gottesdienstliche Handlungen zivilrechtlich nicht anerkannt wurden, gründeten die Einwanderer in verschiedenen Regionen evangelisch-protestantische Gemeinden und reproduzierten, selbst unter prekären Bedingungen, die mit ihrem Glauben einhergehenden Gemeindemodelle (Prien, 1989). Neben der Einwanderung wurden auch missionarische Aktivitäten im Zusammenhang mit dem historischen Protestantismus gefördert. Sie führten zu neuen Glaubensgemeinschaften, deren Mitglieder zumeist zum neuen Glauben übergetreten waren. Auf diese Weise begann die Praxis des Wechsels von einer religiösen Tradition zur anderen.

Die Ausrufung der Republik bewirkte die formale Trennung zwischen staatlichen und religiösen Institutionen, führte einen Kalender ohne religiöse Feiertage ein und verbot den



Religionsunterricht an Schulen (siehe Diel, 2019). Damit wurde eine vier Jahrhunderte währende Allianz zwischen Thron und Altar teilweise beendet. Teilweise deshalb, weil in demselben Dekret (Art. 6) festgelegt wurde, dass die Regierung weiterhin die laufenden Ausgaben und die Ausbildung in den Seminaren der römischen Kirche finanzieren würde. Der historische Protestantismus erhielt die Freiheit, in Glaubensfragen öffentlich zu handeln, ohne jedoch eine Gleichbehandlung bei der öffentlichen Finanzierung zu erhalten.

Mit dem abrupten Ende des Patronatssystems wurden sowohl die katholische Kirche als auch das brasilianische Zivilleben durcheinander gebracht, und beide brauchten Jahre, um sich neu zu organisieren. Im Zuge dieser Reorganisation romanisierte sich die katholische Kirche stark, verstärkte den Kampf gegen das, was sie als Säkularismus betrachtete, und übernahm einen Diskurs über Brasilien als katholisches Land – gleichzeitig stärkte sie den Volkskatholizismus durch die Schaffung von Pilgerzentren und religiösen Feiern.

Während des autoritären Regimes von Getúlio Vargas (1930-1945) wurde das Bündnis zwischen der römischen Kirche und der Regierung teilweise wiederhergestellt. Die Kirche erhielt mehr finanzielle Unterstützung, um sich zu strukturieren, und das Recht, den katholischen Religionsunterricht in den Schulen wieder einzuführen (Cury, 1993). Eine Bewegung, die in dieser Zeit mit Unterstützung der römischen Kirche aufblühte, war der Integralismus, dessen Motto „Gott, Vaterland und Familie“ lautete. In dem Bestreben, Brasilien zu rekatholisieren, wurde eine Zeitschrift gegründet (Velloso, 1978) und die Bildung von katholischen Einrichtungen wie politischen Parteien, Gewerkschaften und zivilen Organisationen zur gegenseitigen Unterstützung gefördert. Bei Wahlen wurden Listen mit von der römisch-katholischen Hierarchie empfohlenen Kandidaten aufgestellt. Selbst die Schenkung der Christusstatue in Rio de Janeiro durch die römische Kirche ist Teil der Verteidigung eines katholischen Brasiliens. Bruneau (1974) hebt hervor, dass die Rekatholisierung nicht durch eine Wiederbelebung des Glaubens und eine Stärkung der christlichen Lehre erfolgte, sondern durch eine Annäherung an die staatliche Macht. Im Jahr 1964, zu Beginn des Militärregimes, wurde dieses Bündnis durch die ausdrückliche Unterstützung der römischen Kirche für den Militärputsch, der das Land angeblich vor dem Kommunismus retten und die Familie schützen sollte, noch verstärkt.

Was die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) betrifft, so dauerte ihre Entstehung als national organisierte Kirche ein ganzes Jahrhundert: von den 1860er



Jahren, als die erste Synode gegründet wurde, bis 1968, als die Föderation der Synoden zu einer Kirche wurde. Deutsche Einwanderer im Allgemeinen und Protestanten im Besonderen hatten große Schwierigkeiten, sich als Bürger ihres neuen Landes in das zivile Leben zu integrieren – sowohl aufgrund ihres eigenen Widerstands als auch aufgrund von Schwierigkeiten, die ihnen die Umwelt auferlegte. Bei der Gründung der Föderation der Synoden – der Keimzelle der IECLB – im Jahr 1948 wurde jedoch mit Nachdruck akzeptiert, dass die neue Organisation eine evangelische Kirche in Brasilien sein würde, „mit allen Konsequenzen, die dies mit sich bringt“. Dies war keine Suche nach Nähe oder Bündnis mit der politischen Macht, sondern der Ausdruck einer Auffassung von Mitverantwortung für die politisch-bürgerlichen Fragen dieser Gesellschaft.

Bezeichnend für diese Einführung der IECLB in Brasilien war die Absage der Versammlung des Lutherischen Weltbundes, die in Porto Alegre stattfinden sollte, unter dem Vorwand, dass Generalpräsident Médici zur Eröffnungsfeier eingeladen worden war (Sobottka, 1985). Interessanterweise wurde dieses Argument zuerst von der Kirche der Deutschen Demokratischen Republik vorgebracht. Das Nachdenken über diesen Vorfall veranlasste die IECLB, ein Dokument zu veröffentlichen, das als „Manifest von Curitiba“ bekannt wurde und Kritik am damaligen Militärregime enthielt (vgl. Burger, 1977). Die gesamte Episode kann rückblickend als Meilenstein des Übergangs von einer Kirche, die der zivilpolitischen Sphäre einigermaßen fremd war, zu einer kritischen und engagierten Kirche gesehen werden, die sich für Menschenrechte, Agrarreformen und die Nichtzahlung von Auslandsschulden einsetzte. Dies war ein Übergang "vom Ghetto zur Partizipation", wie es Rolf Schünemann (1992) formulierte, ohne ein Bündnis mit Regierungen einzugehen, auch nicht, als eines ihrer Mitglieder, General Ernesto Geisel, die Präsidentschaft der Republik innehatte.

Neben der Gründung von Glaubensgemeinschaften und der Konsolidierung der Organisationsstrukturen des traditionellen römisch-katholischen und protestantischen Christentums sind weitere Entwicklungen im religiösen Bereich hervorzuheben, die sich auf das religiöse Leben in Brasilien auswirken: das Aufkommen der Pfingstbewegung und der Religionen afrikanischen Ursprungs sowie die Zunahme religiöser Organisationen, die sich auf den Markt für symbolische Güter konzentrieren.



## Neue Geister wehen im Land

Vor etwas mehr als 110 Jahren wurde in Brasilien ein neuer Zweig des Christentums gegründet: Die Pfingstgemeinden (Freston, 1995). Fast ein halbes Jahrhundert lang wuchs diese Bewegung, die vor allem in geographisch, religiös und sozial peripheren Regionen präsent war, mäßig. Sie entwickelte einen starken Gemeinschaftssinn und auch eine bemerkenswerte Veränderung in der Lebensführung der Konvertiten. Intern zersplitterte sie und verstärkte den Proselytismus, so dass sie sowohl von den traditionellen Kirchen als auch manchmal von ihren jeweiligen Muttergemeinden als Konkurrentin wahrgenommen wurde. Kennzeichnend für diese Zeit war die Distanz und manchmal sogar Abneigung der Pfingstbewegung gegenüber der Politik (Mariano, 2010). In Brasilien besteht Wahlpflicht und die Pfingstler weigerten sich zwar nicht zu wählen, jede darüber hinausgehende politische Beteiligung wurde jedoch vermieden. Zwei Auffassungen trugen zu dieser Haltung bei: die Wahrnehmung der Politik als Verunreinigung und die Überzeugung, dass das irdische Leben gegenüber dem wahren Leben, das kommen wird – oder dem Leben nach dem Tod –, völlig relativ ist.

In den 1950er Jahren gründeten Missionare aus den USA Pfingstkirchen, die als Kirchen der zweiten Generation gelten. Die Glossolie, die bis dahin als das sichtbarste Zeichen der Geistestaufe galt, wurde durch die Betonung anderer Dimensionen des Evangeliums, insbesondere der Glaubensheilung, ergänzt. Die Haupttriebkraft dieser Bewegung war die Foursquare Gospel Church, die 1923 in den USA gegründet wurde, aber erst später nach Brasilien kam. In dieser neuen Variante des Pfingstertums galt die Kraft zu heilen und Wunder zu vollbringen als das entscheidende sichtbare Zeichen sowohl für den Empfang der Gnade als auch für die Kraft des Geistlichen. Mehrere andere Kirchen, wie „Brasil para Cristo“ und „Deus É Amor“, stehen dieser theologischen Ausrichtung nahe. Auch wenn sie Gemeinden bilden, sind diese Kirchen weniger anspruchsvoll, was das tägliche ethische Verhalten der Gläubigen angeht.

In diesem Szenario vielfältiger religiöser Formationen in Brasilien muss auch daran erinnert werden, dass Ende des 19. Jahrhunderts die ersten spiritistischen Gruppen in Brasilien entstanden. Diese Bewegung glaubt an eine spirituelle und intellektuelle Evolution durch aufeinanderfolgende Reinkarnationen, misst Werken der Nächstenliebe großen Wert bei und ist sehr aktiv im Konsum und in der Produktion von Literatur. Auch wenn sie sich als religiöse Bewegung versteht, erhebt



der Spiritismus – im Gegensatz zu allen bisher genannten Formen des Christentums – keinen Anspruch auf ausschließliche Zugehörigkeit. Diese Bewegung gewann ab den 1930er Jahren stark an Schwung und verbreitete sich auch unter den verschiedenen Kirchen, vor allem unter sozial gut gestellten Menschen, so dass es zu einer Vielzahl von Religionszugehörigkeiten kam.

Ab den 1930er Jahren wuchs die als Umbanda bekannte Bewegung (Ortiz, 1978). Sie vereint viele Elemente der katholischen Volksreligiosität, verschiedener afrikanischer Traditionen, insbesondere des Candomblé, sowie des Spiritismus und in einigen Fällen auch der indigenen Kulturen. Sowohl Umbanda als auch der stärker afrikanisch geprägte Candomblé wurden zunächst nicht als Religionen, sondern als kulturelle Ausdrucksformen verstanden. Restriktionen und polizeiliche Verfolgung veranlassten diese Bewegungen, sich als Religion zu definieren, um den Schutz zu genießen, den das Gesetz den Religionen garantiert. Wie im Falle des Spiritualismus erklärten nur wenige Anhänger des Candomblé und der Umbanda eine dieser beiden Bewegungen zu ihrer Religion. Die meisten von ihnen betrachteten sich weiterhin als römisch-katholisch oder als Mitglieder einer protestantischen Kirche. In den letzten Jahren, mit der Verstärkung des Kampfes gegen den Rassismus, haben einige Gläubige die Religion afrikanischen Ursprungs als eine zentrale Dimension ihrer Identität erkannt, während ein anderer Teil von ihnen die Verbindung zu Afrika als zentral für ihre Identität als Schwarze betrachtet und die religiöse Dimension relativiert.

Die afro-brasilianischen Religionen sind keine Erlösungsreligionen oder ethischen Religionen. Die Anleitung zu praktischen Fragen des Alltagslebens als Teil der Religion ist nicht Bestandteil ihres Korpus. Das bedeutet nicht, dass die Menschen, die mit ihnen verbunden sind, keinen ethischen Grundsätzen wie andere gesellschaftliche Gruppen folgen; es bedeutet lediglich, dass diese Grundsätze nicht von der Religion qua Religion in Verbindung mit einer Form von Erlösung vermittelt werden. Die Quellen ihrer Ethik stammen aus anderen Bereichen des Lebens.

## **Wohlstand als Segen**

Gegen Ende der 1970er Jahre entstand in der brasilianischen Religionsszene eine neue Bewegung: Dissidenten der Pfingstkirchen begannen, ihre eigenen religiösen Organisationen zu gründen, die von der Wohlstandstheologie beeinflusst waren. Diese Strömung behauptet, dass Christen zu materiellem Wohlstand, einem gesunden Leben, Glück und Erfolg in allem, was sie



tun, bestimmt sind (Mariano, 1996). Die Universalkirche des Königreichs Gottes und die Internationale Kirche der Gnade Gottes waren die Vorreiter dieser Bewegung, die viele als Neopfingstbewegung bezeichnen. Diese Bewegung hat ihre Wurzeln in den Lehren von Essek W. Kenyon und Kenneth Hagin (Hagin, 2013; siehe Bowler, 2013). Sie befürwortet die Macht der Christen, dem Teufel und anderen bösen Mächten zu befehlen, sich fernzuhalten; stellt konkrete Alltagsprobleme in den Mittelpunkt; interpretiert die Beziehung zu Gott als einen Vertrag, der auf Gegenseitigkeit beruht; stellt eine direkte Beziehung zwischen der Intensität des Glaubens und dem Ausmaß der erhaltenen Gnaden her; sieht die Gläubigen im Zentrum eines Kraftfeldes zwischen göttlicher Macht und den Mächten des Bösen, inmitten eines ständigen geistlichen Krieges, um die bösen Geister abzuwehren, die sie daran hindern, Segnungen zu empfangen.

In Gottesdiensten wird nicht selten ein direkter Zusammenhang zwischen dem Beweis des Glaubens und dem Wert der Spenden an die Organisation, der sogenannten Opferbereitschaft, hergestellt. Wenn der Gläubige nicht bereit ist, alles für die Organisation zu spenden, weil er darauf vertraut, dass Gott ihn segnen und mit einem Vielfachen des Wertes seines Opfers belohnen wird, ist sein Glaube letztlich schwach und er wird scheitern. Abgesehen von der Notwendigkeit des Opfers gibt es praktisch keine ethischen Richtlinien für das tägliche Leben. Im speziellen Fall der Universalkirche des Königreichs Gottes gibt es eine allmähliche Abkehr vom Neuen Testament und eine „Rückkehr“ zu bestimmten Aspekten des alten Judentums – einschließlich des Baus eines riesigen Tempels namens „Salomons Tempel“, der angeblich hauptsächlich mit Materialien aus Palästina gebaut wurde und eine Nachbildung der Bundeslade beherbergt, die als „das Wichtigste auf der Welt“ bezeichnet wird.

Die Volksreligiosität wurde weitgehend in diese Organisationen integriert, ethische Anforderungen wurden praktisch vollständig abgeschafft und der Glaube im Wesentlichen auf das irdische Leben beschränkt. Im Mittelpunkt des Interesses der Gläubigen steht neben dem Wohlstand der spirituelle Kampf gegen Satan, die gefallenen Engel und Wesen afrikanischer Herkunft (die *orixás*), da sie angeblich zwischen den Gläubigen und ihren Erfolgen stehen (Silva, 2007). Hinzu kommt eine starke Nutzung der Medien in nie gekannter Intensität und die Konstruktion eines Diskurses, der die religiöse Organisation als Vermittler zwischen dem Opfer



des Gläubigen und dem göttlichen Segen definiert<sup>8</sup>. Infolgedessen sind diese Organisationen zu Dienstleistern geworden, zu Handelsplätzen für den Austausch von materiellen Ressourcen gegen symbolische Güter, für religiösen Trost und das Versprechen materieller Belohnungen, die von „Jesus“ oder „Gott“ bereitgestellt werden (Bazanini und Machado Junior, 2018). In den meisten Fällen bilden sie keine Gemeinden, wie es die christlichen Kirchen traditionell tun; ihre Klientel ist fließender und sucht oft nur Hilfe für bestimmte Probleme, während letztere bestehen bleiben.

Wenn wir die Worte Jesu ernst nehmen, wonach man die Redner an ihren Früchten erkennt, ist es sehr schwierig, in diesen neopentekostalen Organisationen noch etwas Wesentliches zu erkennen, das es uns erlaubt, sie als Teil des Christentums oder als Kirchen zu betrachten. Sie sind zweifellos wichtige brasilianische Religionen, aber die gute Nachricht des Evangeliums von der Erlösung durch Gnade und Glauben und die Hoffnung auf eine Zukunft nach dem Tod sind nicht mehr Teil ihrer Religiosität und werden durch Austauschbeziehungen ersetzt.

Gegenwärtig machen die Pfingstgemeinden insgesamt etwa ein Drittel der brasilianischen Bevölkerung aus. Der historische Protestantismus hingegen hat sich zahlenmäßig nicht wesentlich weiterentwickelt. Baptisten, Methodisten, Presbyterianer und Anglikaner errichteten Gemeinden, gründeten Schulen und später sogar Hochschuleinrichtungen, sind aber weiterhin Nischenkirchen. Die lutherischen Kirchen sind aufgrund ihrer Entscheidung, Konversionen nicht zu fördern, vegetativ gewachsen, während sie sich intern strukturiert haben. Und in den letzten Jahren ist ihre Mitgliederzahl zurückgegangen.

## Religiöser Transit und selbstkonstruierte Religiosität

Für Gläubige afrikanischer Traditionen, für Anhänger des Spiritismus und zunehmend auch für viele in christlichen Gemeinden sozialisierte Menschen wird die Religionszugehörigkeit immer weniger als ein zu schätzenswertes Erbe gesehen. An ihre Stelle tritt eine *Religiosität*, die sich

---

<sup>8</sup> Ein Gottesdienst vom Januar 2021 (<https://youtu.be/xKj8WmVpVHw>), der sich auf Lukas 16,19-31 bezieht und online übertragen wird, ist paradigmatisch. Die Verbindung zwischen Opfergabe und Segen wird bereits in der zweiten Minute hergestellt und mehrfach wiederholt. In den letzten 25 Minuten wird sie durch die vielen Opfergaben, die auf den Erhalt des Segens abzielen, noch intensiviert: normale Opfergaben, Opfergaben für besondere Wünsche, Umschläge für Opfergaben, die bei den kommenden Gottesdiensten gebracht werden sollen. Während der Übertragung des gesamten Gottesdienstes wird ein QR-Code eingeblendet, der auf [www.universal.org/doar](http://www.universal.org/doar) verweist und Hinweise auf einfache Möglichkeiten für Einzahlungen auf Konten von fünf Banken und andere Spenden enthält.



weitgehend selbst konstruiert und ständig rekonstruiert. Sie ist nur noch lose an eine institutionalisierte Gemeinschaft oder Konfession gebunden und folgt ganz individuellen Intuitionen und Vorlieben. Sie ist zum Teil eine *ergebnisorientierte* Religiosität: Sie bündelt religiöse Dienstleistungen (Gebete, Segnungen, Verheißungen) von ganz unterschiedlichen Trägern auf dem Glaubensmarkt, die sich als fähig erweisen – oder zumindest versprechen –, Alltagsprobleme in den verschiedenen Lebensbereichen zu lösen. Diese Dienste werden pragmatisch nachgefragt oder aufgegeben, je nachdem, ob sie den aktuellen Bedürfnissen entsprechen oder nicht.

Eine wichtige Dimension dieser Religiosität ist das Wohlbefinden, das Wohlfühlen. Wie Rosinen werden unzusammenhängende religiöse Elemente auf unsystematische und unverbindliche Weise herausgepickt, um subjektiv den persönlichen *Glauben* zu bilden. Als Beispiel zitiere ich eine Aussage (transkribiert aus einem informellen Gespräch):

Ich bin katholisch und ich mag einige Dinge am Katholizismus. Ich finde die Liturgie sehr schön. Aber ich mag auch die Rhythmen der Lieder in der evangelischen Kirche X, die sich in der Nähe meines Wohnortes befindet. Ich gehe dorthin, wann immer ich kann. Aber mein Geist ist ruhelos und möchte über die Grenzen dieses Erdenweges hinaus kommunizieren; er weiß, dass er eine Mission zu erfüllen hat. Deshalb interessiere ich mich für einige Dinge aus der spiritistischen Lehre (Höherer Angestellter, 45 Jahre alt).

Mello und Oliveira (2013) argumentieren, dass der Glaube an Geister und deren Erscheinungsformen, seien es Gottheiten, Ahnen oder andere Wesen, und ein zentrales Merkmal der brasilianischen Kultur ist. Dieser Glaube wird pragmatisch gehandhabt und in den Alltag integriert, ohne zu fragen, woher die Komponenten dieser Religiosität kommen und ob sie miteinander vereinbar sind. Der Anthropologe Gilberto Velho (2003, S. 25) bekräftigt diese These, indem er die brasilianische Bevölkerung als mehrheitlich katholisch beschreibt, die spiritistische Kultstätten aufbereitet, Umbanda- und Candomblé-Rituale praktiziert und neopentekostale Gottesdienste besucht. Protestanten, Juden, Atheisten und Agnostiker tun das Gleiche. Die Probleme, die zu diesen Hilfsorganisationen gebracht werden, können vielfältig sein: Krankheit, Arbeitslosigkeit, Gesundheitsprobleme, Liebe, Wünsche, die schwer zu erreichen scheinen. Diese Geister können aus den unterschiedlichsten Traditionen stammen, darunter indigene, afrikanische und christliche Traditionen, und können sowohl „gute“ Geister oder Geister „des Lichts“ sein, die



helfen und Gutes tun, als auch „dunkle Geister“, wenn man jemandem etwas Schlechtes wünscht, aus Vorurteilen, Abneigung oder sogar Rache.

Mehrfache religiöse Bindung oder Zugehörigkeit – d. h. Menschen, die behaupten, gleichzeitig mit mehr als einer Religion verbunden zu sein – ist in Brasilien ein weit verbreitetes Phänomen. Die Menschen fühlen sich gleichzeitig mit mehr als einer Religionsfamilie verbunden, ohne einer von ihnen zugehörig zu sein. Oder vielleicht sollte man besser sagen: ohne dass die jeweilige religiöse Organisation in der Lage ist, die Menschen an sich zu binden oder ihr tägliches Leben zu bestimmen.

Immer mehr Brasilianer *ziehen umher* auf der Suche nach Lösungen für bestimmte Probleme oder nach einer vorübergehenden spirituellen Heimat, in der sie sich von einem spirituell verwirrten, orientierungslosen Leben erholen können. Für sie ist es nicht notwendig, eine klare Trennlinie zwischen dem *Inneren* und dem *Äußeren* einer Glaubensgemeinschaft zu ziehen, zwischen der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder Kongregation und der bloßen Inanspruchnahme von Dienstleistungen gegen eine finanzielle Unterstützung. Die Suche ist spezifisch, und die Beziehung, die entsteht, ist pragmatisch und auf Lösungen ausgerichtet.

Bei der Konstruktion der individualisierten Religiosität eines großen Teils der brasilianischen Bevölkerung werden die jeweiligen Situationen doppelt interpretiert: aus materieller und aus spiritueller Sicht, wobei die spirituelle Dimension entscheidend ist. Besonders deutlich wird dies bei Schwierigkeiten (Krankheit, Beziehungsprobleme, Arbeitslosigkeit usw.). Die Suche nach religiösen Lösungen im Alltag wird in erster Linie als „Austreibung“ des bösen Geistes beschrieben, der Leiden verursacht oder zumindest verhindert, dass wohlwollende Geister positiv auf die Person einwirken können. Dies schließt nicht aus, dass man z.B. im Krankheitsfall Gesundheitsdienste aufsucht und Medikamente einnimmt, die Deutung einer Heilung wird jedoch am ehesten als ein Ergebnis der Beziehung zu den Geistern gesehen.

Aus dem bisher Gesagten sollte hervorgehen, dass das in Brasilien verbreitete römisch-katholische, protestantische und pfingstliche Christentum – und in geringerem Maße auch andere religiöse Phänomene – bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts das auffällige Merkmal aufwies, dass es die Menschen zur Erfahrung des Glaubens und zur Orientierung in der Alltagsethik in Gemeinden zusammenführen wollte. Die Arten, diesen Glauben zu leben und auszudrücken, waren sehr unterschiedlich. Auch die Verbindungen zur politischen Macht waren sehr unterschiedlich und



reichten von der totalen Verflechtung im Patronatsregime des römischen Katholizismus bis zur Vernachlässigung, die für die Pfingstbewegung typisch ist, über die Wahlverwandschaft im Falle des Missionsprotestantismus bis zu einer fast gleichgültigen Parallelität im Einwanderungsprotestantismus. Dieses Christentum stagniert und ist sogar proportional rückläufig. Die afro-brasilianischen Religionen und das Neo-Pfingstertum haben die spirituelle Dimension der brasilianischen kulturellen Matrix sensibler erfasst, beschränken ihre Praktiken jedoch zunehmend auf die Immanenz des irdischen Lebens und eine sehr flüchtige Beziehung zwischen der religiösen Organisation und den Menschen, die spirituelle Nahrung suchen. Zwischen diesen beiden Polen – einem stagnierenden Christentum und immanenten Religionen – gedeiht eine mosaikartige, vielfarbige, selbstkonstruierte Religiosität.

## **Von der prophetischen Stimme zum strategischen Verbündeten der politischen Macht**

Nach der Analyse der Veränderungen in der religiösen Erfahrung eines großen Teils der brasilianischen Bevölkerung, bei der die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft, die strukturiert ist und ethische Orientierungshilfen für das tägliche Leben bietet, durch Religiositäten ersetzt wurde, die von immer mehr Menschen frei und individuell gestaltet werden, möchte ich einen radikalen Wandel in der Beziehung der Kirchen und verwandter Organisationen zur Politik und zur politischen Macht ansprechen. Obwohl die Ablösung der Glaubenserfahrung in einer Gemeinschaft oder Gemeinde und die Herausbildung individualisierter Religiositäten ohne gemeinschaftliche oder kirchliche Bindung nicht die einzige Ursache für das Eindringen politischer Macht in die Räume der Religionen sind, haben sie große gegenseitige Affinitäten. Die erste bildete den Nährboden für die Entwicklung der zweiten. Dabei gilt es, zwei Formen des Verhältnisses von Religion und Politik zu unterscheiden: zum einen den in einer Gemeinschaft oder Gemeinde gelebten Glauben als mobilisierende und ethisch leitende Kraft für das politische Engagement von Bürgerinnen und Bürgern und zum anderen das Mitschwingen politischer Unterstützung in Räumen der Religionen für Projekte, die nicht in den Lehren der jeweiligen Religion verankert sind oder ihnen sogar widersprechen.

Die Anliegen der 1960er Jahre fanden auch in den brasilianischen Kirchen Widerhall und trugen zu einer wachsenden Mobilisierung im politischen Bereich bei. Im Protestantismus trafen



verschiedene theologische Einflüsse aufeinander, wie die Theologie der Hoffnung und die Theologie der Revolution (siehe Shaull, 1967), zusätzlich zu den Aktivitäten ökumenischer Organisationen. Eine bahnbrechende Initiative war die Nordost-Konferenz von 1962, die von der Evangelischen Konföderation Brasiliens unter dem Motto "Christus und der brasilianische revolutionäre Prozess" veranstaltet wurde (Dias, 2012). Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Bischofskonferenz von Medellín 1968 entwickelte sich die Befreiungstheologie, die zur Bildung von Tausenden von kirchlichen Basisgemeinschaften und zu tiefgreifenden Veränderungen in den Kirchen selbst führte (Boff, 1987). Die Lateinamerikanische Theologische Bruderschaft (Padilla, 1991) trug zum politischen Engagement der gemäßigeren Sektoren in den evangelikalen Kirchen bei. Zusammengenommen führten diese Veränderungen zu einer Verstärkung der ökumenischen Aktivitäten und zu einem Engagement breiter Teile der verschiedenen christlichen Kirchen in politischen Fragen, motiviert durch ihren Glauben und mit einer klaren progressiven Ausrichtung.

Das damalige Klima des Kalten Krieges, gefördert durch die auf dem Subkontinent etablierten Militärregime, führte zu einer Situation, in der die Kritik an Menschenrechtsverletzungen, die Verteidigung der Demokratie und das Beharren auf öffentlichen Maßnahmen wie Agrarreform, Wohnungsbau und Beschäftigung – verstanden als christliche Berufung, eine prophetische Stimme zu erheben – Reaktionen und interne Spannungen in den Kirchen und mit politischen Institutionen provozierten, einschließlich Fällen von Repression<sup>9</sup>.

Die meisten brasilianischen protestantischen Kirchen bewahrten eine kritische Distanz zur politischen Macht, die sich in wiederholten öffentlichen Erklärungen äußerte, in denen sie Situationen der Ungerechtigkeit kritisierten und grundlegende Reformen nachdrücklich verteidigten. Sie beschäftigten sich intensiv mit der Bibel und ihren Traditionen auf der Suche nach Unterstützung für das politische Engagement von Christen als Christen für eine gerechtere, demokratischere und integrativere Welt (siehe Schünemann, 1992). Ein bedeutender Teil dieses Engagements führte sogar zu Aktivitäten in oppositionellen politischen Parteien – sogar in Teilen des protestantischen und klassischen Pfingstchristentums (siehe Deiros, 1986). Die Literatur über

---

<sup>9</sup> 1973, auf dem Höhepunkt der Repressionen, veröffentlichten einige Kirchen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte mit Bibelversen zu jedem Absatz, ohne zusätzliche Kommentare. Diese Publikation wurde von der Militärdiktatur beschlagnahmt, bevor sie verbreitet werden konnte.



die sozialen Bewegungen jener Zeit, über die neue Bundesverfassung, die zwischen 1986 und 1988 erarbeitet wurde, und über die politischen Parteien in Brasilien ist voll von Analysen über die Bedeutung dieses Engagements von Christen, die durch ihren Glauben motiviert und von ihren Institutionen beim Aufbau eines demokratischen Projekts für das Land unterstützt wurden. Doch im Gegensatz zu dem revolutionären Ton der Nordost-Konferenz waren die Merkmale nun eindeutig sozialdemokratischer Natur (Sobottka, 2006). Einige wichtige Vorschläge wurden abgelehnt, wie die Besteuerung von Großvermögen, die Bodenreform und eine Lösung für das Problem der Auslands- und Binnenverschuldung. Eine große Zahl anderer Forderungen konnte jedoch dank dieses Engagements durchgesetzt werden, darunter die Sozialpolitik, die Ausweitung der Bürgerrechte, der Schutz der indigenen Völker und der verbleibenden Quilombo-Gemeinschaften.

Es gibt jedoch mehrere Faktoren, wie z. B. einen deutlichen Wandel des Zeitgeistes, der sozialdemokratische Tendenzen durch neoliberale Regime im Westen ersetzt, die zunehmend strenge Kontrolle der römisch-katholischen Hierarchie über die Befreiungstheologie und die gleichzeitige Förderung charismatischer Erneuerungsbewegungen (siehe Portella und Carvalho, 2022), Bewegungen, die das Engagement in der Politik in den protestantischen Kirchen herausfordern, das explosive Wachstum eines Marktes für religiöse Dienstleistungen, und ethische Probleme im politischen Umgang mit Behörden, die von progressiven Parteien geführt werden (Vannucci und Petrarca, 2020), waren wichtige Faktoren, die dazu beigetragen haben, dass christliche Institutionen und Einzelpersonen als Christen, die von ihrem Glauben angetrieben werden, in den letzten Jahrzehnten ihr progressives politisches Engagement verloren haben.

Diese Abkühlung fiel mit einer Bewegung unter den Pfingstlern und konservativeren Sektoren des Protestantismus zusammen, die einen stärkeren Zusammenhalt bei "evangelikalen" Aktionen in der Politik anstrebten. 1986 prägte Josué Sylvestre, ein Mitglied der Assembly of God, den Slogan, der diesen Wandel einleitete: "Bruder wählt Bruder" (Freston, 1992). Er fasste einen Aufruf zusammen, der bereits 1985 in der Zeitung *Mensageiro da Paz* veröffentlicht worden war: "Wir brauchen die Positionierung von Gläubigen in allen Bereichen des weltlichen Lebens, einschließlich der Politik". Der Auftrag an die gewählten Kongressabgeordneten lautete, ein *parlamentarisches Apostolat auszuüben*, in dem das Eintreten für die Agenden des Brauchtums einen wichtigen Platz einnimmt.



Diese Bewegung hin zur politischen Partizipation wurde, wie Rodrigues und Fuks (2015) zeigen, durch die hierarchische Organisation der Kirchen, die in der Pfingstbewegung entstanden ist, erleichtert. In den neopentekostalen religiösen Organisationen, in denen die Hierarchie die extreme Stufe der Personalisierung erreicht, wurde die Fähigkeit, politische Informationen zu verbreiten und die Wahlentscheidung der Anhängerschaft zu lenken, erhöht. Innerhalb weniger Jahre vervielfachte sich die Präsenz von Politikern, die sich selbst als Evangelikale bezeichneten, bis hin zur Bildung einer evangelikalen parlamentarischen Front im Nationalkongress (Trevisan, 2013). Derzeit ist der Anteil der evangelikalen Politiker mit progressiver Ausrichtung sehr gering, während die Front insgesamt zu einer der aktivsten konservativen politischen Kräfte im Kongress geworden ist (Machado e Rocha et al., 2021).

Das politische Wachstum der so genannten „*evangélicos*“ – eine öffentliche Bezeichnung, die in Brasilien unterschiedslos für Protestanten, Pfingstler und Neo-Pfingstler verwendet wird – ließ auch ihre Bestrebungen wachsen. Zunehmend wurden Gotteshäuser und Medien zu Orten, an denen die Wähler für „evangelikale“ Kandidaten gewonnen werden konnten. Was die römisch-katholische Kirche in den 1930er Jahren mit begrenztem Erfolg versucht hat (Peixoto, 2017), ist im „evangelikalen“ Lager so weit gediehen, dass politische Parteien entstanden sind, die im Wesentlichen mit diesem Bündnis verbunden sind, so wie Edir Macedo, der bereits 1990 den Wunsch äußerte, einen Evangelikalen zum Präsidenten der Republik zu wählen.

Auch wenn es in der Evangelikalen Parlamentarischen Front eine kleine Gruppe von Kongressabgeordneten gibt, die sich dem Projekt eines demokratischeren und sozial gerechteren Landes verschrieben hat, sind die Aktionen der großen Mehrheit von ihnen stark darauf ausgerichtet, Ressourcen und Privilegien für religiöse Organisationen zu garantieren – wenn nicht sogar für sehr persönliche Zwecke. Eine weitere Aktionsfront ist die Verteidigung sehr konservativer Bräuche als Reaktion auf die Veränderungen in der Gesellschaft und der öffentlichen Politik, die integrativer geworden sind (Mariano, 2016). Und vielleicht ist diese "Brauchtumsagenda" – mit ihren sehr unterschiedlichen Inhalten – ein schwieriger Bereich für Parlamentarier und Christen, die sich einem demokratischen Projekt verschrieben haben, denn bei einigen Themen gibt es Überschneidungen von Werten und Überzeugungen.

Diese Welle der Verflechtung christlicher und ähnlicher Organisationen mit der politischen Macht hat durch ihr intensives Wirken auf verschiedenen Machtebenen die dünne Trennung



zwischen der Ausübung der Staatsbürgerschaft durch Christen als Christen, manchmal sogar mit prophetischer Stimme, und der nackten und machiavellistischen Ausübung der Parteipolitik innerhalb und außerhalb von Gotteshäusern durchlässig gemacht – und bis zu einem gewissen Grad aufgehoben.

## **Ausdruck einer wechselseitigen Instrumentalisierung zwischen "Evangelikalen" und Politik?**

Die bedeutende „evangelikale“ Präsenz im Parlament, mit ausdrücklicher Unterstützung von Kirchen und religiösen Organisationen, hat es geschafft, die Garantie verschiedener Staatsbürgerrechte zu stoppen oder umzukehren. Im Bundesgerichtshof (STF) gibt es nun zwei „evangelikale“ Richter, was als „Sprung für die Evangelikalen“<sup>10</sup> gilt. Mit den oben zitierten Worten haben sie zumindest vorübergehend das Recht erlangt, „die Nation zu führen“ oder zu bestimmen, wer der Regierung vorstehen soll – was keine geringe Leistung ist. Ihre bisherige Strategie hat es ihnen ermöglicht, die konservative Bewegung im Lande weitgehend zu lenken, ohne die Verantwortung für die Erosion der Verwaltung der Institutionen übernehmen zu müssen.

Um diese konservative Lawine unter den Evangelikalen zu verstehen, ist es wichtig, drei Merkmale unserer Kultur hervorzuheben, die derzeit zusammenlaufen. Zwei davon sind historischer Natur und in der brasilianischen Bilderwelt fest verwurzelt, und das andere ist das Ergebnis jüngster Entwicklungen. Ich beziehe mich zunächst auf die lange Tradition des Messianismus, die im portugiesischen Sebastianismus ihren Anfang nahm und immer wieder mit dem Versprechen einer außergewöhnlichen Intervention auftaucht, um einem Volk, das nie säkularisiert wurde, in einem Land, das nie einen laizistischen Staat kannte, das Heil zu bringen (Queiroz, 1977; Della Cava, 1975). Eine andere Tradition, die nicht weit von der ersten entfernt ist, ist die autoritäre Dimension in unserer kulturellen Matrix, die nie die Entwicklung einer klaren Vorstellung von Staatsbürgerschaft, von persönlicher Mitverantwortung für die Organisation der öffentlichen Angelegenheiten, von Gleichheit vor dem Gesetz und von republikanischem Geist zuließ.

---

<sup>10</sup> Siehe "Mendonça no STF é 'filé-mignon' de evangélicos", *Folha de S. Paulo*, 5. Dezember 2021, S. A15.



Eine *dritte* Tradition, die jüngerem Datums ist, hat sich als vage Vorstellung von der Möglichkeit durchgesetzt, die Menschen eindeutig in *gute Bürger* und andere, in der Regel Kriminelle, einzuteilen. Der öffentliche Diskurs dieser Denkweise wurde in Brasilien im Wesentlichen nach einem Referendum über eine stärkere oder schwächere Kontrolle von Schusswaffen und Munition im Jahr 2005 akzeptabel. In der Folge setzte sich die Behauptung durch, dass der „gute Bürger“ das Recht haben sollte, Waffen zu besitzen und zu seiner Verteidigung einzusetzen. Das Misstrauen gegenüber dem legitimen Gewaltmonopol des Staates schürte einen Prozess, der zu einer Aufteilung der Bevölkerung in „gute Menschen“ und ihre Feinde führte - wobei erstere das Recht haben, sich gegen letztere zu verteidigen. Seitdem hat sich die Vorstellung durchgesetzt, dass nur die Gewalt derjenigen, die sich für die Besten und Stärksten halten, einen gewissen Schutz bieten kann, wobei auf eine gut organisierte Gesellschaft und die Aussicht auf die Befriedung sozialer Konflikte verzichtet wird. So hat sich ein zutiefst *entmenschlichendes* Merkmal unserer Kultur entwickelt (Sobottka, 2017).

Dieses Konzept eines gefährlichen Feindes, das sich ursprünglich mehr oder weniger vage auf Menschen bezog, die physische Gewalt ausüben, wurde zu einem bestimmten Zeitpunkt auf den politischen Bereich übertragen. Ausgehend von antikommunistischen Fantasien, Ressentiments gegenüber der Politik der sozialen Eingliederung, die die Kluft zwischen den armen und mittleren Bevölkerungsschichten verringerte, und wirtschaftlicher Unsicherheit sowie politischen Fehlern und ethischem Versagen der sozialdemokratischen Regierungen wurden die gesamte progressive Politik und insbesondere die Arbeiterpartei und einige ihrer Führer angeblich als die großen Feinde der Familie, des Landes und sogar der Religion angesehen (Paiva et al., 2016; Fuks et al., 2021). Diese *Resignation* ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Hasses, der sich in der brasilianischen politischen Szene, insbesondere in Teilen der radikalen politischen Rechten, ausgebreitet hat.

Der erste und grundlegendste Schritt in solchen Resignationsprozessen ist die Schaffung eines Feindes – und diese Schaffung wird allmählich *autonom*, unabhängig von konkreten politischen Inhalten. Einmal etabliert, kann es wandern, übertragen und vervielfältigt werden. Die politische Rechte in Brasilien machte sich dies zunutze und sorgte dafür, dass sich das resignierte



Bild eines gefährlichen Feindes unter den Christen verbreitete, vor allem in Segmenten, die offener für die diffuse Bevormundung durch Personen sind, die als Anführer angesehen werden<sup>11</sup>.

Hat man erst einmal den großen Feind geschaffen, der die Familie, das Land und die Religion bedroht, entsteht ganz natürlich die Erkenntnis, dass eine radikale und starke Lösung für die Gefahr notwendig ist. Und genau in diesem Moment könnten Messianismus und Autoritarismus, die tief in der brasilianischen Kultur verwurzelt sind, aktiviert werden. Durch einen unglücklichen Zufall erlitt 2018 der damalige Kandidat Jair Messias Bolsonaro einen politischen Anschlag. Er verkörperte einige Attribute, die, obwohl sie sich gegenseitig widersprechen, für verschiedene gesellschaftliche Gruppen zu dieser Zeit eine wichtige Referenz darstellten. Einerseits zeichnete er sich jahrzehntelang als Verfechter eines militärischen Autoritarismus und der Anwendung von Gewalt zu persönlichen Zwecken aus. Dies zog Menschen mit autoritären Neigungen unterschiedlicher Couleur an: Nostalgiker des Militärregimes, Befürworter des uneingeschränkten Einsatzes von Waffen zur persönlichen Verteidigung, gesellschaftliche Gruppen, die um ihren sozialen Status fürchteten, und andere. Aber dieser Kandidat wird auch *Messias* genannt, und er hatte seine Strategie, sich den „Evangelikalen“ anzunähern, sorgfältig vorbereitet, indem seine Religiosität öffentlich praktizierte. Obwohl er römisch-katholisch ist, ließ er sich zweimal von neopentekostalen Pastoren im Jordan taufen und trat häufig und ostentativ in Gottesdiensten und Feiern auf, sowohl in Pfingstgemeinden als auch in neopentekostalen religiösen Organisationen.

Diese Attribute ermöglichten es, die messianische Erwartung eines Retters des Landes auf ihn zu übertragen. Konservative Evangelikale und Geschäftsleute aus neopentekostalen religiösen Organisationen beteiligten sich eifrig an der Wahlkampagne und präsentierten ihn als „Gottes Auserwählten“, der Brasilien regieren sollte. Diese Übertragung war so stark, dass sie nicht nur die zerstörerische Politik, die Korruption im großen Stil und den Völkermord während seiner Amtszeit verharmloste und tolerierte, sondern auch eine beträchtliche Mehrheit der Christen dazu brachte, sich aktiv an der Kampagne für seine Wiederwahl zu beteiligen. Evangelikale Gottesdienste wurden zu großen politischen Wahlkampf Bühnen: Neben den Reden des Kandidaten forderten die

---

<sup>11</sup> Unter Evangelikalen kursieren Botschaften und Videos, die Waffen verherrlichen oder die Hinrichtung von Politikern simulieren. Zu ihren ideologischen Führern gehören neben „gläubigen Geschäftsleuten“ auch Kongressabgeordnete der parlamentarischen Front für öffentliche Sicherheit, die auch als „Kugelbank“ bekannt ist, und Einflussnehmer, wie sie im Utah-Projekt zu sehen sind (siehe <https://www.youtube.com/watch?v=GZXJsbOGVIQ>).



Pastoren die Menschen offen auf, für ihn zu stimmen und zu verhindern, dass der Feind, der die Familie und die Kirchen bedrohen würde, an die Macht kommt. Auch fast ein Jahr nach seiner Wahlniederlage wird er immer noch als „unser Präsident“, als „von Gott gesandt“ und „unsere Hoffnung“ behandelt; es gibt mehrere evangelikale Gruppen, die Mahnwachen zu seinen Gunsten abhalten<sup>12</sup>.

Die neopentekostalen Geschäftsleute, die bei der Wahl eine sehr große Zahl von Stimmen auf sich vereinten und der Regierung Legitimität verliehen, mussten sich mit einem Schuldenerlass, Steuerbefreiungen und einigen wichtigen Positionen im Staatsapparat begnügen. Im Allgemeinen gab es nur magere „Gewinne“ auf der Zollagenda, wobei die konservative Politik gestärkt wurde. Diese mageren Ergebnisse zeigen, dass für die gesamte Gruppe der Gläubigen und insbesondere für die engagiertesten religiösen Geschäftsleute die Öffnung für das Eindringen der politischen Macht in die Sphäre der Gottesdienste und Glaubenserfahrungen vor allem ein Pyrrhussieg war. Diese wechselseitige Instrumentalisierung war unausgewogen. Sie haben die Spaltung innerhalb der christlichen Gemeinschaften sowie die Toleranz und sogar den Wunsch nach Gewalt und Selbstjustiz aus politischen Gründen gesät. Sie waren für Millionen von Menschen wie Wölfe im Schafspelz (Matthäus 7,15). Es ist nicht das erste Mal, dass sich führende Vertreter von Kirchen und christlichen Gemeinschaften in den Dienst von autoritären und völkermörderischen politischen Projekten stellen. Es ist besorgniserregend zu sehen, dass die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden und aus Fehlern zu lernen – von anderen, aus einer historischen Perspektive oder aus eigener Erfahrung – unter Christen in Brasilien immer noch eine seltene Eigenschaft ist.

## Referenzen

Bazanini, Roberto and Machado Junior, Celso. “Market as religion: The dynamics of business network in megachurches.” *Brazilian Business Review*, 15/3 (2018), 262–283. Retrievable from <https://doi.org/10.15728/bbr.2018.15.3.4>.

Boff, Leonardo. *Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis*. Düsseldorf: Patmos, 1987.

Bowler, Kate. *Blessed: A history of the American prosperity gospel*. New York: Oxford University Press, 2013.

---

<sup>12</sup> Diese Ausdrücke wurden aus WhatsApp-Gebetsgruppen im September 2023 entnommen.



- Bruneau, Thomas C. *The political transformation of the Brazilian catholic church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. (Perspectives on development, 2).
- Burger, Germano. *Quem assume esta tarefa? Um documentário de uma igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1977.
- Cury, Carlos Roberto Jamil. “Ensino religioso e escola pública: O curso histórico de uma polêmica entre igreja e estado no Brasil.” *Educação em Revista*, 17 (1993), 20–37.
- Deiros, Pablo Alberto (org.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.
- Della Cava, Ralph. “Messianismo brasileiro e instituições nacionais: Uma reavaliação de Canudos e Juazeiro.” *Revista de Ciências Sociais*, 6/1–2 (1975), 121–139.
- Dias, Agemir de Carvalho. “A Conferência do Nordeste e a crise do movimento ecumênico evangélico no Brasil.” *Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, 6/ 7 (2012), 101–115. Retrievable from <https://doi.org/10.20890/reflexus.v6i7.86>.
- Diel, Paulo Fernando. “Kirchenfreiheit und Reformen (1840-1960): Der Weg der katholischen Kirche in Brasilien bis zum Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils.” *ET-Studies*, 10/1 (2019), 87–106. Retrievable from <https://doi.org/10.2143/ETS.10.1.3286040>.
- Dussel, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade - conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- Freston, Paul. “Evangélicos na política brasileira.” *Boletim Teológico*, 6/18 (1992), 21–42.
- Freston, Paul. “Pentecostalism in Brazil: A brief history.” *Religion*, 25/2 (1995), 119–133. Retrievable from <https://doi.org/10.1006/reli.1995.0012>.
- Fuks, Mario, Ribeiro, Ednaldo and Borba, Julian. “From antipetismo to generalized antipartisanship: The impact of rejection of political parties on the 2018 vote for Bolsonaro.” *Brazilian Political Science Review*, 15/1 (2021), e0005. Retrievable from <https://doi.org/10.1590/1981-3821202100010003>.
- Gaeta, Maria Aparecida Junqueira Veiga. “A cultura clerical e a folia popular.” *Revista Brasileira de História*, 17/34 (1997), 183–202. Retrievable from <https://doi.org/10.1590/S0102-01881997000200010>.
- Hagin, Kenneth E. *How God taught me about prosperity*. Tulsa: Kenneth Hagin Ministries, 2013.



- Las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.
- Machado e Rocha, Antonia Rozimar, De Sousa e Silva, Francisco Samuel and Alves Barreto, Amanda. “Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional: Representatividade política dos evangélicos?” *Revista Inter-Legere*, 4/ 32 (2021), c25787. Retrievable from <https://doi.org/10.21680/1982-1662.2021v4n32ID25787>.
- Mariano, Ricardo. “Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate.” *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 16/4 (2016), 708–726. Retrievable from <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.4.25765>.
- Mariano, Ricardo. “Os neopentecostais e a teologia da prosperidade.” *Estudos Avançados*, 4 (1996), 24–44.
- Mariano, Ricardo. “Pentecostais e política no Brasil: Do apolitismo ao ativismo corporativista.” In: Santos, Hermílio (Ed.), *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. 101–124. Retrievable from <http://www.pucrs.br/edipucrs/online/livro56.html>.
- Mello, Márcio Luiz and Oliveira, Simone Santos. Health, religion and culture: A dialogue based on Afro-Brazilian customs.” *Saúde e Sociedade*, 22/4 (2013), 1024–1035.
- Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- Padilla, C. René (org.). *De la marginación al compromiso: Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1991.
- Paiva, Denise, Krause, Silvana and Lameirão, Adriana Paz. “O eleitor antipetista: Partidarismo e avaliação retrospectiva.” *Opinião Pública*, 22/ 3 (2016), 638–674. Retrievable from <https://doi.org/10.1590/1807-01912016223638>.
- Peixoto, Renato Amado. “Da Liga Eleitoral Católica à reação nacionalista: O percurso do catolicismo brasileiro rumo à colusão com o fascismo.” 10/29 (2017), 297–332. Retrievable from <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i29.33204>.
- Portella, Rodrigo and Carvalho, Nilmar De Sousa. “O retorno à grande disciplina: O pontificado de João Paulo II e a igreja dos pobres no Brasil.” *Revista de Cultura Teológica*, 101 (2022), 206–228. Retrievable from <https://doi.org/10.23925/rct.i101.55312>.



- Prien, Hans-Jürgen. *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien: Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1989. (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 10).
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2<sup>nd</sup> ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.
- Rodrigues, Guilherme Alberto and Fuks, Mario. “Grupos sociais e preferência política: O voto evangélico no Brasil.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 30/87 (2015), 115. Retrievable from <https://doi.org/10.17666/3087115-128/2015>.
- Schünemann, Rolf. *Do gueto à participação: O surgimento da consciência sociopolítica na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. (Teses e Dissertações, 2).
- Shaull, Richard. “Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie.” In: Krüger, Hanfried (Ed.). *Appell an die Kirchen der Welt: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Kreuz, 1967. 91–99.
- Silva, Vagner Gonçalves da. “Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo.” *Mana*, 13/1 (2007), 207–236. Retrievable from <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000100008>.
- Sobottka, Emil A. *Caminhos e descaminhos de uma igreja missionária no Brasil: Um perfil missiológico da IECLB*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1985. Escola Superior de Teologia.
- Sobottka, Emil A. “Enriquecimento do status de cidadania ou sociedade desigual e desumanizante? A disputa entre dois projetos vista na perspectiva da teoria crítica.” In: Camargo, Sílvio and Pereira da Silva, Josué (Eds.). *A Teoria Crítica na multiplicidade de suas vozes*. São Paulo: Annablume, 2017. p. 309–329.
- Sobottka, Emil Albert. “The responsibility of governing and the changes in the Workers’ Party of Brazil.” *International Journal of Action Research*, 2/1 (2006), 54–77.
- Trevisan, Janine. “A Frente Parlamentar Evangélica: Força política no estado laico brasileiro.” *Numen: Revista Brasileira de Estudos e Pesquisa da Religião*, 16/1 (2013), 581–609.



Vannucci, Alberto and Petrarca, Fernanda Rios. “A luta contra a corrupção: O estado da arte e perspectivas de análise.” *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 20/3 (2020), 305–323. Retrievable from <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2020.3.38421>.

Velho, Gilberto. *Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. 3<sup>rd</sup> ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

Velloso, Mônica Pimenta. “A Ordem: Uma revista de doutrina, política e cultura católica.” *Revista de Ciência Política*, 21/3 (1978), 117–160.

Weber, Max. *Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2006.

Xavier, Ângela Barreto and Olival, Fernanda. “O padroado da coroa de Portugal: Fundamentos e práticas. In: Barreto Xavier, Ângela, Palomo, Federico and Giannubilo Stumpf Roberta (Eds.). *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada: (séculos 6-18): Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018. 123–160.