

Nora Kim Kurzewitz

GENDER UND HEILUNG

Die Bedeutung
des Pentekostalismus
für Frauen in Costa Rica

[transcript] Religionswissenschaft

Nora Kim Kurzewitz
Gender und Heilung

Für Christian, Jakob, Thekla und Matthäus

Nora Kim Kurzewitz, geb. 1983, lebt und arbeitet als Pastorin in der Nähe von Hamburg. Die Theologin forschte in Costa Rica zu pentekostalen Bewegungen und wurde von der Universität Heidelberg promoviert.

NORA KIM KURZEWITZ

Gender und Heilung

Die Bedeutung des Pentekostalismus für Frauen in Costa Rica

[transcript]

Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2019

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft [DGMW], der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD] und der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5175-1

PDF-ISBN 978-3-8394-5175-5

<https://doi.org/10.14361/9783839451755>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danksagung	9
------------------	---

Abkürzungsverzeichnis	11
-----------------------------	----

Erster Teil: Pentekostalismus in Costa Rica

1 Einleitung	15
1.1 Forschungsstand	16
1.1.1 Frauen im lateinamerikanischen Pentekostalismus	16
1.1.2 Frauen im costa-ricanischen Pentekostalismus	25
1.2 Ziel der Arbeit	29
1.3 Forschungsfeld	31
1.4 Quellen und Methoden	35
1.5 Terminologie	37
1.6 Aufbau der Arbeit	37
2 Identität und Identitätsbildung	39
2.1 Namenspolitik	40
2.1.1 Die Kategorie <i> cristiano</i> (christlich)/ <i> evangélico</i> (evangelisch)	41
2.1.2 Die Kategorie <i> religioso</i> (religiös)/ <i> católico</i> (katholisch)	43
2.1.3 Die Kategorien <i> secta</i> (Sekte) und <i> liberal</i> (liberal)	43
2.2 Historischer Kontext	45
2.2.1 Die Konstitution der antikatholischen Koalition: 1890-1965	45
2.2.2 Der charismatische Frühling: 1965-1980	48
2.2.3 Die Rezeption der Befreiungstheologie	52
2.3 Neue Allianzen	55
2.3.1 Individuelle Anerkennung	55
2.3.2 Gesellschaftspolitische Allianzen	58
2.4 Geschichte des Pentekostalismus in Alajuela	61
2.5 Schlussfolgerungen	65

Zweiter Teil: Gender und Heilung

1	Themen der Heilung	69
1.1	Umgang mit Leid	70
1.1.1	Theologie der Vergebung	70
1.1.2	Praxis der Vergebung	75
1.1.3	Handlungsoptionen über die Vergebung hinaus	85
1.2	Umgang mit Schuld	99
1.2.1	Vergebung und Bestrafung durch Gott	99
1.2.2	Selbstvergebung	101
1.2.3	Vergebung durch andere	102
1.3	Das Selbstkonzept	103
2	Orte der Heilung	113
2.1	Beratung	114
2.1.1	Praxis	114
2.1.2	Kontext: <i>El Club 700</i>	124
2.2	Gottesdienste	130
2.3	Kongresse und Vorträge	132
2.4	Gruppen, Kurse und Versammlungen	133
2.4.1	Bibel- und Gebets-, Zell- und Kreativgruppen	133
2.4.2	Kurse	136
2.4.3	Versammlungen nichtdenominationaler Frauenorganisationen	139
2.5	Rüstzeiten	140
3	Methoden der Heilung	151
3.1	Methoden zur physischen Heilung und physische Heilungsmethoden	151
3.2	Methoden der spirituellen Heilung	156
3.2.1	Befreiungsdienst	157
3.2.2	Geistliche Kampfführung	169
3.3	Methoden der inneren Heilung	171
3.3.1	Das Heilungsgebet	171
3.3.2	Das Stellvertretungsgebet	180
3.3.3	Der Theophostische Gebetsdienst	184
4	Heilungsberichte	199
5	Schlussfolgerungen	207

Dritter Teil: Heilungsdiskurse im Kontext

1	Die katholische Amtskirche	215
2	Laienreligiosität	223
3	Die pentekostale Perspektive	229
4	Schlussfolgerungen	235

Vierter Teil: Auswertung der Ergebnisse

1	Hauptergebnisse	241
1.1	Innere Heilung und Agency	241
1.2	Diskursive Verflechtungen	244
2	Implikationen	247
2.1	Pentekostalismusforschung	247
2.2	Poimenik	248
2.3	Feministische Theologie	250
A	Verzeichnis der Interviews	253
B	Bibliographie	257
C	Karten	269

Danksagung

Die Grundlage dieser Studie war, dass zahlreiche Frauen und einige Männer verschiedener, überwiegend pentekostaler Kirchen und Gemeinschaften in und um Alajuela in Costa Rica mir ihre Türen und Herzen öffneten, mir ihre Zeit und ihr Vertrauen schenkten und es mir dadurch ermöglichten, die Welt ein wenig aus ihrer Perspektive zu sehen. Allen meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern danke ich herzlich!

Gedankt sei der Landesgraduiertenförderung Baden-Württemberg für die Ermöglichung der Realisierung meines Forschungsvorhabens durch ein Promotionsstipendium und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst für die finanzielle Unterstützung des Forschungsaufenthaltes.

Ich bedanke mich ganz besonders bei meinem Doktorvater Michael Bergunder, der dieses Projekt von Anfang an begleitete, für alles Zutrauen und alle Kritik, und bei meinem Heidelberger Kollegium, das mich trotz erheblicher geographischer Entfernung herzlich aufgenommen hat: Giovanni Maltese beantwortete mir geduldig unzählige Fragen, und dem Austausch mit Judith Bachmann, Anna Kirchner und Johanna Weirich verdanke ich viele wissenschaftliche Impulse. Heike Walz danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Meiner Freundin Inga Krumm danke ich für das Hinein- und Mitdenken, meinem ehemaligen Lehrer Henning Glindemann für das Lektorat und meiner Patentante Karin Petran für inhaltliche Hinweise und die Übernahme eines Teils der Druckkosten.

Mein Dank gilt meiner Schwester Esther Kurzewitz für alle moralische Unterstützung und die Möglichkeit, den Wust aus Forschung und Familie temporär zu verlassen. Besonders bedanke ich mich bei meinen Eltern Gisela und Siegfried Kurzewitz, die mich über die Jahre des Forschens und Schreibens durch Gespräche und kritisches Lesen begleitet haben. Meinem Mann Christian gilt mein Dank für die Begeisterung für mein Thema und für die Selbstverständlichkeit, mit der ich diese Arbeit vollenden konnte, nachdem das Stipendium ausgelaufen war. Von ganzem Herzen danke ich ihm und unseren Kindern Jakob, Thekla und Matthäus, die mich teils unfreiwillig und allesamt relativ unvorbereitet während der sechs Monate in Costa Rica ohne Sprachkenntnisse, externe Kinderbetreuung und TÜV-

gesicherte Spielplätze begleitet haben, so dass der Forschungsaufenthalt nebenbei auch zu einem großartigen Familienabenteuer wurde.

Stade, im Oktober 2019

Abkürzungsverzeichnis

- ACOE** Asociación Cristiana Oasis de Esperanza
AD Asambleas de Dios
AE Alianza Evangélica de Costa Rica
AIEC Asociación de Iglesias Evangélicas Centroamericanas
CAE Comité de Acción Evangélica
CAM Central American Mission
CBN Christian Broadcasting Network
CCBEDN Centro de Consejería Bíblica Emanuel »Dios Con Nosotros«
CCCAJ Centro Carismático Católico »Amigos de Jesús«
CCFB Centro Cristiano Fuente de Bendición
CCSR Centro Cristiano Seguidores del Rey
CCVN Centro Cristiano Vida Nueva
CE Catedral del Evangelio
CMA Centro Mundial de Adoración
ESEPA Escuela de Estudios Pastorales
FGBMFI Full Gospel Business Men's Fellowship International
FIHNEC Fraternidad Internacional de Hombres de Negocios
del Evangelio Completo
ICC Iglesia Central Calvario
IDEC Iglesia de Dios del Evangelio Completo
INAMU Instituto Nacional de las Mujeres
IOIB Iglesia Oasis Internacional de Bendición
IJS Iglesia Jesucristo es el Señor
IM Iglesia Miel
IVA Iglesia Vida Abundante
MANAIA Misión Apostólica Nido de Águilas Internacional Alajuela
MAR Iglesia Manantial de Amor y Restauración
ML Misión Latinoamericana
MSDJ Iglesia Manos Sanadoras de Jesús
MIB Ministerio Internacional Bendiciones
MJV Misión Jesucristo Vive

OA Iglesia Oasis Alajuela

PAF Pacto de Amor y Fe

PROLADES Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos

RCC Renovación Carismática Católica

SBL Seminario Bíblico Latinoamericano

SEAN Seminario por Extensión a las Naciones

TF Tierra Fértil

UCR Universidad de Costa Rica

Erster Teil: Pentekostalismus in Costa Rica

1 Einleitung

»Ich glaube, dass fast alle Leute, die an die Kirche herantreten, kommen, weil sie Hilfe brauchen. [...] Es sind viel mehr Frauen in der Kirche als Männer, [...] weil mehr Frauen versuchen herauszufinden, wie sie ihre Lebenssituation verändern können, wie sie durchkommen mit einem drogensüchtigen Ehemann, wie sie durchkommen mit einem alkoholabhängigen Ehemann. Sie kommen zur Kirche, um getröstet zu werden, geheilt zu werden und um zu sehen, wie sie mit ihren Kindern durchkommen können.«¹

Mit diesen Worten erklärte die Pastorin der Kirche *Iglesia Central Calvario* (ICC) in Alajuela, Costa Rica, die Hoffnungen vieler Frauen, die sich pentekostalen Kirchen zuwenden. Die Hoffnungen richten sich auf Unterstützung im Umgang mit suchtkranken Ehemännern und den eigenen Kindern, auf Trost, auf Heilung, auf eine Transformation des Lebens. Diese Hoffnungen speisen sich wiederum aus den Berichten anderer Frauen, die erzählen, all dies in pentekostalen Kirchen erfahren zu haben. Indem die zitierte Pastorin als Grund der Attraktivität pentekostaler Kirchen für Frauen deren Sehnsucht nach Heilung benannte, fasste sie zusammen, was viele Frauen, die für die vorliegende Untersuchung befragt wurden, artikulierten. Diese Studie soll zeigen, inwiefern Frauen in Costa Rica auf der Grundlage pentekostaler Glaubensüberzeugungen und mit Hilfe pentekostaler Praktiken Heilung erfahren und wie sie diese Erfahrung interpretieren. Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage nach den Ursachen der Attraktivität des Pentekostalismus für Frauen. Auf diese Frage wurde bereits vielfach geantwortet, jedoch ohne die transformative Kraft der Heilungserfahrung zu erfassen, wie im Folgenden gezeigt wird.

1 Interview Nr. 26, 7.4.2015.

1.1 Forschungsstand

1.1.1 Frauen im lateinamerikanischen Pentekostalismus

Lateinamerika ist eins der Zentren des Wachstums des Pentekostalismus. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war das religiöse Monopol der katholischen Kirche unangefochten, doch seitdem hat sich die religiöse Landschaft des Kontinents tiefgehend verändert. Die Zahl der evangelischen Pentekostalen wächst seit Jahrzehnten, und unter den aktiven katholischen Gläubigen sind diejenigen besonders stark vertreten, die der Katholischen Charismatischen Erneuerung angehören, der größten und am stärksten wachsenden Bewegung innerhalb der katholischen Kirche in Lateinamerika. Vorausgesetzt, evangelische und katholische Pentekostale werden addiert, zählte sich 2014 laut *Pew Foundation* gut ein Viertel der lateinamerikanischen Bevölkerung zu einer pentekostalen Gemeinschaft.²

Um das Wachstum des lateinamerikanischen Pentekostalismus zu erklären, wurde im Kontext soziologischer Makrotheorien wiederholt auf durch sozioökonomische Transformationsprozesse entstandene Anomien in den betroffenen Gesellschaften verwiesen.³ Emilio Willems und Christian Lalive d'Épinay, deren grundlegende Werke zum lateinamerikanischen Pentekostalismus 1967 und 1968 erschienen, begründen dessen Wachstum damit, dass er neue Normen in einer Situation gesellschaftlicher Anomie anbietet, gelangen jedoch zu gegensätzlichen Interpretationen seiner gesellschaftlichen Funktion. Willems untersucht anhand eigener Feldforschungen in Brasilien und Chile, welche spezifischen Bedingungen zum Wachstum des Protestantismus und insbesondere des Pentekostalismus geführt haben, und wie dieser wiederum zum Agenten soziokultureller Veränderungen wird. Als entscheidendes Merkmal der vorindustriellen sozialen Struktur Lateinamerikas identifiziert er die Spaltung der Gesellschaft in wenige Besitzende großer Ländereien und viele Landlose. Die soziale Struktur der *hacienda* sei das Modell für die traditionelle politische Struktur gewesen, und diese prägte auch die Republiken: Infolge extremer Zentralisierung seien die Menschen daran gewöhnt, politische Entscheidungen passiv abzuwarten und anzunehmen. Während die katholische Kirche ebenso zentralistisch organisiert und seit Jahrhunderten eng mit der Regierung verbunden sei, sieht Willems in den selbstorganisierten evangelischen Kirchen, die den Individuen Verantwortung für wichtige Entscheidungen zugestehen, ein Gegenmodell zum kollabierenden Feudalsystem. Er beobachtet, dass Entwicklungen wie die Industrialisierung, die Urbanisierung und die Krise des Kaffeeanbaus zu vermehrter Migration führen und dass der Pentekostalismus dort besonders erfolgreich ist, wo viele Migrierte leben, im städtischen wie

2 Vgl. Pew Research Center 2014.

3 Vgl. den Überblick über Forschungstendenzen in Bergunder 2000.

im ländlichen Bereich. Die protestantische Ethik, zu der Normen wie Ehrlichkeit, Fleiß, Sparsamkeit und die Abstinenz von vor- und außerehelichem Geschlechtsverkehr, Alkohol, Tabak und weltlichen Vergnügungen wie Glücksspiel und Tanzveranstaltungen gehören, hält Willems für ein geeignetes Mittel, um der durch die soziokulturellen Veränderungen entstehenden Anomie zu begegnen. Das Verhalten der Angehörigen der Unterschicht, insbesondere der Männer, verändere sich infolge einer Konversion erheblich und dies ermögliche das Entstehen einer neuen Mittelklasse. Weitere Funktionen, die den Pentekostalismus vor allem für die sozial entwurzelten Migrierten der Unterschicht attraktiv machen, bestehen nach Willems darin, dass die Gläubigen in ihren Gemeinden Gemeinschaft und Sicherheit sowie infolge der Ausstattung mit Geistesgaben Anerkennung und Respekt erleben. Bezüglich der Auswirkungen des Pentekostalismus auf Geschlechterbeziehungen stellt Willems fest, dass die Konversion die traditionelle, patriarchale Familienstruktur verändert. Die protestantische Askese erscheint ihm kompatibel mit dem traditionellen Konzept korrekten weiblichen Verhaltens, während die Doppelmoral hinsichtlich des Sexualverhaltens ein Relikt des agrarischen Patriarchats sei, das weder mit der industriellen Gesellschaft noch mit protestantischen Wertvorstellungen kompatibel sei, so dass außereheliche sexuelle Beziehungen unter den Mitgliedern pentekostaler Kirchen kaum noch existierten. Wenn Ehemänner der pentekostalen Moral nicht entsprächen, werde die Position der Ehefrauen gestärkt, indem den Männern von den Kirchenleitenden Sanktionen auferlegt würden. Dass Männer bereit seien, sich in Familienangelegenheiten externen Autoritäten zu unterwerfen, impliziere gravierende Veränderungen. Auch über das Sexualverhalten hinaus verändere sich das Familienleben: So nähmen pentekostale Familien gemeinsam Mahlzeiten ein, pentekostale Männer übernahmen Verantwortung für die Kindererziehung, und insgesamt nehme die Intimität zwischen den Familienmitgliedern zu. Die Funktion des Pentekostalismus sei es, im Zusammenhang der industriellen Revolution in Brasilien und Chile, die aus seiner Perspektive unvermeidbar zu egalitäreren Familienstrukturen führen werde, die moralischen Veränderungen zu kanalisieren und mit ethischen und übernatürlichen Sanktionen zu besetzen. Er gelangt zu dem Ergebnis, dass der Pentekostalismus die Gesellschaften in den Bereichen der Familie, der Politik, der Ökonomie und der Bildung grundlegend verändert und so aktiv die Modernisierung fördert.⁴

Auch Lalive d'Épinay stützt sich auf Feldforschungen in Chile, und auch er fragt nach den Gründen für die Ausbreitung des Pentekostalismus sowie nach dessen Einfluss auf die sozioökonomische Entwicklung des Landes. Hinsichtlich der Gründe kommt er zu ähnlichen Ergebnissen wie Willems: In die Zeit der Krise der 1950er Jahre im Übergang von der traditionellen, feudalen zur säkularisierten, demokratischen Gesellschaft sei das plötzliche Wachstum des Pentekostalismus ge-

4 Vgl. Willems 1967.

fallen. Dieser fange den Zusammenbruch der traditionellen sozialen Beziehungen durch spirituelle, solidarische, das Individuum wertschätzende Gemeinschaften auf. Hinsichtlich der Konsequenzen des Pentekostalismus für die chilenische Gesellschaft gelangt Lalive d'Epinaý jedoch zu Ergebnissen, die denen Willems' entgegengesetzt sind: Die pentekostalen Kirchen füllten das durch den Zusammenbruch des *hacienda*-Systems entstandene Vakuum aus, indem die Pastoren die paternalistische Rolle der Patrone einnahmen. Die Kirchen stellten folglich kein Gegenmodell zur Gesellschaft dar, sondern übernahmen deren traditionelle Strukturen. Die einzelne Kirche sei eine totalitäre Gemeinschaft, die jeden Lebensbereich ihrer Mitglieder kontrolliere und deren gesellschaftliche Passivität stärke. Der Pentekostalismus stütze so die traditionelle paternalistische Gesellschaftsordnung und verhindere das Entstehen einer modernen, aus verantwortlichen Individuen bestehenden Gesellschaft. Dass sich die Lebensbedingungen der Mitglieder aufgrund der asketischen und familienorientierten pentekostalen Ethik verbessern, nimmt Lalive d'Epinaý wahr, bezweifelt jedoch, dass der Protestantismus in Chile soziale Mobilität oder das Entstehen einer Mittelklasse generiert, weil er die dafür notwendigen Voraussetzungen wie ein ausreichendes Maß an Industrialisierung und eine gewisse Währungsstabilität für nicht gegeben erachtet. Wie Willems stellt Lalive d'Epinaý fest, dass die Familie in der pentekostalen Doktrin eine hervorgehobene Rolle spielt. Jedoch hält er die fast exklusive Sorge ums Privatleben für ein Symptom der politischen Entfremdung und für ein Hindernis sozialer Transformation. Den Einfluss des Pentekostalismus beurteilt er folglich nicht als transformativ, sondern als restaurativ.⁵

Zahlreiche soziologische Erklärungen des lateinamerikanischen Pentekostalismus folgen entweder dem von Willems oder dem von Lalive d'Epinaý begründeten Interpretationsmuster.⁶ Cornelia Butler Flora untersucht 1975 aus makrotheoretischer Perspektive erstmals explizit die Auswirkungen des Pentekostalismus auf den Status von Frauen, indem sie die Lebenssituation pentekostaler Frauen der Arbeiter- und Unterschicht in Kolumbien mit der von Katholikinnen der entsprechenden gesellschaftlichen Schichten vergleicht. Als prägend für die katholische Ideologie bezüglich der Rolle der Frauen identifiziert sie das Konzept des *Marianismo*, das das Gegenüber zum Konzept des *Machismo* darstellt und die Rolle der Frauen nach dem Vorbild der Jungfrau Maria definiert. Dazu gehören Eigenschaften wie Leidenschaftlichkeit, Unterordnungs- und Vergebungsbereitschaft, physische Schwäche, spirituelle und moralische Stärke sowie eine Heiligkeit, die sich einerseits aus der Jungfräulichkeit, andererseits aus der Mutterrolle ergibt. Zwar spiele die Jungfrau Maria unter pentekostalen Frauen explizit keine Rolle, doch auch

5 Vgl. Lalive d'Epinaý 1968.

6 Vgl. Hoffnagel 1983; Martin 1990; Stoll 1990; Bastian 1992, 1993, 1995; Mariz 1994; Hoekstra 1998.

das pentekostale Verständnis weiblicher Tugenden sei vom Marianismo geprägt. Wie in der katholischen Kirche agierten auch die Frauen in pentekostalen Kirchen fast gar nicht in höheren Führungspositionen, könnten allerdings niedrigere Ämter ausüben, also evangelisieren, unterrichten und predigen. So erhielten sie neue Möglichkeiten des Statuserwerbs im selben Aktivitätsbereich wie die Männer. Bezüglich der Interaktionen zwischen Eheleuten stellt Butler Flora fest, dass männliche Pentekostale ihrer emotionalen und finanziellen Verantwortung gegenüber der Familie eher nachkommen als Katholiken. Die Dominanz der Männer bleibe jedoch bestehen und werde von den Frauen akzeptiert. In Politik und Ökonomie seien Frauen, die pentekostalen Kirchen angehörten, nicht häufiger vertreten als Katholikinnen. Sie bezeichnet daher die Funktion des Pentekostalismus für den politischen und ökonomischen Kontext als »Opium der weiblichen Massen.«⁷ Frauen würden durch ihn zwar mit Selbstbewusstsein und Fähigkeiten ausgestattet, die der Aktion für strukturelle Veränderungen dienen könnten, doch der Pentekostalismus selbst verneine die Legitimität solcher Aktionen aufgrund seiner dualistischen Doktrin. Insgesamt sei der Pentekostalismus in Kolumbien als Gewinn für den individuellen Status der Frauen anzusehen, doch dass er den kollektiven Status der Frauen aufwertet, bezweifelt Butler Flora.⁸

Die skizzierten makrotheoretischen Interpretationen des lateinamerikanischen Pentekostalismus setzen voraus, dass dieser als Epiphänomen politischer, ökonomischer oder sozialer Prozesse mit spezifischen gesellschaftlichen Funktionen wahrgenommen wird. Diese Annahme führt zu Aussagen über politische, ökonomische, soziale, kulturelle, ethnische, genderspezifische und religiöse Kontexte und Implikationen des Pentekostalismus, die sowohl regionale und zeitliche Differenzen hinsichtlich seiner Ausbreitung als auch die Heterogenität des lateinamerikanischen Kontinents sowie die involvierten Individuen, ihre Überzeugungen und Interaktionen ignorieren.⁹ Elizabeth Brusco stellt fest, dass die makrotheoretischen Interpretationen gegensätzliche Perspektiven einnehmen, insofern sie entweder den Pentekostalismus als Antrieb eines positiv konnotierten Kapitalismus oder als konservative Kraft eines negativ konnotierten Imperialismus verstehen. Sie kritisiert, dass beide Interpretationsmuster Fortschritt und Modernisierung als teleologischen Prozess verstehen, der die Kulturen der Welt zu einer Einheit zusammenführen werde, weil beide auf normativen Ideen über die Richtung des sozialen Wandels beruhen. Des Weiteren relativiert sie Butler Floras These, der Pentekostalismus versetze Frauen in soziopolitische Passivität, indem sie bestreitet, dass die Rolle der Frauen außerhalb von Haushalt und Familie der angemessene Bezugsrahmen ist, um eine Verbesserung ihrer

7 Butler Flora 1975, 424.

8 Vgl. Butler Flora 1975.

9 Vgl. Droogers 1998, 15; Freston 1998, 347f; Míguez 1998, bes. 7-9. 163-170; Bergunder 2000, 12.

Position zu beurteilen. Im kolumbianischen Kontext sei weniger entscheidend, wie Frauen durch den Pentekostalismus gestärkt werden, um neue Rollen in der Gesellschaft zu übernehmen, als vielmehr wie Frauen im traditionellen Kontext Subjekte der Veränderung werden. Auch Brusco ordnet ihre Untersuchungen des kolumbianischen Pentekostalismus strukturell ein, indem sie feststellt, dass dessen Wachstum mit dem sozialen Wandel von der bäuerlichen Substitutionswirtschaft zur Modernisierung koinzidierte, der dazu führte, dass Frauen in steigendem Maße abhängig vom Einkommen der Männer wurden und dass die auf Haushalt und Familie beschränkte Frauenrolle abgewertet wurde. Sie untersucht das Sozialverhalten Pentekostaler hinsichtlich der Auswirkungen der Konversion auf die Lebenssituation von Frauen und gelangt zu dem Ergebnis, dass der kolumbianische Pentekostalismus in mancher Hinsicht als strategische Frauenbewegung angesehen werden kann, die als Gegenmittel zum Machismo wirkt. Im Unterschied zum westlichen Feminismus werde hier nicht angestrebt, dass Frauen Zugang zur Männerwelt erhalten, sondern der häusliche Bereich werde für Männer und Frauen aufgewertet. Geschlechterrollen würden verändert und der Status der Frauen würde verbessert, indem die Männer domestiziert würden, weil die pentekostale Männerrolle der vom Machismo geprägten Rolle entgegengesetzt sei. An die Stelle von Aggression, Gewalt, Stolz, Genussucht und Individualismus träten Friedfertigkeit, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung und eine kollektive Orientierung und Identifizierung mit der Kirche und der Kernfamilie. Infolge der Konversion entsprächen sich die Lebenssphären, Werte und Ziele von Männern und Frauen. Durch frei werdende finanzielle Ressourcen werde der Lebensstandard der Frauen und Kinder erhöht und gleichzeitig werde die Position der Männer als Haushaltsvorstände nicht infrage gestellt. Brusco versteht den Machismo nicht nur als Konversionsmotiv für Frauen, sondern auch für Männer, die eine Ideologie favorisieren, die sie von durch den Machismo erzeugten sozialen Zwängen befreit. Sie schlussfolgert, dass überall dort, wo die Männerrolle gesellschaftlich durch den Machismo definiert und diese Definition durch die Konversion infrage gestellt werde, der Pentekostalismus die Funktion habe, den privaten Bereich zu revolutionieren.¹⁰

Brusco hat die Debatte über die Auswirkungen des lateinamerikanischen Pentekostalismus auf Frauen maßgeblich geprägt, indem sie argumentiert, dass diese nicht an den Zielen des westlichen Feminismus gemessen werden dürfen, weil dessen Ziele nicht mit den Zielen der von ihr untersuchten Frauen identisch seien. Während der westliche Feminismus anstrebe, dass Frauen Zugang zur Männerwelt erhalten, von Männern dominierte gesellschaftliche Rollen einnehmen und auf diese Weise die sozioökonomische Gleichstellung mit Männern erreichen, entspräche dies nicht den Zielen von Kolumbianerinnen, in deren Interesse es vielmehr stehe,

10 Vgl. Brusco 1993, 1995, 2010.

innerhalb der traditionellen Rollen zu Agentinnen der Veränderung zu werden. Solch eine Veränderung der Geschlechterrollen ermögliche der Pentekostalismus durch die Aufwertung des häuslichen Bereichs für Frauen und Männer, die dazu führe, dass Männer sich ihren Familien vermehrt zuwenden. Darüber hinaus glorifiziere und unterstütze der Pentekostalismus das Weibliche an sich. Indem Brusco zeigt, inwiefern Frauen von der Transformation des häuslichen Bereichs durch den Pentekostalismus profitieren, widerspricht sie sowohl der Hypothese, der lateinamerikanische Pentekostalismus sei ein »Opium der weiblichen Massen«¹¹, als auch der dieser Hypothese zugrunde liegenden Annahme, dass Frauen, die pentekostalen Kirchen angehören, Opfer eines patriarchalen Plans sind, dessen Normen und Praktiken sie instinktiv ablehnen würden, wenn sie aus ihrer ideologischen Gefangenschaft oder von ihrem falschen Bewusstsein befreit würden. Trotz entscheidender Unterschiede zwischen Butler Floras und Bruscos Ansatz beruht jedoch auch Bruscos Analyse und Interpretation auf der Annahme, dass ein Widerspruch zwischen der patriarchalen pentekostalen Doktrin und der Tatsache, dass Frauen diese vertreten, besteht. Auch für Brusco stellt der Feminismus für Frauen letztlich die einzige Alternative zum falschen Bewusstsein dar,¹² und es ist ihr Anliegen zu zeigen, dass kolumbianische pentekostale Frauen im Grunde Feministinnen sind. Beide Ansätze vertreten die normative Überzeugung, dass Frauen den angeborenen Wunsch haben sollten, patriarchale Werte zu überwinden, ohne dieses Narrativ historisch zu kontextualisieren, und ignorieren infolgedessen Möglichkeiten des Denkens und Handelns, die nicht der Binarität von Unterwerfung und Subversion entsprechen. Dies führt dazu, dass Brusco die von ihr analysierten Funktionen der Konversion rückwirkend zum Konversionsgrund kolumbianischer Frauen erklärt und damit die Erfahrungen und Interpretationen der Frauen selbst missachtet, die ihre Konversion nicht strategisch mit einem emanzipatorischen Ziel begründen, sondern auch Brusco gegenüber emotional-spirituelle Erfahrungen als Motivation benennen.¹³ Schließlich ist festzustellen, dass Bruscos Darstellung des sozialen Wandels auf essentialistischen Generalisierungen und geschlechtsspezifischen Stereotypen basiert. So bemüht sie sich, für sogenannte Dritte-Welt-Frauen zu sprechen, indem sie postuliert, dass die Familie für diese so wichtig ist, dass deren Bedeutung in keiner Untersuchung der Lebenssituation dieser Frauen außer Acht gelassen werden darf, und ignoriert dabei Differenzen weiblicher Identität infolge divergierender Merkmale wie der ethnischen Zugehörigkeit, der gesellschaftlichen Schicht, der Sexualität und des Alters.¹⁴ Im Gegenüber zu diesem Frauenbild generalisiert sie den Alkoholkonsum kolumbianischer Männer, dessen

11 Butler Flora 1975, 424.

12 Vgl. Brusco 1995, bes. 3.

13 Vgl. Brusco 1995, bes. 8f.108-113.

14 Vgl. Brusco 1995, 3.

einzigem empirischer Beleg aus einer Untersuchung von vier bäuerlichen Haushalten von 1950-51 stammt. Für ihre These, dass der Pentekostalismus den beschriebenen kulturellen Wandel verursacht, fehlt folglich die empirische Basis.¹⁵

Auf Brusco Bezug nehmend wird hinsichtlich des lateinamerikanischen Pentekostalismus vielfach auf eine Spannung zwischen einer patriarchalen Doktrin und emanzipatorischen Auswirkungen hingewiesen, die von Bernice Martin als pentekostales Genderparadox bezeichnet wird.¹⁶ Verbreitet ist die Interpretation, dass der Pentekostalismus explizit patriarchale Geschlechterrollen verstärkt und gleichzeitig die von Machismo und Marianismo geprägten Geschlechterrollen überwinden hilft oder wenigstens transformiert.¹⁷ Jedoch existieren auch kritische Stimmen, denen zufolge die Diskriminierung der Frauen im Pentekostalismus verschleiert wird oder die es ablehnen, wenn feministische Forschende in Strukturen der Unterordnung Agency wahrnehmen.¹⁸ Annelin Eriksen kritisiert, dass in den vergangenen Jahren in verschiedenen anthropologischen Untersuchungen zu geschlechtsspezifischen Implikationen des Pentekostalismus von der Existenz des beschriebenen Paradoxes ausgegangen wird, das darin bestehe, dass die Frage, ob der Pentekostalismus eine Frauenbewegung sei, sowohl mit »ja« als auch mit »nein« zu beantworten sei. Diese Fragestellung identifiziert sie als problematisch, da sie so gerahmt ist, dass die Antworten nur als Paradox verstanden werden können.¹⁹ Jane Soothill sieht in ihrer Untersuchung von Geschlechterbeziehungen im ghanaischen Pentekostalismus von der paradoxen Bewertung des Pentekostalismus als sowohl emanzipatorisch als auch patriarchal ab und zeigt, dass der soziale Wandel in Form der Reformation des Machismo in Ghana nicht das Schlüsselparadigma für das Verständnis der Anziehungskraft des Pentekostalismus auf Frauen ist, sondern dass spirituelle Faktoren diese begründen. Die Abweichung dieses Ergebnisses von den Ergebnissen der Untersuchungen des lateinamerikanischen Pentekostalismus führt sie auf den divergierenden Kontext zurück.²⁰ Tatsächlich ist jedoch nicht der andere soziokulturelle Kontext der Grund für diese Abweichung, sondern die Tatsache, dass Soothill sich von einem verbreiteten binären Konzept von Agency löst, das im Folgenden analysiert und kritisiert werden soll.²¹

Die Annahme der Existenz eines pentekostalen Genderparadoxes beruht auf der Binarität von Patriarchat und Unterdrückung versus Emanzipation und Sub-

15 Vgl. Míguez 1998, 11f. Vgl. zum kritisierten Beleg Brusco 1993, 147 und 1995, 5.

16 Vgl. Martin 2001.

17 Vgl. Drogus 1997; Mariz/das Dores Campos Machado 1997; Burdick 1998; Montecino/Obach 2001; Lorentzen/Mira 2005; English de Alminana 2016.

18 Vgl. Gill 1990; Tarducci 2001; Rohr 2010.

19 Vgl. Eriksen 2016.

20 Vgl. Soothill 2007, 223f.

21 Vgl. Soothill 2007, 27-29.

version, die nicht nur zur Begrenzung der Wahrnehmungsfähigkeit der Erfahrungen pentekostaler Frauen führt. So stellt Saba Mahmood in ihrer Untersuchung der ägyptischen Frauenmoscheebewegung fest, dass die aktive Unterstützung von sozio religiösen Bewegungen durch Frauen, die Prinzipien der weiblichen Unterordnung vertreten, ein Dilemma für feministische Analytinnen und Analyten darstellt, weil diese einerseits sehen, dass Frauen ihre Präsenz in männlich dominierten Sphären behaupten, »andererseits die Sprache, die sie verwenden, um in diese Sphären vorzudringen, in Diskursen gründet, die [...] ihre Unterordnung unter männliche Autorität absichern.«²² Als Ursache dafür, dass das Dilemma als solches wahrgenommen wird, identifiziert sie die Naturalisierung von Freiheit und Autonomie des Subjekts, infolge derer angenommen wird, dass die Reaktionsmöglichkeiten für Frauen angesichts patriarchaler Wertvorstellungen entweder in passiver Unterwerfung oder in aktiver Subversion bestehen. Folglich wird Agency ausschließlich »als Kapazität verstanden, die eigenen Interessen gegen das Gewicht von Sitte, Tradition, transzendentalen Willen oder anderen Hindernissen«²³ durchzusetzen. Wenn also feministische Analytinnen und Analyten das Handeln von Frauen innerhalb patriarchaler Normen positiv bewerten wie Brusco, dann deshalb, weil sie es als Widerstand interpretieren, selbst wenn es nicht das Ziel der Handelnden ist, hegemoniale Normen infrage zu stellen. Mahmood argumentiert, dass es ohne die historische Kontextualisierung der Binarität von Unterwerfung und Subversion nicht möglich ist, Formen des Seins und Handelns wahrzunehmen, die dieser nicht entsprechen. Um das Konzept vom rationalen, selbstbestimmten Subjekt zu dekonstruieren, verweist sie auf Judith Butler, für deren Analyse wiederum zwei Einsichten Michel Foucaults entscheidend sind: 1. Macht ist nicht statisch und kann nicht von souveränen Individuen besessen oder über andere ausgeübt werden, sondern »muss als strategische Machtbeziehung verstanden werden, die das Leben durchdringt und neue Formen von Sehnsüchten, Objekten, Beziehungen und Diskursen schafft.«²⁴ 2. Das Subjekt geht den Machtbeziehungen nicht voran, sondern wird durch diese geschaffen. Folglich sind diese die notwendigen Bedingungen seiner Konstitution. Als zentral für diese Argumentation bezeichnet sie Foucaults Paradox der Subjektivierung, das darin besteht, »dass die Prozesse und Bedingungen, die die Unterordnung eines Subjekts bewirken, dieselben Mittel sind, durch die dieses Subjekt zu einer sich selbst bewussten Identität und zu einer Akteurin oder einem Akteur wird.«²⁵ Hiervon ausgehend stellt Butler ein Konzept von Agency infrage, das von einer allen Menschen inhärenten Intentionalität

22 Mahmood 2012, 5f.

23 Mahmood 2012, 8.

24 Mahmood 2012, 17. Vgl. Foucault 1980.

25 Mahmood 2006, 188; 2012, 17. Vgl. Foucault 1978, 1980, 1983.

und Freiheit ausgeht, deren Möglichkeiten durch externe Machtbeziehungen begrenzt werden. Stattdessen verortet sie »die Möglichkeit der Agency innerhalb von Machtstrukturen [...] [, da] die wiederholende Struktur von Normen nicht nur dazu dient, ein spezielles Diskurs- oder Machtregime zu konsolidieren, sondern auch die Mittel für seine Destabilisierung zur Verfügung stellt.«²⁶ Agency beruht nach Butler auf der essenziellen Offenheit jeder Wiederholung und auf der Möglichkeit, dass sie für andere Ziele als für die Konsolidierung von Normen verwendet werden könnte. Folglich gibt es keine Möglichkeiten, soziale Normen abzuschaffen, die unabhängig vom Tun dieser Normen sind.²⁷ Butler konzeptualisiert Performativität auf der Grundlage des Dualismus von Konsolidierung und Resignifikation, Erfüllen und Zerstören von Normen und betont »die Möglichkeiten des Widerstands gegen die regulierende Macht der Normativität.«²⁸

Im Anschluss an Butler setzt Mahmood voraus, dass Normen keine soziale Auf-erlegung auf das Subjekt, sondern die »Substanz seiner [...] Innerlichkeit«²⁹ sind. Autonomie existiert nicht, weil Strukturen und Bedingungen Handlungen stets beeinflussen und begrenzen. Es ist möglich, Widerstand gegen Strukturen und Bedingungen zu leisten und sie umzuformen, aber es ist nicht möglich, außerhalb der Strukturen und Bedingungen zu handeln. Jedoch stellt Mahmood eine Spannung in Butlers Argumentation fest: Während Butler alle subversiven Handlungen als Produkt der Bedingungen identifiziert, gegen die sie gerichtet sind, privilegiert ihre Analyse von Agency häufig die Momente, die es ermöglichen, die Bedingungen entgegen ihrer Ziele zu resignifizieren.³⁰ Butler entwickelt also ihr Konzept von Agency vor allem dort, wo Normen infrage gestellt oder resignifiziert werden.³¹ Diese argumentative Spannung in Butlers Konzeptualisierung von Agency erklärt Mahmood durch den Verweis auf deren performative Dimension, insofern sie als politische Praxis zu verstehen ist, die die Überwindung dominanter Geschlechts- und Sexualitätsdiskurse anstrebt. Dieser spezifische Kontext habe dazu geführt, dass Butler die antihegemonialen Ausführungsvarianten von Agency betont, so dass andere in den Hintergrund geraten seien. Mahmoods Ziel ist es nun, »Foucaults Vorstellung von Widerstandsdiskursen und Butlers Auffassung von Performativität«³² zu erweitern, indem sie zeigt, dass Normen nicht nur konsolidiert oder resignifiziert, erfüllt oder zerstört, sondern auch jenseits dieser dualistischen Struktur in der Aktualisierung graduell variierender Handlungsmöglich-

26 Mahmood 2012, 20.

27 Vgl. Butler 1991, 1997.

28 Mahmood 2012, 22.

29 Mahmood 2012, 23.

30 Butler 1997, bes. 305-343.

31 Vgl. Mahmood 2012, 21.

32 Auga 2018, 105.

keiten »auf vielfältige Weise [...] bewohnt und erfahren«³³, »gelebt [...], ersehnt, ergriffen und vollzogen«³⁴ werden. Folglich versteht Mahmood Agency nicht als Synonym für den Widerstand gegen Beherrschung, sondern als Fähigkeit zu handeln, die durch konkrete historisch bedingte Beziehungen der Unterordnung ermöglicht und geschaffen wird. Agency existiert, insofern Menschen mit spezifischen Intentionen, Plänen und Wünschen fähig sind, innerhalb der gegebenen Strukturen zu handeln. In Bezug auf Religion bedeutet dies, dass sie Agency ermöglicht, insofern sie Handlungsmöglichkeiten eröffnet.³⁵ Indem Mahmood am Beispiel der ägyptischen Frauenmoscheebewegung vielfältige Arten von Agency nachzeichnet, die den Praktiken der Teilnehmerinnen dieser Bewegung zugrunde liegen, beabsichtigt sie, »Grundannahmen im Zentrum des liberalen Denkens, durch die solche Bewegungen häufig beurteilt werden«, zu verstören und »der tiefen Unfähigkeit innerhalb des gängigen feministisch-politischen Denkens, sich vorzustellen, wie sich wertvolle Formen des Menschlichen außerhalb der Grenzen einer liberal-progressiven Vorstellungswelt entfalten«³⁶, abzuhelpfen.

Von dieser Argumentation ausgehend wird in der vorliegenden Studie untersucht, welche Ressourcen und Fähigkeiten Frauen durch pentekostale Überzeugungen und Praktiken erhalten, um sich innerhalb der gegebenen Strukturen zu entfalten. Welche Handlungsmöglichkeiten eröffnen sich ihnen? Und worin liegen die Plausibilität, die Bedeutung und die Macht des pentekostalen Diskurses für sie?

1.1.2 Frauen im costa-ricanischen Pentekostalismus

Zu geschlechtsspezifischen Implikationen des Pentekostalismus in Costa Rica existieren lediglich einige Fallstudien, die mehrheitlich als unveröffentlichte Hochschulschriften vorliegen und bei variierender Akzentsetzung zu dem einheitlichen Ergebnis gelangen, dass der pentekostale Diskurs dem Status der Frauen schadet.³⁷ Ana Ligia Sánchez und Osmundo Ponce werten in ihrer Examensarbeit Literatur aus verschiedenen pentekostalen Kirchen in Heredia bezüglich der Darstellung von Frauen aus und stellen fest, dass der theologische Fundamentalismus als Unterdrü-

33 Mahmood 2012, 22.

34 Mahmood 2012, 23.

35 Vgl. zu den Debatten zwischen Mahmood und Butler über ihre Konzeptionen von Widerstand und Religion Asad/Brown/Butler/Mahmood 2013.

36 Mahmood 2012, 155.

37 Weitere Studien, die den costa-ricanischen Pentekostalismus bezüglich divergierender Fragestellungen untersuchen, sind Kessler 1989, 1995; Piedra Solano 1991; Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC) 1995; Anderson 1999; Steigenga 2001; Fernández de Quevedo 2002; Alford 2003; Gómez 2014.

ckungsmechanismus fungiert.³⁸ María del Socorro Chacón und Zulena Fernández analysieren in ihrer Examensarbeit die Lebenssituation von Frauen, die einer Kirche angehören, die der *Asociación Cristiana de las Asambleas de Dios en Costa Rica*, kurz *Asambleas de Dios* (AD), angehören. Ihr Ergebnis ist, dass Frauen im pentekostalen Diskurs als Eigentum eines maskulin dargestellten Gottes, der Kirche, der Familie und der Gesellschaft gelten, so dass sie über keinerlei Selbstbestimmung verfügen.³⁹ Marleny Amaya untersucht auf der Grundlage von jeweils fünf Interviews in einer methodistischen Kirche, einer reformierten Kirche und einer Kirche der AD die Organisationsstrukturen hinsichtlich der Frauenrollen. Sie postuliert, dass in allen dreien, jedoch in der Kirche der AD am stärksten, Frauen diskriminiert werden, insofern sie ausschließlich untergeordnete Tätigkeiten ausüben. Ihre Unfreiheit bemerkten die Frauen jedoch nicht, da ihnen das feministische Bewusstsein fehle.⁴⁰ Während diesen drei Arbeiten die Annahme zugrunde liegt, Unterordnung und Diskriminierung von Frauen seien essenzielle Merkmale des Pentekostalismus, vertritt die ecuadorianische Pentekostale Senia Pilco Tarira in ihrer Bachelorarbeit, für die sie Interviews mit Frauen aus drei Kirchen der *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* (IDEC) in San José führt, die Position, dass die kirchlichen Strukturen zwar von patriarchalen Normen bestimmt werden, dies aber nicht auf den Pentekostalismus selbst, sondern auf den gesellschaftlich verbreiteten Machismo zurückzuführen ist, so dass es möglich sei, die Unterordnung von Frauen im Pentekostalismus zu überwinden.⁴¹

Dem Zusammenhang zwischen Pentekostalismus und häuslicher Gewalt in Costa Rica widmet sich erstmals die Psychologin Michelle Cordero in ihrer Examensarbeit. Sie untersucht, wie der pentekostale Diskurs den Umgang von Frauen mit häuslicher Gewalt beeinflusst. Ihr Ergebnis ist, dass in pentekostalen Kirchen eine patriarchale Doktrin vermittelt wird, die von der Höherwertigkeit der Männer ausgeht und deren Ziel die Aufrechterhaltung der Ehe ist. Dass die Strategien, die den Frauen, die Gewalt erleben, vermittelt werden, um ihre Situation zu verbessern, darin bestehen, zu beten, zu fasten, Dämonen auszutreiben, zu vergeben, ein gutes Zeugnis zu geben, sich den Männern unterzuordnen und Paarberatung zu absolvieren, identifiziert sie als Konglomerat von Rechtfertigungsmechanismen, die eingesetzt würden, um Gewalt zu legitimieren und aufrechtzuerhalten, anstatt sie zu beenden.⁴²

38 Vgl. Sánchez Rojas/Ponce Serreno 1989. Die Ergebnisse wurden teilweise veröffentlicht in Sánchez/Ponce 1995.

39 Vgl. Chacón/Fernández 1997.

40 Vgl. Amaya 2002.

41 Vgl. Pilco Tarira 1990.

42 Vgl. Cordero 2003.