



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

IDENTITÄTSBESTIMMUNG ZWISCHEN „WITTENBERG“ UND „SALVADOR“. DAS BRASILIANISCHEN LUTHERTUMS AM SCHEIDEWEG ZWISCHEN LEHRE, ETHIK UND VÖLKISCHEN EIGENART ODER PRAGMATISCH-UTILITARISTISCHE DYNAMIK¹

*Identity Dilemma between „Wittenberg“ and „Salvador“.
Brazilian Lutheranism at the crossroads between doctrine, ethics, ethnicity
or utilitarian-pragmatist dynamics*

*Dilema de identidade entre “Wittenberg” e “Salvador”.
O luteranismo brasileiro na encruzilhada entre doutrina, ética, etnicidade
ou dinâmica pragmático-utilitarista*

Wilhelm Wachholz²

Zusammenfassung: Im 19. Jahrhundert hat sich Brasilien der Frage nach seiner Identität gestellt: ausschließlich katholisch oder mitunter auch protestantisch? Schwarz, *mulatto* oder auch weiß? Monokultur oder Mehrfrucht-System? Die „Überwindung des Westfalen-Systems“ sollte die führende Stellung Englands unter dem „Dogma“ des freien Marktes konsolidieren und die Stellungnahme hinsichtlich der Identität bestimmen. Dies hat auch Folgen für das religiöse Antlitz Brasiliens seit dem 19. Jahrhundert gehabt. Zweck dieser Studie ist es, den historischen brasilianischen Protestantismus, insbesondere das Luthertum zu untersuchen, und zwar vor dem Hintergrund der Kreolisierung bzw. Indigenisierung des eingebrachten Christentums mittelalterlicher Prägung, welches ja indigener und afrikanischer Religiosität ausgesetzt war; diese Einflüsse fanden in der volkstümlichen Religiosität seinen Ausdruck, unabhängig davon, ob sie katholischer, pfingstlicher oder neupfingstlicher Prägung ist. Besonders unter die Lupe genommen wird einerseits die Thematik der Magie und der „Geister“, die die Pfingstkirchen und besonders die Neupfingstler bzw. Neo-

¹ O artigo foi recebido em 11 de novembro de 2013 e aprovado em 27 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Übersetzung: Walter O. Schlupp. Die Übersetzung wurde mit Geldern aus den brasilianischen Exzellenzprogramm PROEX/CAPES unterstützt.

² Dozent für Theologie und Geschichte auf Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasilien. Seine Forschungs- und Lehrbereiche umfassen Kirchengeschichte, Geschichte des Mittelalters und der Moderne, Allgemeine Geschichte und Geschichtsschreibung, Kultur, Repräsentationen, Identität und Volkstum. Sein Forschungsprojekt wird finanziell vom brasilianischen Nationalrat für Wissenschaftliche und Technologische Entwicklung *CNPq* unterstützt. Kontakt: wachholz@est.edu.br

pentekostalen (sowie die Religionen afrikanischen Ursprungs) kennzeichnet, andererseits die eher lehrgebundene, völkische und gegenüber der brasilianischen Kultur verschlossene Identität des historischen Protestantismus, besonders des Luthertums.

Stichwörter: Luthertum. Identität. Kultur.

Abstract: The Brazil of the 19th century presented the issue of its identity: to be only Catholic or also Protestant, to be black and mulatto or also white, to have a system of monoculture or of policulture. The “overcoming of the Westphalian system”, which would consolidate the hegemony of England under the “dogma” of the free market and would determine the position taken about which identity should be assumed, also brought implications for the Brazilian religious face of the 19th century. The goal of this study is to analyze the historical Brazilian Protestantism, specifically Lutheranism, faced with the challenge of the Creolization or Indianization suffered by Christianity stemming from its influences of medieval Christianity, of indigenous and African religions, expressed mainly in the popular religiosity, be it Catholic, Pentecostal and Neopentecostal. Meriting special attention, on the one hand, will be the theme of magic and of the “spirits”, characteristic of Pentecostalism and, especially, of Neopentecostalism (as well as of the religions of the African matrix), and, on the other hand, the more doctrinal, ethnic and closed to the Brazilian culture identity of the historical Protestantism, with special attention given to Lutheranism.

Keywords: Lutheranism. Identity. Culture.

Resumo: O Brasil do século XIX colocou a questão de sua identidade: ser somente católico ou também protestante, ser negro e mulato ou também branco, ter sistema da monocultura ou da policultura. A “superação do sistema Westfália”, que consolidaria a hegemonia da Inglaterra sob o “dogma” do livre mercado e determinaria a tomada de posição sobre que identidade se deveria assumir, trouxe implicações também para o rosto religioso brasileiro a partir do século XIX. O objetivo deste estudo é analisar o protestantismo histórico brasileiro, em particular o luteranismo, ante o desafio da criouliização ou indianização sofrida pelo cristianismo a partir de suas influências do cristianismo medieval, religiões indígenas e africanas, expressas, sobretudo, na religiosidade popular, seja católica, pentecostal e neopentecostal. Especial atenção merecerá, de um lado, o tema da magia e dos “espíritos”, característico do pentecostalismo e, especialmente, do neopentecostalismo (como também de religiões de matriz africana) e, de outro, a identidade caracteristicamente mais doutrinária, étnica e fechada à cultura brasileira do protestantismo histórico, com atenção especial ao luteranismo.

Palavras-chave: Luteranismo. Identidade. Cultura.

Einleitung

Im 19. Jahrhundert stellte sich Brasilien die Frage nach seiner Identität. Seit dem 16. Jahrhundert bestand die Gesellschaft im wesentlichen aus Herren und Sklaven innerhalb eines Systems, in welchem Merkantilismus und Großgrundbesitz einander die Hand reichten. Im 19. Jahrhundert versuchte England Märkte für seine Industrieerzeugnisse zu erschließen. Dazu brauchte man eine freie Arbeiterklasse mit Konsumpotenzial. Obwohl in Brasilien die Sklaverei erst 1888 abgeschafft wurde,

wurden bereits seit den 1820er Jahren zunehmend europäische Einwanderer in einigen Landstrichen Brasiliens angesiedelt, welches sich gerade (1822) von Portugal unabhängig erklärt hatte.

Die Voraussetzungen für den Einzug des Protestantismus in Brasilien im 19. Jahrhundert müssen in den tiefgreifenden Umwälzungen gesucht werden, die bereits im 17. Jahrhundert in Europa stattgefunden haben. Unter Berufung auf Giovanni Arrighi stellt Wirth fest, dass die „Überwindung des westfälischen Systems“ die englische Vormachtstellung unter Durchsetzung des freien Marktes konsolidierte, das heißt, eines „weltweiten Marktes, der von seinen eigenen ‚Gesetzen‘ bestimmt wird.“³

Die Überwindung des westfälischen Systems hat England in die merkantile Vormachtstellung gebracht, aber auch für das Christentum Folgen gehabt: als Kulturmodell hat das römisch-katholische Christentum der angelsächsischen Kultur weichen müssen. Damit wurde eine Hierarchie zwischen den christlichen Kulturen aufgestellt. Seither wird der Protestantismus mit der angelsächsischen Kultur in Verbindung gebracht, und der römische Katholizismus mit der lateinischen Kultur, wobei erstere als überlegen angesehen wird. Damit hat der Protestantismus gegenüber den lateinischen Kulturen diejenige Disqualifizierung neu aufgelegt, die zuvor der römische Katholizismus gegenüber Indigenen und Schwarzen bewiesen hatte⁴.

Protestantismus und indigene Kultur in Brasilien

Als sich der Protestantismus im 19. Jahrhundert in Brasilien breit machte, befand sich das Land in mehrerer Hinsicht in einer Identitätskrise. Politisch ging es um die Unabhängigkeit gegenüber Portugal. Kulturell, um die Wahl zwischen einheimischer und europäischer Kultur. Wirtschaftlich gesehen gab es keine große Auswahl: Da war Brasilien von vornherein von England abhängig, sein „wirtschaftliches Schicksal“ war damit festgelegt. Gesellschaftlich ging es um die Alternative, das Modell Herren-und-Sklaven fortzuführen oder die Arbeitskräfte als frei anzusehen. Und in religiöser Hinsicht ging es darum, entweder das System des Patronats aus dem Mutterland in Brasilien beizubehalten, oder volle Religionsfreiheit zu gewähren. Bei der Untersuchung, wie der Protestantismus in Brasilien eingeführt wurde, müssen

³ ARRIGHI, Giovanni, zitiert in WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas Perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Paulinas; Fonte Editorial, 2009. S. 26. Nach Arrighi “beruhte das westfälische System auf dem Prinzip, dass keine Autorität oberhalb des zwischenstaatlichen Systems handeln dürfte. In Wirklichkeit hat der Imperialismus des freien Handels das Prinzip durchgesetzt, dass die Gesetze innerhalb eines neuen metaphysischen Organs galten und die Nationen dessen höherer Gewalt untergeordnet waren [...]; vorgeblich verfügte [dieses übergeordnete Organ] über höhere Gewalten im Vergleich zu allem, was Papst und Kaiser jemals im mittelalterlichen Regierungssystem zur Hand hatten. Das Vereinigte Königreich hat seine weltweite Vormachtstellung als Inkarnation dieses metaphysischen Wesens dargestellt und damit seine Macht über andere Staaten viel weiter durchsetzen können als es von den tatsächlichen Ressourcen seines Gewaltapparats gerechtfertigt war.” ARRIGHI in WIRTH, 2009, S. 26-27.

⁴ WIRTH, 2009, S. 27-29.

diese Spannungen berücksichtigt werden, die damals und vielleicht auch heute noch aktuell sind und das heutige Luthertum stark beeinflussen. Es geht also um die Frage, ob das brasilianische Luthertum wirklich „brasilianisch“ ist, sich auf dem Wege der „Indianisierung/Kreolisierung“ befindet oder im Gegenteil weiterhin ein fremdes Element bleibt. Wäre denn ein „kreolisches“ Luthertum überlebensfähig? Je nach der Antwort müssen deren Folgen und der dafür zu zahlende Preis untersucht werden. Die Antworten zu diesen Fragen sind nicht einfach. Dazu muss man sich die Vorgesichte anschauen.

Zu Beginn muss die Frage gestellt werden: War oder ist die brasilianische Kultur (wenn man hier überhaupt den Singular benutzen darf!) indigen oder europäisch? Simon Bolívar, der Mann, der sich über Befreiung Gedanken gemacht und sie auch verwirklicht hat, warf der lateinamerikanischen Kultur im 19. Jahrhundert vor, unterwegs stecken geblieben zu sein bzw. den lästigen Pluralismus nicht überwunden zu haben. Wie ist es dazu gekommen? Möglicherweise sind diese Spannungen hauptsächlich auf die unterschiedlichen Gesinnungen der Menschen zurückzuführen, die aus der iberischen Halbinsel nach Lateinamerika bzw. Brasilien gekommen sind. Auf der einen Seite gab es diejenigen, die sich hier definitiv festgesetzt haben, um sich eine Existenz aufzubauen. Andererseits gab es solche, die in diesen Kontinent nur „eingtauchten“ und, sobald sie zu Reichtum gekommen waren, schnellstens ins Heimatland zurückgingen, um mit dem angehäuften Vermögen im Verwaltungsapparat der Metropole Karriere zu machen. Während erstere zu „Nationalen“ bzw. „Kreolen“ wurden, blieben die anderen „Ausländer“⁵.

Iberischer Protektionismus und entsprechende Kontrollmaßnahmen haben die Kreolen verarmen lassen. Unter ihnen kam Ressentiment gegenüber der Metropole auf. Sie haben sich mit aufklärerischen Intellektuellen zusammengetan, die in Brasilien, anders als in Frankreich, nicht der Bourgeoisie, sondern dem Adel angehörten. Ein offenes Ohr fanden sie auch beim Militär, welches die lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen zwischen 1810 und 1830 anführte.⁶ Napoleon ist 1808 in Spanien, Portugal⁷ und in die päpstlichen Staaten eingefallen. Den spanischen König Ferdinand VII sowie den Papst hat er gefangen genommen. Unter dem Schutz Englands ist Dom João VI's portugiesischer Hof Ende 1807 nach Brasilien geflüchtet, wo er sich

⁵ BOUCHARD, Gerard. *La nation dans tous ses états*. Montréal: Harmattan, 1997. La création du Nouveau Monde. (Fragmento do capítulo: Population neuves, cultures fondatrice et conscience nationale en Amérique Latine et au Quebec). Übersetzung: Paula S. Mascarenhas. S. [1-2]. Online in Internet: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/bouchard/bouchard.pdf>>. Abrufdatum: 12.04.2013.

⁶ BOUCHARD, 1997, S. [2-3].

⁷ Die Invasion der Iberischen Halbinsel ist eng mit den Auseinandersetzungen zwischen Frankreich und England um die Vormachtstellung in der industriellen Entwicklung verbunden. Europa war für England der wichtigste Markt. Dem hat sich Frankreich mit der Kontinentalsperre entgegengesetzt. Portugal und Spanien waren von England abhängig und wurden von Frankreich besetzt. Somit hat Frankreich seine Vormachtstellung auf dem europäischen Markt konsolidiert, England behauptete sich umso mehr auf den Weltmeeren. Unter dieser Konstellation war es für England wichtig, die Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika zu fördern. GREISING, Ana Maria Bidegain. *A Igreja na Emancipação (1750-1830)*. In: DUSSEL, Enrique. *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. S. 141-142.

in Rio de Janeiro installiert hat⁸. Die napoleonischen Kriege haben in Lateinamerika nationalistische Trends geweckt, und zwar zu Gunsten Spaniens und Portugals⁹.

Sobald die spanische Krone ihre alten Rechte zurückbekam (1814), hat sich der spanische Absolutismus in Lateinamerika spüren lassen. Revolutionen waren nun an der Tagesordnung. England und die Vereinigten Staaten haben den Waffenverkauf an kreolische Revolutionäre erleichtert. Das Ergebnis war die Unabhängigkeit der respektiven Länder. Im Falle Brasiliens geschah die Emanzipation ohne Revolution, genau wie es die Großgrundbesitzer wünschten, die über Zuckerrohrplantagen und entsprechende Arbeitskraft der Sklaven verfügten¹⁰. In Brasilien wurden die freiheitlichen Ideale der Franzosen von der Adelschicht übernommen, nicht von der Bourgeoisie, die es ja gar nicht gab. Diese Ideale wurden jedoch nur gegenüber dem Mutterland vertreten. Die gesamte Gesellschaftsstruktur wurde beibehalten, inklusive die Sklaverei der Schwarzen. Das Gleiche gilt für die Politik (Monarchie) und Religion: nationalisiert wurde lediglich das Patronat und, ab 1824 unter Einfluss der Aufklärung, wurden nunmehr „Nicht-Katholiken toleriert“, womit seither die Einwanderung deutscher [und Schweizer ☺] Protestanten in Brasilien möglich wurde.

Die politische Emanzipation gegenüber Portugal hat innerhalb der Kirche zwei Strömungen hervorgerufen. Die erste zielte auf eine nationale (kreolische) Kirche mit einem staatlich gebundenen Nationalrat. Ihre Ideale waren aufklärerisch geprägt, sie hat sogar die Abschaffung der Ordensgemeinschaften gefordert¹¹. Die andere Strömung stand wollte einen mit Rom identifizierten Klerus, ohne Bindung an die politische Gewalt¹². Beide Richtungen hatten auch in der Politik ihre Parallelen. Sie sind für das Verständnis des Protestantismus in Brasilien von Bedeutung. Liberale und Freimaurer haben sich im 19. Jahrhundert mit den Protestanten verbündet, um die Konservativen zu bekämpfen.

Wenn auch die lateinamerikanischen Kreolen Indigene bekämpften und sich der Sklavenarbeit bedienten, haben sie viele Elemente der indigenen und auch afrikanischen Kulturen übernommen. Diese aus iberischen, indigenen und afrikanischen Elementen zusammenschmolzene kreolische Kultur vertiefte die Verbindung mit Lateinamerika und erleichterte andererseits den Identitätsbruch mit dem jeweiligen

⁸ Dom João VI ist 1821 nach Portugal zurückgekehrt, nachdem er seinen Sohn Dom Pedro I zum Regenten Brasiliens erklärt hatte.

⁹ Greising bemerkt dazu: „Religion hat sich mit Vaterlandsliebe vermischt, Aufstände in der Provinz wurden unter religiösen Parolen von kirchlich-katholischen Fahnen angeführt. Neben dem Bild des Königs wurde eine Christusfigur getragen, oder auch der Jungfrau bzw. des Schutzheiligen. Der Volksglaube schlug sich in Versen, Liedern und populären Katechismen nieder. Auf beiden Seiten hat Theologie den Krieg in Homilien, Predigten und pastoralen Veranstaltungen begleitet.“ GREISING, 1992, S. 143-144.

¹⁰ GREISING, 1992, S. 151-157.

¹¹ Gerade durch den Einfluss aufklärerischer Geister wurde bereits im 18. Jahrhundert, nämlich 1759, auf Initiative von Marquis de Pombal der jesuitische Orden aus Brasilien (und Portugal!) vertrieben, da diese Ordensgemeinschaft eine Bedrohung für den sich heranbildenden modernen Staat und für das Kirchenpatronat darstellte; Pombal wollte nämlich die Kirche in den Dienst des Staates stellen; von Belang ist hier, dass ein wesentlicher Unterschied dieses Ordens gegenüber anderen in seinem 4. Votum bestand: es verlangte Gehorsam gegenüber dem Papst. GREISING, 1992, S. 125-126.

¹² GREISING, 1992, S. 157.

Mutterland. Nach Bouchard hat sich diese Übernahme von Kulturgut in zweierlei Richtungen entwickelt. Auf der einen Seite sind neue Spielarten der Bräuche und Riten durch Anleihen, Erfindung und Adaptation entstanden. Geändert hat sich die Sprache (Spanisch wird zu *castellano*, das Portugiesische wird zum brasilianischen Portugiesisch), von den Bezeichnungen für Lebensmittel, Kleidung, Wohnstil, Orten, Früchten, Tieren und Pflanzen gar nicht zu reden. Auch in der Elite bildete sich eine „Amerikanität“ heran. Wenn dort auch die europäische Kultur nachgeahmt wurde, kann man vor allen Dingen in der Literatur „einheimische Würze“ spüren. Solche „Würze“ zeichnet besonders im 19. Jahrhundert modernistische Schriftsteller aus, die von Populismus, Nativismus und Naturalismus geprägt sind. Von dieser Mischkultur sagt Bouchard, dass

sich da der ursprüngliche Gedanke der Einverleibung des Anderen befindet, um sich seine Stärken anzueignen und sich durch Unabhängigkeit zu rächen. In der Literatur hat dieser Gedanke brasilianische Schriftsteller des 19. und 20. Jahrhunderts dazu geführt, sich mit den *Tupinambá* Menschenfressern zu identifizieren, die ja immer Feinde der imperialistischen Portugiesen gewesen waren. [...] Bis heute ist noch diese Metapher lebendig, mit der man der brasilianischen Identifikation literarische Gestalt zu verleihen versuchte: alles was von Andersartigen auferlegt wurde, musste einverleibt, aufgefressen beziehungsweise negiert und verdrängt werden. Damit diente das Indianische wieder einmal als Mittel für die amerikanische Emanzipation.¹³

Die meisten lateinamerikanischen Länder haben versucht, sich über eine *Mestizen*-Identität zu behaupten. Dabei ging es darum, sich eher vom Mutterland? zu differenzieren als Kontinuität aufzuweisen. Dabei sind Ambiguitäten und Widersprüche aufgekommen, die bis heute nicht überwunden sind. Viele Elemente der Kontinuität können festgestellt werden, die typisch iberisch sind. Diese sind unter Ablehnung des indigen Wesens aus Europa übernommen. Die Anlehnung an Europa ist oft so intensiv gewesen, dass der Sinn für Identität mit Beklommenheit und Leere verbunden wurde. Andererseits gibt es auch Anzeichen des Aufbruchs. In Brasilien, zum Beispiel, hat die Elite Portugal durch Frankreich ersetzt, um den Abstand zu Portugal geltendzumachen. Bouchard behauptet, dass Kontinuität und Diskontinuität im Aufbau der Identität das Modell der Differenzierung nicht in Frage gestellt hat. Darin stimmen wir mit ihm überein. Viele europäische Gedanken haben sich in Lateinamerika nicht einwurzeln können. Das indianische Wesen hat das Fremde „aufgefressen“.

Das indianische Wesen ist für den Protestantismus in Brasilien eine Bedrohung gewesen. Nicht selten hat das indianische Wesen im deutschen Protestanten einen Feind gesehen, der „aufgefressen“ werden musste. Zwei Beispiele dazu: 1. Obwohl deutsche Protestanten ab Anfang des 19. Jahrhunderts in Brasilien aufgenommen wurden, wurden sie bis 1889 nur toleriert; ihre Tempel durften nicht den katholischen

¹³ BOUCHARD, S. [5-7].

gleichen¹⁴. 2. Die Katholiken hatten sich auf die Fahne geschrieben, dass „jeder gute Brasilianer ein guter Katholik ist; und jeder gute Katholik, ein guter Brasilianer“¹⁵. Unter diesem Motto wurde seit 1922 erneut nativistisches Gedankengut propagiert; in der Amtszeit des Präsidenten Getúlio Vargas ist man dann dazu übergegangen, das „Fremde“ (meist Protestantische) mit diesem Nativismus zu bekämpfen.¹⁶

Der völkische Protestantismus und die Anderen

Innerhalb des Protestantismus findet eine Bekämpfung der Latinität beziehungsweise des römischen Katholizismus statt: dieser soll abqualifiziert werden. Der völkische Protestantismus¹⁷ versucht die blutsmäßige Reinheit zu erhalten, bekämpft Rassenvermischung. Im Laufe des 19. Jahrhunderts zeigte sich dies, als sich Pastoren gegen Mischehen stellten, nämlich zwischen Protestanten und Katholiken.¹⁸ Der Mis-

¹⁴ Artikel 5 der Verfassung lautete: „Die römisch-katholisch-apostolische Religion bleibt weiterhin Religion des Kaiserreiches. Alle weiteren Religionen sind mit privatem bzw. Hausgottesdienst erlaubt, in dazu bestimmten Bauten, die äußerlich nicht das Aussehen eines Tempels aufweisen.“ CONSTITUIÇÕES DO BRASIL, 1958, S. 12.

¹⁵ DREHER, Martin N. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. S. 191.

¹⁶ PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil; das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2001. S. 275-276.

¹⁷ Unter „völkischem Protestantismus“ verstehen wir den durch Einwanderung entstandenen Protestantismus, der gegenwärtig vor allem in den lutherischen Kirchen verkörpert ist. Diesen Protestantismus hat man im Brasilianischen auch als „einwohnenden“ („de residentes“), „eingewanderten“ („de imigração“), bzw. „verpflanzt“ („de transplant“) Protestantismus bezeichnet. Nach Bonino sagt jede dieser Bezeichnungen etwas über diesen Protestantismus aus. Die beiden ersten geben zu verstehen, dass er mehr oder weniger fertig ins Land gekommen ist; die Dritte spiegelt eher seinen *modus vivendi*. Nichtsdestotrotz muss man diese Qualifikationen einschränken. Die beiden ersten weisen daraufhin, dass dieser Protestantismus nicht eingeboren ist. Nun muss man feststellen, dass in Brasilien das gesamte Christentum, katholisch wie auch protestantisch, fremder Herkunft ist. Also ist nicht nur der eingewanderte Protestantismus in seiner Identität, Kultur und Sprache ausländisch. Auch die anderen christlichen Kirchen sind hierher verpflanzt worden. Die Variation liegt in der Art der Verpflanzung: In manchen Fällen wurde eine kirchliche Struktur bzw. Einrichtung als verlängerter Arm bzw. Niederlassung der Mutterkirche eingepflanzt. In anderen Fällen hat eine ansehnliche Anzahl Eingewanderter in ihrer neuen Heimat [auf eigene Faust] ihre Kirchen gegründet. BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. S. 76-79. Darüber hinaus verwendet Meyer nicht den Begriff Verpflanzung, sondern „Auslagerung“ [*transposição*] und warnt davor, die Reproduktion einer Identität als „lineare und statische [Reproduktion] eines Sammelsuriums von Werten, religiösen Vorstellungen, Traditionen und Gebräuchen [anzusehen], die die Einwanderer aus ihrer gemeinsamen Heimat ‚mitgebracht‘ hätten“. MEYER, Dagmar E. Estermann. *Identidades Traduzidas; cultura e docência teuto-brasileiro-evangélico no Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul: Edunisc; São Leopoldo: Sinodal, 2000. S. 37. Dies ist insofern von Bedeutung als die „Deutschen“ keine homogene Gruppe darstellten. Unter den als solche Bezeichneten fanden sich oft Russen, Polen, Schweden, Dänen, Schweizer, Finnen, Norweger und Österreicher.

¹⁸ Im Laufe des 19. Jahrhunderts kommt in Briefen von Pastoren aus Brasilien nach Deutschland das Thema Mischehen häufig vor. Darin zeigt sich die Befürchtung, dass durch die Mischehen der Protestantismus vom Katholikentum [Katholizismus] vereinnahmt würde. Als Beispiel dient hier ein Bericht des Pastors Johannes Vorster aus Petrópolis, Rio de Janeiro, aus dem Jahre 1872. Ihm zufolge kämen Mischehen unter der deutschen Bevölkerung in „erschreckender Häufigkeit“ vor. Er meint, den Evangelischen fehle es an

sionsprotestantismus¹⁹ andererseits entstand in Brasilien nicht durch Einwanderung, sondern durch die Missionierung und Bekehrung von Katholiken (Proselytentum); auch dieser disqualifizierte die einheimische Kultur, indem er in zivilisatorischer Absicht versuchte, die Bevölkerung in die angelsächsische Kultur überzuführen.²⁰ Die Einsicht in diese Tatsache ist insofern von Bedeutung, als sie die Revanche des römischen Katholizismus verstehen lässt, der, wie oben dargestellt, seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts von nativistischem Gedankengut angetrieben wurde.

Umgekehrt wurde der völkische Protestantismus von beiden Seiten mit Argwohn angesehen. Dies blieb für den Erhalt und die Neubelebung seiner Identität nicht ohne Folgen. Ihm wurde sowohl seitens der römischen Katholiken wie des Missionsprotestantismus Misstrauen entgegengebracht. Hierzu ist auch der übergreifende Kontext von Belang.

Aus der iberischen Halbinsel wurde in Brasilien der römische Katholizismus als offizielle Religion übernommen. Wie in Portugal, hat man versucht, die geistliche Einheit des Landes unter der römisch-katholischen Kirche aufrecht zu erhalten, indem der Zugang von so genannten „fremden“ Elementen kontrolliert wurde. Über drei Jahrhunderte katholischer Exklusivität in Brasilien führten zu einer schweren Belastung des völkischen Protestantismus. Nicht von ungefähr hat die Diskussion über dessen Zulässigkeit bis hin zu dessen verfassungsmäßig gesicherter Freiheit ca. 70 Jahre gedauert (1824-1891).²¹

Auch der Missionsprotestantismus wurde vom völkischen Protestantismus diskriminiert. Misstrauen und Disqualifizierung waren gegenseitig. Bonino stellt fest, dass der völkische Protestantismus die Kirchen des Missionsprotestantismus als proselytistisch, fanatisch, „enthusiastisch“ ansah, als oberflächliche, chaotische Frömmigkeit. Umgekehrt hielt der Missionsprotestantismus den völkischen Protestantismus für sehr ähnlich mit der katholischen Kirche, die in ihrer Eigenschaft als Staatskirche als formalistisch und „weltlich“ galt.²²

konfessionellem Bewusstsein, sie gäben vor, dass „alle an einen einzigen Gott glauben“, womit die konfessionellen Grenzen relativiert würden. Fast ein Viertel der Eheschließungen in seiner Gemeinde wären gemischter Natur. Da nach dem Gesetz Kinder aus Mischehen katholisch getauft werden mussten, war die Befürchtung gerechtfertigt, dass der Protestantismus in Brasilien verschwinden würde. VORSTER, Joh.[annes]. Jahresbericht über die deutsch-evangelische Gemeinde zu Petropolis in Brasilien vom Jahre 1872 erstattet durch Joh. Vorster. Petropolis, 20/01/1873 (Evangelisches Zentralarchiv - EZA 5 2613).

¹⁹ Unter „Missionsprotestantismus“ im Unterschied zum völkischen Protestantismus verstehen wir denjenigen, der unabhängig von einer eigentlichen Einwanderung in Brasilien entstanden ist: Kirchen und Gemeinden entstanden durch den Einsatz von Missionaren, die meist aus dem Ausland kamen. Unter den wichtigsten so entstandenen Kirchen sind die *Igreja Congregacional*, *Igreja Batista*, *Igreja Presbiteriana* und *Igreja Metodista* zu nennen.

²⁰ WIRTH, 2009, S. 30.

²¹ Im Laufe des 19. Jahrhunderts haben sich aufklärerische und liberale Ideen in Brasilien breit gemacht. Liberale haben sich dafür eingesetzt, die Einführung des Protestantismus in Brasilien zu erleichtern. Mit der Ausrufung der Republik 1889 sind sie an die Macht gekommen. PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina; análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante* (1830-1960). São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006. S. 53

²² BONINO, 2003, S. 80.

Auch die Spannungen zwischen europäischen und nordamerikanischen Missionsanstalten haben mit dem Misstrauen des Missionsprotestantismus gegenüber dem völkischen Protestantismus zu tun. Besonders haben nordamerikanische und englische Missionsinitiativen in Brasilien die Ansicht vertreten, dass Lutheraner (sic!) und Anglikaner keine echten Christen wären, da sie angeblich die Grundsätze der Reformation aufgegeben hätten. Auf der Allgemeinen Evangelischen Missionskonferenz in London 1888 hat der deutsche Missionswissenschaftler Gustav Warneck geäußert, dass die englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften keine Kenntnis über das Wesen der deutschen Missionsgesellschaften und über die allgemeine Lage des Glaubens in Deutschland hätten. Auch zeigte er sich besorgt über den innerprotestantischen Proselytismus, vor allem in Deutschland. Schließlich prangerte er die Tatsache an, dass Deutschland neben Ländern in Süd- und Mittelamerika unter sonstigen für heidnisch gehaltene Gebiete angeführt wurde.²³

Piedra weist darauf hin, dass der Sieg der Vereinigten Staaten über Spanien 1898, welcher zur Intervention in Kuba führte und die USA zur Weltmacht werden ließ, die Ideologie des nordamerikanischen *Manifest Destiny* bekräftigte, der ja die amerikanischen Missionsgesellschaften nur noch weiter darin bestärkte, „die Welt für Christus [...] gewinnen“ zu wollen [oder zu müssen...]. Auf dieser Grundlage haben die nordamerikanischen Missionsgesellschaften Protestantismus und Kultur miteinander verbunden; polemisch haben sie dann die katholische Kirche als korrupt und rückschrittlich eingestuft; entsprechend wären die Völker latinischer Sprache verkommen, besessen, abergläubisch, wild, barbarisch.²⁴

Das Scheideweg des brasilianischen Luthertums: Kreole sein oder nicht.

Nach Mendonça ist der „historische“ Protestantismus in Brasilien in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts stagniert, als er nicht dazu bereit war, sich der brasilianischen Kultur zu öffnen. Das Wachstum am Ende des 19. Jahrhunderts hat sich nicht fortgesetzt, da der Protestantismus für die brasilianische Gesellschaft irrelevant geworden sei.²⁵ Oder vielmehr: wäre die Krise des historischen Protestantismus das Ergebnis einer „Rache der Götter dieses Landes“? Mit anderen Worten: Sind vielleicht „die Götter dieses Landes“ aus dem Inneren des christlich-mittelalterlichen, indigenen und afrikanischen Glaubens „auferstanden“, wobei sie sich des christlichen Sprachgewandes bedient hätten, um die jahrhundertealte Auferlegung des Christentums in Brasilien zu überwinden? Müssten sich nun die Lutheraner entscheiden zwischen Wittenberg (wo das Luthertum entstanden ist und aus Anlass der 500 Jahre

²³ PIEDRA, 2006, S. 29-30. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass die Monroe Doktrin ein „Amerika für die Amerikaner“ bezweckte. Nach Piedra hätte diese Doktrin zu Spannungen zwischen nordamerikanischen und englischen Missionsgesellschaften geführt. PIEDRA, 2006, S. 30-33.

²⁴ PIEDRA, 2006, S. 37-38, 42, 45, 49-50.

²⁵ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Celeste Porvir*. 2. ed. São Paulo: Aste, 1995. S. 15-20, 241-244.

Reformation ein Baum gepflanzt worden ist) und Salvador/BA (wo Brasilien „angefangen“ hat und die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien gegenwärtig nur eine „ziemlich deutsche“ Gemeinde hat!)? Vielleicht schafft sie es nicht, ihre Identität zu definieren als deutsch/europäisch bzw. als kreolisch/*mestiço*, als aufgeklärt bzw. barock, als reine bzw. synkretistische Kirche, als Kirche des Wortes bzw. Kirche des Geistes, vor allen Dingen in einer Zeit riesigen Erfolgs pfingstlerischen und neupfingstlerischen Geistes bzw. Geister?

Eine einfache Antwort gibt es nicht. Hier muss die vielfältige Eigenart der brasilianischen Glaubenswelt berücksichtigt werden. Das Zusammenspiel der christlich-mittelalterlichen, indigenen und afrikanischen Religionen hat zu einem regelrecht utilitaristischen und materialistischen Christentum geführt, zu allererst beim katholischen Volksglauben zur Zeit Brasiliens als Kolonie. Nach Hahn haben diese Einflüsse dazu geführt, dass „Religion [aufgefasst wurde] nicht [...] als Reaktion des Menschen auf die Liebe und Güte des Schöpfers und Erlösers, sondern als ‚nützliches Instrument‘ für die Erlangung materiellen Vorteils“.²⁶

An dieser Stelle muss man den Begriff der Magie als Manipulation des Heiligen hinzunehmen. Nach Meslin „tritt Magie als Wunschdenken auf, sobald der Mensch versucht, eine Gottheit dazu zu zwingen, seinen eigenen Willen zu erfüllen“.²⁷ Mittels Magie versucht der Mensch, Widriges in Günstiges umzuwandeln, Zukunft in der Gegenwart vorwegzunehmen und zu klären, mit anderen Worten, das Heilige bzw. Göttliche ins Weltliche überzuführen. Antrieb der Magie sei der Wunsch nach sofortiger Befriedigung, das Streben nach Sicherheit und Wohlfahrt. Darum kann Magie Ausdruck von Verzweiflung, Angst und Ungewissheit sein. In diesem Sinne ist das Magische nach Meslin „ein übertriebener Anthropozentrismus des Religiösen“.²⁸

Opfer ist eng mit Magie verbunden. Magie wird mittels Opfer bewerkstelligt. Der *sacrificus* weiht, offeriert bzw. opfert (*sacrificium*) den Göttern *heilige* Dinge. Durch das *sacrificium* seiner selbst, oder sonst einer geopferten Person bzw. einer geopferten/dargebotenen Sache stellt der *sacrificus* eine Verbindung zwischen zwei Welten her: der heiligen und der profanen. Nicht die *sacra*, d.h. die heilige Dinge, sondern das *sacrificium* erzeugt eine Energiequelle, die dazu dienen soll, das Heilige/Gott zu manipulieren und es/Ihm so günstig machen²⁹.

Die brasilianischen Religionen als Synkretismus zwischen indigenen und afrikanischen Religionen samt mittelalterlichem Christentum sind stark durch den Opfergedanken bzw. durch Magie und Manipulation des Göttlichen geprägt. In vielen brasilianischen Religionen hat Magie derartige Ausmaße angenommen, dass wir da-

²⁶ HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: Aste, 1889. S. 303. Siehe auch MENDONÇA, Antônio G. *Protestantismo no Brasil: marginalização social e misticismo pentecostal*. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. S. 240-247.

²⁷ MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino*; fundamentos de uma antropologia religiosa. Vozes: Petrópolis, 1992. S. 69.

²⁸ MESLIN, 1992, S. 71.

²⁹ MESLIN, 1992, S. 72-78.

von ausgehen, dass damit Kultur ihren heiligen Charakter verloren hat, anstatt Frömmigkeit gestärkt worden sei. Die Manipulation des Göttlichen hat nicht zum Zweck, „Gott Gott sein zu lassen“ (Luther), sondern marktorientiert den Konsum religiöser Güter zu fördern. Diese Marktorientierung zeichnet die Moderne Ära aus. Hier dürfen wir also bereits eine Schlussfolgerung ziehen: Wenn das neupfingstlerische Christentum, dessen Praktiken wengstens teilweise als Magie, Geisterglaube, Manipulation des Heiligen und Opferhandlungen verstanden werden können, als echt brasilianisch gelten soll, sollte dies nicht der Weg der lutherischen Kirche in Brasilien sein, um im vollen Sinne als brasilianische Kirche anerkannt zu werden?

Die pfingstlerischen Kirchen und der Neopentekostalismus stellen für die EKLBB eine große Herausforderung dar. Campos führt deren starkes Wachstum auf eine Verbindung zwischen diesen beiden Bewegungen und „vorchristlichen Spuren in unseren Kulturen zurück [...], in welchen folgende Aspekte hohen Stellenwert haben: körperliche Heilung, spiritueller Ursprung der Krankheiten, Holismus, Trance, Magie und die Leichtigkeit, mit der man zum Synkretismus, Hybridismus bzw. Bricolagen tendiert.“³⁰ Nach Campos lebte im Pentekostalismus, vor allem in Lateinamerika und Afrika, eine ertümliche Glaubenswelt weiter („*religiosidade matricial*“), noch aus Zeiten vor der europäischen Eroberung, doch angereichert durch afrikanische bzw. mediunische Kulturen und Religionen, deren Bedarf potentialisiert wurde „durch die Bedrängnis durch die moderne Welt, durch Säkularisation, durch religiösen Pluralismus, auch bedingt durch das um sich greifende Angebot im Bereich der Religion, dazu noch den Eintritt der Post- bzw. Hochmoderne.“³¹ Mariano präsentiert eine ähnliche Beurteilung des Pentekostalismus:

Als christliche Religion verbinden sich die Pfingstkirchen mit dem brasilianischen Volksglauben wesentlich durch den Glauben an Jesus, Dämonen, Wunder, biblische Mythen, Sünde, Heilungen und übernatürliche Eingriffe, Zauberei und eschatologische Vorstellungen. Ausgeprägt ist hier auch die Praxis, dass man als Laie in direkten Kontakt mit Gott treten kann, unabhängig von einer kirchlich-geistlichen Vermittlung.³²

Ähnlich zeigt Droogers im Pentekostalismus Kontinuitäten und Brüche auf, deren paradoxer Charakter „die Anziehungskraft steigert.“³³ Unter den Brüchen kann

³⁰ CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista da USP*, São Paulo, n. 67, S. 102, 2005.

³¹ CAMPOS, 2005, S. 103. Siehe auch MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião - REVER*, São Paulo, ano 8, n. 4, S. 88, 2008.

³² MARIANO, 2008, S. 85. Mariano zitiert Willems, nach welchem “die im Volkskatholizismus herrschenden Vorstellungen über mystische Erfahrungen, Besessenheit, Wunder, böse Geister, Zauberei und Dämonen die Ausbreitung des Pentekostalismus erleichtert haben. Zusammen mit dem Spiritismus und Umbanda trägt dieser [auch heute] dazu bei, solche Vorstellungen in der Kultur aufrechtzuerhalten.” WILLEMS, Emilio apud MARIANO, 2008, S. 85-86.

³³ DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara; DROOGERS, André; KAMSTEEG, Frans (Hrg.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José, Costa Rica: DEI, 1991. S. 38-39.

seine polemische Haltung besonders gegen den katholischen Volksglauben genannt werden, sowie gegen den Glauben afrikanischen bzw. indigenen Ursprungs. Nicht nur der historische Protestantismus hat gegen den Katholizismus polemisiert; Pentekostalismus und Neopentekostalismus zeigen auch heute noch eine solche Haltung.³⁴ Die Argumente sind jedoch nicht lehrbezogen bzw. theologisch, sondern bewegen sich im symbolisch-kultischen Bereich: Angriffe auf den Marienkult, das Papstum, angebliche Bilder- und Heiligenverehrung, mechanisches Abbeten des Rosenkranzes.³⁵ Somit kann man behaupten, dass sich die Verwandtschaft zwischen katholischem Volksglauben und dem Pentekostalismus bzw. Neopentekostalismus in ihren magischen und utilitaristischen Gemeinsamkeiten zeigt.

Mit der Einführung des Protestantismus, besonders desjenigen missionarischen Ursprungs, hat der für den Volksglauben charakteristische Utilitarismus eine neue nordamerikanische Prägung erfahren. Nach Mendonça

hat sich der brasilianische Protestantismus dem tief eingewurzelten amerikanischen Pragmatismus nicht entziehen können, was einen französischen Historiker zu folgendem Vergleich mit dem europäischen Protestantismus geführt hat: das Motto des Europäers ist „anbeten und beten“, das des Brasilianers, „lernen und arbeiten“. Selbst die geistlichen Versammlungen der brasilianischen Protestanten werden als „Arbeit“ bezeichnet, außer der Sonntagsschule, an der auch Erwachsene teilnehmen, und da heißt das Motto „lernen“.³⁶

Besonders der Neopentekostalismus hat diesen Pragmatismus übernommen und gesteigert: da gibt es keinen Gottesdienst oder Messe, sondern Versammlungen. Bei allen Unterschieden zwischen diesen verschiedenen Ausprägungen des Christentums gilt es hier festzustellen, dass eben diese verschiedenen Ausprägungen des brasilianischen Christentums durch Utilitarismus gekennzeichnet sind, der sich in unterschiedlicher Intensität und Sprache äußern kann.

Kommen wir jetzt auf den Wandel des Christentums in Brasilien zurück. Während der historische Protestantismus stagnierte, ist der Pentekostalismus besonders ab Mitte des 20. Jahrhunderts gewachsen. Der historische Protestantismus fand in Kirche, Schule und schriftlichen Medien seinen Ausgangspunkt. Er hat sich nicht der neuen Marktlogik angepasst, die sich dann mit der Verstädterung und Industrialisierung durchsetzte.³⁷ Die EKLBB, zum Beispiel, hat weiterhin auf ihrem ländlichen Charakter bestanden.

Im Kontext von Industrialisierung und Verstädterung zeigt sich der historische Protestantismus befangen, den Glauben als Geschäft zu behandeln. Unter pragma-

³⁴ CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*: promessas e desafios. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. S. 117.

³⁵ MARIANO, 2008, S. 88.

³⁶ MENDONÇA, 1984, S. 107.

³⁷ BELLOTTI, Karina Kosicki. Entre a cruz e a cultura pop: mídia evangélica no Brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel. *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2009. S. 285.

tischer und utilitaristischer Verwendung der Medien und sonstiger Formen der Propaganda haben Pfingstkirchen landesweite Kreuzzüge für Evangelisation und Erweckung organisiert und dabei versucht, Bedürfnissen des Alltags entgegenzukommen, nämlich Auswege aus Armut, Krankheit und Familienproblemen anzubieten. Wenn dabei auch immer von der „himmlischen Zukunft“ die Rede ist, versucht man, Lösungen mit unmittelbarer Wirkung für das persönliche Alltagsleben aufzuzeigen.³⁸

Die utilitaristische und pragmatische Ausrichtung zeigt sich konkret in unternehmerischem Management und Strategie (Werbung, Kirche als Unternehmen, Religion als Gewinn bringende Branche). Diese Strategie kann bereits im älteren Pentekostalismus festgestellt werden, kommt jedoch erst im postmodernen³⁹ Neopentekostalismus voll zur Geltung. Während der historische Protestantismus versucht hat, seine Wahrheit gegen die „römisch-katholische Unwahrheit“ und manchmal auch gegen andere protestantische Kirchen zu behaupten, weiß der Neopentekostalismus, dass Religion „fließend“ ist, und dass die Gläubigen bzw. ungläubig Gewordenen mehr oder minder leicht von einer Kirche zu anderen überwechseln. Also geht es nicht darum, Kirche als Institution zu propagieren, sondern um die „Ware“ und ihre Wirksamkeit (religiöser Utilitarismus): „Je besser das Ziel getroffen wird, desto wirksamer die Botschaft“.⁴⁰ Bis in die achtziger Jahre wurden die Medien für den konfessionellen Proselytismus genutzt. In gewissem Sinne gilt dies auch für den völkischen Protestantismus mit seinen Blättern seit dem 19. Jahrhundert und sonstigen Medien im 20. Jahrhundert. Doch in den letzten 30 Jahren hat man versucht, einen „gläubigen Verbraucher“ durch religiöse Produkte anzuwerben, welche „funktionieren“ und sofortige Ergebnisse zeitigen. Das Modell heißt: „Gottes Angelegenheiten auf Erden sind geschäftsmäßig zu behandeln.“⁴¹

Nach Cesar und Shaull geht es bei den Neopentekostalen um Faktisches, nämlich um den Alltag. Geredet wird viel über Sachliches und seiner Ausschmückung, denen hoher symbolischer Wert zugeschrieben wird. Es geht nicht um die Lehre der Wahrheit, sondern um Erfolg zu gewährleisten.⁴² In diesem Sinne stellt Mariano fest, dass dort „das Vorzeigen von Heilungen, Wundern, göttlichem Segen und göttlichen Handlungen jedweder Art“ im Vordergrund stehen, im Gegensatz zu „Lehre, Predigt und theologischer Diskussion.“⁴³ Überhaupt stellt Mariano bei manchen Kirchen und deren Führern einen ausgeprägten Widerwillen gegen theologische Bildung fest, zum Beispiel bei der *Igreja Universal do Reino de Deus* unter „Bischof“ Edir Macedo, so-

³⁸ BELLOTTI, 2009, S. 287-290; MARIANO, 2008, S. 92.

³⁹ Hier verwenden wir Zygmunt Baumans Begriff von Postmoderne. Nach ihm ist sie durch Individualisierung, verbrauchsorientierte Kultur, Deregulierung der Traditionen und das Aufweichen territorialer Begriffe gekennzeichnet. Im Bereich der Religion schlägt sich dies unter anderem in der Schwächung des kirchlichen Einflusses auf das Leben der Gläubigen nieder. BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. S. a. MARIANO, 2008, S. 72.

⁴⁰ BELLOTTI, 2009, S. 299.

⁴¹ BELLOTTI, 2009, S. 296.

⁴² CESAR; SHAULL, 1999, S. 76-78.

⁴³ MARIANO, 2008, S. 77.

wie bei der *Igreja Internacional da Graça de Deus*, unter „Missionar“ R. R. Soares.⁴⁴ Theologische Bildung gehorcht der selben Logik: sie ist kurz, dauert oft nicht länger als sechs Monate, zielt auf wirksame Rhetorik innerhalb kürzester Frist, in ausgesprochenem Gegensatz zum langwierigen und elitären Theologiestudium im historischen Protestantismus und in der katholischen Kirche.⁴⁵

Von Anfang an haben die Kirchen des historischen Protestantismus in Brasilien Lehre und Ethik betont: deren Forderungen galten als schwer einzuhalten und brachten auch keine sofortige Gewinne – eventuell wären diese sowieso nur in der „himmlischen Zukunft“ einzulösen! Bei den Pfingstlern und besonders Neupfingstlern gibt es natürlich auch Forderungen, des Glaubens zum Beispiel (ohne Glaube keinen Erfolg!), und des Zehnten (ohne diesen hat der Glaube keine Wirkung!). Die sind darauf aus, sofortige Ergebnisse bereits in diesem Leben hier auf Erden zu zeigen.

Pragmatismus und Utilitarismus sind eigentlich auch im Protestantismus und sogar in der römisch-katholischen Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts festzustellen. Doch wo liegt der Unterschied zum Pentekostalismus und Neopentekostalismus? Es scheint, der Protestantismus ist nicht dazu in der Lage gewesen, seine eigene pragmatische und utilitaristische Dynamik weiter umzusetzen. Vielleicht war damit dem Christentum umso besser gedient! Pfingstler und Neupfingstler haben Lehrhindernisse überwunden und ihre Identitätssicherung nicht der festen Burg des *corpus doctrinae* anvertraut. Stattdessen haben sie Menschen wiederhergestellt und sie so zu „Siegern“ gemacht. Dies hat sehr wenig mit Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben nach Luther zu tun. Stattdessen gilt der Glaube als verdienstliches Werk; sichtbar wird er dann durch den Wohlstand auf Erden. Der gläubige Mensch bestimmt den Segen Gottes für sein Leben. Der menschliche Glaube stellt Gott in den Dienst des Menschen!

Damit ist der Hintergrund beschrieben, vor dem sich die Dilemmata des historischen Protestantismus abzeichnen. In den knappen 200 Jahren seiner Geschichte in Brasilien hat der völkische Protestantismus, aus welchem die jetzige Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) hervorgegangen ist, seine Identität als evangelisch bestimmt. Diese Identität ergibt sich aus dem gemeinsamen

⁴⁴ Mariano zufolge vertritt Edir [Macedo] die Befreiung der Theologie, unter ausdrücklicher Anprangerung des „sehr theoretischen und wenig praktischen Christentums; viel Theologie, wenig Wirkung [poder]; viel Argumentation, wenig Manifestation; viele Worte, wenig Glauben.“ [poderia citar o livro do próprio Macedo, sob este título: A libertação da teologia. Engraçado, porém, que ele se gaba com muitos títulos em teologia, inclusive doutorados, nas indicações biográficas dos últimos livros...]. In die selbe Kerbe schlägt R. R. Soares, wenn er dem Theologiestudium kritisch gegenübersteht. Nach ihm „kommen die besten Pastoren nicht aus den Seminaren“; „beim Pastor geht es wie beim Fußballspieler: Er kommt nicht aus der Fußballschule, sondern aus dem Nichts, er ist einfach auf einmal da. Dann braucht er nur noch einen Schliff.“ Ähnliche Abscheu zeigt sich in der Kirche *Deus é Amor* [Gott ist Liebe] von David Miranda. Hingegen hat man bei zwei anderen größeren pfingstlerischen bzw. neopentekostalen Kirchen in jüngster Zeit diese Abneigung gegen Theologie zum Teil aufgegeben. Obwohl bei der *Assembleia de Deus* das erste theologische Seminar bereits 1960 gegründet wurde, wurde das Studium der Theologie von Führungskreisen lange misstrauisch beäugt; erst 1978 wurde es für Pastoren Pflicht. Die *Igreja Quadrangular* hat bereits 1957 ein Seminar eingerichtet, doch erst in den beiden letzten Jahrzehnten ist das Theologiestudium bei der Kirchenführung zu höherem Ansehen gelangt. MARIANO, 2008, S. 80-82.

⁴⁵ MARIANO, 2008, S. 84.

Weg, den Gemeinden und Pastoren unterschiedlicher konfessioneller Herkunft (Lutheraner, Reformierte und Unierte) eingeschlagen haben, welche sich genötigt sahen, ein gemeinsames (deutsches!) Gesangbuch und eine gemeinsame Liturgie zu finden, die letztlich die preußische [und damit eine unierte] gewesen ist. Dieser Stand war gegen Ende des 19. Jahrhunderts erreicht. Nach ca. 100 Jahren wurden nun diese Evangelischen von den Pfingstlern „eingeholt“, welche erst um 1910 aufgekomen waren, und auch von den Neupfingstlern seit ca. 1970, die sich ebenso „evangelisch“ bezeichnen und als solche in der breiteren Öffentlichkeit bekannt werden. – Wäre das der Weg in die Kreolisierung?

In der EKLBB hat man dann der Bezeichnung „evangelisch“ den Begriff „lutherisch“ hinzugefügt. Wäre dies eine „Rückkehr nach Wittenberg“? Ginge es darum, zu entscheiden ob „Wittenberg“ oder „Salvador, Bahia“ (der Schwarzen, des Getrommels), müsste die Antwort heißen: weder noch. Das Paradies ist und war auch nicht in Salvador⁴⁶. Für die Schwarzen war Salvador das „Eingangstor zur Hölle“ der Sklaverei. Wie dem auch sei, wichtig ist es, nicht einen Ankunftsort (etwa wie eine Ruhestätte), sondern einen Weg (eine Dynamik) zu wählen. Dies ist von grundlegender Bedeutung für die immer währende Frage nach der *ecclesia semper reformanda*, nach einer unvollendeten Identität, die immer pilgernd unterwegs, *incarnanda* ist.

Zum Abschluss

Wir gehen davon aus, dass Identitäten in der engen Verbindung mit ihrem Locus neu belebt werden. Im Falle des völkischen Protestantismus muss die Prägung durch die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen, Religionen und christlichen Konfessionen sowie mit der lokalen Politik, Wirtschaft und Gesellschaft berücksichtigt werden, wie oben beschrieben. Zweck dieser Studie war es, die Bedeutung des Locus für die Identität aufzuzeigen. Ohne Raum und Geschichte gibt es keine Identität. Das Problem liegt gerade in seiner Nicht-Anerkennung. Wenn die eigene Identität als Bezugsrahmen dient, ist es nicht zu verwundern, dass obige Tatsache zur Disqualifizierung der Kultur des „Anderen“ geführt hat.

Westhelle bringt den Begriff der *eschatologischen Gemeinde* auf, den er mit zweierlei Merkmalen der Kirche in der Apostelgeschichte verbindet. In ihrer Eigenschaft als Kirche versammelt sie sich als „Kirche im Hause von...“. In ihrer eschatologischen Eigenschaft ist sie „unterwegs“. Im Hause findet sie Zuflucht, Obdach, Ruhe, m.a.W. Sicherheit und Identität. Unterwegs kann sie erschüttert werden, da werden ihre Werte und ihre Identität in Frage gestellt.⁴⁷ In unserem Falle dürfen wir sagen, dass der

⁴⁶ Siepierski weist daraufhin, dass bereits vor der europäischen Invasion auf dem amerikanischen Kontinent indigene Völker andere ebenfalls indigene Völker unterdrückten. Weiter müsse man die Tatsache anrangern “[...] dass auch hier kein Paradies zu finden war.” SIEPIERSKI, Paulo D. (Des)Cobrindo o Fenômeno Religioso na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*; O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995. S. 164.

⁴⁷ WESTHELLE, Vítor. Perfis de ministério. In: WACHHOLZ, Wilhelm. *Igreja e Ministério*; perspectivas evangélico-luteranas. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009. S. 27.

völkische Protestantismus „zuhaus“ seiner Geschichte, Tradition, Identität und Erbe gedenkt. „Unterwegs“ ist dieser Protestantismus von anderen kulturellen, religiösen bzw. konfessionellen Identitäten „bedroht“, da wird er in die Krise getrieben.

Westhelle schlägt einen Ort zwischen Haus und Weg vor: die *Chora*.⁴⁸ *Chora* ist ein Ort des Übergangs, eine Verlaufsform [des augenblicklich Geschehenden], des Werdens, provisorischer Ort zwischen Orten, der ins Haus führt, aber auch auf den Weg. *Chora* hat keine eigene Existenz, sie ist vielmehr eine Funktion des Pilgers. Da geschieht Begegnung und Dialog mit dem Anderen. Darum ist *Chora* ein Ort der Krise.

Das scheint uns der Locus des heutigen brasilianischen Luthertums zu sein. Die Lage ist deshalb umso kritischer, weil in der *Chora* das Luthertum seit seiner Ankunft in Brasilien dem Syndrom unterliegt, als Minderheit abgelehnt zu werden. Die Ablehnung durch die katholische Kirche im 19. Jahrhundert ließ eine totale Auslöschung befürchten. Schon dann und zeitweilig auch im 20. Jahrhundert wurde es sogar vom Missionsprotestantismus misstrauisch beäugt. Angesichts des Aufstiegs des Pentekostalismus und besonders des Neopentekostalismus fühlte sich das Luthertum übertrumpft und von deren Erfolg bedroht. Jetzt muss es auch noch die Qualifikation „evangelisch“ an sie abtreten.

Der Weg des Luthertums muss nun notwendigerweise monozentrisch und gleichzeitig polizentrisch sein. **Monozentrisch** mit Hinblick auf seine konfessionelle Basis unter dem Prinzip der Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben, und zwar auf Grund der Christologie. Monozentrisch heißt hier christozentrisch. Die Zentrierung auf Christus mit der Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben zeigt sich in interkulturellem Dienst, der die Andersartigen in seiner Mitte aufnimmt, unabhängig von völkisch-kulturellem „Verdienst“. Auf dieser monozentrischen konfessionellen Basis wird seine Identität unter völkischem, kulturellem und liturgischem Aspekt **polizentrisch** sein. Dies heißt, dass das Luthertum seine Geschichte und Identität nicht unter den Teppich kehren muss; es wird sie aber auch nicht als universelle Norm durchsetzen wollen. Kurz, es geht um Einheit in der Vielfalt. Oder in den Worten Boninos:

Die allgemeine Gültigkeit der Heilsgeschichte bedeutet nicht die Auflösung spezifischer, völkisch differenzierter Räume. Es handelt sich nicht um die Verneinung der völkischen Eigenart als Schöpfung Gottes, als Ort der lebendigen Umsetzung des Evangeliums Jesu Christi. Abgelehnt wird sehr wohl der in sich selbst abgeschlossene Raum. Der Apostel Paulus lehnt „Völkisches als Verdienst“ ab. Die allgemeine Geltung der Gnade hat nichts mit Gleichschaltung von Rasse, Geschlecht oder gesellschaftlichem Stand zu tun, sondern mit Befreiung zur Ausübung der Liebe.

Eine autonome Schöpfungslehre führt zu einem Volkstum als geschlossenem, unveränderlichem Raum, der sich selbst rechtfertigt und die Beziehung zum Anderen nur als Herrschaft begreifen kann. So ist das theologische Volkstum des Apartheid, der Deutschen Christen, des *Manifest Destiny*, des „christlichen Abendlandes“ und des „Auftrags der weißen Rasse“ zu verstehen. Auf dem anderen Extrem reduziert eine autonome Erlösungslehre den Menschen zu einem anonymen Sünder, der keinem Land,

⁴⁸ WESTHELLE, 2009, S. 27.

keinem Volk, keiner Kultur und keiner Familie angehört und – in ihrer gängigen lästigen subjektivistischen individualistischen Fassung – auch keinem Leib und keiner Gemeinschaft angehört!⁴⁹

Das Luthertum darf nicht versuchen, die andere Kultur zu schlucken und zu verdauen; umgekehrt darf es sich auch nicht verschlucken lassen. Beides würde seine Relevanz ignorieren. Das Luthertum darf nicht völkischen Proselytismus betreiben. Es muss fortwährend in unterschiedlichen Umgebungen hinein übersetzt werden, sei es in Amerika, Afrika oder Asien. Auf der anderen Seite muss „Wittenberg“ die Herausforderungen übersetzen lernen, die hier und in der Ferne von der der Reformation innewohnenden Wiederentdeckung vorgelegt werden. Beispielhaft ist hierfür die paulinische „Übersetzung“ des Christentums für die Heiden: auf der *Chora* müssen die Herausforderungen der Kultur sowie des Evangeliums immer wieder sinnvoll miteinander in Verbindung gebracht werden.

Bibliographie

- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 272 S.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. Entre a cruz e a cultura pop: mídia evangélica no brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel. *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2009. S. 267-310.
- BONINO, José Míguez. *Rostos de Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Sinodal, 2003.
- BOUCHARD, Gerard. *La nation dans tous ses états*. Montréal: Harmattan, 1997. La création du Nouveau Monde. (Fragmento do capítulo: Population neuves, cultures fondatrice et conscience nationale en Amérique Latine et au Quebec). Übersetzung: Paula S. Mascarenhas. Online in Internet: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/bouchard/bouchard.pdf>>. Abrufdatum 12.04.2013.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista da USP*, São Paulo, n. 67, S. 100-115, 2005.
- CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. S. 67-143.
- CONSTITUIÇÕES DO BRASIL. 2. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1958. 701 S.
- DREHER, Martin N. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara; DROOGERS, André; KAMSTEEG, Frans (ed.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José, Costa Rica: DEI, 1991. S. 17-42.
- GREISING, Ana Maria Bidegain. A Igreja na Emancipação (1750-1830). In: DUSSEL, Enrique. *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. S. 123-161.
- HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: Aste, 1889. 403 S.

⁴⁹ BONINO, 2013, S. 95-96.

- HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*; O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 8, n. 4, S. 68-95, 2008.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir*: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Celeste Porvir*. 2. ed. São Paulo: Aste, 1995.
- MENDONÇA, Antônio G. Protestantismo no Brasil: marginalização social e misticismo pentecostal. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola. 1990. S. 233-247.
- MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino*; fundamentos de uma antropologia religiosa. Vozes: Petrópolis, 1992.
- MEYER, Dagmar E. Estermann. *Identidades Traduzidas*; cultura e docência teuto-brasileira- evangélica no Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul: Edunisc; São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina*; análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*; das comunidades teuto- evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- SIEPIERSKI, Paulo D. (Des)Cobrindo o Fenômeno Religioso na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*; o debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995. S. 161-187.
- VORSTER, Joh.[annes]. Jahresbericht über die deutsch-evangelischen Gemeinde zu Petropolis in Brasilien vom Jahre 1872 erstattet durch Joh. Vorster. Petropolis, 20/01/1873 (Evangelisches Zentralarchiv - EZA 5 2613)
- WESTHELLE, Vítor. Perfis de ministério. In: WACHHOLZ, Wilhelm. *Igreja e Ministério*; perspectivas evangélico-luteranas. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009. S. 16-29.
- WIRTH, Lauri Emílio. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas Perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Paulinas; Fonte Editorial, 2009. S. 15-46.