

Heinrich Schäfer

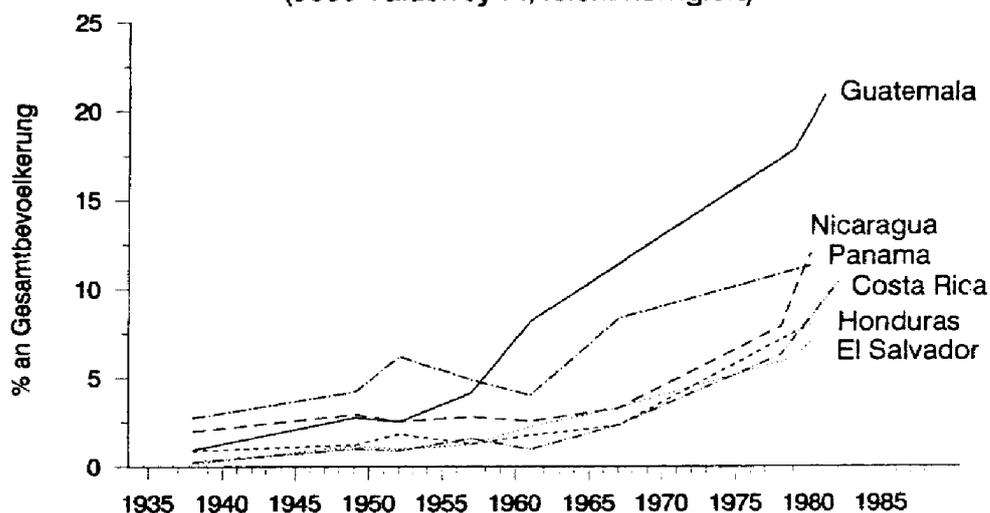
Antagonismen, Anomie und religiöser Dualismus

Psychosoziale Hintergründe der Zunahme des Protestantismus in Mittelamerika

Der Protestantismus in Mittelamerika hat in den letzten 30 Jahren rasch zugenommen und ist in dieser Zeit zu einer starken gesellschaftlichen Minderheit geworden.

Wachstum des Protestantismus in Mittelamerika

Prot. Bevölkerungsanteil, 1938 - 1982 (in %)
(Jose Valderrey F., leicht korrigiert)



Quellen: Damboriena:1963a; Damboriena:1963b;
Read/Monterroso/Johnson:1969; Holland:1981;
PROCADES:1979-1982.

Nach einer vorsichtigen Schätzung sind im Jahre 1985 in Guatemala zwischen 25% und 30% der Gesamtbevölkerung Mitglieder einer protestantischen Glaubensgemeinschaft oder stehen ihr nahe; in Nicaragua sind es etwa 13%, in Costa Rica ca. 17%, in El Salvador und Honduras ungefähr 9%.

Um der Frage nach den Hintergründen für dieses Wachstum nachzugehen, werden die folgenden Überlegungen das Verhältnis von gesellschaftlichen und symbolischen Strukturen in den Blick nehmen; mit anderen Worten: das Verhältnis zwischen einer gesellschaftlichen »Praxis« und einem ihr entsprechenden »Habitus« sowie einer symbolischen »Struktur«, welche es dem Subjekt erlauben, sich in der Welt zu orientieren. Bei einer Veränderung der gesellschaftlichen Lage werden folglich neue religiöse Interpretamente auftreten, d.h. neue religiöse »Angebote« auf eine neu strukturierte symbolische »Nachfrage«. Die folgenden Überlegungen werden versuchen, die neuen religiösen Angebote in Mittelamerika mit spezifischen Wandlungen der gesellschaftlichen Bedingungen in Beziehung zu setzen und sich über einen makrosoziologischen Zugang die subjektiven Voraussetzungen für die Übernahme der neuen religiösen Alternative anzunähern. Zunächst werden wir dazu kurz das religiöse Angebot in einer Typologie umreißen und dann die gesellschaftlichen Bedingungen für das Wachstum des Protestantismus vermittels einiger soziographischer Betrachtungen in den Blick nehmen; aus diesen werden sodann spezifische Formen von Anomie und religiöser Nachfrage abgeleitet sowie Hypothesen für deren Beantwortung aufgestellt.

Eine kurze Typologie des mittelamerikanischen Protestantismus

Alle protestantischen Kirchen in Mittelamerika, bis auf einige wenige Ausnahmen, haben ihre Wurzeln im Protestantismus der USA. Dementsprechend reflektiert sich die geschichtliche Entwicklung des US-amerikanischen Protestantismus mit seinen Gruppenbildungen in der Struktur der protestantischen Bewegung in Mittelamerika. Man kann die protestantischen Kirchen in Mittelamerika nach vier großen Strömungen unterscheiden, die sich allesamt auf Strömungen des Protestantismus in den USA zurückführen lassen. Die kirchengeschichtliche Entwicklung der letzten zwei Jahrhunderte in den USA hat zur Herausbildung von vier großen Strömungen im dortigen Protestantismus geführt: des historischen, oder auch »Main Stream« Protestantismus, des Evangelikalismus, der Pfingstbewegung und der neopfingstlichen, oder auch »charismatischen« Gruppierungen.

Diese Strömungen sind alle im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts nach Mittelamerika gekommen. Die historischen und evangelikalen Kirchen begannen ihre Missionsarbeit im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert; die Pfingstkirchen kamen gegen Mitte dieses Jahrhunderts und die neopfingstlichen Kirchen in den 70er Jahren. Sie entwickeln spezifische

Unterschiede zum US-amerikanischen Protestantismus, bleiben aber weiterhin in ihrer Unterschiedlichkeit erkennbar:

1. Der *historische Protestantismus* - dem traditionellen europäischen am ähnlichsten - praktiziert getragene, liturgische oder auch pietistische Gottesdienstformen; die Bibel wird in der Pastorenschaft generell historisch und unter gewisser Berücksichtigung der wissenschaftlichen theologischen Diskussion ausgelegt; die Rechtfertigung des Sünders steht im Mittelpunkt der kirchlichen Lehre. Es besteht ein besonderes Interesse an Erziehung und Sozialarbeit.
2. Der *evangelikale Protestantismus* praktiziert einen streng pietistischen Gottesdienst; die Bibel wird unhistorisch und autoritär ausgelegt. Im Zentrum der kirchlichen Lehre steht die fundamentalistisch verstandene Bibel, gepaart mit einer Betonung der Lehre von der bereits angebrochenen Endzeit; hieraus resultiert ein starker Konversionismus.
3. Bei gleicherweise autoritärer Bibelauslegung betonen die *Pfingstkirchen* stark die Naherwartung der Wiederkunft Christi, kombiniert mit der Lehre von der Ausgießung des Geistes in der Gegenwart durch Wunderheilung oder auch Glossolie und Prophetie. Der Gottesdienst ist durch Gemeinschaftserlebnis und gemäßigt enthusiastische Formen geprägt.
4. Die *neopfingstlichen Kirchen* stellen die ekstatischen Elemente des Gottesdienstes und der pfingstlichen Frömmigkeit stark in den Vordergrund, stimmen mit der Pfingstbewegung in einigen wesentlichen Punkten allerdings nicht überein. Die Bibelauslegung freilich ist im Allgemeinen ebenfalls autoritär und ahistorisch.

Diese verschiedenen Strömungen kirchlicher Lehre nehmen unterschiedliche *religiöse Organisationsformen* an, die sich nach den folgenden Kriterien bestimmen: Teilnahme am Leben der Gesellschaft, Streuung der Schichtzugehörigkeit der Mitglieder, Entwicklung von Kirchenbürokratie, Formalisierung der Klerikerausbildung und Anonymitätsgrad der Gottesdienstbesucher. Für Mittelamerika lassen sich entsprechend drei religiöse Organisationstypen als relevant bestimmen: Die Denomination, die Etablierte Religiöse Gruppierung und die Religiöse Gruppierung, wobei erstere für alle Kriterien besonders hohe Werte aufweist, letztere dagegen besonders niedrige. Aus den entstehenden Kombinationsmöglichkeiten sind die folgenden für den mittelamerikanischen Protestantismus von besonderer Bedeutung (siehe Übersicht S. 56).

Die Historische Denomination und die Fundamentalistische Etablierte Religiöse Gruppierung haben in der Mittelschicht und Unterschicht ihren Schwerpunkt; die Pfingstliche Etablierte Religiöse Gruppierung und die Pfingstliche Religiöse Gruppierung fast ausschließlich in der Unterschicht; die Neopfingstliche Etablierte Religiöse Gruppierung schließt Teile der

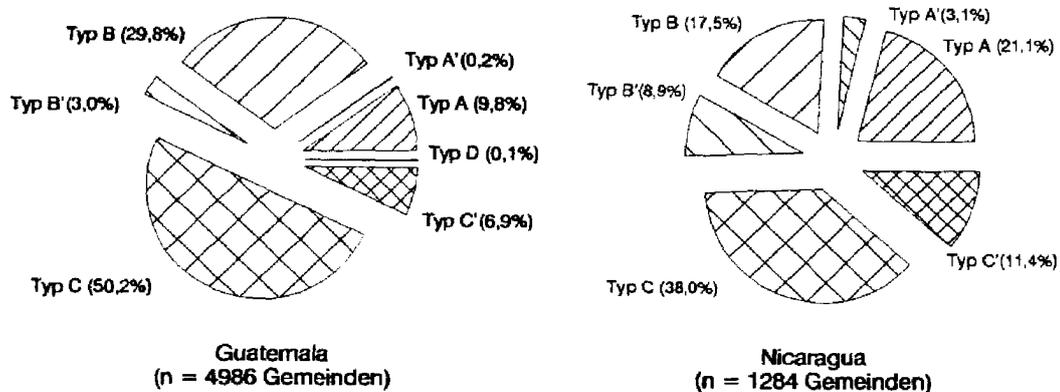
Typen des mittelamerikanischen Protestantismus (Symbolisches System und Sozialform)

	Historischer Prot.	Evangelikaler Prot.	Pfingst- Prot.	Neopfingst- licher Prot.
Denomination	A			
Etablierte Gruppierung	A'	B	C	D
Gruppierung		B'	C'	

oberen Mittelschicht und Oberschicht zusammen. In quantitativer Hinsicht herrscht der etablierte Protestantismus vor, nicht der sektäre - auch in der Pfingstbewegung. Besonders in Guatemala ist dieses Phänomen deutlich.

Zusammensetzung des Protestantismus

Guatemala und Nicaragua (Typen, anteilig)
(Um 1980)



Quelle: Berechnung nach PROCADES: 1980 und 1981,
und eigener typologischer Zuordnung.

Die größte kirchliche und gesellschaftliche Dynamik haben die Pfingstlichen Etablierten Religiösen Gruppierungen und - obwohl quantitativ schwach - die Neopfingstlichen Etablierten Religiösen Gruppierungen. Auf diese beiden Typen werden die folgenden Überlegungen besonders eingehen.

Die gesellschaftlichen Hintergründe der Zunahme des Protestantismus in Mittelamerika: Grundzüge einer interpretativen Soziographie

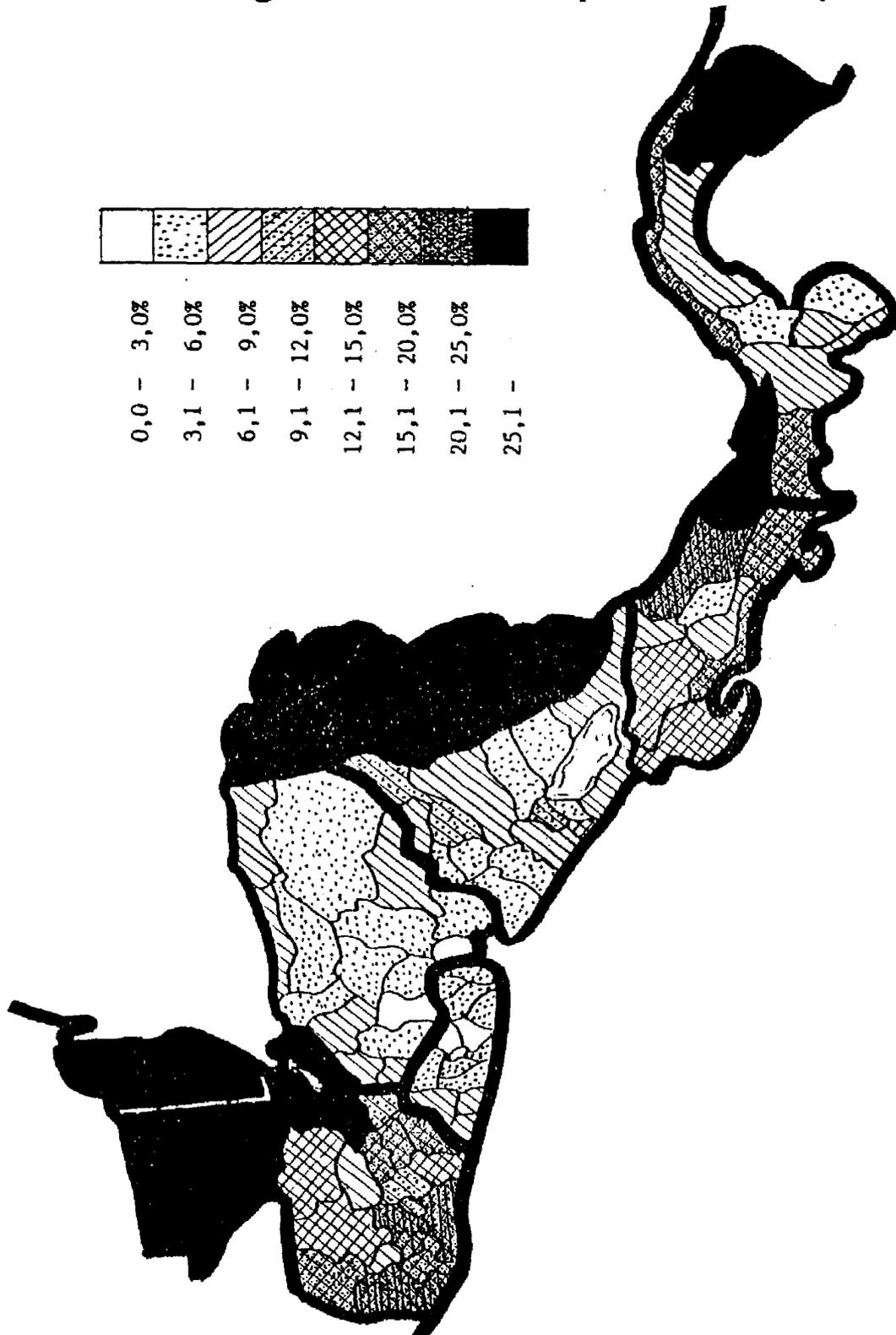
Protestantismus und ethnische Identität 1: Die Karibikküste

Ein Blick auf die Karte zum protestantischen Bevölkerungsanteil nach Departements in Mittelamerika läßt sofort einen hohen protestantischen Bevölkerungsanteil im karibischen Küstenstreifen erkennen.

Diese Region unterliegt besonderen geschichtlichen Bedingungen insofern, als sie bis spät ins 19. Jh. hinein unter britischem Einfluß stand. Die Mission Historischer Denominationen in diesen Gebieten reicht bis in diese Zeit zurück und ist die älteste in Mittelamerika. In ihrer engen Bindung an den britischen Einfluß und das Auftreten von schwarzen Arbeitern bzw. Sklaven von den Antillen kommt diesen Kirchen eine Doppelrolle zu: die Erhaltung *ethnischer Identität* und die Kompensation von Leiden aufgrund der Entwurzelung und der Integration in neue, unterdrückerische Arbeitsverhältnisse (schwarzer Einwanderungsprotestantismus). Aufgrund der engen Bindung der mittelamerikanischen Atlantikküste an den englischsprachigen Kulturraum der Karibik kommt dem Protestantismus darüber hinaus noch eine wichtige politische Funktion zu: die symbolische Repräsentation und Agglutination von anti-spanischen Interessen. In diesem Sinne wird die Mission der Herrnhuter Brüder (heute: Iglesia Morava) unter den Miskitu in Nicaragua und Honduras zu einem Agglutinationsfaktor ethnischer Identität und des Widerstandes gegen den spanischsprachigen Westen Nicaraguas, der bis heute von Bedeutung ist.

Der Historische Protestantismus, wenn er *vor* der Integration in die kapitalistische Produktion und aufgrund besonderer gesellschaftlicher oder politischer Frontstellungen mit bestimmten Ethnien identifiziert war, zeigte sich in der Lage, gegenüber *sekundären* externen Herrschaftsansprüchen und gesellschaftlichen Transformationen einen begrenzten Schutz für die ethnische Identität zu gewähren. Seine religiös-symbolische Interpretation der neuen gesellschaftlichen Erfahrungen kollidierte aufgrund seiner *vorgängigen* Integration mit der Ethnie nur in geringem Maße mit den habitualisierten Sinnsystemen der Opfer der gesellschaftlichen Transformationen; die Explikation der gesellschaftlichen Lage durch den Historischen Protestantismus nimmt diese symbolischen Systeme vielmehr in Grenzen auf und knüpft an sie an. Auf diese Weise konnte unter der Bedingung einer vorgängigen Implantation des Protestantismus in einer Ethnie durch sekundäre soziale und politische Konflikte hindurch bei den Miskitu in Nicaragua und den antillianischen Schwarzen in Costa Rica ein »ethnischer Protestantismus« entstehen. In der Auseinandersetzung um

Mittelamerika: Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements (1980)



Quellen: PROCADES: 1979-1983. Entsprechend nationale Zensen, im Original oder nach PROCADES Informationen

die stärkere Integration der »Costa Atlántica« in die Gesellschaft des revolutionären Nicaragua nach 1979 spielt die Moravische (Herrnhuter) Kirche eine entsprechend wichtige Rolle für die Mískitu-Bevölkerung, wenn es darum geht, in der alten anti-spanischen Frontstellung die Identität als Ethnie zu behaupten.

Der »ethnische Protestantismus« hat zwar immer noch eine relativ starke Position an der Karibikküste. Er gerät aber unter die Konkurrenz des jüngeren Pfingstprotestantismus überall dort, wo die Atlantikküste in neuere wirtschaftliche Transformationsprozesse einbezogen wurde. Für das Wachstum des heutigen Protestantismus sind diese neueren Wandlungsprozesse und die sie begleitende Pfingstbewegung in den spanischsprachigen Regionen des Zentralmassivs und der pazifischen Küstenebene von entscheidender Bedeutung; die Entwicklung hat hier einen deutlich anderen Akzent.

Der ländliche Schwerpunkt des Protestantismus

Diese Region verzeichnet heute das stärkste Wachstum des Protestantismus. Der Protestantismus kam zur Zeit der Machtübernahme der Liberalen in die spanischsprachigen Gebiete der mittelamerikanischen Länder. Er wächst allerdings erst auf signifikante Weise seit der beginnenden agroindustriellen Integration Mittelamerikas in den Weltmarkt in den 50er Jahren. Die Übersichtskarte über Mittelamerika zeigt deutlich, daß der mittelamerikanische *Protestantismus* vor allem in *den ländlichen Gebieten* stark ist. Dies bestätigt die Beobachtung des Zusammenhangs von *kapitalistischer Integration* und Wachstum des Protestantismus, denn Mittelamerika ist über die Ausbeutung des Bodens in die Weltwirtschaft integriert und nicht über die Industrialisierung. (s. Bambirra 1983: 23 ff. und 74 ff.) Die Landwirtschaft bleibt auch nach der einsetzenden Industrialisierung in den 50er und 60er Jahren der wichtigste Entwicklungspol. (s. Boris 1983: 32 f.) Demzufolge erleidet primär das Land und nicht die Stadt tiefgreifende wirtschaftliche und gesellschaftliche Transformationen und deren Folgen: Konflikte »deuteten sich besonders in den peripheren Gebieten an, in denen traditionelle Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen von dem expansiven modernen Sektor der Agrarwirtschaft einfach überrollt wurden. ...die Gewalt vollzog sich lautlos in Prozessen der Verdrängung und der Verarmung.« (Sandner 1985: 218) Nach einer Zeit erheblicher Wirtschaftsdynamik auf der Basis von Abhängigkeit und innerer Polarisierung in den 60er und 70er Jahren beginnt gegen Ende der 70er Jahre mit der Verschlechterung der Terms of Trade ein wirtschaftliches Desaster, das mit einer tiefgreifenden politischen Krise einhergeht. Nach Edelberto Torres Rivas (1983: 71 ff.) hat diese die Qualität eines Bruchs in der Kontinuität der

kapitalistischen Entwicklung Mittelamerikas. In diesem Sinne hat die Krise schwerwiegende Konsequenzen nicht nur für die Unterschicht, sondern auch für die Herrschenden. In Rahmen dieser Entwicklung von Transformation und Krise gewinnt der Protestantismus steigende Bedeutung für beherrschte und herrschende gesellschaftliche Schichten.

Die folgenden Abschnitte werden die spezifischen Situationen aufzuzeigen suchen, in denen sich vorzugsweise eine symbolische Nachfrage nach protestantischer, vor allem pfingstlicher Religion entwickelt; zunächst ist die Lage der beherrschten, sodann die der herrschenden gesellschaftlichen Schichten Gegenstand der Untersuchung.

Migration

Der Faktor der Entwurzelung aufgrund von Migration spielt in der Entwicklung des Protestantismus in vielen Gebieten eine Rolle. Vor allem solche Gebiete sind betroffen, in denen die Landwirtschaftsgrenze in unbewirtschaftete Regionen vorangetrieben wird und/oder Bodenschätze abgebaut werden; ebenso Regionen, in denen beginnende kapitalistische Landwirtschaft in ihrer Frühphase (50er Jahre) Arbeitskräfte brauchte.

In den betroffenen Gebieten kommen kapitalistische Erschließung, Migration, Vertreibung, und das Erleiden von physischer Gewalt zu einem »Entwicklungssyndrom« zusammen, dessen Opfer, indigene Bevölkerung wie Einwanderer, eine tiefgreifende Krise aller ihrer Lebensbedingungen erfahren. Die Situation der Migranten ist vor allem von zwei zentralen Faktoren geprägt: Sie haben durch die (oft gewaltsam oder aus Not erzwungene) Abwanderung ihre gewohnte soziale und kulturelle Umgebung verloren, und sie sind den Schwierigkeiten eines Neuanfangs unter harten und ungewohnten Bedingungen in der Wildnis oder einer (Semi-) Integration in abhängige Arbeits- und Lebensformen in der agrarkapitalistischen Produktion ausgesetzt. Letzteres bringt zusätzliche Schwierigkeiten mit sich.

Semiintegration

Der Terminus »Semiintegration« meint eine nur partielle Subsumtion unter bestimmte Produktions- und Konsumtionsweisen. Die Semiintegration ist eine Begleiterscheinung der kapitalistischen Umstrukturierung der mittelamerikanischen Wirtschaften. Entsprechend dem Grad der Integration und der vorherrschenden Wirtschaftsform nimmt die Semiintegration verschiedene Formen an sowie unterschiedliche Grade von Virulenz im subjektiven Erleben. Sie ist vor allem in Regionen mit beginnender und fortschreitender Integration in kapitalistische (Export-) Produktion von Bedeutung; aber sie erreicht in zunehmendem Maße auf indirekte Weise über

die »formelle« und die »Marktsubsumtion« auch Gebiete mit relativ geringer wirtschaftlicher Produktivität und Dynamik.

Die *ökonomische Semiintegration* begünstigt die Zunahme des Protestantismus, vor allem im Prozeß der schrittweisen Zerrüttung traditioneller Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme; aber auch als Prozeß der Verarmung und Marginalisierung in einer schon stabilisierten kapitalistischen Produktion, oder in Gestalt der vollen Integration in die Produktion zu ausbeuterischen Arbeitsbedingungen begünstigt das Wachstum des Protestantismus. Die *Lebenssituation* der Betroffenen ist von starken gesellschaftlichen *Antagonismen* geprägt: In Phasen der laufenden Transformation der traditionellen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen agiert der Antagonismus zwischen diesen und den andringenden kapitalistischen Strukturen; in Phasen fester Strukturiertheit wird der Widerstreit eher zwischen den Konsumtionsweisen der entgegengesetzten gesellschaftlichen Klassen empfunden. Im ersteren Fall greift die Krise vermutlich tiefer, da neben ökonomischen noch soziokulturelle bzw. ethnische Dimensionen impliziert sind. Heftige Wandlungsprozesse oder auch scharfe soziale Gegensätze gehen dabei im allgemeinen mit einer starken *Pfingstbewegung* zusammen.

Physische Gewalt

Der Begriff der physischen Gewalt bezieht sich, im Unterschied zu denen der »strukturellen« (Galtung) und »symbolischen« (Bourdieu/Passeron) Gewalt, auf die direkte Verletzung der physischen Integrität und deren Androhung. Die physische Gewalt hat in Mittelamerika vor allem als politische Gewalt Bedeutung; und zwar einerseits als ultima ratio des Widerstandes gegen das herrschende System struktureller Gewalt (von seiten der Guerilla), andererseits als Mittel zu dessen Erhaltung in Zeiten der Krise (von seiten der Bourgeoisie und des Staates). Durch ihre explizite Zielsetzung hat die politische Gewalt immer die Doppelfunktion der Eliminierung des Gegners und der Einschüchterung seiner sozialen Basis; sie ist somit als Terror zu bezeichnen. (s. Aguilera 1980: 541 ff.) Dies gilt besonders dann, wenn die politische Gewalt gegen die Zivilbevölkerung und nicht gegen eine kämpfende Truppe gerichtet ist. Die indirekte, terroristische Gewalteinwirkung in Gestalt der Einschüchterung von Zivilbevölkerung läßt sich sowohl durch Militäreinsätze großen Stils als auch durch gezielte Aktionen kleiner paramilitärischer Einheiten, der sog. Todesschwadronen, erreichen. Wichtige taktische Komponenten des Terrors, die seine indirekte Wirkung erhöhen, bestehen in der Grausamkeit der angewandten Methoden sowie in der Wehrlosigkeit und der Unschuld seiner Opfer. Gemäß kriegspsychologischen Forschungen sind nicht so

sehr die direkt von bewaffneten Konflikten Betroffenen selbst, als vielmehr die Menschen in den angrenzenden Regionen negativen psychologischen Effekten der Konflikte ausgesetzt. Es kommt noch hinzu, daß sich ökonomische Beeinträchtigungen durch Kriegs- und Terrorhandlungen offensichtlich schwerwiegender psychisch auswirken, als die direkte aber vorübergehende Erfahrung von physischer Gewalt selbst. Direkte Gewalteinwirkung oder die gemeinsame Erfahrung einer Katastrophe hat bekanntlich ja zunächst einmal einen Solidarisierungseffekt unter den Betroffenen. Darüber hinaus sind von größter Bedeutung die Faktoren der Parteinahme der Betroffenen und der Plausibilität der gängigen symbolischen Systeme angesichts des Erlebens von Gewalt. Sie entscheiden darüber, ob die physische Aggression auch als Sinnkrise erfahren wird. Die ist überall dort der Fall, wo durch massiven (para-)militärischen Terror ein von der Bevölkerung getragenes sozialrevolutionäres Projekt zerschlagen wird.

Die Anwendung von Gewalt ist vor allem in ihrer Form des *Terrors* stark verunsichernd und ruft eine Nachfrage nach pfingstlicher Religion hervor. Die *Parteinahme der Betroffenen* und der Erfolg ihrer Sache sind von großer Wichtigkeit dafür, ob erlittene Gewalt zu einer starken religiösen Nachfrage führt. In diesem Sinne gibt es Anzeichen dafür, daß der Protestantismus vor allem dort zunimmt, wo durch die militärische Aktion Hoffnung und Zukunftsperspektiven genommen werden. Das religiöse System der *Pfingstkirchen* scheint offenbar besser in der Lage, die durch Gewalt hervorgerufene spezifische religiöse Nachfrage zu beantworten, als es die traditionellen religiösen Systeme der betroffenen Bevölkerung sind.

Protestantismus und ethnische Identität 2: Das zentrale Hochland

Vor allem im engeren Zusammenhang mit Guatemala erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Protestantismus und indigener Religion. Die indigene Religion hat als »Habitus« (Bourdieu) eine gewisse, in ihrer eigenen Struktur begründete Festigkeit und Persistenz; zugleich ist sie als solcher aber auch mit einer bestimmten Praxis verbunden und kann nicht unbegrenzt in jede beliebige andere gesellschaftliche Praxis hinein vermittelt werden. In diesem Sinne spielt der sozioökonomische Wandel eine wichtige Rolle in der Frage nach dem Verhältnis der beiden religiösen Alternativen zueinander.

Man kann davon ausgehen, daß sich, vermittelt durch die ökonomische Integration, die religiöse Nachfrage so stark verändert, daß ihr das protestantische Angebot adäquater wird. Es kommt dabei freilich nicht - wie gelegentlich fälschlicherweise behauptet - zu einer Verschmelzung indigener und protestantischer Religion, vergleichbar mit dem traditionellen Katholizismus. Im Gegenteil erfolgt ein tiefer Bruch mit indigenen religiö-

sen Vorstellungen. (s. Katolla-Schäfer 1987: 30 ff. und 62 ff.) Denn »...für die Annahme des pfingstlichen Glaubens ist beim Individuum ein Bruch mit der traditionellen Religion unvermeidlich, insofern als es ja die Ursache der erlebten ‚Kulturverzerrung‘ in den Praktiken der traditionellen Religion sieht (cofradía, fiesta, Alkohol). Dabei wird der eigentliche Faktor, der die Situation der ‚Kulturverzerrung‘ hervorgerufen hat, außer Acht gelassen: der Wandel der Produktionsbedingungen und die daraus entstandene soziopolitische Krise. Aufgrund des Bruchs mit der Vergangenheit, den die pfingstliche Religion von den Gläubigen fordert, kann sie als starker Akkulturationsfaktor gesehen werden. Dabei ist sie auch wesentlich wirkungsvoller als der Katholizismus während der ‚Conquista‘: Erstens, weil die pfingstliche Religion nicht als Teil der erlittenen (strukturellen) Gewalt erfahren wird, sondern als vermeintliche Lösung der entstandenen Probleme. Zweitens, weil sie die indigene Religion selbst als eine Ursache des Elends erscheinen läßt und aus diesem Grunde eine scharfe Ablehnung derselben erforderlich macht. Drittens, weil sie ihr religiöses System von der strikten Ablehnung traditioneller religiöser Symbolik her organisiert und nicht, wie der traditionelle Katholizismus, duldet, daß die religiösen Symbole mit einem doppelten Sinn belegt werden können. Die Pfingstreligion ist weder in ihren Organisationsstrukturen noch in ihren Heilungspraktiken oder in den religiösen Vorstellungen ein Faktor der Kontinuität zur traditionellen indigenen Religion und Gesellschaft. Wenn sich also Momente der traditionellen Religion in Pfingstkirchen erhalten sollten, dann nur *gegen* die Dynamik der pfingstlichen Religion.« (Katolla-Schäfer 1987: 91 f.)

Die indigene Religion ist nur solange stabil, wie die mit ihr verbundenen *Produktionsstrukturen* funktionieren; werden sie zerstört, wird der religiöse Habitus bald obsolet und muß adaptiert oder substituiert werden. In den spezifischen Lagen der Semiintegration und -proletarisierung ebenso wie in der (mehr oder weniger bewußten) *Stellung zwischen zwei kulturellen Systemen* scheinen der Pfingstliche oder auch der Historische Protestantismus sowie die konversionistische Acción Católica sehr viel adäquatere religiöse Systeme zu sein als die traditionelle Religion. Bei der Konversion werden die Brücken zur indigenen Religion abgebrochen. Das neue symbolische System zur Erklärung der Welt reformuliert die Religion völlig. Auf diese Weise erfüllt der Protestantismus, vor allem die Pfingstbewegung, im guatemalteckischen Hochland eine wichtige Rolle bei der *Desintegration der indigenen Religion und Gemeinschaft* und der Integration der Indígenas unter die herrschende gesellschaftliche Produktionsweise. Damit hat er genau entgegengesetzte Auswirkungen für die ethnische Identität wie die Moravische Kirche bei den Mískitu.

Legitimitätskrise: die Herrschenden

Mit dem wirtschaftlichen Niedergang seit Ende der 70er Jahre sind die Bourgeoisien in Mittelamerika in eine tiefgreifende ökonomische und politische Krise geraten. Zwar sind die Militärdiktaturen der letzten Jahrzehnte schon Ausdruck einer permanenten Legitimationskrise bürgerlicher Herrschaft gegenüber dem Volk; aber der Bourgeoisie wird die Legitimitätskrise erst in den vergangenen zehn Jahren auf bedrückende Weise bewußt mit der Infragestellung der Faktizität ihrer Herrschaft durch die breiten Aufstände und die allgemeine Militarisierung und Polarisierung der Gesellschaft. Die Legitimationskrise wird, so Torres Rivas, von den »Herrschenden als ein großer Ungehorsam des Volkes erlebt.« (Torres 1983: 73) Die Erfahrung der Bourgeoisie, Legitimation und Macht zu verlieren (oder zumindest verlieren zu können), wird verstärkt von der Bedrohung durch physische Gewalt sowie durch die drastische Einschränkung der wirtschaftlichen und politischen Perspektiven. Die Bourgeoisie wird erstaunt gewahr, daß sie plötzlich nicht einfach so weiterleben kann, wie sie es seit Generationen getan hat.

Diese Sektoren der Gesellschaft richten ihre religiöse Nachfrage in abnehmendem Maße an die katholische Kirche; denn diese beherbergt die Basisbewegung mit einer eindeutigen politischen Option für die Opfer des Systems, und darüber hinaus werden die Positionen der Hierarchie, gemessen an der starken gesellschaftlichen Polarisierung, zunehmend gemäßigt und differenziert. Man kann folglich des öfteren in der Bourgeoisie die Einschätzung hören, die katholische Kirche sei »kommunistisch« geworden. Für Teile der herrschenden Schicht wird dagegen das symbolische Angebot der neopfingstlichen Bewegung immer interessanter. Die Anzahl der neopfingstlichen Kirchen nimmt seit Beginn der 80er Jahre stark zu. Diese Kirchen konzentrieren ihre Arbeit auf die Hauptstädte und die wichtigsten Provinzstädte, und zwar auf die Oberschicht und ihr alliierte Mittelschichtsfractionen.

Somit greift also die gesellschaftliche Krise gegen Ende der 70er Jahre auch auf die herrschenden Schichten über, welche sie als profunde *Infragestellung der Legitimität* und Faktizität ihrer Herrschaft erleben. Die daraus entstehende spezifisch religiöse Nachfrage wird in zunehmendem Maße von *neopfingstlichen Kirchen* beantwortet.

Formen der religiösen Nachfrage und einige Überlegungen zu den Antworten pfingstlicher und neopfingstlicher Kirchen

Die gesellschaftlichen Verhältnisse in den Gebieten und gesellschaftlichen Sektoren mit dem stärksten Wachstum des neuen religiösen Angebots sind

geradezu klassische Bedingungen für die *Entstehung neuer religiöser Bewegungen*. Legt man den programmatischen Aufsatz von A. F. C. Wallace zur Entstehung von »Revitalisationsbewegungen« der Analyse zugrunde, so kann man annehmen, daß die geschilderten Verhältnisse einen großen Teil der betroffenen Individuen in eine Situation der »Kulturverzerrung« gebracht haben. Wallace unterscheidet in der Entstehung von religiösen Bewegungen fünf Stadien, von denen hier nur die drei ersten von Bedeutung sind: Im festen Stadium sind Praxis und Habitus intakt und können graduelle Veränderungen verarbeiten. In der Periode zunehmenden Drucks beginnen sich die Lebensbedingungen - u. U. konfliktiv und rasch - zu wandeln, (s. Wallace 1964: 412) sodaß die gewohnten symbolischen Systeme die »Welt« nicht mehr zu erklären in der Lage sind. Die folgende Periode der »Kulturverzerrung« (Wallace) verstärkt den Prozeß der Desintegration von Erfahrung und Deutung der Welt. Das Individuum reagiert nun, je nach Stärke des Druckes und gemäß sozialer und psychischer Variablen, auf unterschiedliche Weise: von der Verstärkung des alten symbolischen Systems über adaptive Veränderungen von Komponenten bis hin zur psychodynamischen Regression. Habitus und Praxis sind in diesem Stadium weitgehend desintegriert. Das Individuum ist in einen Zustand der Anomie eingetreten, von dem her sich eine spezifische Nachfrage nach neuen Modellen der Welterklärung formuliert. Nun setzt die Phase der Umorientierung ein mit der Formulierung oder Übernahme eines neuen symbolischen Systems (oder auch der Neuformulierung eines alten im Falle der authentischen »Wiederbelebung«), durch welches das Individuum die Welt wieder verstehen und seine eigene Stellung in ihr wieder zu lokalisieren lernt.

Der Druck auf die Individuen und Gruppen in Zentralamerika wird von den oben beschriebenen gesellschaftlichen Faktoren erzeugt. Man kann nun annehmen, daß die von diesen Faktoren erzeugten Ausprägungen von Anomie ihren Bedingungsfaktoren auf eine spezifische Weise entsprechen. Aus einer solchen spezifisch strukturierten anomischen Lage, so kann man weiter folgern, entwickelt sich eine ebenso spezifische Nachfrage nach Erklärung und Interpretation des Lebens in dieser Situation. In Mittelamerika richtet sich diese Nachfrage vor allem an die Religion.

Anomie in den beherrschten gesellschaftlichen Schichten

Im Folgenden soll zwischen verschiedenen Formen der Anomie entsprechend ihrer Entstehungsbedingungen unterschieden werden.

A. Die materiell-antagonistische Anomie

Die Bedingungsfaktoren sind oben in den Prozessen wirtschaftlicher und physischer Bedrohung beschrieben worden. Beim Andringen wirtschaftli-

cher Transformationen auf die traditionelle Ökonomie und Lebensweise ist die betroffene Bevölkerung diesen in der Form ausgesetzt, daß die gewohnte Lebensweise der Menschen immer schwieriger und schließlich unmöglich wird. Die Zwischenstellung des Semiintegrierten zwischen zwei gesellschaftlichen Existenzweisen verbietet ihm eine Festigung seiner ökonomischen Existenzgrundlage und läßt dem Individuum seine gesellschaftliche Randständigkeit ins Bewußtsein treten. Die hierin latente Erfahrung der Bedrohung wird spätestens in der Verschärfung wirtschaftlicher Not (durch Preiserhöhungen, Arbeitslosigkeit, weitere Parzellierung der Minifundien etc.) manifest. Die physische Gewalt vermittelt eine sehr ähnliche Erfahrung, vor allem in ihrer Form des Terrors. Dieser wirkt auf eine diffusere Weise als die offene Aggression, etwa eines militärischen Angriffs. Auf diese Weise drängt er Opfer und Adressaten sehr viel mehr in die Lage von Ausgelieferten, denen ein mächtiger, weil nicht greifbarer, Gegner gegenübersteht. Diese Diffusität verstärkt die Bedrohungserfahrung - im Feld der physischen Gewalt genauso wie bei struktureller oder symbolischer - auf zweierlei Weise: Erstens steigert sie die primäre Reaktion auf die Bedrohung von einer konkreten Furcht (z.B. »vor den Soldaten« oder »davor, daß die Regierung die Fahrpreise erhöht«) zu einer unbestimmten Angst, die sich wiederum zu einer »existentiellen Angst« (Koop 1987: 20) ausweiten kann. Diese Entwicklung wird vorangetrieben durch besonders heftig erlittene Gewalt, welche ein Gefühl der Irrealität des Erfahrenen hervorruft. Zweitens verhindert die Diffusität der Bedrohung eine klare und aktive Reaktion etwa durch Solidarisierung und Handlung. Indem die Bewußtwerdung über konkrete Hintergründe der Gewalt verhindert wird, wird auch die Kontrolle der »existentiellen Angst« verhindert - und umgekehrt. Der Diffusität der Bedrohung und ihren Folgen ist nur durch das Benennen des Aggressors beizukommen. In diesem Sinne erlaubt ein Blick auf die Situation des Industrieproletariats eine Differenzierung: Durch die klare Abgrenzung der Klassenverhältnisse in der Relation von Kapital und Arbeit im Betrieb, unterstützt von gewerkschaftlicher Bewußtseinsbildung, wird die Diffusität der ökonomischen Bedrohung reduziert; eine aktive politische Reaktion auf den nun konkreten Widersacher wird möglich. Ähnliches geschieht in den christlichen Basisgemeinden. Wenn andererseits für Semiintegrierte, Adressaten von Terror etc. die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Interpretationen verschwimmen, ist keine Benennung des Aggressors möglich.

B. Die symbolisch-antagonistische Anomie

Die Antagonismen der verschiedenen gesellschaftlichen Praxisformen reflektieren sich im Widerstreit verschiedener Habitusformen, wie z.B. verschiedener religiös, ethnisch oder politisch abgeleiteter Statussysteme

und Wertzuweisungen sowie verschiedener Religionen selbst etc. Auch in diesem Rahmen kann Semiintegration eine wichtige Rolle bei der Entstehung anomischer Lagen spielen, so wie das etwa bei indigenen Zwischenschichten oder (Semi-)Proletarisierten der Fall sein kann. Hier erscheint der Antagonismus als Rivalität religiöser Systeme und wird sich mit aller Wahrscheinlichkeit zugunsten desjenigen Systems auswirken, welches den Antagonismus selbst zu erklären fähig ist. Eine wichtige Funktion in der Erzeugung der symbolisch antagonistischen Anomie haben rassistisch und klassistisch durchsetzte Werbung, politische Propaganda etc., die den Beherrschten ein Unterlegenheitsgefühl vermitteln und damit die Gefühle der Bedrohung, des Opfer-Seins und der Vergeblichkeit des Tuns verstärken. Religiöse Propaganda hat oft dieselbe Funktion: Von Filmen unterstützte, scharfe Konversionspredigt mit Schwerpunkt auf drohender Verdammnis verstärkt das Erleben der gesellschaftlichen Antagonismen und schwächt die Position der Zuhörer immer weiter, bis sich das neue religiöse Angebot schließlich selbst als Ausweg aus der Krise anbietet, mit Blick auf die Lösung der zugrunde liegenden Probleme in einer Zukunft jenseits der Geschichte. Eine Besonderheit der symbolisch-antagonistischen Anomie besteht darin, daß sich mit der Verschärfung der anomischen Lage die Bedrohungsverhältnisse umkehren können: In der Periode des zunehmenden Drucks erscheint das neue symbolische System noch als eine Bedrohung des gewohnten und akzeptierten alten Systems; in der Phase der Kulturverzerrung (vor allem bei zunehmenden sozialen Antagonismen) aber wandelt sich die Perspektive dahingehend, daß das alte symbolische System als verantwortlich für die Folgen des anomischen Drucks angesehen wird. Diese Tatsache führt dazu, daß die Betroffenen den Eindruck bekommen, die Lösung ihrer Probleme läge in der Übernahme des neuen symbolischen Systems, in der Umwandlung ihres Denkens und ihrer religiösen Formen. Auf diese Weise funktioniert die symbolisch-antagonistische Anomie als interpretierendes Begleitphänomen der materiell-antagonistischen Anomie.

C. Die privative Anomie

Dieser zusätzliche Aspekt des Syndroms der Anomie bezieht sich auf den Verlust von Orientierung und Sicherheit. Es lassen sich verschiedene Entstehungsbedingungen unterscheiden: Bei Flüchtlingen und Migranten ist die privative Anomie besonders deutlich und entsteht durch die lokale Mobilität. Am Ort ihrer Neuansiedlung oder Internierung leiden Migranten wie Flüchtlinge unter dem Verlust ihrer ursprünglichen Lebenszusammenhänge und damit an einem Mangel an Orientierung und Sicherheit in der neuen Umgebung. Eine zweite Variante der privaten Anomie ist der Verlust eines symbolisch-politischen »Ortes« bzw. das aktuelle Bewußt-

sein davon, nie eine politische Position gehabt zu haben, nun aber angesichts gesellschaftlicher Polarisierung eine Position beziehen zu müssen. In einem solchen Fall wird die bisherige politische Nicht-Position als Ursache zunehmender Unsicherheit bewußt. Sodann entsteht Orientierungslosigkeit dadurch, daß keine Position in Sicht ist, bei der eine Parteinahme nicht mit neuen Gefahren verbunden wäre, d.h. nicht direkt in die Bedingungen der antagonistischen Anomie hineinführen würde. Diese Situation ruft eine tiefe Unsicherheit und ein Gefühl von Ausweglosigkeit hervor. Hier von sind besonders Bauern in umkämpften Gebieten und die städtische Mittelschicht betroffen. In beiden Varianten der Privativen Anomie hat die gesellschaftliche und symbolische Grundlage des Lebens ihre Festigkeit verloren. Sie selbst und ihre Begründungszusammenhänge werden fraglich. In beiden Fällen ist somit eine starke Nachfrage nach Sicherheit und Vertrauen wahrscheinlich. Im zweiten Fall wird dies noch dahingehend zu differenzieren sein, daß sich die Nachfrage auf eine Position außerhalb der Pole des gesellschaftlichen Antagonismus richtet, auf einen »dritten Ort« also. In der ersten Variante spielt der Faktor des »Heimweh«, also eines bestimmten Orientierungspunktes des Individuums oder einer Gruppe, eine wichtige Rolle; dies kann der Grund für starke Gruppensolidarität und eine politisch aktive Aufarbeitung der Situation der Unsicherheit werden.

Bei den Beherrschten erzeugt also die anomische Lage die Nachfrage nach *Deutung der gesellschaftlichen Antagonismen* und der eigenen Lage als deren Opfer sowie die Nachfrage nach *Sicherheit* in unsicheren Lebensbedingungen.

Anomie in den herrschenden gesellschaftlichen Schichten

Hier sind antagonistische Anomie und Legitimationsdefizit - als eine besondere Ausprägung privativer Anomie - voneinander zu unterscheiden.

A. Antagonistische Anomie

Antagonistische Anomie bei den Herrschenden entsteht aus dem »großen Ungehorsam des Volkes« (Torres Rivas). Dieser macht ihnen die Gefährdung ihrer Klassenstellung bewußt. Die Legitimitätskrise verschärft sich zur realen Machtkrise und wird von den Herrschenden auch als eine solche wahrgenommen. Zu Anfang, so Ignacio Martín-Baró, (Martín-Baró 1984: 509) löst die Lage unter den Herrschenden eine »große Angst« und Verwirrung aus, die aber bald in eine »aggressive Negation der Wirklichkeit« umschlägt. Letztere äußert sich, nach Martín-Baró, in einem »gewaltsamen Aktivismus« oder in einer »grenzenlosen Genußsucht«. Die Infragestellung der Klassenposition wird mit zunehmender gesellschaftlicher Polarisierung und zunehmender Macht der Guerilla als Bedrohung erlebt, die erklärt und beseitigt werden muß. Die »aggressive Negation der

Wirklichkeit« - im tagespolitischen Klartext: Ablehnung struktureller Veränderungen und gewaltsame, teils terroristische Konfliktstrategie - verschärft dabei die Antagonismen weiter. Die Bourgeoisie muß nun ihre aktive und entscheidende Position in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen objektiv gesellschaftlich absichern; und sie muß sich selbst ihrer Position rückversichern, um so die subjektive Bedrohung durch das Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Entwicklung der gesellschaftlichen Konflikte konstruktiv zu überwinden.

B. Das Legitimationsdefizit

In diesem Zusammenhang bekommt das Legitimationsdefizit eine eigene Dynamik, denn die Legitimation der Klassenstellung ist eine zweite, komplementäre Komponente in der Überwindung der Phase der Verunsicherung. Der bewaffnete Konflikt selbst ist ein Ausdruck der Illegitimität der Herrschaft im Urteil der Beherrschten. Aus dem Herrschaftsverhältnis selbst läßt sich folglich keine Legitimität mehr ableiten; der Legitimationsgrund muß dem Herrschaftsverhältnis deshalb extern sein: Die Bedrohung der eigenen Klassenstellung muß von außerhalb der Relation Herrscher-Beherrschte erklärt werden. Dies ist einer der Gründe, warum Ausgrenzungsideologien mit dem Blick auf einen »äußeren Feind« nach dem Modell der National Security Doctrine (oder auch mit rassistischen Komponenten) eine besondere Rolle in den Konflikten in Mittelamerika erlangt haben. Ein wichtiger Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang ist allerdings die Konsensfähigkeit der genannten Ideologien: Angesichts der stark polarisierten gesellschaftlichen Gegensätze sind Ausgrenzungsideologien (so notwendig sie für die Herrschenden erscheinen mögen) keineswegs das beste Mittel, um einen »hegemonialen« (Gramsci) Konsens zu erzeugen; die herkömmlichen Ausgrenzungsideologien blieben deshalb immer auf ein hohes Maß an begleitender physischer Gewalt angewiesen. Es muß also im Interesse der Herrschenden liegen, gezielte Ausgrenzung und Reduktion des Protestpotentials gleichzeitig zu erreichen, ohne breit gestreute physische Gewalt anzuwenden.

Im Mittelpunkt der symbolischen Nachfrage der Herrschenden steht also ebenfalls zunächst die *Erklärung der gesellschaftlichen Antagonismen* unter Berücksichtigung der spezifischen eigenen Lage. Darüber hinaus richtet sich ihr Interesse auf die Festigung der eigenen Klassenstellung bei klarer Ausgrenzung und Disqualifikation der Gegner im Zusammenspiel eines *übergreifenden Systems zur Legitimation der Herrschaft*, welches sich auch die Beherrschten aneignen.

Die religiösen Antworten: Religiöser Dualismus und politische Legitimation

Die Pfingstlichen und Neopfungstlichen Etablierten Gruppen sind die

beiden Typen des mittelamerikanischen Protestantismus mit dem stärksten Wachstum und der wirkungsvollsten gesellschaftlichen Präsenz. Die religiös-symbolischen Antworten auf die zentralamerikanische Krise und die entsprechenden Praxen der beiden Typen unterscheiden sich signifikant voneinander, entsprechend der sozialen Stellung ihrer Mitglieder. Dennoch haben sie eines gemein: Beide Typen erklären die gesellschaftlichen Antagonismen durch religiöse Dualismen. Außerdem haben beide symbolische Systeme Verfahrensweisen, den jeweiligen Gegner in den gesellschaftlichen Antagonismen auf eine je spezifische Weise in ihrem religiösen System symbolisch zu transformieren.

Die *Pfingstliche Etablierte Religiöse Gruppierung* arbeitet nahezu ausschließlich in der Unterschicht. Sie erklärt die Lage des Individuums als Opfer der gesellschaftlichen Antagonismen folgendermaßen: Der grundlegende gesellschaftliche Antagonismus wird umgedeutet in den Gegensatz von Geschichte und dem nahen Ende der Welt, das für die Kirche eine neue Zukunft im Himmel heraufführt. Die gesellschaftliche Lage, so das religiöse System, muß vor der Wiederkunft notwendig schlechter werden. So erscheint den Gläubigen ihre Lage - wirtschaftliche Not und das Erleiden physischer Gewalt - als unausweichlich und geradezu heilsgeschichtlich notwendig. Die Etablierten Pfingstlichen Gemeinschaften halten das Individuum dazu an, seine Lage zu akzeptieren, indem sie ihre anomische Situation in den Nomos der Endzeit umdeuten. Indem die gesellschaftlichen Verhältnisse nur noch als notwendige Zeichen des nahen Endes der Welt dargestellt sind, werden ihre geschichtlichen Verursacher den Mitgliedern dieser Kirchen hinter der Nebelwand einer quasi-mechanischen heilsgeschichtlichen Notwendigkeit verborgen; es gibt somit keine gesellschaftlichen Widersacher mehr.

Auf diese Weise wird es dem Individuum möglich, sich sein Selbstwertgefühl über die religiöse Gemeinschaft *in* seiner Situation als Opfer neu zu bestätigen. Dies ist notwendig daran gebunden, daß es seine Lage als Opfer in fatalistischer Weise akzeptiert. Die Absage an die Veränderung der objektiven Lage ist somit *konstitutiv* für diese Art der Veränderung der subjektiven Lage. Ein betonter Autoritarismus sowohl des organisatorischen als auch des symbolischen Systems der Kirchen verleiht dabei Sicherheit und bestätigt die Normativität der neuen symbolischen Position. Ihre zur Schau getragene Distanz zum sozialen und vor allem zum politischen Leben läßt die Kirchen als »dritten Ort« außerhalb der gesellschaftlichen Polarisierung erscheinen, was der Nachfragestruktur der privaten Anomie entgegenkommt. Zusätzlich schaffen die Gottesdienste und das Gemeinschaftserlebnis Kompensation erlittener Deprivationen.

Die *Neopfingstliche Etablierte Religiöse Gruppierung* arbeitet mit einem

starken Schwerpunkt auf den herrschenden Schichten. Sie erklärt den gesellschaftlichen Antagonismus und die Gefährdung der Klassenstellung ihrer Mitglieder als einen dämonischen Angriff auf die herrschende Ordnung, welche es zu verteidigen gelte. Das Böse ist klar als Infragestellung der Legitimität der herrschenden Wirtschafts- und (mit Einschränkungen) Gesellschaftsordnung ausgegrenzt, und die Mitglieder kämpfen mit Hilfe der Macht Gottes auf der Seite des Guten. Symbolisch wird dies vermittelt durch eine starke Betonung der Präsenz göttlicher Macht in den Gläubigen durch den Heiligen Geist. Damit stellt sich die Legitimation für die Verteidigung ihrer gesellschaftlichen Position ein. Eine ekstatische Frömmigkeitspraxis, kombiniert mit exorzistischen Praktiken, arbeitet die bedrängende Erfahrung von gesellschaftlichen Antagonismen auf, bestätigt die Individuen in ihrer Position und verhilft zur Kompensation der Bedrohungserfahrung. Gesellschaftliche und politische Betätigung der Mitglieder werden in diesen Kirchen eher gefördert als eingeschränkt.

Im Rahmen der Legitimationskrise der Herrschaft in den antagonistischen Klassengesellschaften Mittelamerikas erzeugt die Komplementarität des pfingstlichen und des neopfungstlichen Protestantismus eine de-facto-Legitimation der Herrschaftsverhältnisse und ihrer Träger: Die Beherrschten akzeptieren (scheinbar unabhängig vom oder gar gegen den Einfluß und das Interesse der Herrschenden) ihre Lage, und die Herrschenden befestigen ihre in die Krise geratene gesellschaftliche Machtposition wieder neu. Die beiden religiösen Systeme wirken somit als klassenübergreifender Mechanismus zur Legitimation des gesellschaftlichen Status Quo.

Diese beiden Ausprägungen des Protestantismus in Mittelamerika geben eine Antwort auf die Dauerkrise der Opfer einer antagonistischen Klassengesellschaft sowie auf die Strukturkrise dieser Gesellschaftsformation selbst. Sie tun dies vor allem dadurch, daß sie die gesellschaftlichen Antagonismen in dualistischen religiösen Systemen repräsentieren. Aus den vorausgegangenen Überlegungen ergibt sich folglich eine weitere, allgemeinere Hypothese: Wenn Max Webers These richtig ist, daß ein calvinistisch-puritanisch geprägter, integrativer und fortschrittsorientierter Protestantismus die Religion par excellence des aufsteigenden Kapitalismus war, dann darf gefolgert werden, daß die dualistisch ausgrenzenden Formen des Protestantismus, vor allem die pfingstliche und die neopfungstliche, die Religion par excellence desselben Kapitalismus in der strukturellen Krise sind.

Bibliographie

- Aguilera P., G., 1980: *El estado, la lucha de clases y la violencia*. Revista Mexicana de Sociología 42: 525 ss.
- Aguilera P., G./Romero I., J., 1981: *Dialéctica del terror en Guatemala*. San Jose, Costa Rica: EDUCA.
- Amnesty International, 1982: *Politischer Mord als Regierungsprogramm*. Bonn: The Happy Printer.
- Bambirra V., 1983: *El capitalismo dependiente latinoamericano*. México: Siglo XXI.
- Barr, J., 1981: *Fundamentalismus*. München: Kaiser.
- Barr, J., 1977: *Fundamentalism*. Philadelphia, PA: Westminster Pr.
- Bennholdt Thomsen, V., 1980: *Investition in die Armen: Zur Entwicklungspolitik der Weltbank*. p.74-96 in: V. Bennholdt-Thomsen/T.Evers/K. Meschkat/C. Müller-Plantenberg/U. Müller-Plantenberg/W. Schoeller (Ed.): *Lateinamerika, Analysen und Berichte*, Band 4. Berlin: Olle und Wolter.
- Black, G., 1984: *Garrison Guatemala*. New York, NY: Monthly Review Press.
- Boris, D., 1983: *Dimensionen des gegenwärtigen Krisenprozesses in Zentralamerika*. p. 31-68 in: Boris, Dieter; Rausch, Renate (Ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Boris, D., 1983a: *Nicaragua*. p. 249-345 in: Boris, Dieter; Rausch, Renate (Ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Boris, D./Hiedl, P./Sieglin, V., 1983: *Guatemala*. p. 70-127 in: Boris, Dieter; Rausch, Renate (Ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Bourdieu, P., 1974: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., 1979: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Cáceres, C., 1980: *Aproximación a Guatemala*. Culiacán, México: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Campos, N./Avila, D., 1985: *Comunidades en desastre; Las poblaciones bombardeadas en El Salvador*. Asociación Salvadoreña de Cientistas Sociales. Avances de Investigación 9. México.
- Carmack, R. M., 1979: *Historia Social de los Quiché*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Consejo Superior de Planificación, 1981: *Proyecciones a base del Censo Nacional de Población 1974*. Tegucigalpa.
- Dirección General de Estadística, 1982: *Anuario Estadístico 1979*. Guatemala: Ministerio de Economía.
- Dirección General de Estadística, 1950: *VI. Censo de población; Censo religioso, 1950*. Guatemala: DGE, Archiv.

- Dirección General de Estadística, 1967: *VII Censo de Población, 1964*, Vol. II. Guatemala: Ministerio de Economía.
- Dirección General de Estadística, 1984: *Anuario Estadístico, 1981*. Guatemala: Ministerio de Economía.
- Dirección General de Estadística, 1984: *Censos Nacionales, IV Habitación - IX Población, 1981*. Guatemala: Ministerio de Economía.
- Durkheim, E., 1973: *Der Selbstmord*. Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag.
- Falla, R., S.J., 1983: *Masacre de la Finca San Francisco, Huehuetenango, Guatemala (17 de julio de 1982): Análisis presentado a la Asociación Antropológica Americana en su reunión Anual de diciembre de 1982*. Documento IWGIA 1. Washington, D.C./Copenhague: IWGIA.
- Fanon, F., 1981: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Frank, L./Wheaton, Ph., 1984: *Indian Guatemala, Path to Liberation; The Role of Christians in the Indian Process*. Washington, D.C.: EPICA.
- Fried, J. L. (Ed), 1983: *Guatemala in Rebellion; Unfinished History*. New York, NY: Grove Press.
- Guerra B., A., 1981: *Compendio geográfico, económico y humano de Guatemala*. Guatemala; Vol. I et II
- Herman, E. S., 1982: *The Real Terror Network; Terrorism in Fact and Propaganda*. Boston: South End.
- Herman, E. S./Chomsky, N., 1979: *The Washington Connection and Third World Fascism*. Nottingham: Spokesman.
- Holland, C. L., 1981: *World Christianity, Central America and the Caribbean*. Monrovia, CA: Mission Advanced Research Center,
- Hollenweger, W., 1969: *Enthusiastisches Christentum; Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal/Zürich: Brockhaus/Zwingli.
- Informationsstelle Guatemala e.V. (Ed), 1982: *Guatemala, der lange Weg zur Freiheit*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Instituto Nacional de Estadística, 1985: *Censos Der Wiener Schiedsspruch von 1881; Eine Dokumentation zur Schlichtung des Konfliktes zwischen Großbritannien und Nicaragua um Mosquitia. Nacionales de 1981; IX Censo de Población, Vol. I*. Guatemala.
- Kahle, G./Potthast, B. (Ed), 1983: *Der Wiener Schiedsspruch von 1881; Eine Dokumentation zur Schlichtung des Konfliktes zwischen Großbritannien und Nicaragua um Mosquitia*. Köln/Wien: Böhlau; Lateinamerikanische Forschungen 11.
- Katolla-Schäfer, K., 1987: *Die Rolle der pfingstkirchlichen Mission in soziokulturellen Veränderungen im Hochland Guatemalas*. Tübingen: Eberhardt-Karls-Universität.
- Koop, I., 1987: *Angst in Nicaragua; Interview mit Jaime Whitford, Dozent*

- für Psychologie an der Universidad Centroamericana, Managua, Nicaragua, in: Initiative Psychologie in Nicaragua. Rundbrief Nr. 2/87; Informationen zur psychologischen Forschung, Ausbildung und psychosozialen Praxis in Nicaragua. Bremen: Initiative Psychologie in Nicaragua; p. 19 ss.
- Lalive d'Épinay, Ch., 1975: *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance. Les Mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris: Mouton.
- Lalive d'Épinay, Ch.: 1969: *Haven of the Masses; A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London: Lutterworth Press.
- Marsden, G. M., 1980: *Fundamentalism and American Culture; The Shaping of 20ies Century Evangelicalism, 1870-1925*. New York, NY.
- Martín-Baró, I., 1984: *Guerra y salud mental*. in: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (Ed.): *Estudios Centroamericanos*. San Salvador; Vol 429-430, p. 503 ss.
- Martín-Baró, I., 1983: *Polarización social en El Salvador*, in: Universidad Centroamericana José Simón Cañas (Ed.): *Estudios Centroamericanos*. San Salvador; Vol 412, 2-1983, p. 129.
- Mayer, F.E., 1954: *The Religious Bodies of America*. Saint Louis, MO: Concordia.
- Mead, F. S., 1970: *Handbook of Denominations in the US*. New York, NY/ Nashville, TN: Abingdon.
- Melton, J. G., 1978: *Encyclopedia of American Religions*. Wilmington: McGrath, Vol. I et II.
- Molina Ch., G., 1978a: *Estructura demográfica y migraciones internas en Centroamerica*. San José, C.R: EDUCA.
- Molina Ch., G., 1978b: *Estructura Agraria, dinámica de población y desarrollo capitalista en Centroamerica*. San José, C.R: EDUCA.
- Nelson, W. M., 1982: *El protestantismo en Centroamerica; Una historia del inicio y desarrollo de la obra evangélica en el Istmo Centroamericano*. Miami, FL: Editorial Caribe.
- Nelson, W. M., 1983: *Historia del protestantismo en Costa Rica*. San José, C.R: Publicaciones IINDEF.
- Nuhn, H./Krieg, P./Schlick, W., 1975: *Zentralamerika; Karten zur Bevölkerungs- und Wirtschaftsstruktur*. Hamburg/Stuttgart: Nehlsen/Geocenter; Beiträge zu geographischen Regionalforschung in Lateinamerika, 1
- Poloma, M., 1982: *The Charismatic Movement; Is There a New Pentecost?* Boston, MA, Twayne.
- Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES), 1979: *Directory of Churches, Organizations and Ministries of the Protestant Movement in Belize*. San José: IINDEF.
- Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES), (5-

- 1980): *Nicaragua*, Informe no. 1. Forschungsbericht. San José, C.R: IINDEF, 5-1980.
- Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES), 1980: *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Nicaragua*. San José/Managua: IINDEF/CEPAD.
- Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES), 1980a: *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Panamá*. San José: IINDEF.
- Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES), 1981: *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Guatemala*. San José: IINDEF/SEPAL.
- Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES), 1982: *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Honduras*. San José: IINDEF,
- Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES), 1982: *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. El Salvador*. San José: IINDEF.
- Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES), 1983: *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Costa Rica*. San José: IINDEF.
- Rammstedt, O., 1973: Art.: *Revitalisationsbewegung*. in: Fuchs, Werner e.a. (Ed.): *Lexikon zur Soziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag; p. 567.
- Rausch, R., 1983: *Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der historischen Entwicklung Zentralamerikas*. Boris, Dieter (Ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein; p. 9 ss.
- Read, W. R./Monteroso, V. M./Johnson, H. A., 1969: *Latin American Church Growth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Rosbach, L., 1987: »... die armen wilden Indianer mit dem Evangelium bekannt machen«; Herrnhuter Brüdergemeinde an der Mosquito-Küste im 19. Jahrhundert. in: Meschkat, Klaus ea. (Ed.): *Mosquitia; Die andere Hälfte Nicaraguas*. Hamburg: Junius.
- Rüppel, H.-J., 1983.: *Honduras*. Boris, D./Rausch, R. (Ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein; p. 194 ss.
- Samayoa, J., 1987: *Guerra y deshumanización; Una perspectiva psicosocial*, in: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (Ed.): *Estudios Centroamericanos*. San Salvador; Vol 461, p. 213 ss.
- Sandeen, E. R., 1970: *The Roots of Fundamentalism; British and American Millenarianism 1800-1930*. Chicago: Chicago Univ. Pr..
- Sandner, G., 1985: *Zentralamerika und der ferne karibische Westen; Konjunkturen, Krisen und Konflikte 1503-1984*. Stuttgart: Steiner.
- Schäfer, H., 1988: *Befreiung vom Fundamentalismus; Entstehung einer neuen*

- kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas*. Münster: edition liberación.
- Sharckman, H., 1976: *La vietnamización de Guatemala; los programas de contrainsurgencia norteamericanos*, in: Jonas, Susanne; Tobis, David: *Guatemala: una historia inmediata*. México: Siglo XXI; p. 321 ss.
- Smith, W. R., 1981: *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Stahlke, L. E., 1966: *Estadística de la obra religioso-cristiana en Guatemala*. Guatemala: Iglesia Luterana.
- Torres R., E., 1983: *Crisis del poder en Centroamerica*. San José, C.R: EDUCA.
- Torres R., E., 1977: *Interpretación del desarrollo social centroamericano; Procesos y estructuras de una sociedad dependiente*. San José C.R: EDUCA.
- Tribunal Permanente de los Pueblos, 1984: *Sesión Guatemala, Madrid, 27 al 31 de enero de 1983*. Madrid: IEPALA.
- Wallace, A.F.C., 1964: *Revitalisationsbewegungen*, in: Schmitz, C.A. (Ed): *Religionsethnologie*. Frankfurt/Main: Akademische Verlagsgesellschaft; p. 404 ss.
- Washington Office on Latin America (Ed): 2-1983: *Guatemala; The Roots of Revolution*. in: Special Update Latin America. Washington, D.C: WOLA; 2-1983
- Watson, P., 1982: *Guerra, persona y destrucción; Usos militares de la psiquiatría y la psicología*. México D.F: Editorial Nueva Imagen.
- Wilson, S./Siewert J. (Ed), 1986: *Mission Handbook; North American Protestant Ministries Overseas*. Monrovia, CA: MARC.
- Wilson, S. (Ed), 1979: *Mission Handbook; North American Protestant Ministries Overseas*. Monrovia, CA: MARC.
- Yinger J. M., 1971: *The Scientific Study of Religion*. New York, NY: Macmillan.
- Zapata A., V., 1982: *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala: Génesis Publicidad.

ANHÄNGE

Anhang 1: Wachstum des Protestantismus in Mittelamerika, 1938 - 1982, Tabelle

Anhang 2: Karten zum Protestantismus in Mittelamerika

- 1 Namen der mittelamerikanischen Departements, Karte und Liste
- 2 Guatemala, Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements, um 1980
- 3 Nicaragua, Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements, um 1980
- 4 Honduras, Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements, um 1980

Anhang 3: Tabellen zum Protestantismus in Mittelamerika

- 1 Guatemala, Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements, 1964
- 2 Guatemala, Wachstum des Protestantismus nach Departements, 1964 bis 1980
- 3 Guatemala, Verteilung der Strömungen des Protestantismus nach Departements, um 1980
- 4 Nicaragua, Verteilung der Strömungen des Protestantismus nach Departements, um 1980

Anhang 4: Politisch motivierte Gewalttaten: Guatemala, 1966-1976

Wachstum des Protestantismus in Mittelamerika
 Protestantischer Bevölkerungsanteil, 1938 bis 1982 (in %)

(José Valderrey F., leicht korrigiert)

	1938	1949	1952	1957	1961	1967	1978	1979	1980	1981	1982
Guatemala	0,98	2,79	2,54	4,15	8,20 ¹	-	-	17,9	-	21,0 ²	
Honduras	0,90	1,26	1,83	1,29	1,78	2,32	7,15	-	8,0 ²		
El Salvador	0,17	1,20	1,01	1,24	2,24	3,33	-	6,1	7,0 ²		
Nicaragua	2,00	2,96	2,58	2,82	2,58	3,29	7,87	-	12,0 ²		
Costa Rica	0,26	1,00	0,90	1,60	0,98	2,36	6,28	-	-	-	10,04
Panama	2,79	4,21	6,20	4,90	4,01	8,38	-	-	11,3		

Quellen: Berechnung von José Valderrey F., 1985, für Forschungsprojekt des CEE in Mexico nach den folgenden Quellen:

Damboriena: 1963a; Damboriena: 1963b; für die Jahre von 1938 bis 1961.

Read; Monteroso; Johnson: 1969; für das Jahr 1967 (außer Guatemala); für Guatemala 1967 cf. Holland: 1981.

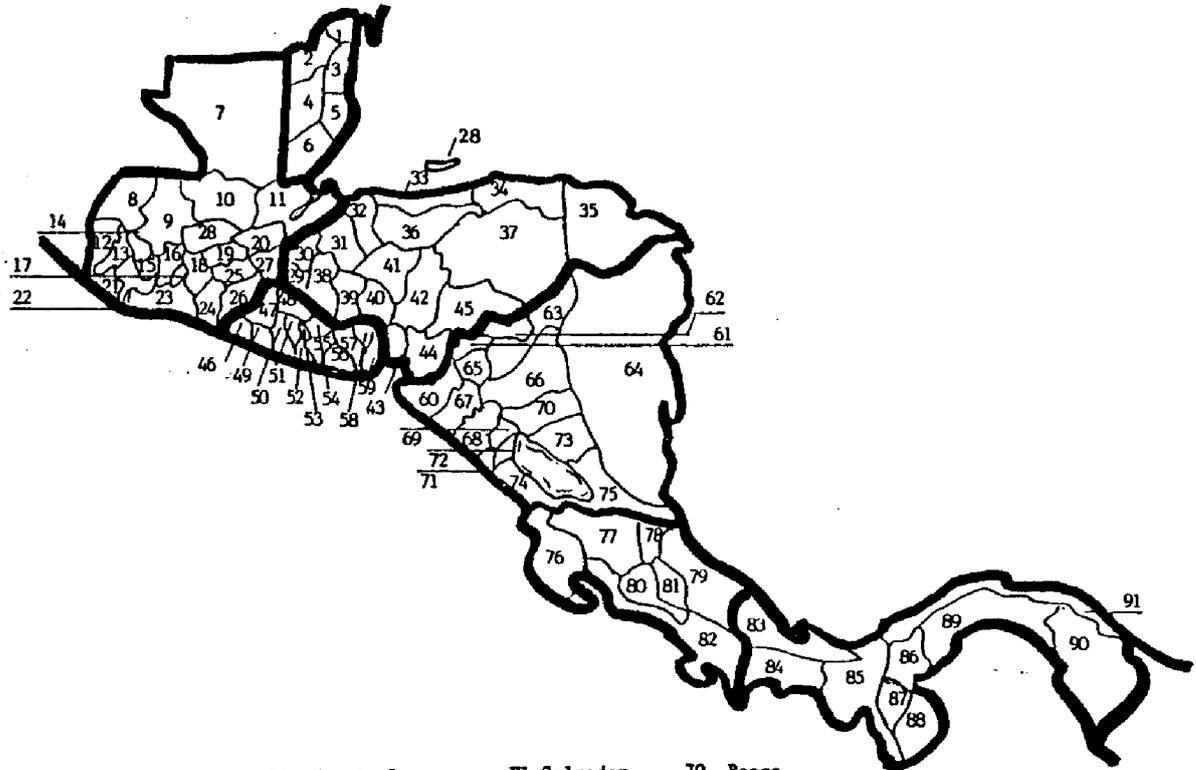
PROCADES: 1979 - 1983, für alle Daten von 1978 bis 1982 außer:

Die Zahlen Valderreys für 1978 bis 1982 stimmen nicht genau mit den Werten in den Tabellen des Verfassers überein. Dies liegt daran, daß Valderrey für diese Tabelle z. T. auf Schätzwerte Clifton Hollands (Holland: 1981) zurückgreift, und daß der Verfasser in den folgenden Tabellen die Daten, die in den Jahren von 1978 bis 1981 zusammengetragen worden sind, auf 1980 bezieht.

¹ Cf. Holland: 1981; die Ziffer von 8,2 % bezieht sich auf 1964; sie geht allerdings auf einen Fehler im Zensus zurück. Dem Autor scheint der Näherungswert von 7,3 % zutreffender.

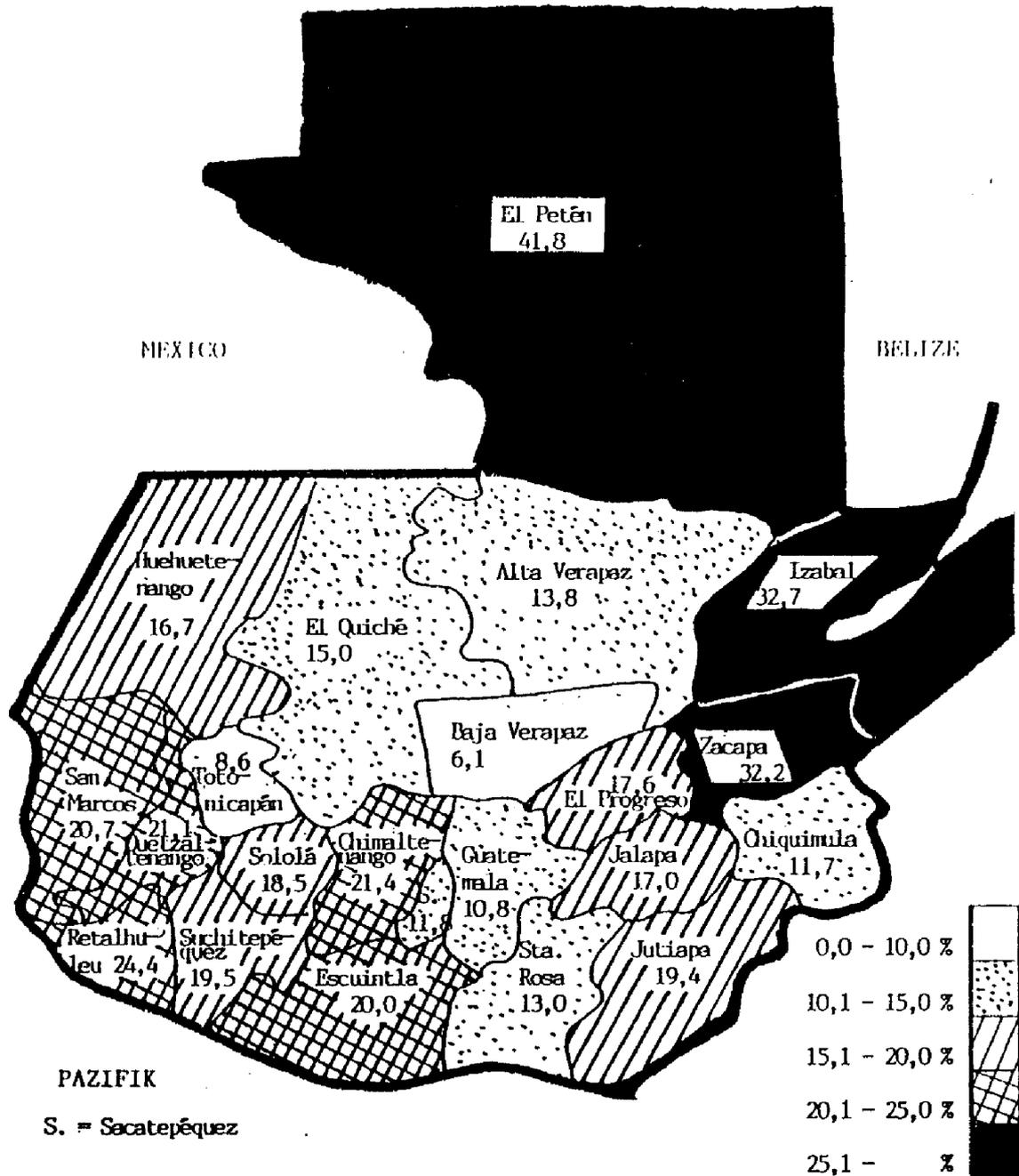
² Schätzung, cf. Holland: 1981.

Namen der mittelamerikanischen Departements



	<u>Belize</u>	23 Escuintla	<u>El Salvador</u>	70 Boaco
1	Corozal	24 Santa Rosa	46 Ahuachapán	71 Carazo
2	Orange Walk	25 Jalapa	47 Santa Ana	72 Granada
3	Belize	26 Jutiapa	48 Chalatenango	73 Chontales
4	Cayo	27 Chiquimula	49 Sonsonate	74 Rivas
5	Stann Creek		50 La Libertad	75 Rio San Juan
6	Toledo	<u>Honduras</u>	51 San Salvador	
		28 Islas Bahía	52 La Paz	<u>Costa Rica</u>
	<u>Guatemala</u>	29 Ocotepeque	53 Cuscatlán	76 Guanacaste
7	El Petén	30 Copán	54 Cabañas	77 Alajuela
8	Huehuetenango	31 Santa Barbara	55 San Vicente	78 Heredia
9	El Quiché	32 Cortés	56 Usulután	79 Limón
10	Alta Verapaz	33 Atlántida	57 San Miguel	80 San José
11	Izabal	34 Colón	58 Morazán	81 Cartago
12	San Marcos	35 Gracias a	59 La Unión	82 Puntarenas
13	Quetzaltenango	Diós		
		36 Yoro	<u>Nicaragua</u>	<u>Panamá</u>
14	Totonicapán	37 Olancho	60 Chinandega	83 Bocas del
15	Sololá	38 Lempira	61 Madriz	Toro
16	Chimaltenango	39 Intibucá	62 Nva. Segovia	84 Chiriquí
17	Sacatepéquez	40 La Paz	63 Jinotega	85 Veraguas
18	Guatemala	41 Comayagua	64 Zelaya	85 Coclé
19	El Progreso	42 Morazán	65 Estelí	87 Herrera
20	Zacapa	43 El Valle	66 Matagalpa	88 Los Santos
21	Retalhuleu	44 Choluteca	67 León	89 Panamá
22	Suchitepéquez	45 El Paraíso	68 Managua	90 Darién
			69 Masaya	91 Colón

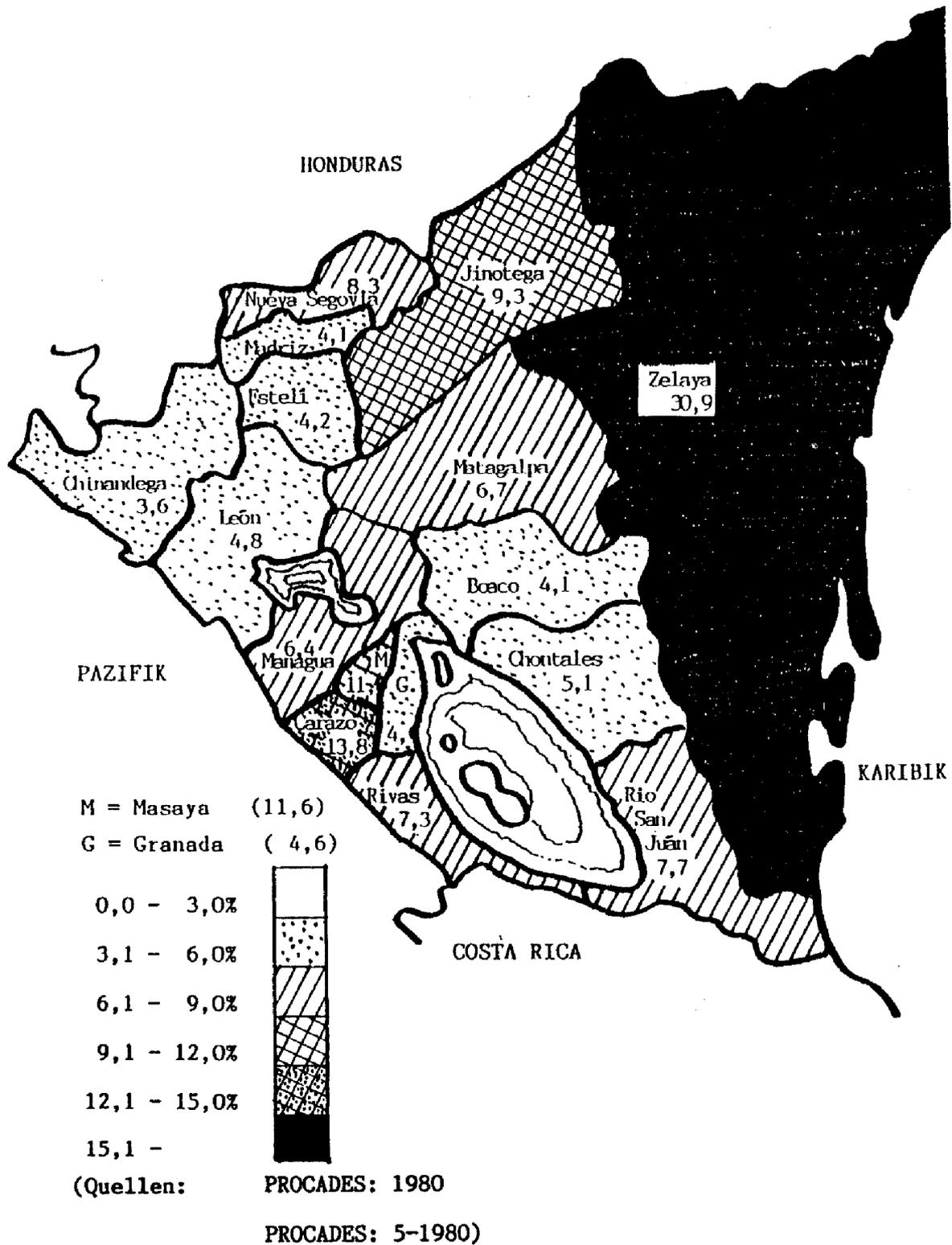
Guatemala
Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements
(1980)



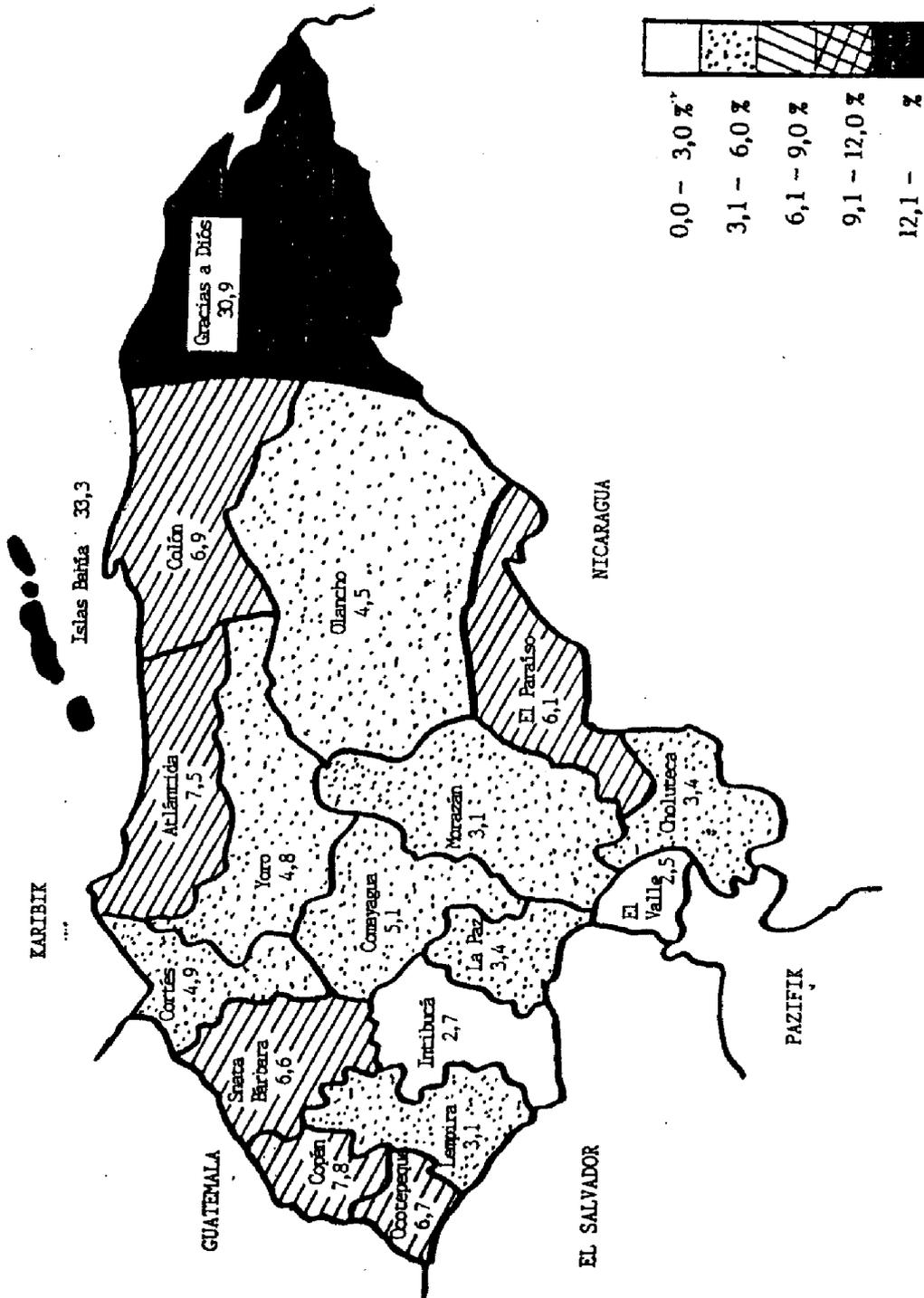
PAZIFIK
 S. = Sacatepéquez

(Quellen: PROCADES: 1981
 Instituto Nacional de Estadística: 1985)

Nicaragua
Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements
(1980)



Honduras
 Protestantischer Bevölkerungsanteil nach Departements
 (1980)



(Quellen: PROCADES: 1980
 Consejo Superior de Planificación: 1981)

**Protestantischer Bevölkerungsanteil
nach Departements, Guatemala¹
(1964)**

Departement	Gesamt- bevölkerung	Getaufte Mitglieder	Prot.Dept./ Bev.Dept.(%) ²	Prot.Dept./ Prot.Ges.(%) ³
Guatemala	777.440	58.180	7,5	21,4
El Progreso	65.620	3.720	5,7	1,4
Sacatepéquez	79.120	5.080	6,4	1,9
Chimaltenango	161.760	18.740	11,6	6,9
Escuintla	251.980	28.200	11,2	10,4
Santa Rosa	160.300	7.280	4,5	2,7
Sololá	108.500	6.720	6,2	2,5
Totonicapán	142.500	14.260	10,0	5,2
Quetzaltenango	265.520	13.920	5,2	5,1
Suchitepéquez	181.200	12.480	6,9	4,6
Retalhuleu	112.820	8.000	7,1	2,9
San Marcos	328.420	19.660	6,0	7,2
Quiché	255.260	9.640	3,8	3,5
Baja Verapaz	95.700	3.300	3,4	1,2
Alta Verapaz	263.160	4.020	1,5	1,5
El Petén	27.740	2.620	9,4	1,0
Izabal	114.380	14.140	12,4	5,2
Zacapa	98.560	14.080	14,3	5,2
Chiquimula	145.880	7.240	5,0	2,7
Jalapa	99.300	3.660	3,7	1,3
Jutiapa	189.480	16.840	8,9	6,2
GESAMT:	3.924.640	271.780	6,9 ⁴	100,0

¹ Ohne Huehuetenango, da der Zensus von 1964 sehr wahrscheinlich falsche Angaben zu diesem Departement macht.

² Protestantische Bevölkerung in Relation zur Gesamtbevölkerung nach Departements

³ Protestantische Bevölkerung des Departements in Relation zur protestantischen Bevölkerung des gesamten Landes.

⁴ Da dieser Wert ohne Huehuetenango errechnet ist, dürfte 7,3% wohl ein wahrscheinlicher Näherungswert für den protestantischen Bevölkerungsanteil sein; die offiziell im Zensus errechneten 8,2% liegen eher zu hoch.

Quelle: Dirección General de Estadística: Censo Religioso, 1964, nach Stahlke: 1966.

**Wachstum des Protestantismus nach Departements
Guatemala, 1964 bis 1980¹**
(Bereinigt hinsichtlich Bevölkerungswachstum)

Departement	Wachstumsrate (%)	
	Insgesamt	Durschn. jährl.
Alta Verapaz	820,0	54,7
Retalhuleu	741,4	49,4
Jalapa	359,5	24,0
El Petén	344,7	23,0
Quetzaltenango	305,8	20,4
Quiché	294,7	19,7
San Marcos	245,0	16,3
El Progreso	210,5	14,0
Sololá	198,4	13,2
Santa Rosa	188,9	12,6
Suchitepéquez	182,6	12,2
Izabal	163,7	10,9
Chiquimula	134,0	8,9
Zacapa	125,2	8,4
Jutiapa	118,0	7,9
Chimaltenango	84,5	5,6
Sacatepéquez	84,4	5,6
Escuintla	79,5	3,3
Baja Verapaz	79,4	3,3
Guatemala	44,0	2,9
Totonicapán ²	-14,0	-0,9
DURCHSCHNITT	147,8	9,8

¹ Ohne Huehuetenango, da der Zensus 1964 für Huehuetenango sehr wahrscheinlich falsche Angaben für dieses Departement macht.

² Die Zahlen zu Totonicapán erscheinen ebenfalls problematisch.

Quellen: Dirección General de Estadística: Censo Religioso, 1964, nach Stahlke: 1966; PROCADES: Guatemala 1981; Instituto Nacional de Estadística: 1985.

**Zusammensetzung¹ des Protestantismus
nach Departements, Guatemala
(Absolut und anteilig, um 1980)**

Departament	Hist. Prot.		Evang. Prot.		Pfingst.Prot.		Neopf. Prot.		Gesamt abs.
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
Guatemala	54	7,9	240	35,1	386	56,5	3	0,5	683
El Progreso	18	26,1	15	21,7	36	52,2		0,0	69
Sacatepequez	1	1,4	28	40,6	39	56,6	1	1,4	69
Chimaltenango		0,0	110	46,4	127	53,6		0,0	237
Escuintla	14	4,3	89	27,7	219	68,0		0,0	322
Santa Rosa	3	2,5	28	23,1	90	74,4		0,0	121
Sololá	7	5,1	54	39,4	76	55,5		0,0	137
Totonicapán	11	12,9	21	24,7	53	62,4		0,0	85
Quetzaltenango	99	26,5	83	22,3	190	50,9	1	0,3	373
Suchitepéquez	25	11,4	85	38,2	112	50,4		0,0	223
Retalhuleu	37	20,9	40	22,6	100	56,5		0,0	177
San Marcos	26	5,5	251	53,4	193	41,1		0,0	470
Huehuetenango	2	0,6	242	69,9	102	29,5		0,0	346
Quiché	40	16,9	58	24,5	139	58,6		0,0	237
Baja Verapaz	1	2,9	1	2,9	32	94,2		0,0	34
Alta Verapaz	9	4,2	89	41,8	115	54,0		0,0	213
El Petén	13	4,9	42	15,8	210	79,3		0,0	265
Izabal	50	16,3	21	6,9	235	76,8		0,0	306
Zacapa	57	31,8	18	10,1	104	58,1		0,0	179
Chiquimula	30	31,6	12	12,6	53	55,8		0,0	95
Jalapa	1	0,9	42	37,8	68	61,3		0,0	111
Jutiapa	1	0,4	65	27,8	168	71,8		0,0	234
GESAMT:	499	10,0	1634	32,8	2847	57,1	5	0,1	4986

¹ Historischer Protestantismus: Typen A und A'; evangelikaler Protestantismus: Typen B und B'; pfingstlicher Protestantismus: Typen C und C'; neopfingstlicher Protestantismus: Typ D.

Quellen: PROCADES: 1981, Teil 2; eigene typologische Zuordnung

**Zusammensetzung¹ des Protestantismus
nach Departements, Nicaragua
(Absolut und anteilig, um 1980)**

Departament	Hist.	Prot.	Evang.	Prot.	Pfingstl.	Prot.	Gesamt absolut
	absolut	%	absolut	%	absolut	%	
Managua	65	19,4	121	36,1	149	44,5	335
Boaco		0,0	14	66,7	7	33,3	21
Carazo	17	24,3	12	17,1	41	58,6	70
Chinandega	10	18,9	4	7,5	39	73,6	53
Chontales	1	3,4	23	79,3	5	17,2	29
Estelí	3	9,7	17	54,8	11	35,5	31
Granada	3	12,0	11	44,0	11	44,0	25
Jinotega	3	4,3	2	2,9	65	92,9	70
León	9	14,3	9	14,3	45	71,4	63
Madríz	5	29,4	4	23,5	8	47,1	17
Masaya	18	22,0	36	43,9	28	34,1	82
Matagalpa	10	12,3	9	11,1	62	76,5	81
Nueva Segovia	18	36,0	4	8,0	28	56,0	50
Rio San Juan		0,0	12	85,7	2	14,3	14
Rivas	8	18,6	22	51,2	13	30,2	43
Zelaya	141	47,0	39	13,0	120	40,0	300
GESANT:	311	24,2	339	26,4	634	49,4	1.284
Nicaragua ohne Departament Zelaya:							
GESANT:	170	17,3	300	30,5	514	52,2	984

¹ Historischer Protestantismus: Typen A und A'; evangelikaler Protestantismus: Typen B und B'; pfingstlicher Protestantismus: Typen C und C'; neopfingstlicher Protestantismus: Typ D.

Quellen: PROCADES: 1980, Teil 2; eigene typologische Zuordnung

**Politisch motivierte Gewalttaten
Guatemala, 1966 - 1976
(Gewalttaten pro Kopf der Bevölkerung)**

Departement	Bevölkerung 1976	Gewalttaten ¹		Relation	
		Taten	:	Bevölk.	
Zacapa	136.332	335	1	:	407
Guatemala	1.341.987	2.693	1	:	498
Jalapa	145.619	272	1	:	535
El Progreso	91.235	135	1	:	676
Chiquimula	204.560	267	1	:	766
Izabal	221.709	234	1	:	947
San Marcos	478.908	458	1	:	1.046
Santa Rosa	223.607	173	1	:	1.293
Retalhuleu	167.170	115	1	:	1.454
Jutiapa	291.893	162	1	:	1.802
Quetzaltenango	388.426	210	1	:	1.850
El Petén	77.185	40	1	:	1.930
Suchitepéquez	261.323	128	1	:	2.042
Sacatepéquez	117.529	46	1	:	2555
Escuintla	379.775	139	1	:	2.732
Chimaltenango	234.568	73	1	:	3.213
Baja Verapaz	136.004	37	1	:	3.676
Sololá	156.325	16	1	:	9.770
Huehuetenango	439.008	36	1	:	12.195
Quiché	370.881	23	1	:	16.125
Alta Verapaz	360.225	19	1	:	18.959
Totonicapán	210.100	10	1	:	21.010
GESAMT	6.434.369	5.621	1	:	1.145

¹ Die Zahlen der Rubrik »Gewalttaten« setzen sich zusammen aus den Opfern von politisch motivierten Morden, versuchten Morden, Entführungen, aufgefundenen Leichen, terroristischen Übergriffen und bewaffneten Zusammenstößen. Die Kämpfe und Opfer des Konfliktes in Zacapa, Izabal und Chiquimula, 1966/67, sind in der Statistik nicht enthalten.

Quellen:

Aguilera: 1980, S.554; Dirección Nacional de Estadística: 1980, Población estimada por año, 1976.