

7. Favela der Wiedergeborenen oder wiedergeborene Favela?

Brasiliens Metropolen haben seit den 1980er Jahren einen bedeutenden Aufschwung einer pfingstchristlichen Bewegung erlebt, die heute in Rio de Janeiro die religiöse Landschaft der Favelas dominiert. Zwischen 2010 und 2015 habe ich zu diesem Thema eine ethnografische Feldstudie in zwei Favela-Komplexen der *Zona Norte* durchgeführt – im Morro da Mangueira, der für seine Sambaschule berühmt ist, und wieder im Complexo de Manguinhos und dort vor allem in den Mandela-Gemeinden.

Dieses letzte Kapitel des Buchs dreht sich so um die Bedeutungen, die (Neo-)Pfingstkirchen in der Favela erlangt haben. Dabei fokussiere ich sowohl die Transformationen des urbanen Alltagslebens, die mit diesem religiösen Boom zusammenhängen, als auch die Art und Weise, wie dieser auf das Regieren der Favela einwirkt. Ein Schwerpunkt liegt auf der zunehmenden Verflechtung zwischen Akteuren aus dem Drogenkomplex und den lokalen Pfingstkirchen. Deren Bedeutungen, institutionellen Formen und Praktiken sind heute, so werde ich zeigen, untrennbar mit den sozialen, räumlichen und politischen Strukturmustern der Favela verflochten. Die (Neo-)Pfingstbewegung hat alle Aspekte ihrer informellen Lebens- und Regierungsformen durchdrungen und eine neuartige urban-religiöse Konfiguration hervorgebracht – die Favela der Wiedergeborenen (vgl. auch Lanz 2016).

7.1 Die dramatische Transformation des Religiösen: Pfingstgläubige in Stadt und Favela

Die Favelas der Metropolen haben einen zentralen Anteil an jener »dramatischen Transformation« (Birman/Leite 2000: 271) des Religiösen, die in Brasilien den Bevölkerungsanteil evangelikaler Christ:innen zwischen 1980 und 2010 von 6,6 auf 22,2 Prozent ansteigen ließ (IBGE 2012). Schon im Jahr 2000 fragten die Anthropologinnen Patricia Birman und Marcia Leite (2000: 284) am Beispiel von Rio, der heute am wenigsten katholischen Stadt Brasiliens, »was mit dem ehemals größten katholischen Land der Welt geschehen ist«. In der ersten Dekade des

21. Jahrhunderts schrumpfte in Rio der Anteil des Katholizismus an der Stadtbevölkerung weiter von 61,2 auf 51,2 Prozent. Ihnen standen 2010, als die immer noch aktuellsten Bevölkerungsdaten (Stand 2020) erhoben wurden, 23,4 Prozent Evangelikale gegenüber. Dazu zählten auch die Neo-Pfingstgemeinden, die im Verlauf der 2000er Jahre ein geradezu explosives Wachstum von einem auf sieben Prozent der Bevölkerung durchlaufen hatten (IPP 2013).

Diese Zahlen verteilten sich bezogen auf den urbanen Raum und auf soziale Gruppen sehr ungleich: Standen in den Wohlstandsarealen der Südzone und der Barra da Tijuca den jeweils 62 Prozent katholischen nur neun bzw. 15 Prozent evangelikale Gläubige gegenüber, wiesen beide Religionsgruppen in den verarmten Peripherien vor allem der Westzone, die in Rio zugleich die am schnellsten wachsende und die ärmste Stadtregion ist, nun etwa gleich viele Gläubige auf (vgl. IPP 2012). Ebenso eindeutig war das soziale Muster: Je geringer Einkommen, formale Bildung und Alter der Menschen, desto höher war ihre Zugehörigkeit zu evangelikalischen Kirchen (ebd.). In der untersten Einkommensklasse standen den 39 Prozent, die der katholischen Kirche angehörten, bereits 32 Prozent Evangelikale gegenüber (IPP 2013).

Zwar beschränkte sich der Aufstieg der Evangelikalen und unter ihnen der Pfingstbewegung nicht auf urbane Armutsterritorien, gleichwohl rekrutierten sie dort einen Großteil der zu ihnen konvertierten Gläubigen (vgl. Birman/Leite 2000, Oosterbaan 2006, Vital da Cunha 2009).

In den Favelas ging die zunehmende Vielfalt christlicher Glaubensgemeinschaften mit einem Verschwinden der afrobrasilianischen Religionen einher. Da ihre Bewohnerschaft mehrheitlich aus afrobrasilianischen Gruppen bestand, hatten bis Ende der 1990er Jahre die zahllosen Heiligen und übernatürlichen Wesen sowie die Besessenheitskulte von Candomblé, Macumba oder Umbanda unter dem Dach eines zwar vorherrschenden, theologisch aber wenig rigorosen Katholizismus zum religiösen Alltag der Favela gehört. Der unaufhaltsame Aufstieg der Pfingstkirchen zerstörte diese religiöse Konvivialität unter dem Dach des Katholizismus. Denn sie weigerten sich, »den Status einer synkretistischen Minderheitsreligion unter dem Schutz einer breiten und mächtigen katholischen Identität zu akzeptieren« und forderten »eine neue Form des religiösen Pluralismus«, der allen Glaubensgemeinschaften gleiche Rechte vor dem Staat garantiere (Birman/Leite 2000: 274). Auch dem harmonischen Zusammenleben mit afrobrasilianischen Religionen verweigerten sich die neuen Kirchen, weil sie diese als teuflische Kulte deuteten.

Obwohl die Pfingstbewegung bereits 1911 nach Brasilien gelangt war, als zwei schwedische Missionare die *Assembleia de Deus*, ihre noch heute größte Kirche gründeten, war sie bis in die 1980er Jahre weitgehend unsichtbar geblieben. Sie hatte im Schatten einer nationalen Identität existiert, die seit dem Kolonialzeitalter an einen populären Katholizismus gekoppelt war. »Formale Dogmen lebten dort Seite

an Seite mit einer starken Hingabe an die Heiligen und dem Glauben an Magie und Hexerei.« (ebd.: 272) Erst der von Paul Freston (1994) als »dritte Welle« bezeichneten Strömung, die heute als Neopfingstbewegung bekannt ist, gelang es zu wachsen, öffentlich sichtbar zu werden und den katholischen Charakter der nationalen Identität herauszufordern:

»Die dritte Welle ereignete sich nach der autoritären Modernisierung des Landes, [...] als über zwei Drittel der Bevölkerung verstädtert waren, das ›Wirtschaftswunder‹ vorbei war und die ›verlorene Dekade‹ der 1980er Jahre begann. Die Welle startete im wirtschaftlich dekadenten und von Gewalt, Glücksspielmafia und populistischer Politik geplagten Großraum Rio de Janeiro.« (Ebd.: 539)

In einer Situation also, in der sich in Rio gegen Ende der Militärdiktatur ökonomischer Niedergang, Schuldenkrise und vom Internationalen Währungsfonds (IWF) diktierte Stabilisierungspläne mit dem Aufstieg der Glücksspielmafia und des Drogenkomplexes verknüpften, setzte ein immenses Wachstum eines neuartigen Christentums ein, das die religiösen Landschaften vor allem der Favelas radikal verändert hat. Weder eine derartige Gemengelage noch der auf sie folgende Boom religiöser Bewegungen waren allerdings auf Brasilien, Rio oder gar die Favela beschränkt. Vielmehr stellten sie ein globales Phänomen dar, das sich auf nationalen und lokalen Ebenen unterschiedlich ausgeformt hat. Den Wendepunkt dafür markierten die Effekte der 1973 einsetzenden Wirtschaftskrisen, aus denen sich schrittweise neoliberale Politikmodelle entwickelten. Der im weitesten Sinne als »politisch gesteuerte Intensivierung der Herrschaft von Markt und Kommodifizierung« (Brenner/Peck/Theodore 2010: 184) zu definierende Neoliberalismus entfaltete sich zunächst in Form »einer durch Krisen ermöglichten kreativen Zerstörung« (ebd.: 213). Im Globalen Süden geschah dies wesentlich durch Struktur Anpassungsmaßnahmen des IWF, die eine »dramatische Vernichtung staatlicher Leistungsfähigkeit« (Ukah 2016: 529) in Gang setzten. In diesem Setting »brach die Hoffnung auf eine politische Lösung sozialer Probleme ebenso zusammen wie der Fortschrittsglaube, der der innergesellschaftlichen Hoffnung auf Erlösung zugrunde lag« (Schiffauer 2014: 55). Dies eröffnete religiösen Entrepreneur:innen die Option, einen Typus von Religion als Alternative anzubieten, der sich von überkommenen Traditionen abkoppelte und gleichsam einen Tigersprung in eine bessere Zukunft verhieß. Eine solche versprachen die seit den 1980er Jahren weltweit boomenden Prosperitätsreligionen – unter ihnen die Neopfingstbewegung – nicht erst für das Jenseits, sondern bereits für das irdische Leben. Sie »vermitteln eine besondere Art von religiöser Modernität, in der die Frage der Moral mit dem Erreichen und der Verteilung von Reichtum verknüpft wird« (Larkin/Meyer 2006: 309).

Zu den klassischen Merkmalen der Pfingstbewegung gehören der Bruch mit der weltlichen Ordnung, die hohe Bedeutung des Heiligen Geistes, das Zungenre-

den, der Glaube an Wunderheilungen sowie die Vorstellung, Teufel und Dämonen seien zerstörerisch auf Menschen einwirkende Agenten (vgl. Oosterbaan 2006). Die Neopfingstbewegung fügte diesen Charakteristika eine intensive Nutzung der Medien sowie den *prosperity gospel* (dt. Wohlstandsevangeliem) hinzu, also den Glauben daran, dass Gott die bedingungslose Unterwerfung der Gläubigen unter religiöse und kirchliche Gebote noch während ihres irdischen Lebens mit Wohlstand belohne. Der Anthropologin Jean Comaroff (2009: 24) zufolge setzen diese Prosperitätsreligionen den räumlichen, sozialen und politischen Verwerfungen eines weltweit operierenden Neoliberalismus sowie den daraus resultierenden Unsicherheiten eine »totale Rückgewinnung der sozialen Sphäre« im Sinne eines »uns wieder ganz Machens« entgegen und bieten »überzeugende Ordnungen feststehender Referenzen und absoluter Wahrheiten« an. Dabei ahmen sie »die kreativen Formen des Marktes« nach und versprechen, »beispiellose Wertschöpfungs- und Produktivitätsquellen freizuschalten, indem sie sich direkt die Operationen Gottes in der Welt zu Nutze machen« (ebd.).

Das Flaggschiff der brasilianischen Neopfingstbewegung bildet die 1977 in Rio de Janeiro von einem Lotterieangestellten gegründete und heute weltweit operierende *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) (vgl. Freston 2001, Birman 2006). Sie brachte einen neuartigen, afrikanische und indigene Elemente integrierenden »synkretistischen Pentekostalismus« (Birman/Leite 2000: 285) hervor. Ihre Gläubigen sind selbst im Vergleich mit anderen Pfingstkirchen ärmer und geringer gebildet. Die IURD verabschiedete sich vom pfingstlerischen Prinzip, allem Weltlichen zu entsagen und attackierte in einer stark mediatisierten Form Brasiliens katholische Ordnung. Damit gelang es ihr, den Katholizismus stärker herauszufordern als alle anderen Pfingstkirchen. Im Jahr 2010 hatte sie im Staat Rio de Janeiro ca. 273.000 Mitglieder (bei 1,87 Millionen in ganz Brasilien; IBGE 2012), verfügte mit *Rede Record* über ein nationales Rundfunk- und Fernnetzwerk und war zahlreich in brasilianischen Parlamenten bis hin zum Kongress vertreten. Mit Bischof Marcelo Crivella wurde einer ihrer höchsten religiösen Würdenträger 2016 zum Bürgermeister von Rio de Janeiro gewählt. Er hielt das Amt bis zur nächsten Wahl inne, die er Ende 2020 gegen den erneut antretenden Olympia-Bürgermeister Eduardo Paes verlor. Crivella vertrat als selbst erklärter Kreationist, Karnevalsverächter und Gegner der Abtreibung oder der Homo-Ehe im Einklang mit seiner Kirche reaktionäre gesellschafts- und geschlechterpolitische Positionen. Gleichwohl war die von ihm gegründete Kleinpartei PRB sozialpolitisch eng mit den Präsidentschaften von Luiz Inácio Lula da Silva und von Djilma Rouseff verbündet, die der sozialdemokratischen *Partido dos Trabalhadores* (PT) angehörten.

Aus heutiger Sicht bestätigen empirische Studien die Argumentation etwa von André Droogers (2012), wonach eindimensionale Paradigmen den Erfolg der »paradoxen Pfingstbewegung« nicht erfassen können. Damit referiert Droogers auf das Anomie-Modell, das ihren religiösen Boom als Reaktion auf eine Aushebelung kla-

rer Normen durch einen rapiden sozialen Wandel deutet; auf den Klassenkampfansatz, der die Pfingstbewegung als ein Instrument versteht, um in einer ungleichen Gesellschaft aus einer inferioren Klassenposition aufzusteigen; oder auf den Ansatz einer gescheiterten Modernisierung, der eine durch klare Normen und Regeln organisierte Pfingstbewegung als Antwort auf den selektiven Charakter sozialer Modernisierungsprozesse deutet. Vielmehr verfüge die Pfingstbewegung, so argumentiert Droogers, über eine hohe innere Diversität und über komplexe symbolische und soziale Strukturen, die potentiell für sehr unterschiedliche Menschen attraktiv seien. Er plädiert dafür, ihren anhaltenden Erfolg nicht primär durch externe Faktoren zu erklären und so »auf eine Reflexion gesellschaftlicher Trends zu reduzieren«, sondern mithilfe einer »theoretischen Diversität« zu analysieren, die vorrangig die internen Prozesse dieser religiösen Strömung betrachte (ebd.: 256).

Mit Blick auf die Favela liefern die religiöse Programmatik und die sozialen Praktiken der (Neo-)Pfingstkirchen wesentliche Anhaltspunkte für ihren Erfolg. Dieser hängt zusammen mit der Zweitklassigkeit der dort lebenden Menschen bezogen auf die nationale Identität und die bürgerliche Stadt, mit ihrer Auslieferung an das Gewaltregime des Drogenkomplexes sowie mit der Unfähigkeit des Katholizismus, ihre religiösen Alltagsbedürfnisse zu befriedigen. Traditionell entstehen in Rio, so beobachteten Patricia Birman und Marcia Leite (2000: 277), »religiöse Deutungen, um konkreten alltäglichen Problemen einen Sinn zu verleihen«. Gerade im Zuge urbaner Gewalterfahrungen »verloren bestimmte religiöse Interpretationen an Bedeutung und Glaubwürdigkeit – und damit auch an Gläubigen –, während andere, insbesondere die der Pfingstkirchen, plausibler wurden und Menschen anzogen« (ebd.: 278).

Die katholische Kirche hatte seit den 1960er Jahren einen Prozess der Säkularisierung und im Zuge der Befreiungstheologie, die in Rio de Janeiro eine breite Anhängerschaft hatte, zunächst auch der Demokratisierung durchlaufen. Ihre Basisgemeinden hatten sich für Arme engagiert, eher weltliche Mittel propagiert, um soziale Probleme zu lösen und ihre religiöse Programmatik von der durch Wunderglauben und Frömmigkeit geprägten Alltagskultur der Favelas entkoppelt. Nach der Zerschlagung der Befreiungstheologie durch den Vatikan zog sich die katholische Kirche jedoch aus den Favelas zurück und war für ihre Alltagskämpfe nicht mehr verfügbar. Dagegen gewannen dort Pastoren der Pfingstbewegung, die mit ihren Familien meist unter ähnlichen Bedingungen wie andere Ortsansässige lebten und vor ihrer Konversion oft selbst kriminell oder drogensüchtig gewesen waren, an Reputation. In ihrer eigenen Person bezeugten sie den pfingstkirchlichen Diskurs, wonach es eine Konversion ermögliche, sich mithilfe göttlicher Wunder von den Leidensformen und den Konflikten, die den Alltag der Favela prägen, zu befreien und ein neues, durch einen »Status aparte« (Oosterbaan 2009: 63) geprägtes Leben zu beginnen.

Pastoren, die sich vehement mit urbanen Konflikten auseinandersetzten, wurde die Macht zugeschrieben, »den Strom der Gewalt mit zwei Waffen zu unterbrechen: mit den Ritualen des Exorzismus und dem Wort Gottes. Sie bringen die Bibel und das Gebet mit, um Revolver und Maschinengewehre zu bekämpfen.« (Birman/Leite 2000: 281) Die Attraktivität der Pfingstkirchen, so mutmaßte die Anthropologin Alba Zaluar schon 1998, speise sich in der Favela aus einer religiösen Programmatik, die auf dem Erweckungserlebnis einer reinigenden Katharsis beruhe, scharf zwischen Gut und Böse trenne und so für die in ein unauflösbares Geflecht aus Korruption und Gewalt verwickelte Bewohnerschaft den Weg einer legitimen Ordnung weise (Zaluar 1998).

Eine zentrale Bedeutung kam hierbei der Notion und dem Ethos des Krieges zu, der in der Favela als staatlicher Krieg gegen die Drogen sowie als »spiritueller Krieg« der Pfingstbewegung im Sinne eines kosmischen Kampfes zwischen Gut und Böse existiert (Birman 2011: 191). Erfolgreich verwertete die Pfingstbewegung sowohl alltägliche Erfahrungen mit der Herrschaft des Drogenkomplexes als auch einen öffentlichen Diskurs, der die urbane Gewalt kausal an die Favela koppelte, für ihre Missionierungsstrategien. Besonders der *Igreja Universal* (so die übliche Kurzform der IURD) gelang es, »die Bilder und Erzählungen städtischer Gewalt aufzugreifen und zu übernehmen und die Dichotomie zwischen ›dem Guten‹ und ›dem Bösen‹ in den pfingstlerischen Dualismus von ›Gott‹ gegen den ›Teufel‹ zu verwandeln« (Oosterbaan 2005: 361). Die Favela erschien so als paradigmatischer Raum dieses Krieges, gleichsam als dessen Schlachtfeld.

Wie der öffentliche Diskurs konstruiert die Pfingstbewegung die Figur des männlichen Drogengangsters als Ausbund des Bösen. Im Gegensatz zu staatlichen Organen versucht sie allerdings nicht, ihn als Feind physisch auszulöschen, sondern strebt danach, ihn »zu Jesus zu führen« und so zu retten. Den häufig von ihren pfingstbewegten Müttern beeinflussten Drogengangstern gelten diese Kirchen als potentielle Verbündete, die ihrer »Zukunft eine Tür offen« halten (Birman 2011: 200). Denn eine Konversion zu ihrem Glauben könnte sie vor einem stets drohenden gewaltsamen Tod retten. In den 2000er Jahren entstand so die neue Sozialfigur des evangelikalen Drogengangsters (vgl. Vital da Cunha 2009, 2009a). Während die meisten *traficantes* bis dahin versucht hatten, durch afrobrasilianische Religionsrituale »ihre Körper zu schließen«, um sich unverwundbar zu machen, betete dieser neuer Gangstertypus als reuiger Sünder zu Gott und imaginierte eine spätere Konversion zum Pfingstglauben. »Das pfingstlerische Ethos, das den Krieg gegen den ›Feind‹ valorisiert und die finanzielle Dimension, die dem Wohlstandsevangelium anhängende Evangelikale verbreiten, harmonisieren vollständig mit dem Ethos der Drogendealer: Krieg, Feind, Geld!« (Vital da Cunha 2009: 257)

Aus diesen Studien über die Transformation des Religiösen in Rios Favelas bleibt festzuhalten, dass »die Pfingstbewegung bezogen auf materielle oder spiri-

tuelle Vorteile sowie auf psychologische oder kulturelle Konflikte Lehren und Praktiken anbietet, auf die sich Menschen einlassen, um ihre Dinge selbst in die Hand nehmen zu können« (Oosterbaan 2006: 9). Diese Möglichkeiten einer Selbstermächtigung sind aber an strikte moralische Normen und Verhaltensregeln gebunden, denen sich die Gläubigen zu unterwerfen haben. Mit Blick auf die gegenwärtige Favela verweisen anthropologische Studien darauf, dass die Pfingstbewegung und der Drogenkomplex eine Art paradoxe Symbiose gebildet haben. Basierend auf meinen empirischen Erkundungen untersuche ich nun, wie die Grenzen zwischen diesen beiden gegensätzlichen Universen im urbanen Alltag oszillieren, wie sich die Pfingstbewegung und die Favela dadurch transformieren und was dies für das Regieren der letzteren bedeutet.

7.2 Die Kirchen der Wiedergeborenen

Wie in anderen Favelas hat sich während der letzten Dekaden die religiöse Diversität auch im Complexo de Manguinhos sowie im nahegelegenen, ebenfalls durch das *Comando Vermelho* beherrschten Morro da Mangueira erheblich dynamisiert. Die Transformation der religiösen Landschaft beider Favela-Komplexe interagiert mit dem Aufstieg des Drogenregimes ebenso wie mit dem Niedergang der umliegenden Industrien, durch den sich die lokalen Arbeits- und Einkommensverhältnisse dramatisch informalisiert und prekariisiert haben. So verließen seit 1980 56 Fabriken und mit ihnen Abertausend Arbeitsplätze allein die Region Manguinhos (Pivetta u.a. 2011: 60). Ein knappes Drittel ihrer Bewohnerschaft musste nun ohne regelmäßige Einkünfte auskommen und war darauf angewiesen, alle verfügbaren Ressourcen flexibel zu kombinieren (ebd.: 115).

Die lokale Welt der Pfingstbewegten

Im Detail habe ich die Transformation des Religiösen vor allem in den Mandela-Gemeinden untersucht (vgl. zu den ›Mandelas‹ Kap. 6). Dort war die Anzahl freikirchlicher Gemeinschaften seit den 1990er Jahren beständig gewachsen. Als ich im Februar 2010 mit meinen ethnografischen Erkundungen begann, existierten 27 Kirchengemeinden; 2013 waren es dann fünf weniger. Da es ebenso häufig vorkam, dass Kirchen neu eröffneten wie dass sie ihre Arbeit einstellten, bewegte sich ihre Anzahl mal nach unten, mal nach oben und schwankte beständig zwischen 20 und 30. Ein erster Abgleich der diversifizierten religiösen Landschaft mit den lokalen Machtstrukturen offenbarte, dass alle mächtigen sozialen Akteure mit autonomen (Neo-)Pfingstgemeinden verbunden waren. Die Vorsitzenden der Bewohnerchaftsvereine und ihre Vizes bezeichneten sich als ihre aktiven Gläubigen. Vanessa sowie die Ehefrau von X (siehe Kap. 6.3) finanzierten ›ihre‹ jeweiligen Pastoren gar

mit einer Art Gehalt. Selbst Paulo, der Statthalter des *comandos*, ließ seine ›Soldaten‹ regelmäßig von einem befreundeten Pastor segnen, der früher selbst in den Drogenhandel involviert gewesen war, und unterstützte dafür dessen autonome Kirche finanziell (siehe Kap. 7.3).

Die räumliche Verortung der Kirchen innerhalb der *comunidades* folgte weitgehend ihrem Alter und dem Grad ihrer Formalisierung. Die offiziell registrierten Kirchen lagen zumeist an den Hauptstraßen der etablierten Territorien von Nelson Mandela und Samora Machel. Dazu gehörte auch die *Igreja Universal*. In den später abgerissenen Besetzungsarealen Mandela de Pedra und Mandela Nova/Embratel hingegen existierten im Jahr 2010 neben einer offiziellen Filiale der *Assembleia de Deus* lediglich sieben sehr prekäre Kirchen. Häufig ließen sich dort Spuren davon entdecken, dass längst anderweitig genutzte Gebäude früher einmal als Gebetsräume gedient hatten. Mit nichtdeckender Farbe übertünchte Wandbeschriftungen ließen noch Kirchennamen, ein Kreuz oder eine Taube erahnen; auf einem halbverfallenen Bau etwa war »*Igreja Pentecostal a Glória de Deus*« zu lesen sowie das Versprechen »wir verpflichten uns hier auf die Wahrheit«. Alle funktionierenden Kirchen hausten in baulichen Strukturen, die so prekär und selbstgebastelt waren wie ihre Umgebungen, boten aber mehrmals wöchentlich Gottesdienste an. Sie trugen Namen wie *Igreja Fonte Eterna* (dt. Kirche ewige Quelle), *Igreja Pentecostal Templo do Espírito Santo* (Pfingstkirche Tempel des Heiligen Geistes) oder *Igreja Pentecostal Deus Proverá* (Pfingstkirche Gott wird liefern). Geführt wurden sie von autonomen Glaubensunternehmer:innen, die alle in der Favela lebten. Niemand von ihnen verfügte über eine theologische Ausbildung, die Männer unter ihnen hatten sich zu Pastoren, die wenigen Frauen zu sogenannten Missionarinnen selbst ermächtigt. Während der Titel eines Pastors fast ausschließlich männlichen Gemeindevorstehern vorbehalten war, wurden die sehr seltenen Gründerinnen von evangelikalen Gemeinden mit dem Begriff der *missionaria* betitelt, der formal eine den Pastoren untergeordnete Funktion bezeichnet.

Viele der Kirchen waren tagsüber verschlossen und erst auf den zweiten Blick als solche erkennbar. Denn wie die unzähligen Läden und kleinen Werkstätten in den Hauptstraßen der Favela waren sie entweder im Erdgeschoß von Wohnhäusern oder in unauffälligen einstöckigen Bauten untergebracht und unterschieden sich nur durch ein nicht selten selbst gebasteltes Schild von ihren Nachbargebäuden. Nur wenige, meist die ältesten Kirchen, wiesen bauliche Merkmale wie Rundbogenfenster auf, die sie als sakrale Orte auswiesen. Lediglich die lokale *Igreja Universal* stach sofort ins Auge. Unübersehbar zog ihr an die getünchte Fassade gepinseltes Logo – eine weiße Taube in einem roten Herzen – die Aufmerksamkeit auf sich. Auch ihre immer offenen Türen unterschieden die Kirche dieser expansivsten, in der Öffentlichkeit am stärksten umstrittenen und heute mächtigsten (Neo-)Pfingstkirche Brasiliens von anderen. Erst abends oder am Sonntag, wenn die Gottesdienste stattfanden, waren die Kirchen unübersehbar. Die mit den Mes-

sen in den öffentlichen Raum getragenen Körper und Artefakte, Lichtsetzungen, Sounds und Klänge verwandelten die urbane Atmosphäre der Favelas fundamental. Meist mit der Bibel unter dem Arm und sonntäglich, aber nicht auffällig konservativ gekleidet, strömten die Gläubigen zu den Gottesdiensten. Die Türen der Kirchen waren nun geöffnet, ihr grelles Neonlicht drang auf die Straße und während der Rituale auch die Gesänge der Gläubigen sowie die lautstarken Predigten der *pastores* und – in seltenen Fällen – der *missionarias*.

Nur wenige der religiösen Gemeinden gehörten klassischen evangelikalen Kirchen wie der baptistischen Konfessionsfamilie an, die meisten verorteten sich in der Pfingstbewegung und primär in deren Neo-Strömung. Die meisten von ihnen waren autonom, besaßen also keine Mutterkirche. Eine solche Gemeinde zu gründen, war recht unkompliziert. Meist mieteten ein künftiger Pastor oder eine künftige Missionarin einen simplen Erdgeschossraum oder ein kleines Häuschen an, konstruierten einen Altar, platzierten preisgünstige weiße Monobloc-Stühle, legten Bibeln aus, pinselten einen Kirchennamen über die Tür und begaben sich schließlich auf die Suche nach Gläubigen. Notfalls, so wurde mir mehrfach versichert, waren selbst die Papiere, die jemanden als Pastor ausweisen, auf dem Schwarzmarkt zu kaufen.

Viele Namensschilder wiesen ihre Gemeinden als Mitglieder der weltweit operierenden *Assembleia de Deus* oder einer ihrer zahlreichen Abspaltungen aus. Diese Zugehörigkeit existierte in regulärer sowie in irregulärer Form. Bei der irregulären Version hatte in der Regel eine Laienperson seine oder ihre religiöse Gemeinde als ein faktisches Miniunternehmen gegründet und sich selbst zum Pastor oder zur Missionarin ernannt. Da sie keine theologischen Kenntnisse nachweisen konnten, versuchten sie ihrer Kirche durch eine nur behauptete Zugehörigkeit zur renommierten *Assembleia de Deus* den Anschein von Seriosität zu verleihen. Im Grunde waren solche autonomen Glaubensunternehmer:innen, um Pastor N. (Interview 2012) zu zitieren, »klandestine Pastoren« oder Missionarinnen.

Eine reguläre Zugehörigkeit dagegen bedeutete entweder, dass die Zentrale der *Assembleia de Deus* in Rio de Janeiro eine Gemeinde als offizielle Filiale gegründet und mit einem theologisch ausgebildeten Pastor besetzt hatte, der meist von außen kam. Oder sie hatte es einem selbst ernannten Laienpastor ermöglicht, seine Kirche nachträglich als offizielle Gemeinde registrieren zu lassen. Dafür mussten solche, in allen mir bekannten Fällen stets männlichen Kirchengründer allerdings eine mehrmonatige Pastorenausbildung durchlaufen. Die dezentrale, eher netzwerkartige Struktur der *Assembleia de Deus* ließ solche Laiengründungen anders als die straff von oben nach unten regierte *Igreja Universal* ausdrücklich zu. Deren hierarchisches Modell veranschaulichte ihr in Mandela fungierender Pastor J. so: »Der Bischof versammelt all unsere Pastoren in Rio in der Kathedrale und sagt uns, was wir am Sonntag zum Volk predigen werden.« (Interview 2011) Als angehender Pastor hatte J. nach der Priesterweihe seine Familie zurücklassen müssen,

um in seinem Arbeitszimmer innerhalb der Kirche zu leben. Pastor F. hingegen, der Vorsteher der regulären *Assembleia de Deus* in Mandela de Pedra, hatte die *Igreja Universal*, bei der er ebenfalls bereits Pastor gewesen war, gerade deshalb verlassen, weil »es dort eine sehr autoritäre Hierarchie gibt, keine Demokratie gibt« (Interview 2011).

Viele Gläubige machten die Wahl ihrer Kirche nicht zuletzt davon abhängig, wie sich die jeweiligen *pastores* oder *missionarias* gegenüber der herrschenden Drogengang positionierten. Offizielle Kirchgemeinden lehnten in der Regel jeglichen Kontakt mit aktiven Gangstern ab, irreguläre unternehmerische Gemeinden hingegen tendierten dazu, mit dem lokalen *comando* zu interagieren. Dies konnte von zahlungspflichtigen Segnungen der »Drogensoldaten« bis hin zu regulären finanziellen Unterstützungen durch ihren Boss reichen.

In der Regel hatten die in den »Mandelas« existierenden Kirchen zwischen zehn und 30, ganz selten bis hin zu 100 gläubige Mitglieder. Alle Gemeinden, die dem Wohlstandsevangeliem der Neopfingstbewegung folgten, waren jünger als zehn Jahre. Die einzige Ausnahme dazu stellte die *Igreja Universal* dar, die schon in den frühen 1990er Jahren als eine der ersten Gemeinden in den »Mandelas« gegründet worden war. Die Kirchen konkurrierten auf einem hart umkämpften religiösen Markt um Gläubige und versuchten von ihren Spenden zu leben.

Generell wiesen Pfingstgemeinden ihre Gläubigen an, den biblischen Zehnten an ihre Kirche abzutreten – also das im mosaischen Gesetz als »Abgabe an den Herrn« festgelegte Zehntel ihrer regelmäßigen Einkünfte. Allerdings waren viele Gläubige zu arm, um sich diese Abgabe leisten zu können, sie gaben daher weniger oder konnten gar nichts entbehren. Selbst Pastor N., dessen Kirche mit etwa 100 Gläubigen für Manguinhos sehr groß war, berichtete:

»Meine Kirche lebt von dem, wovon sie auch leben sollte, also von den Spenden und dem Zehnten. Aber ihr kennt ja diese Favela, ihr forscht ja hier, ihr wisst, dass sie ein Ort mit sehr wenigen finanziellen Mitteln ist. Und wenn jemand die finanziellen Mittel hat, dann ist er nicht evangelikal. Denn in Wirklichkeit ist das Evangelium für die Armen [...]. Deswegen lebe ich von meiner Rente und von meinem Lohn. Ich lebe nicht von der Kirche, das würde nicht gehen, es ist viel zu wenig. [...] Soll ich Euch sagen, wieviel die Kollekte am Sonntag in der mit 100 Leuten überfüllten Messe ergeben hat: 3,80 Real; damit ihr seht, wie die Leute drauf sind. Wie soll ich dann davon leben? Ich mit einer Familie, mit zwei Kindern, Enkel, Frau. Ich lebe in der Favela, ich sage nicht gerne dieses Wort Gemeinschaft [i.O. *comunidade*, SL]. Ich lebe in der Favela, ich habe kein Auto, ich habe nichts.« (Interview 2012)

Wie auch N. betrieben die meisten autonomen *pastores* und die wenigen *missionarias* ihre Kirchgemeinden nicht hauptberuflich, weil sie davon ihren Lebensunterhalt nicht hätten bestreiten können. Sie gingen tagsüber allen möglichen Jobs nach – meist außerhalb der Favelas oder damals auf den PAC-Baustellen – und öffneten

ihre Kirchen lediglich in den Abendstunden und an Sonntagen. Im schlimmsten Fall überschritten die Kosten einer Kirche die durch sie generierten Einkünfte und zwangen ihre Gründer:innen, sie zu schließen. Die starke Konkurrenz unter ihnen generierte das permanente Risiko des Scheiterns, brachte aber zugleich immer neue Gemeinden hervor und erzeugte eine hohe religiöse Dynamik:

»Es gibt eine Menge Kirchen für sehr wenige Kunden. Weißt du was, Bruder? Ich glaube, dass man nicht so viele Kirchen braucht. Wir brauchen eine echte Kirche. Wir brauchen Kirchen, die wirklich Kirchen sind, denn die Funktion der Kirche besteht darin, Menschen aus dem *tráfico* herauszuholen, Menschen aus der Prostitution herauszuholen und sie zu Jesus Christus zu bekehren, nicht wahr? Wodurch? Indem man das wahre Evangelium predigt, ist es nicht so? Und heute? Es wird ein Umschlag mit Geld für dies verlangt, ein Umschlag für das, man soll so und so viel geben. In meiner Kirche tut man das nicht, in meiner Kirche gibt man nur den Zehnten und Opfergaben. [...] Viele predigen ein Evangelium der Täuschung, machen eine Kirche des Tausches, fangen an, Kirchen zu öffnen, als ob sie Geschäftshäuser wären, das ist der Trend. [...] Sie predigen, dass wenn die Gläubigen Jesus etwas geben, ihnen Jesus das Beste zurückgibt, das ist ihre Predigt, also eine, wie sagt man, materialistische Predigt, nicht wahr?« (Ebd.)

Während Pastor N. für seine autonome Gemeinde noch der in der Favela allmählich schwindenden Pfingstdoktrin der Abkehr von allem Weltlichen folgte, bekannte sich J., der lokale Pastor der *Igreja Universal*, zum Wohlstandsevangelium:

»Unsere Kirche ist neopfingstlerisch. Sie arbeitet auf der Grundlage von Wohlstand, lehrt den Menschen, Hindernisse und Barrieren in seinen Idealen zu überwinden. Es lehrt die Person, zu gedeihen, es lehrt die Person zu gewinnen, zu erobern. Pastoren von anderen Konfessionen sagen einer Person »es ist dein Kreuz, du musst es tragen«. Aber nein. Gott offenbart sich niemand durch Krankheit, durch finanzielle Probleme, Arbeitslosigkeit, Elend, nein. Gott offenbart sich den Menschen durch Überfluss, Jesus kam, um das Leben mit Überfluss zu bringen. [...] Das ist es, was wir den Menschen beibringen. Haben Sie das verstanden?« (Pastor J., Interview 2011)

Abgesehen von der Seelsorge und sozialen Unterstützung für ihre Gemeindemitglieder oder von ihren als »Kreuzzüge« bezeichneten Missionierungsaktivitäten im öffentlichen Raum mischten sich die meisten Kirchenvorsteher:innen kaum in weltliche Aspekte der Favela ein. Dies sahen etwa die Ortsvorsitzenden durchaus kritisch. Auf das gemeinschaftliche Engagement der Kirchen angesprochen, kritisierte einer von ihnen, dass sie viel zu wenig Hilfe leisteten: »Sehen Sie, bei der Überschwemmung, die es in Mandela de Pedra gab, kam keine Kirche, um den Leuten Hilfe zu leisten, es gab nichts, sie handelten nach dem Motto, rette sich, wer kann, verstehen Sie? Sie blieben alle nur bei ihrem eigenen Kram. Ich denke,

sie sollten mehr für die Gemeinschaft tun, den Vereinen mehr helfen.« (Interview 2010)

Dieser Mangel an sozialem Engagement wies allerdings eine bedeutende Ausnahme auf: Immer wieder, so war zu erfahren, retteten Pastoren und in einem mir bekannten Fall auch eine *missionaria* (siehe unten) von der Polizei verfolgten Gangstern oder Jugendlichen, denen wegen einer schweren Regelverletzung die Exekution durch die Gang drohte, das Leben. Sie führten sie in ihre Kirche und so »zu Jesus« oder befreiten sie mit dem Versprechen, sie zu gläubigen Christen zu konvertieren, aus den Händen des *comandos*:

»Ich habe drei vom Rande des Todes weggeholt. Die Jungs wollten sie töten. Wenn ich das sehe, kann ich nicht daran vorbeigehen. Du kriegst erst den Lärm mit, als wäre eine Party, dann hörst du, dass sie auf einen einschlagen, schlagen, schlagen. Also gehe ich hin ›Was ist hier los, Brüder?‹ ›Oh, Pastor, er hat Sachen geklaut‹ und ähnliches. ›Nein, der Typ ist ein Süchtiger, er ist nicht ganz bei Verstand, tut das nicht, vergießt nicht sein Blut‹. Ich fange an zu reden, und sie lassen ihn gehen. Schon drei Mal, Gott sei Dank habe ich die Glaubwürdigkeit dafür, das ist etwas, das ich nicht verlieren darf.« (Pastor N., Interview 2010)

Ähnliche, oftmals von anderen Leuten später bestätigte Geschichten erzählten nahezu alle Pastoren, mit denen ich gesprochen habe. Offenbar spielen solche Narrationen, die ihre Autorität und ihre Macht vermitteln, mit Gottes Hilfe Leben zu retten, eine bedeutsame Rolle in ihrer Missionierungsstrategie. Sie steigern ihre Reputation und verschaffen ihrer Kirche Vorteile im Konkurrenzkampf. Die hier aufscheinende Option, die Kirchen als Zufluchtsstätten zu instrumentalisieren, um einer Bestrafung für jedwedes Vergehen entfliehen zu können, wurde in der *comunidade* nicht nur positiv gesehen. Darauf verweist folgendes Statement eines Ortspräsidenten (Interview 2010):

»Was wir sehen ist, dass es Leute gibt, die in die Kirchen gehen, entweder um einen Vorteil zu erlangen oder um vor etwas wegzulaufen, wovor sie Angst haben. In diesem Fall nutzen sie die Kirche dafür zu sehr aus. ›Ich werde meine *boca* [Drogenverkaufsstelle, SL] verlassen und in die Kirche gehen, ich habe Angst, dort werde ich mich retten, dort wird niemand ein Auge auf mich werfen.‹ Oder: ›Ich habe hier gestohlen, das Gesetz der Favela gebrochen, also werde ich in die Kirche gehen, dort wird mir niemand etwas antun.‹ Das wird also viel ausgenutzt.«

Gespräche mit Pfingstgläubigen bestätigten zwar, dass ehemalige Kriminelle es ihrer Konversion zuschreiben, nun in Ruhe und ohne Angst leben zu können. Häufig betonten sie aber eher Aspekte ihrer menschlichen Würde. So erzählte Pastor E., ein früher erfolgreicher Funk-DJ, er sei dem Kokain erlegen, als es auf den vom *tráfico* übernommenen Funkpartys permanent verfügbar geworden war. Am Ende sei

er sozial abgestürzt und in die Kriminalität gerutscht, um seine Sucht finanzieren zu können.

»Die Leute sahen mich an und sagten einfach ›hey, du Junkie, hey du Verkommener, hey MC E.«. MC ist das Synonym für Rap-Sänger, Sie wissen schon: ›Ich bin MC, ich bin high, ich bin süchtig!« Oh, Mann, dazu hat uns Gott nicht berufen. Seitdem Gott mich verwandelt hat, nennen sie mich Herrn E. Sehen Sie sich den Unterschied an! ›Hey, Herr E., Herr Pastor, bitte beten Sie für uns.« [...] Gott war sehr gut zu mir, er sah, wie mich die Menschen gedemütigt haben, mich wirklich gedemütigt haben! Und heute bitten sie mich, für sie zu beten. [...] Wenn wir Jesus finden, ist das Leiden vorbei! War ich nicht der Junkie, der Berauschte, der verprügelt werden kann, der MC? Jetzt bin ich ein Herr, ich bin ein Pastor. Der Umgang mit uns verändert sich völlig, wenn wir Jesus finden! Heute bin ich der Prinz des Herrn.« (Pastor E., Interview 2010)

Pfingstglauben, Musik und Alltagskultur

Um im Moment der Taufe als pfingstgläubiger Mensch »wiedergeboren« werden zu können, muss eine konvertierungswillige Person mit ihrem bisherigen Lebensstil brechen. Allerdings konnte sich die Pfingstbewegung in der Favela erst etablieren, nachdem sie sich an einige der dort vorherrschenden Bräuche angepasst hatte. Der von Konvertierten zu vollziehende Bruch, so betonten Pfingstgläubige in unseren Gesprächen, sei in den 1990er Jahren viel härter gewesen als heute. Zwar waren ihnen weltliche Vergnügungen wie außerehelicher Sex oder der Konsum von Alkohol, Tabak und Drogen noch immer verboten. Gleichwohl ließ sich beobachten, dass die für Kirchenbesuche früher zwingende festliche Kleidung oder die selbst im Alltag eingeforderte Verhüllung des Körpers – bei Männern durch förmliche Anzüge, bei Frauen durch hochgeschlossene Kleider – heute zumeist den in der Favela üblichen Bermuda-Shorts, kurzen Röcken, ärmellosen Blusen und Badeschlappen gewichen war. Vor allem die *Igreja Universal*, so vermittelte ihr Pastor J. (Interview 2011), formulierte eine neue, an lokale Bräuche angepasste Doktrin, versah sie mit einer religiösen Begründung und verknüpfte sie mit ihrem missionarischen Ziel der globalen Expansion:

»Viele Kirchen sind doktrinär. Wenn Leute zum ersten Mal in die Kirche gehen, heißt es ›oh, mit einem Ohring darfst du nicht reinkommen«. Sie erlauben nichts Kurzes, keinen Ausschnitt oder Lippenstift. Aber Jesus sagte: ›Komm, wie du bist.« Er hat Menschen nicht unterschieden. Deswegen öffnet unsere Kirche die Türen für alle Arten von Menschen. [...] Manchmal hat die Person nicht einmal solche Klamotten, die sie anziehen soll, richtig? Es ist der Heilige Geist, der das verändern wird. Je nachdem, wie stark die Person sucht und glaubt, spricht er in ihrem Kopf. Dann wird die Person ein anderes Outfit anziehen, weil sie sich sonst

schlecht fühlt. »Ach, ich ziehe mich um, heute gehe ich in die Kirche, ich bin schon eine ganze Weile in der Kirche, ich gehe nicht mehr in dieser unangemessenen Aufmachung, nein, ich werde Gott sehen und ein besseres Outfit anziehen.« Es ist Gott, der diese Arbeit tut. Nicht der Mensch. Deshalb wächst und wächst und wächst es, verstehen Sie? Unser Ziel ist es, die ganze Welt zu erreichen. Der ganzen Welt von Jesus zu erzählen, der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden und Menschen zu retten.« (Ebd.)

Ein Ortspräsident aus dem Morro da Mangueira, welcher sich als ehemaliger Drogensüchtiger darstellte, den seine Konversion zum Pfingstglauben gerettet habe, kontrastierte die Aufweichung der Kleidernormen mit der anhaltend rigorosen Abgrenzung der Kirchen gegenüber weltlicher Musik: »Mit dem Traditionalismus, dass der Mann Anzug und Krawatte anzieht, um in die Kirche zu gehen, haben sie Schluss gemacht. Heute gehst du hin wie du willst, gehst in Shorts, in Bermudas. Allerdings siehst du immer noch den Unterschied in der Musik.« (Interview 2010) Die Abkehr von den allgegenwärtigen Musik- und Vergnügungskulturen der Favela symbolisiert nach wie vor die Seriosität einer religiösen Konversion. Immer wieder erzählten Konvertierte von ihrem früheren Leben als Sambista oder Funkeiro, als Musikerin, DJ oder Tänzer, als Funkpartyfan oder Karnevalistin. Generell spielt die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Musikstil und zu der an ihn gekoppelten Populärkultur eine zentrale Rolle für die soziale Identität der Favela-Bevölkerung. Traditionell gilt dies primär für den Samba und seine *escolas de samba* als den Orten des Karnevals sowie für die seit über drei Jahrzehnten vorherrschende Jugendkultur des Baile Funks. Seiner wöchentlichen Partys (*bailles*), die mit ihrer sagenhaften Lautstärke eine Favela zu einem einzigen *sonic space* zusammenziehen, haben sich zumeist die Drogengangs bemächtigt, nicht zuletzt um ihre territoriale Herrschaft symbolisch zu markieren (siehe Kap. 4).

So erzählte Pastor Bruno vom Morro da Mangueira, der bis zu seiner Konversion ein lokaler Boss des *Comando Vermelho* gewesen war (siehe Kap. 7.3), er habe früher in der Sambahschule musiziert und den elektronischen und ordinären Funk nicht gemocht. Als Drogenboss sei er aber für die Organisation der wöchentlichen Funkpartys verantwortlich gewesen. Für Pfingstbewegte symbolisieren die pornographischen und gewaltverherrlichenden Lyrics, der exzessive Drogenkonsum, die Zurschaustellung der waffenstarrenden *gang culture* und die sexualisierte Atmosphäre des *funk bandido* und des *funk da putaria* mehr als alles andere das »Wirken des Teufels« in der Favela. Als konvertierter Pfingstgläubiger musste Bruno allerdings nicht nur dem Funk, sondern auch dem Samba abschwören, der wegen seiner Bindung an den Karneval und seiner Verwandtschaft mit afrobrasilianischen Religionen ebenfalls als sündig gilt.

Musik spielt auch in den meisten Pfingstkirchen eine zentrale Rolle. Kaum eine der von mir besuchten Gemeinden, auch wenn sie noch so klein war, kam ohne

eigene Band aus. Selbst wenn nur eine Handvoll Gläubiger an einem Gottesdienst teilnahm, was unter der Woche häufig der Fall war, wurde dieser elektronisch verstärkt. Dabei blieben die Kirchentüren immer geöffnet und da viele Pastoren Lautsprecher auf der Straße platzierten, war es der ›heilige Lärm‹ der Predigten, Gesänge und musikalischen Performances, der an Abenden die *soundscape* und die urbane Atmosphäre der Favela prägte (vgl. Oosterbaan 2008).

Die engen, hochgradig verdichteten, fragil gebastelten und von fließenden Übergängen zwischen Innen und Außen geprägten Räume der Favela generieren spezifische *soundsapes*. Aus den offenen Häusern dringen die einzelnen Musikstile in die Straßen und Winkel, überlagern sich, konkurrieren miteinander und verhandeln die an die Sounds gekoppelten sozialen Grenzen zwischen *funkeiros* und *sambistas* ebenso wie zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen. Der Wettkampf der Kirchen um Sichtbarkeit, um Gläubige und um ihre Bedeutung im sozialen Gefüge wird wesentlich mithilfe der elektronisch verstärkten Sounds der Gospelsongs und Predigten geführt.

An allen Sonntagen und in vielen Abendstunden, die ich in der Favela verbrachte, transformierten sich dicht von Kirchen gesäumte Straßen in religiöse *sonic spaces*, in denen elektronisch verstärkte und verzerrte Rhythmen und Gesänge, Predigtgeschrei und Zungenreden miteinander konkurrierten und ineinanderflossen. Hier war unmittelbar körperlich zu erfahren, dass das »urbane Charisma« der Pfingstprediger nicht zuletzt ihrer Fähigkeit folgte, translokale Gospelsounds mithilfe einer elektroakustischen Technologie in den urbanen Raum zu übermitteln (Oosterbaan 2009a).

Aus Sicht der Pfingstkirchen spiegelte der Kampf zwischen weltlichen und »göttlichen« Sounds um die akustische Beherrschung des Raums den kosmischen »Krieg zwischen Gott und Teufel«. Im Alltag lieferten sie sich Soundkriege mit naheliegenden Drogenverkaufsstellen, deren *traficantes* die Straßen mit ohrenbetäubendem Gangsterfunk beschallten, oder mit Freiluftbars, aus deren oft bis zur Schmerzgrenze aufgedrehten Lautsprechern ›weltliche‹ Popsongs oder Fußball-Übertragungen plärrten. Hoffnungslos unterlegen waren die Gottesdienstklänge den allwöchentlich vom *tráfico* unter freiem Himmel veranstalteten Funkpartys, die die Favela jedesmal in ein nächtliches Sound-Inferno verwandelten. Allerdings hatte sich der den Kirchen zugewandte Drogenboss Paulo, der sich selbst als Gläubigen bezeichnete (siehe Kap. 7.3), bereit erklärt, die straßenbreiten und haushohen Boxenwände der *bailes* erst nach Beendigung der Abendgottesdienste bis ans Limit auszureizen.

Jenseits der Favela wäre ein derartiger Soundkampf als Missionierungsstrategie schwer vorstellbar: Nur hier existierten zu dieser Zeit keine (staatlichen) Autoritäten, die Lärmausstrahlung begrenzen würden, und nur ihre labyrinthische Enge und ihre geräuscdurchlässige Bausubstanz ermöglichten es den elektronisch verstärkten Sounds, ihren urbanen Raum bis in die letzten Winkel zu durchdringen.

Dabei waren weltliche und religiöse Sounds scharf voneinander getrennt. So sollten Gläubige von Kirchen wie der *Assembleia de Deus* keine weltliche Musik hören, da diese zum Sündigen verführe. Besonders scharf grenzte sich die Pfingstbewegung gegenüber mit Afrika verbundenen Musikstilen ab, da sie die in der Geschichte der Favela bedeutsamen afrobrasilianischen Religionen als vermeintliche Götzenanbetung dämonisierte. Diese Feindschaft richtete sich auch gegen den afrobrasilianischen Samba und selbst afrikanisch konnotierte Trommeln durften in Gottesdiensten nicht geschlagen werden.

Mit der zunehmenden Präsenz der Pfingstgemeinden im sozialen Raum der Favela gerieten allerdings die scharfen Grenzen zwischen weltlichen und religiösen Musikstilen in Bewegung. Hier erwies sich die hohe Anpassungsfähigkeit der Pfingstbewegung an die sozialen Kontexte, in denen sie agierte. Die pauschale Abgrenzung von allem Weltlichen wich im Zuge der Konkurrenz zwischen den unzähligen Kirchen einer geschmeidigen Fähigkeit, sich weltliche kulturelle Formen einzuverleiben, die früher als inkompatibel mit der Pfingstbewegung galten. So existieren heute Samba-Gospel, Funk-Gospel, Gospel-Tanzpartys oder gar religiöse Karnevalsformationen (vgl. Oosterbaan 2014). Der »spirituelle Krieg« fokussiert hier nicht mehr auf kulturelle Stile im Ganzen. Er verlagert sich in ihr Inneres und versucht sie von allem Weltlichen zu reinigen. Beispielweise entkoppeln die Kirchen den Funk von Drogen, Gangs und Sex, füllen ihn mit christlichen Lyrics und führen ihn in Gottesdiensten und auf alkoholfreien Nachmittagspartys als Gospel-Funk auf.

Nicht zuletzt die Fragilität solcher Grenzziehungen, so argumentiert Martijn Oosterbaan (2009: 68f.), macht die Pfingstbewegung so anziehend. Diese begann die Unterscheidungsmacht zwischen Gut und Böse, göttlich und weltlich zunehmend in die Hände der Gläubigen zu verlagern: »Sofern eine [religiöse, SL] Purifizierung nie ein für alle Mal erreicht werden kann, erfordert dies eine kontinuierliche Evaluation und Bestätigung der eigenen Position gegenüber der Welt und den Anderen. Es ist ein reflexives Projekt geworden, in allen Situationen zwischen Gut und Böse zu entscheiden und zu versuchen, angemessen zu handeln.« (Ebd.)

Obwohl dies ihrer Programmatik der Wiedergeburt durch radikale Entsagung widerspricht, begannen viele Kirchen sogar zu akzeptieren, dass Gläubige temporäre Auszeiten nahmen, um sich nicht für immer von weltlichen Vergnügungen verabschieden zu müssen. So erzählte etwa Pastor E. (Interview 2010): »Es ist immer am Jahresende, wann die meisten Leute austreten, wenn die Zeit des Karnevals beginnt. Wenn sie wieder vorbei ist, kommen ihre Probleme wieder an die Oberfläche und sie haben wegen der ganzen Weihnachts- und Karnevalsausgaben kein Geld mehr. Dann kommen diese Menschen wieder in die Kirche.«

Als härteste Grenze hat sich die Feindschaft gegenüber den afrobrasilianischen Religionen erwiesen. Um sie aus der Favela zu vertreiben oder gar zu eliminieren, waren viele Pastoren und Pfingstgläubige sogar bereit, auf physische Gewalt zu-

rückzugreifen. Indem sie ihrem Glauben nahestehende Gangster dazu brachten, das Praktizieren der Macumba oder des Candomblé mit der ›Todesstrafe‹ zu bedrohen und ihre Priester:innen und sakralen Orte zu verbannen, stützten sie sich dabei häufig auf die Waffen und die gewaltbasierte Selbstjustiz der *comandos*. So erzählte ein Ortspräsident aus den Mandela-Arealen (Interview 2010):

»Die, die hier alles beherrschen waren früher für die Macumba, heute stehen sie nur noch auf Kirchen, nicht mehr auf spiritistische Zentren, mit denen ist es vorbei. Die Pfingstgläubigen haben es geschafft, die Jungs [Synonym für die Drogen-gang, SL] davon zu überzeugen, dass die Macumba schlecht ist. Deswegen haben sie damit aufgeräumt. Man sieht keine Gemeinschaften mehr, keinen *pai de santo* [Priester einer afrobrasilianischen Religion, SL]. [...] Die Kirchen überzeugten die Familien der Jungs, die die Favela beherrschen, dass die Macumba schlimm ist, sie pflanzten es ihnen ein. So gelang es ihnen, diese Religion zu verbannen, sie wurde zu einer Religion, die man nicht retten konnte. [...] Heute wird es sie nicht mehr geben, denn die Leute haben sich daran gewöhnt, sie haben jetzt Angst, wenn sie nur das Getrommel hören. Als ich selbst noch klein war, ging ich hier in ein spiritistisches Zentrum zu diesen Ritualen. [...] Heute ist es verboten. Wenn du trommelst, stirbst du. [...] Hier in *Manguinhos* veranstalteten einmal Leute ein Ritual, haben getrommelt, sie wurden alle getötet.«

Gleichwohl lebte in Mandela während meiner Recherchen noch eine *mãe de santo*, eine Priesterin des Candomblé, die zwar keine Sitzungen für Gläubige mehr anbieten durfte, wie sie erzählte, aber ihre essentiellen Rituale in ihrem Haus durchführen konnte. Sie blieb wohl primär deshalb unbehelligt, weil sie Dona R.s Schwester und so die Tante eines *Cúpula*-Mitglieds des CV war. Sie selbst schrieb es Paulos toleranter »Administration« zu, dass sie ihre Religion praktizieren dürfe, solange sie es still und hinter verschlossenen Türen tue: »Dass ein Kirchenbruder hier ankommt und meine Sachen zerschlägt, wie woanders, das wird es hier nicht geben, das machen die Banditen hier nicht.« (Interview 2010) Auf die Frage, ob ihre in der Geschichte der Favela so bedeutsame Religion am Sterben sei, antwortete sie: »Auf keinen Fall, das gibt es hier alles immer noch. Die Leute haben nur Angst, ihr Gesicht zu zeigen.« (Ebd.)

Die Pfingstbewegung als Infrastruktur im *Selfmade*-Urbanismus

Die selbstgemachte Urbanität der Favela ermöglichte nicht nur eine raumdurchdringende Manifestation religiöser Vielfalt, sondern legte erst die Fundamente für deren Existenz. Da die unternehmerischen Gründer:innen autonomer Gemeinden meist über sehr geringe Mittel verfügten, konnten die wenigsten von ihnen reguläre Mieten für ihre Kirchen bezahlen. Viele konstruierten diese in informeller Selbst- und Nachbarschaftshilfe mit recycelten, billig erstandenen, gefundenen

oder auf Baustellen entwendeten Materialien aller Art. Andere richteten sich in einer Gewerbebrache ein oder nutzten leerstehende Kneipen, Läden oder Wohnungen um.

Pastor R., ein noch sehr junger, vor seiner Konversion angeblich drogenabhängiger Kirchengründer, dessen Bruder als Gangmitglied ums Leben gekommen war, beschrieb mir, wie Gott ihm beim Anblick einer Brachfläche in Mandela de Pedra »befohlen« habe, dort eine Kirche zu gründen. Der Ort war demnach bereits von einer Frau gekauft worden, die dort ein Haus bauen wollte. Ohne jegliche Ressourcen, aber mit Gottes Überzeugungskraft, sei es ihm gelungen, diese Frau für den Kirchenbau zu gewinnen und ihm dafür das Grundstück zu überlassen. Gemeinsam mit ein paar Freunden hätten sie das Baumaterial gesammelt, einen einfachst möglichen Bau mit nur einem Raum hochgezogen und dort ihre Kirche eröffnet. Ein mittelloser und selbst ermächtigter Kirchengründer aus dem Morro da Mangueira wiederum habe seine Gemeinde nur eröffnen können, wie er erzählte, weil ein befreundeter Pastor mangels Erfolg aufgegeben und ihm seinen Raum vermacht habe. Schon als Kirche geweiht, musste dieses Erdgeschoss eines irregulären Wohnhauses nicht erst spirituell purifiziert werden und war bereits mit einem Altar und den üblichen Monobloc-Stühlen möbliert sowie mit Bibeln ausgestattet.

Ohne materielle Mittel autonom gewagt, konnten beide Kirchengründungen nur glücken, weil sie entsprechend der informellen Lebensweisen und Raumproduktionen der Favela alle verfügbaren Optionen ausschöpften, um selbst Ressourcen zu generieren. Mit dem selbstgebastelten Urbanismus der Favela korrespondierte also die selbstgebastelte Religion der lokalen Pfingstgemeinschaften. Denn um Kirchen eröffnen zu können, nutzten ihre Gründer:innen – sei es als *pastores* oder als *missionarias* (siehe Kap. 7.3) – jedes verfügbare Angebot und sei es noch so irregulär: Sie richteten sie provisorisch auf Brachen oder in irregulären Gebäuden ein und statteten sie in Selbsthilfe mit einfachsten Mitteln aus; sie eigneten sich die Pastorenprofession rudimentär und autodidaktisch an, sie rekrutierten ihre ersten Gläubigen aus dem Kreis von Befreundeten oder Verwandten.

Obwohl viele Pastoren und die wenigen *missionarias* ihre Kirchen mit einer ökonomischen Motivation gleichsam als Miniunternehmen gründeten, gelang es den wenigsten, von den Spenden der Gläubigen zu leben. Viele dieser unternehmerischen Kirchen hielten sich nur mühsam über Wasser oder mussten schließen, weil die Kosten die Einnahmen überstiegen. Gläubige wiederum wechselten nicht zuletzt aus utilitaristischen Gründen ihre Kirche, etwa wenn unterstützende Leistungen oder das seelsorgerische Angebot einer neuen Nachbargemeinde ihre Alltagsbedürfnisse besser zu befriedigen versprachen. Da die Gemeinden für ihre glaubensunternehmerischen Gründer:innen ebenso wie für ihre Gläubigen die praktische Funktion besaßen, die eigenen Lebensbedingungen zu verbessern, wiesen sie einen hochgradig transitorischen Charakter auf. Denn sowohl, wenn sie darin

erfolgreich waren, als auch, wenn sie daran scheiterten, verloren sie diese Funktion und infolgedessen ebten die Beweggründe für die Mitgliedschaft in oder das Betreiben der Kirche ab.

Die religiöse Dynamik der Mandela-Gemeinden war nicht zuletzt an die unternehmerische *agency* von vielen Pastoren und – soweit mir bekannt wurde – von zwei Missionarinnen gekoppelt. Diese schlossen schon mal ihre Gemeinde, wenn deren Einnahmen ihre Erwartungen unterschritten oder wenn sie verheißungsvollere Unternehmungen entdeckten. Beispielfhaft offenbarte das Verschwinden von sieben autonomen Kirchengemeinden, die in Mandela de Pedra und Mandela Nova zwischen 2010 und 2012 ihre Pforten schlossen, die ökonomische Dimension des vorangegangenen religiösen Gründungsbooms. Denn innerhalb dieses Zeitraums wurden diese Kirchengebäude im Rahmen des PAC-Programms (vgl. Kap. 6.2) als gewerbliche Betriebe registriert und abgerissen. Ihre fünf Pastoren und zwei Missionarinnen kassierten dafür erhebliche Entschädigungssummen und lösten danach ihre Gemeinden auf. Nur einer von ihnen investierte das Geld, um in Mandela II eine neue Kirche für seine Gemeinde zu eröffnen.

Scheiterte die Unternehmung einer Kirchengemeinde, ließen sich ihre Räume ohne großen Aufwand und bleibende Spuren in eine weltliche Nutzung zurückverwandeln. Die soziomaterielle Ausformung der neuen religiösen Vielfalt erwies sich so als Produkt einer weitgehend von der Bewohnerschaft produzierten Infrastruktur im Sinne einer Plattform, die für das Leben in der Favela sorgt und es reproduziert (vgl. Kap. 1.2 und 6.2). Autonome Kirchen können sowohl aus der Perspektive ihrer Pastoren und Missionarinnen, als auch aus jener ihrer Gläubigen als Infrastrukturen verstanden werden, die unter schwierigsten Bedingungen kollaborativ Ressourcen generieren und die Reproduktion des Lebens sichern. Von einfachen Ortsansässigen geschaffen, spiegelt diese Infrastruktur einer gleichsam »unternehmerischen Religion« (Lanz/Oosterbaan 2016) die heterogenen Räume und Lebensformen der Favela. Dies trifft auf die *agency* ihrer Akteure ebenso zu wie auf die von ihnen eingesetzten Technologien und auf ihre Materialität: Sie ist ärmlich, prekär, provisorisch, improvisiert, flexibel, selbstermächtigt, selbstregiert, pragmatisch, erfinderisch, kollaborativ, irregulär und sie vermengt Ökonomisches, Soziales, Politisches und Religiöses miteinander.

7.3 Gangster-Glauben? Protagonist:innen der Pfingstbewegung

Im Folgenden möchte ich am Beispiel von vier Gläubigen aus der Favela die Verflechtungen zwischen Alltagskultur, Drogenkomplex und Pfingstbewegung diskutieren: dem lokalen Drogenboss der Mandela-Gemeinden, den wir als Paulo kennen, dem ebenfalls in Mandela lebenden Laienpastor einer autonomen Kirche, den ich Antonio nenne, den professionellen Pastor und früheren Drogenboss »Bruno«

aus dem Morro da Mangueira, sowie ›Luciana‹, die Vizepräsidentin eines Bewohnerschaftsvereins und Gründerin einer Kirchengemeinde in Mandela.

Das »Gute des Bösen«: Paulo, der evangelikale Drogengangster

Der im Zeitraum meiner Recherchen seit mehreren Jahren als Statthalter des einsitzenden *dono* des *Comando Vermelho* über die fünf Mandela-Gemeinden herrschende Paulo wuchs eigenen Angaben zufolge in einer gläubigen Mittelschichtsfamilie auf dem *asfalto* auf (vgl. Kap. 6.3). Obwohl er keiner Kirche angehörte, bezeichnete er sich als gläubigen Christen im Sinne seiner evangelikalen Erziehung. Sein Glaube habe ihn dazu gebracht, für seine Drogengeschäfte und für seine territoriale Herrschaft über die ihm übertragenen Favelas eine »Administration« aufzubauen, die Gewalt auf ein erforderliches Minimum reduziere (Interview 2010). Wie in Kapitel 6.3 ausgeführt, bestätigten dort Lebende vielfach, dass Paulos ›Soldaten‹ Gewaltzusammenstöße mit der Polizei möglichst vermeiden und nicht wie anderswo üblich mit Maschinengewehren patrouillierten, dass seine ›Rechtsprechung‹ nur in ›unvermeidlichen Fällen‹ eine Exekution beinhalte und dass er sich als »lieber Bandit« (i.O. *bandido bonzinho*) um seine *comunidades* und ihre bedürftigsten Mitglieder kümmere.

Paulo (Interview 2010) selbst erzählte von verschiedenen religiösen Aktivitäten, die er initiiert oder unterstützt habe. So habe er einen Gottesdienst organisiert, um den professionell betonierten und gefliesten Pool einzuweihen, den er »seine Jungs« zur freien Nutzung für alle Ortsansässigen auf dem Hauptplatz der ›Mandelas‹ hatte bauen lassen. Auf seinem Motorrad sei er persönlich zu den »Pastoren aller Religionen« gefahren, die in den ›Mandelas‹ eine Kirchengemeinde leiteten, um sie dazu einzuladen. Trotzdem, so beschwerte er sich, seien nur einige von ihnen zu der von einem Pastor seines Vertrauens gelesenen Messe gekommen. Paulo begründete mit diesem Erlebnis seine Kritik an den lokalen Pastoren. Viele hätten ihre Gemeinden nur aus finanziellen Motiven gegründet, daher seien sie als Konkurrenten miteinander verfeindet und gar nicht am gemeinsamen Gebet für die *comunidade* interessiert: »Sie sind im Grunde nicht anders als die miteinander verfeindeten Fraktionen« (hier ein Synonym für die *comandos*). Jetzt mache er es daher anders: »Wenn ich einen *baile* veranstalte, lasse ich Pastor Antonio zu Beginn der Party dort für alle beten und lasse auch Gospel-Musik spielen. Denn dort ist alles randvoll mit Leuten, das lohnt sich.« (Ebd.)

Diverse Pastoren aus den ›Mandelas‹ bestätigten diese Geschichte. Als ich etwa Pastor N. nach seiner Teilnahme an diesem Gottesdienst fragte, empörte er sich, er würde niemals an einem Event, geschweige denn einem Gottesdienst teilnehmen, den der lokale Boss der organisierten Kriminalität, ein Mörder und Gewaltverbrecher, veranstalte. Unter den Pastoren, so ergaben meine Beobachtungen, existierten zwei klar unterscheidbare Lager. Das eine verweigerte jegliche Annäherung

an den Drogenboss und verurteilte Kollegen, die diesbezüglich flexibler waren, als korrupt und ihres Amtes unwürdig. Beispielhaft dafür konstatierte Pastor N., dass er ausschließlich jene *Comando*-Jungs missionierte, die selbst den Weg zu ihm fänden, ihre kriminellen Taten glaubhaft bereuten, um die Aufnahme in seine Gemeinde bäten und bei Gott schwören, mit dem *tráfico* zu brechen. Im anderen Lager waren die Grenzen weniger scharf und verschwammen in manchen Fällen bis zur Unkenntlichkeit, wie etwa der unten eruierte Fall von Pastor Antonio offenbart. Die beiden Lager verliefen quer zum Typus der Glaubensgemeinschaften, denen die Pastoren und die beiden eine eigene Kirche leitenden *missionarias* angehörten. Auch aus ihrer persönlichen Vergangenheit ließen sich keine Schlussfolgerungen zu ihrer Positionierung zum *tráfico* ableiten. Dies ist umso bemerkenswerter, als nach ihren eigenen Angaben in den Interviews über ein Drittel aller lokalen Kirchenvorsteher:innen vor ihrer Konversion selbst kriminell gewesen sein soll.

Aus Sicht von Paulo verhinderte die polizeiliche Fahndung nach ihm seinen Ausstieg aus dem *comando*. Denn er könne den Untergrund und seine ihn schützenden Jungs nicht verlassen, ohne zu riskieren, von der Polizei getötet zu werden. Die überall verbreitete Behauptung dagegen, niemand könne aus dem Drogengeschäft aussteigen, weil ihn das *comando* sonst ermorden würde, sei völliger Unsinn: Jeder, der das möchte, könne das auch, man dürfe nur niemandem etwas schuldig sein.

Als evangelikaler Gangkrimineller deutete Paulo sein damaliges Leben als eine transitorische Phase auf dem Weg zu seiner Wiedergeburt durch eine Taufe, von der er sich einen Ausweg aus der Spirale von Gewalt und Todesgefahr erhoffte. Bis ihm dies gelänge, so erzählte er, versuche er Gott und ihm zugewandte Pastoren gnädig zu stimmen. Daher lasse er regelmäßig sich selbst und seine Jungs segnen und mehrere Kirchen vor Ort, die seinen Anliegen gegenüber offen seien, an seinem Profit teilhaben. Zudem versuche er im Rahmen seiner Administration generell, »unnötige Gewalt« zu minimieren. Aus seiner Sicht strebte Paulo im Rahmen seiner Möglichkeit danach, »das Gute des Bösen« (ebd.) zu sein, wie er es nannte. Da die Zuwendung zu einer Pfingstkirche einem hochrangigen *traficante* eine der ganz wenigen Ausstiegsoptionen aus seinem »Weg des Todes« eröffnet, wie es eine gläubige Bewohnerin im Gespräch formulierte, stellt sie eine hochgradig rationale Entscheidung dar.

Der Hirte des *tráfico*: Pastor Antonio

Antonio, mein zweiter Protagonist, war ein ehemaliger Drogensoldat des *tráfico* und bestritt seinen Lebensunterhalt als Arbeiter auf den PAC-Baustellen. Einige Jahre davor hatte er mit seiner kriminellen Lebensweise gebrochen und war zum Pfingstglauben konvertiert. Seine Pastorenkarriere hatte er in einer autonomen Neopfingstgemeinde namens »Gott antwortet mit Feuer« eingeschlagen. Antonio

assistierte zunächst deren eng mit dem *tráfico* verwobenen Gründer: »Die Jungs kamen mit ihren Waffen an, es wirkte wie eine Armee, es war eine Armee des Teufels selbst. Sie legten ihre großen Waffen an der Ecke der Kirche ab und traten ein. Ich salbte die Jungs und betete mit ihnen. Das wuchs zu einer derartigen Menge an, dass nicht mehr alle in der Kirche Platz hatten.« Der idealistische Antonio (Interview 2010) störte sich daran, dass dabei »Gott versteigert« wurde, wie er es nannte: den Jungs wurde genau beziffert, wie hoch ihre Spende sein müsse, um einen Segen zu erhalten: Psalm 91, »unter Gottes Schutz«, kostete 91 Real (damals ca. 40 Euro), die in einem Briefumschlag zu hinterlassen waren. Eine Segnung nach Psalm 23, »der gute Hirte«, war mit nur 23 Real deutlich günstiger.

Weil er diese Profitmacherei mit dem Glauben nicht mehr ausgehalten habe, so Antonio, habe er seine eigene Kirche gegründet. Dort unterband er das »Geschäft der Gottesversteigerung« (ebd.), führte aber seine Arbeit mit »Kriminellen und Süchtigen« im engen Austausch mit dem Drogenboss fort. Von Paulo, so schilderte er unverblümt, »akzeptiere« er eine regelmäßige finanzielle Unterstützung. Mit diesem Geld könne er allsonntäglich eine »Suppe des Glaubens« an verelendete Crack-Konsumierende ausschenken. Ironischerweise bezogen diese ihren Stoff vom lokalen *comando* und mehrten so Paulos Profit – eine Tatsache, die Antonio nicht erwähnte.

Erst seit das CV Mitte der 2000er Jahre damit begonnen hatte, den billigen Koksverschnitt zu verkaufen, um seine sinkenden Profitraten im umkämpften Kokainhandel aufzufangen, war Manguinhos zum dauerhaften Aufenthaltsort mehrerer Hundert obdachloser Crack-Konsumierender aller Altersgruppen geworden. Zum wachsenden Frust der angestammten Bewohnerschaft hausten sie in allen verfügbaren Flächen unter freiem Himmel und konsumierten für alle sichtbar ihre Drogen. Die meisten hielten sich mit Straßenhandel und allem Anschein nach in der formellen Stadt auch mit Diebstählen und Überfällen über Wasser, die der Regelkodex des *comando* innerhalb der Favelas untersagte.

Antonio begründete seine Zusammenarbeit mit dem Drogenboss damit, dass es seine Aufgabe sei, »diese Elenden und die Kriminellen zu Gott zu führen« und sie vom Bösen zu befreien. Ein Großteil der »Soldaten der Gang sind Söhne von Pfingstgläubigen, alle von betenden Müttern. Das verletzt mich.« (Ebd.) Er bete mit den Jungs dort, wo er sie antreffe, etwa an ihren *bocas* und auf den Funkpartys. Zu diesen lud ihn Paulo immer ein, um seine »Soldaten« zu segnen. Zu Beginn der Partys durfte Antonio zu den jugendlichen Gästen predigen, mit ihnen beten und einige Gospel-Lieder singen.

Diese Kombination aus einem Funk-Event, den ein Gangster veranstaltete, und einem christlichen Gebetsritual war aus Sicht der pfingstreligiösen Programmatik eigentlich eine Unmöglichkeit. Denn der *funk bandido* symbolisierte für Pfingstbewegte mehr als alles andere das »Wirken des Teufels« in der Favela. Gott schicke ihn dorthin, so deutete Antonio sein eigenes Wirken, »um seinen Samen auszusäen.

[...] Ich sage, dass die Droge, das Crack, die Droge der Hölle ist, sie kommt direkt aus der Hölle, und ich schicke diese Botschaft mit dem Lautsprecher in die *boca* hinein, weil sie das hören müssen.« (Ebd.) Unmittelbar nach Gebet und Gesang allerdings verlasse er die Partys, um keinen mentalen Schaden zu erleiden.

Beispielhaft offenbart die Geschichte von Pastor Antonio, einem früheren Drogendealer, dass die Partnerschaft zwischen dem *tráfico* und den Pfingstkirchen zwei mögliche Formen aufwies. So war die Kollaboration der »Gott-antwortet-mit-Feuer«-Kirche, deren Pastor sich seine den Dogmen der Pfingstbewegung diametral widersprechenden Segnungen aktiver Krimineller teuer bezahlen ließ, ökonomisch motiviert. Antonios Motivation wiederum, der sich mit Paulo einließ, um »die Kriminellen zu Gott zu führen«, war idealistischer Art. Im informellen Alltag der Favela lassen sich beide Varianten allerdings nicht immer klar voneinander trennen.

Brunos Verwandlung: vom *gerente do tráfico* zum erfolgreichen Prediger

Im Gegensatz zu Antonio ging Bruno, mein dritter Protagonist, den offiziellen Weg. Er konvertierte in einer registrierten Gemeinde der *Assembleia de Deus*, studierte dort Theologie und ließ sich zum Pastor ausbilden. Mit dem Auftrag, eine neue Gemeinde zu gründen, schickte ihn die Mutterkirche ausgerechnet dorthin, wo er vor seiner »Wiedergeburt« als lokaler Chef des *Comando Vermelho* operiert hatte. Im Folgenden zitiere ich einen sehr langen, nur leicht gestrafften Ausschnitt aus meinem mit Bruno geführten Interview. Denn es demonstriert idealtypisch den in der Favela vorherrschenden pfingstchristlichen Diskurs:

»Meine Mutter war eine Spiritistin der Macumba, unser Haus war ein spiritistisches Zentrum. Ich wurde blind geboren und meine Mutter suchte meine Heilung in der Macumba. Bis eines Tages ein Freund ihr sagte, dass Gott mich von dieser Blindheit heilen würde, wenn sie mich in die evangelikale Kirche brächte. Sie machte es und es ist wirklich passiert, meine Augen wurden geöffnet. Meine Mutter war vom Spiritismus enttäuscht, sie suchte nach einer evangelikalen Kirche, machte ihr Zentrum dicht und erzog mich im Evangelium. [...] Als ich 14 Jahre alt wurde, hörte ich auf, in die Kirche zu gehen und begann, den Samba in der Mangueira zu besuchen. Ich wurde Trommeldirektor vom *Balanço da Mangueira*, einem Karnevalszug, den wir hatten, und ich wäre später zur *Estação Primeira da Mangueira* gekommen.

In der Zwischenzeit bat mich ein Freund, der heute im Gefängnis in Bangu sitzt, ihm beim *tráfico* zu helfen. Ich arbeitete normal, schloss die Sekundarschule ab, ging nicht mehr in die Kirche und dieser Freund bat mich, etwas von dem Zeugs aus dem Drogenhandel für ihn aufzubewahren. Ich begann, einige Dinge für ihn zu machen, weil er ein Freund war. Und ich erinnere mich, dass sie eines Ta-

ges ein Treffen hatten und mich dazu einluden, weil ich nicht süchtig war, das war 1990. Bei diesem Treffen haben sie mich dazu eingeladen, der lokale Geschäftsführer für den Drogenhandel [i.O. *gerente do tráfico*, SL] zu werden. Ich sagte ihnen: ›Wie kann ich Manager im *tráfico* werden? Ich habe meinen Job, es gibt keine Möglichkeit, beides miteinander zu vereinbaren.‹ Indirekt war ich aber bereits involviert, weil ich ihm geholfen hatte. Und ich habe es angenommen. Bis dahin hatte ich acht, neun Jahre in einem normalen Unternehmen gearbeitet. Aber ich nahm es an, die ganze Verantwortung. Sie gaben mir ein AR-15-Gewehr, eine Neun-Millimeter-Pistole, eine 45er und meine Geschichte im *tráfico* wurde nun richtig heftig.

Wie konnte das passieren? Ich wurde ziemlich bekannt, aber trotzdem lag das nicht in meiner Natur. Ich war doch in einer guten Familie, im Evangelium erzogen worden und trotzdem im Drogenhandel gelandet. Aber ich nahm niemandem das Leben, ich misshandelte niemanden, ich verdiente mein Geld, ich war dem *dono* rechenschaftspflichtig und manchmal saßen da einige Jungs. Wenn sie Fehler gemacht hatten, mussten sie mir Rechenschaft ablegen und ich war einer der Menschen, die für sie verantwortlich waren. Ich ließ viele dieser Jungs, die kurz davor waren, getötet zu werden, frei. Der *dono* des *comando* verstand nicht, dass ich mein Radio immer auf den evangelikalen Sender stellte, ich hörte an der *boca* Lobpreisungen. Sie haben das nicht verstanden: ›Wie kann dieser Typ diese Art von Verantwortung tragen und gleichzeitig Lobpreisungen des Herrn hören.‹ [...] Ich habe nie jemandem das Leben genommen. Gott ist mein Zeuge. Im Gegenteil, ich habe viele Menschen vor dem Tod gerettet.

Es lief, unser Ruhm auf dem Morro da Mangueira war groß. Aber irgendwann war in der Gang ein gefährlicher Mann, es passierten viele Dinge, ich war Manager und alles brach auseinander. Mehrmals durchsuchte die Polizei im Morgengrauen mein Haus, brach die Tür auf, schlug meine Frau, aber ich schlief nie zu Hause. Bis zu jenem Tag: Sie drangen im Morgengrauen in mein Haus ein, an diesem Tag war ich zu Hause mit meiner Frau, meinen Kindern, mein Sohn war ein Jahr alt, meine Tochter zwei. Sie schlugen die Tür ein, ich war krank, im Morgengrauen verhafteten sie mich dann. Ich erinnere mich daran, als wäre es heute passiert. Sie zogen meine Kinder unter der Decke hervor, es war drei Uhr morgens. Sie schossen ein Maschinengewehr direkt an meinem Ohr ab, zogen einen Strick um meinen Hals, nahmen alles mit, was sie fanden, Dollar, Geld, alles, Designerkleidung, Designerturnschuhe.

In diesem Moment lief bei mir ein Film aus der Zeit, als ich mit meiner Mutter in die Kirche ging. Wissen Sie, als dieser Film lief, habe ich meinem Gott gesagt, was ist mir passiert, wo komme ich her, was wird jetzt mit mir passieren? Denn ich kenne Gott, ich kenne sein Wort und ich habe im Geist zu Gott gesprochen. Sie wollten, dass ich alle verpfeife, ›wo wohnt dieser und der und der Drogendealer.‹ Ich habe ihnen gesagt, dass sie nichts erfahren werden. Dann begann ihr Psycho-

terror, sie packten meine Kinder in den Dreck, es regnete, dann warfen sie meine Frau gegen die Wand. Sie warfen mich die Treppe runter, feuerten an meinem Ohr einen Schuss ab, dann nahmen sie mich mit. Ich war drei Monate drinnen, Entführung, Bandenbildung, Drogenhandel. Ich bin immer ruhig geblieben, wenigstens war ich so klug gewesen, nicht süchtig zu werden. Wissen Sie, ich habe die ganze Buchhaltung des Drogenhandels gemacht, sie brauchten jemand, der intelligent und nicht süchtig war.

Drei Monate war ich im Gefängnis. Dann schickten sie eine Anwältin, um mit meiner Familie zu sprechen. Ich versprach ihr 50 Prozent meiner Kohle vorab und sagte: »Wenn Sie mich rausholen, gebe ich Ihnen den Rest meines Geldes.« Und sie nahm sich meiner Sache an. Als sie vor dem Strafgericht verhandelt wurde, geschah ein Wunder. Heute verstehe ich, dass es die Hand Gottes war. Meine Anwältin kam dort an und sagte: »Bruno, du kannst diesem Gott deiner Mutter danken, denn deine Richterin ist mir sehr nahe, sie ist meine Trauzeugin, verstehst du?« [...] Der Prozess begann um ein Uhr mittags, um neun Uhr abends endete er. Ich wurde freigesprochen, kam nach Hause, umarmte meine Mutter, meine Familie, ich besuchte meine Freunde auf dem Hügel, sie zündeten Feuerwerk an und so weiter. [...]

In der Woche, als ich aus dem Gefängnis entlassen wurde, begann meine Geschichte mit dem Evangelium. Meine Mutter lud mich ein, mit ihr in die Kirche zu gehen. Ich sagte: »Mama, wie soll ich in die Kirche gehen? Ich bin ein Drogendealer.« Sie sagte: »Mein Sohn, aber du kennst die Wahrheit, dies ist dein Leben« und gab mir einige Ratschläge. »Okay, Mama, dann gehe ich mit dir.« Ich erinnere mich, dass sie an diesem Tag alle vor der Kirche standen, unten vor der Bäckerei. Meine Jungs standen neben der Kirchentür, und ich sagte ihnen: »Moment, ich gehe mit meiner Mutter in die Messe, danach komme ich.« An diesem Tag hatte ich zehn Beutel Kokain in meiner Tasche, die gab ich einem meiner Dealer, dann setzte ich mich in diesen Gottesdienst.

Plötzlich begann ich hemmungslos zu weinen. Die Lobpreisung wurde gesungen, und ich fing an zu weinen, weinen, weinen. Es war, als würde ein schweres Gewicht von mir fallen, als hätte ich mich gewaschen, gewaschen, gewaschen und geweint. Ich, ein Drogenhändler, war gerade aus dem Gefängnis gekommen. Mit einem gewissen Ruhm, wissen Sie? Voll mit Freundinnen, Goldkette, Silberketten, Geld und das alles und meine Leute am Fenster sahen, dass ich in der Kirche laut weinte. Tränen liefen über mein Gesicht. In der Sprache der Drogendealer dachte ich, »scheiße, ich bin in der Kirche und weine, Gott im Himmel, was soll ich nur machen?« Ich weiß noch, dass ich am Altar auf die Knie fiel, müde, erschöpft von diesem Leben, und ganz leise sagte: »Gott, ich will dich heute, ich will dieses Leben nicht mehr.« In unseren Messen haben wir am Ende dieses Ritual zu fragen: »Wer möchte Jesus annehmen, wer will sich zu Jesus bekennen?« An diesem Abend war-

tete ich nicht einmal, bis der Pastor fragte. Ich hob meine Hand und sagte: »Herr Pastor, ich möchte mich zu Jesus bekennen.«

Es gab an diesem Abend in der Kirche eine große Feier. Menschen weinten und freuten sich, weil ich als Junge in der Kirche aufgewachsen war. Sie wussten aus dem Bekenntnis meiner Mutter, dass sie eine *macumbeira* und ich ein blindes Kind gewesen war und so weiter und nun sahen sie, wie ich zu Gott zurückkehrte. Okay, die Messe war vorbei, nur hatte ich nicht mehr daran gedacht, dass ich beim Rausgehen an meinen Freunden vorbeimusste, da fiel dann der Groschen. Ich dachte, »verdammte, ich habe Jesus angenommen, bin in die Kirche zurückgekehrt und jetzt?« Alle da draußen warten auf mich. Draußen wartete ein AR-15-Gewehr auf mich, das ich bei ihnen gelassen hatte.

Heute erzähle ich vielen Menschen, dass alles so passiert ist. Manche Leute sagen, »ist es wirklich so gewesen?« und ich bestätige dann »ja, so ist es gewesen.«

Als ich nach Hause kam, nahm ich als Erstes die zehn Säckchen Kokain aus meiner Tasche, warf sie ins Klo und spülte sie runter. Meine Frau schaute mich immer wieder an, ich sagte: »E. [Name, SL], ich meine es ernst, ich mach dieses Leben nicht mehr mit.« Sie drehte sich zu mir um: »Aber du musst hingehen und mit ihnen reden.« »Ok, ich werde gehen.« Ich wusste, dass sie auf mich warten, erst waren es zwei Wochen, dann 20 Tage, sie schickten mir Botschaften, dass ich zu ihnen kommen musste, um die Dinge in Ordnung zu bringen. Sie sahen mich in die Kirche gehen, bis mich eines Tages der *dono* anrief: »Mann, ich will mit dir sprechen«, ich sagte »okay, lass uns nach oben gehen«.

Da dachte ich, heute wird es passieren. Es gab viele Drogenhändler, denen es passiert ist, aus Providência, aus Jacaré, ich dachte »ah, ich werde sterben, heute sterbe ich« und sagte mir »aber selbst wenn ich sterbe, sterbe ich in Frieden mit Gott«. Ich hätte zu ihm sagen können »ich komme gleich« und dann weggehen, weglaufen, aber ich ging hoch. Als er oben auf dem Hügel ankam, sagte er: »Hast du mir nichts zu sagen?« Darauf antwortete ich: »Ich habe dieses Leben satt und ich sage dir, wenn du zwei Minuten lang den Frieden sehen könntest, den ich in diesen 20 Tagen gefunden habe, würdest du nicht mehr in diesem Leben bleiben wollen.« »Was hast du gesagt?« »Ich will nicht mehr in diesem Leben bleiben, ich hatte alle Möglichkeiten der Welt, ich hätte den *morro* verlassen, meine Tasche packen, meine Familie mitnehmen, weggehen können, verstehst du? Ich habe es nicht getan, weil ich dir nichts schuldig bin, im Gegenteil, ich habe dir immer Gewinn gebracht, aber jetzt bin ich in der Kirche und bleibe dort. Und ich möchte am liebsten, dass mit mir dorthin gehst.« Alle hörten unserem Gespräch zu und er: »Bleib cool, ist es das, was du willst?« »Das ist es.« »Ok, aber du musst noch mit mir abrechnen.« Ich gab ihm alles, was ich ihm schuldete und ging in die Kirche. Bis heute bin ich in der Kirche.

Dann ging ich wieder zur Schule, beendete mein Gymnasium, machte eine theologische Ausbildung, besuchte ungefähr zehn Bibelkurse. [...] Dann wurde ich

beauftragt, eine kleine Kirche oben auf dem Hügel zu leiten, genau dort, wo ich als Geschäftsführer des *tráfico* gearbeitet hatte, gaben sie mir eine Kirche. Ich wurde zum Pastor geweiht. Seitdem habe ich einige Drogendealer für Jesus gewonnen, einige sind mit mir hier in der Kirche, bekennen denselben Glauben wie ich.»

Ähnlich aufgebaute Erzählungen habe ich nicht nur in zahllosen Gesprächen mit Pastoren und Missionarinnen, sondern auch in ihren Predigten immer wieder gehört. In verschiedensten Varianten drehten sie sich im Kern um die Wiedergeburt eines in der Favela lebenden Menschen, der vom Glauben abgefallen, wahlweise in die Kriminalität, die Prostitution oder das Elend abgestürzt war und am tiefsten Punkt seines Lebens in einem kathartischen Erlebnis durch ein Wunder Gottes gerettet, sprich als neuer, nun gottesfürchtiger und sich den Regeln seiner Kirche unterwerfender Mensch wiedergeboren wurde. Mit dieser ›großen Erzählung‹ missionierten die Pfingstgemeinden in den Favelas, um neue Gläubige zu finden; sie dominierte die Predigten ihrer Gottesdienste und sie prägte die wöchentlichen Rituale, in denen die Gläubigen im Angesicht ihrer religiösen Brüder und Schwestern ihr Gottesbekenntnis erneuerten und ihre Sünden beichteten. Da Bruno der erfolgreichste aller Prediger:innen war, mit denen ich gesprochen habe, ist es sicherlich kein Zufall, dass ausgerechnet seine Erzählung die unterschiedlichsten Dimensionen, die die Favela der Wiedergeborenen prägt, so überzeugend performt: die alten und die neuen Religionen, die Verführungen und die Kosten des *tráfico*, die Gewalt der Polizei, die korrupte Willkür des Staates (hier der Justiz), die Macht der Mütter, das missionarische Kalkül der Kirchen, die paradoxe Symbiose von *tráfico* und Pfingstbewegung sowie – und dies vor allem – die im Narrativ der Wiedergeburt liegende Macht, all dies hinter sich lassen und in Ruhe und Frieden leben zu können.

Mit dieser Argumentation möchte ich nicht den faktischen Wahrheitsgehalt von Brunos Erzählung anzweifeln, zumal meine Gespräche in der Mangueira diesen bestätigt haben. Vielmehr möchte ich den Blick auf die Kausalitätsketten ihrer positiven Wendungen lenken, an deren Ursprung stets ein Wunder Gottes steht: das blinde Kind wird nach der Abkehr von der ›falschen‹ Religion geheilt, die wundersame Gefängnisentlassung des Kriminellen folgt auf das Wiederfinden jenes Gottes, zu dem er als Kind gebetet hatte, die Lebensrettung des Gangsters gründet in seiner kathartischen Wiedergeburt als Gläubiger. Unterstützt von seiner pfingstgläubigen Mutter schaffte es Bruno, jenen Weg in die Kirche zu beschreiten, der als Ausstiegsoption aus dem Gangsterdasein fast alternativlos ist. Als die meisten Mitglieder seiner früheren Gang schon tot waren, stieg Bruno zu einem erfolgreichen Pastor auf. Seine Mutterkirche wiederum folgte dem bezeichnenden Kalkül, dass ein zum Pastor gewendeter Drogenboss gerade im ärmsten, von der Ökonomie und der Kultur des *comando* dominierten Areal des *morro* seine alte Autorität als ›Herrscher über den Hügel‹ in einen missionarischen Erfolg übersetzen könne.

Als charismatischer Pastor war Bruno so erfolgreich, dass er seine Gemeinde vom Hügel herab an die Hauptstraße verlagern konnte, die die Favela von einem Wohnviertel der Mittelklasse trennt. Dort konvertierte er ein reguläres Gewerbegebäude zu seiner neuen Kirche. Ihr Umzug und ihr nun formeller Charakter verschafften Brunos Gemeinde, der nun über 200 getaufte Gläubige angehörten, neue Prosperitätchancen. Denn nun gelang es Bruno, auch einkommensstarke Gruppen aus der formellen Stadt, die die Kirche im Gang-Territorium niemals betreten hätten, zu missionieren und zu Spenden zu bewegen.

Für die Pfingstbewegung, die wie beschrieben die Gut-böse-Dichotomie des urbanen Gewaltdiskurses in einen religiösen Dualismus zwischen Gott und dem Teufel übersetzt hat, symbolisiert ein zum Pastor konvertierter Drogenboss wie Bruno par excellence die Möglichkeit einer künftig zur Stadt Gottes transformierten Favela. In dieser Vorstellung wäre erst einer vollständig zur Pfingstbewegung konvertierten Favela das im Drogenkomplex symbolisierte Böse ausgetrieben, das die Bewohnerschaft seit Jahrzehnten unterdrückt.

Das »stille Vordringen« der *missionaria* Luciana

Luciana, meine letzte Protagonistin, hatte all ihre damals 50 Lebensjahre im Complexo de Manguinhos verbracht. Schon in ihrer Jugend hatte sie damit begonnen, ihren Lebensunterhalt und die Kosten ihrer Kokainsucht als Ladendiebin und als Drogenkurierin (i.O. *mula*) für das *Comando Vermelho* zu verdienen. Liert mit einem Drogenhändler, wurde sie Mutter dreier Kinder, die sie nach dessen Ermordung alleine großzog. Ihre beiden Söhne, so erzählte Luciana (Interview 2010), seien schon in ihrer frühen Jugend der Gang beigetreten, ebenfalls süchtig geworden und hätten irgendwann damit angefangen, beim Kokainverkauf Geld zu unterschlagen. Der *dono* habe dies schließlich entdeckt und sie mit der Entscheidung konfrontiert, dass er ihre Söhne entsprechend der Regeln der Gang zum Tode verurteile. Um ihr als treuer Mitstreiterin aber einen Gefallen zu tun, habe er ihr angeboten, das Urteil nicht zu vollstrecken, wenn sie im Gegenzug ihr Haus an das *comando* abtrete.

Daraufhin obdachlos und ohne jegliche Mittel, errichtete sie auf dem Gelände der brachgefallenen Embratel-Fabrik aus gefundenen Materialien eine Hütte und begann sich im neuen Bewohnerschaftsverein von Mandela Nova zu organisieren. Wenig später erkrankte sie aber an Tuberkulose und musste mehrere Monate im Krankenhaus verbringen. Dort habe sie einen heftigen Traum durchlebt, so erzählte sie, und ihn mithilfe ihrer pfingstgläubigen Schwester als einen Ruf Gottes gedeutet. Schon in ihrer damaligen Verirrung, »müde von dieser Welt, den ganzen Vergnügungen, dem ganzen Chaos«, habe sie das Glück ihrer Schwester in der Kirche erkannt. »Und dann begann ich zu laufen, ich begann frei zu sein, begann mit dem Leben. Und wenn wir es wählen, in Ehrlichkeit mit Gott zu gehen, macht

das einen Unterschied, macht das einen Wandel, es verändern sich viele Dinge.« (Ebd.)

Sie ließ sich in der lokalen *Igreja Universal* taufen, durchlief das Ritual der »Befreiung« von Sünden und »Dämonen des Bösen« und schaffte es, ihren Drogenkonsum zu beenden sowie dem Alkohol und den geliebten Funkpartys zu entsagen. Weil sie »zu schwach im Glauben war«, habe sie sich aber schon bald wieder von der Kirche entfernt. Nach einer weiteren Leidensphase sei sie schließlich in die autonome Pfingstgemeinde von Pastor F. übergetreten, die ihr mehr zugesagt habe als die autoritäre IURD. Später wechselte sie noch einmal, diesmal zur ebenfalls unabhängigen Kirche von Pastor N. Zu dieser Zeit pflegte sie offenbar eine Liebesbeziehung mit einer alten, ebenfalls der Kirche angehörenden Freundin. Als der Pastor dies erfahren habe, habe er sie vor die Wahl gestellt, die vermeintlich sündhafte lesbische Affäre zu beenden oder die Kirche zu verlassen. Ihre als Anstifterin markierte Freundin musste aus der Gemeinde austreten.

Schließlich habe Luciana gespürt, so ihre Worte, dass sie »von Gott auserwählt« sei, selbst eine Kirche aufzubauen. Sie ging dieses Vorhaben auf eine informelle, für die Favela charakteristische Art und Weise an und verschaffte sich zunächst einen freien Platz auf der mittlerweile eng mit Hütten bestandenen Embratel-Brache (vgl. Kap. 6): »Ich sagte, hier werde ich eine Kirche machen. Und schon ging es los, bam, bam, bam. Ich kaufte Ziegel, Zement, Eisen, alles, ich bezahlte einen Maurer. Mit ein, zwei, drei Helfern habe ich in drei Monaten die Kirche gemacht. Verstehst Du? Dann weihte ich die Kirche ein, das war ein Segen.« (Interview 2010)

Luciana offenbarte sich der Öffentlichkeit nicht als Pastorin, wie es Männer in einer vergleichbaren Situation getan hätten. Sie sei dem Befehl Gottes gefolgt, sich als »Missionarin« einzubringen, also in einer Funktion, die in der pfingstkirchlichen Hierarchie einem Pastor untergeordnet war. Faktisch vollbrachte sie jedoch als Kirchenvorsteherin für ihre an die 30 Gläubigen eine im Vergleich zu allen männlichen Pastoren, mit denen ich gesprochen habe, gleichwertige Arbeit. Ihre wichtigste Aufgabe sah sie darin, Gläubige spirituell zu unterstützen und »Verirrte« aus der Drogenkriminalität herauszuholen, um sie zu bekehren und so zu retten. Wie die allermeisten der von mir interviewten Pastoren erzählte sie, dass sie als Kirchenvorsteherin nicht nur Seelen, sondern auch Leben retten könne. So habe sie einen vom *tráfico* zum Tode verurteilten zwölfjährigen Jungen in die Kirche aufgenommen und ihn so vor der Ermordung bewahrt. Heute lebe er davon, Motorräder zu reparieren.

Indem sie diese Arbeit aus Liebe tue, so Luciana (ebd.), unterscheide sie sich von vielen Pastoren, die in Mandela eine Kirche gründeten, »als wäre das ein Unternehmen«. Gleichwohl hing sie wie andere dieser unternehmerischen Pastoren ein Schild auf, das ihre Gemeinde der »berühmten *Assembleia de Deus*« zuordnete, ohne sie dort registrieren zu lassen. Unabhängig von ihrem eventuellen Business-Charakter deutete sie die hohe Zahl der Kirchen in den Mandela-Gemeinden po-

sitiv. Im Gegensatz zu all den neuen Bars oder Tanzschuppen, die zu Drogen und Geldverschwendung verführten, erführen die Menschen selbst in solchen Gotteshäusern Gutes und bekämen die Chance, sich zu »befreien« (ebd.).

Luciana errichtete ihre Kirche just auf jenem brachgefallenen Industriegelände, auf dem das Urbanisierungsprogramm PAC den Neubau einer Wohnsiedlung vorsah. Da sie zu dieser Zeit schon Vizepräsidentin des Bewohnerschaftsvereins war, der die *comunidade* im offiziellen Partizipationsverfahren von PAC repräsentierte, kannte sie diese Planungen. Sie wusste, dass die Behörden irregulär konstruierte Kirchen als Gewerbebauten registrieren und ihren Abriss entschädigen würden. Als das Areal schließlich der Neubausiedlung weichen musste, kassierte Luciana eine erhebliche Summe für den Verlust ihrer Kirche und löste sogleich ihre Gemeinde auf. Sie wechselte als einfache Gläubige zu einer Pfingstgemeinde, die zwischenzeitlich ihr Bruder gegründet hatte.

Kurz bevor die Behörden die zu entschädigenden Besitzer:innen der Abbruchhütten erfassten, bezahlte Luciana – wie auch andere Kader der Favela – Strohpersonen dafür, auf dem Gelände fünf Hütten zu errichten und behördlich registrieren zu lassen. Auf diese Weise gelangte sie an fünf der neuen Embratel-Apartments, von denen sie zum Zeitpunkt meines zweiten Interviews (2012) drei vermietete. Auf einen Schlag gehörte Luciana damit zu den sozial besser gestellten Bewohner:innen von Manguinhos. Ihren neuen sozialen Status symbolisierte der Besitz eines Autos und eines Motorrads, dessen Hubraumgröße den von Drogenbossen gefahrenen Zweirädern in nichts nachstand.

Im März 2012, zwei Jahre nach unserem ersten Interview, erzählte Luciana, sie wolle möglichst schnell aus dem weltlichen Geschäft aussteigen, um sich ganz der »Gottesarbeit« zu widmen und endlich eine richtige Pastorin zu werden: »Ich fühle, dass die Dinge dieser Welt schon nicht mehr zu mir gehören.« Sie habe die Lügen im Bewohnerschaftsverein satt, den in Wirklichkeit ganz andere Leute – gemeint war das *comando* – beherrschten, die die Vorsitzenden nach Belieben ein- oder absetzten. Sie wollte vor allem ihre Kinder »zu Jesus führen« um ihr Leben und ihre Seelen zu retten. Ihre Söhne saßen zu diesem Zeitpunkt als Drogenhändler im Gefängnis und ihre Tochter liebte »noch zu sehr das Vergnügen. Sie will mit der Konversion warten, bis sie älter ist und hält mir meinen eigenen Lebensweg als Spiegel vor.« (Interview 2012) Ihre größte Sorge sei es, so Luciana, dass es den Kindern nicht rechtzeitig gelinge, »den Weg des Todes« zu verlassen: »Um zu sterben, musst du nicht 40 Jahre alt sein, stimmt's? Man stirbt manchmal in einem Monat, in einer Woche, an einem Tag.« (Ebd.)

Zu diesem Zeitpunkt, über ein Jahr nach Fertigstellung des PAC-Wohnkomplexes, hatte Luciana eine der fünf Wohnungen, die sie sich dort angeeignet hatte, bereits zu einer neuen Kirche umgebaut. Auch dies geschah wieder auf eine irreguläre Weise, denn ein derartiger »Missbrauch« einer vom Staat zur Verfügung gestellten Wohnung verstieß gegen das Gesetz.

7.4 Die urban-religiöse Konfiguration der Wiedergeborenen-Favela

Welche allgemeineren Erkenntnisse lassen sich nun aus den beschriebenen Erscheinungs- und Verflechtungsformen einer pfingstkirchlichen Praxis im urbanen Raum der Favela ziehen?

Säkularistische Stadtforschung überwinden

Die erste Erkenntnis bezieht sich auf die Urban Studies im Allgemeinen. Beeinflusst von heute überholten Modernisierungstheorien haben diese über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg urbane Modernität mit Säkularität gleichgesetzt und dagegen religiöse Praxis als Überbleibsel ländlicher Lebensmuster gedeutet. Als die sozialwissenschaftliche Stadtforschung zur Kenntnis nehmen musste, dass die globalen Urbanisierungsprozesse der letzten Dekaden selbst die Metropolen keineswegs säkularisiert, sondern dort neue urbane Religionen hervorgebracht haben, war die Überraschung groß. Beginnend mit Mike Davis (2004) erkannten schließlich auch die kritischen Urban Studies, dass der politische Islam oder die weltweit schnellst wachsende Religion der Pfingstbewegung die urbanen Alltagskulturen insbesondere im Globalen Süden bereits erheblich transformiert hatten.

Der marxistische Blick, den Davis von außen auf die globalen »Slums« richtete, verleitete ihn allerdings dazu, veränderte Weltanschauungen der Armen für die boomenden urbanen Religionen verantwortlich zu machen. Säkulare Emanzipationsbewegungen, so seine These, seien in den »Slums« von fundamentalistischen religiösen Akteuren abgelöst worden. Die neue Bedeutung des Religiösen erscheint hier als Bestandteil einer »Kultur der Armut«, die sich vermeintlich dadurch erklären lasse, so kritisiert Asef Bayat (2007: 579) diese Position zu Recht, dass »Armut und ein prekäres Leben, gepaart mit Anomie und Gesetzlosigkeit die Besitzlosen dazu konditionieren, Ideologien und Bewegungen zu folgen, die Gemeinschaften der Erlösung und Unterstützung anbieten«. In der Tradition eines Vulgärmarxismus, der Religion als Opium des Volkes betrachtet, können die Gläubigen unter den urbanen Armutsmilieus lediglich als Opfer religiöser Manipulationsstrategien gedeutet werden.

Ähnlich wie Mike Davis beobachteten Nezar AlSayyad und Meijgan Massoumi (2010), dass religiöse Gruppen mit orthodoxen Ideologien in Städten weltweit an Bedeutung gewonnen haben. Sie untersuchten die Frage, ob solche Prozesse »fundamentalistische Städte« hervorbrächten, in denen radikale (polit-)religiöse Bewegungen die Macht besäßen, die Bewohnerschaft ihren normativen Kodizes zu unterwerfen. Jenseits von urbanen Zonen, in denen etwa (in Teilen von Beirut) die islamistische Hisbollah oder (in Mumbai) die hindu-nationalistische Shiv Sena den Ton angeben, wandten sie ihr Konzept der »fundamentalistischen Stadt« auch auf urbane Settings an, in denen Evangelikale stark an Bedeutung gewonnen hatten.

Aus meiner Perspektive offenbaren die hier erzählten Geschichten aus Rio de Janeiro, dass solche Ansätze der Urban Studies nicht dazu verhelfen, das Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Urbanen im informellen Raum der Favela zu verstehen. Gerade marxistisch inspirierte Studien zu Religion in der Stadt neigen dazu, religiöses auf soziales oder politisches Handeln zu reduzieren. Durch diesen funktionalistischen Blick entgleitet ihnen die Religion als eigenständiges soziales Feld. Für die Anthropologin Ruth Marshall (2009: 3) manifestiert sich in solchen Ansätzen der herrschende Diskurs, wonach Modernität durch Vernunft gespeist wird und sich Vernunft und Glauben konträr gegenüberstehen. Um diesen »analytischen Reduktionismus« zu vermeiden, vertritt sie einen Forschungsansatz, der Glauben ernst nimmt und »einen analytischen Raum freimacht«, um religiöse Praktiken und Lebensweisen verstehen zu lernen. Dies könne mit den säkularistischen Vokabularen der vorherrschenden Sozialwissenschaften nicht gelingen. Auch Werner Schiffauer (2010: 27) sieht die primäre Aufgabe darin, »die Binnenperspektive der Handelnden und die Erfahrungen, die ihr zugrunde liegen, zu rekonstruieren«. Konträr zum Vorgehen von Mike Davis sollte es also zunächst darum gehen, die Programmatiken der Religionsgemeinschaften und die Praktiken der Gläubigen aus sich heraus zu verstehen, um sie kritisch reflektieren zu können.

Zugleich ist es erforderlich, den traditionellen Blick der Stadtforschung auf die Religion als etwas, das einer urbanen Lebensweise äußerlich oder gar fremd ist, zu überwinden. Denn dieser führte dazu, so argumentierte Roberto Orsi (1999: 42f.) zu Recht, dass städtische Religion nicht nur kaum erforscht ist, sondern als Widerspruch in sich gilt. Religiöse Praxis muss als integraler Teil der materiellen, sozialen und symbolischen Produktion des Städtischen erforscht und in Stadttheorie integriert werden (Kong 2001, Lanz 2014). Erst dann kann verstanden werden, wie sich Stadt und Religion gegenseitig beeinflussen, inwiefern die Stadt spezifische Formen von Religiosität hervorbringt und wie sich religiöse Praktiken und Programmatiken in den urbanen Alltag einschreiben und diesen transformieren.

Um die religiösen Alltagspraktiken der Favela in ihren sozialen und ihren imaginären Formen sowie in ihren zugleich lokalen und globalen Dimensionen erfassen zu können, bietet es sich an, den *Worlding*-Ansatz von Ananya Roy und Aihwa Ong (2011) zu Hilfe zu nehmen (vgl. Kap 1.2). Dieser dient den beiden Stadttheoretikerinnen als *framework*, um metropolitane Modernitäten weltweit zu erforschen. Sie verstehen unter *worlding* heterogene Veräumlichungspraktiken, die aus der Welt in die Stadt kommende Elemente versammeln und in veränderter Form wieder an die Welt abgeben: »Ein nicht-ideologisches Verständnis von *worlding* als situierte Alltagshandlungen identifiziert ambitionierte Praktiken, die alternative soziale Visionen und Konfigurationen – also ›Welten‹ – kreativ imaginieren und gestalten.« (Ong 2011: 12) Generell instabil und unfertig, ist ein so verstandenes *worlding* »mit der Idee von Emergenz verbunden« (ebd.). Ohne auf ein singuläres Erklärungskonzept zurückgreifen zu müssen, kann es zeigen, »wie eine urbane Si-

tuation gleichzeitig heterogen partikulär und doch irreduzibel global sein kann« (ebd.: 9).

Für die Favela lassen sich die religiösen Aspirationen und Imaginationen der Pfingstbewegten mit diesem *Worlding*-Konzept als Versuche identifizieren, eine alternative urbane Welt jenseits der real existierenden Favela zu erschaffen. Zudem greifen sie insofern auf die Ebene des Globalen aus, als sich die Identitäten der Gläubigen aus der Zugehörigkeit zu einer weltweiten religiösen Bewegung speisen. Die Pfingstbewegung selbst wiederum ist eine »globale Form« (Collier/Ong 2005: 11), die sich in soziale und kulturelle Lebensbereiche zugleich einbetten und sich wieder aus ihnen dekontextualisieren und abstrahieren kann: »Globale Formen sind in der Lage, sich an neue Umgebungen zu assimilieren, heterogene Kontexte und Objekte zu kodieren.« (Ebd.)

Entscheidend für meine Argumentation ist hier, dass es ein solches Verständnis von *worlding* ermöglicht, die Ausbreitung einer religiösen Bewegung in der Favela nicht funktionalistisch aus äußeren sozialen Zwängen ableiten und als Implantationsakt einer ›fremden‹ globalen Form deuten zu müssen. Vielmehr kann sie als im urbanen Alltag verankerte soziale Praxis untersucht werden, die mithilfe von »promiskuitiven Anleihen, schamlosen Gegenüberstellungen und strategischen Einschreibungen von disparaten Ideen, Akteuren und Praktiken aus vielen Quellen« (Ong 2011: 23) eine alternative Welt – eine gleichsam wiedergeborene Favela – jenseits der existierenden Stadt zu erschaffen sucht.

Es bleibt die Frage, wie sich die Transformationen theoretisch sinnvoll erfassen lassen, die der materielle, soziale und imaginäre Raum der Favela im Zuge der Einpflanzung einer neuartigen religiösen Ideologie und Praxis erfahren hat. Denn die Pfingstbewegung transformiert die Favela nicht in einer unidirektionalen Form, sondern manifestiert und materialisiert sich, wie die vorangegangenen Abschnitte demonstriert haben, in vielfältigen und dynamischen Interaktionen und Bezugnahmen, Aneignungen und Entlehnungen. Um die Konfigurationen aus Religion und Urbanität, die sich aus solchen Prozessen herauskristallisieren, theoretisch fassen zu können, greife ich auf den *Assemblage Urbanism* zu (vgl. Fariás/Bender 2010; Kap. 1.2). Dieser ermöglicht es, die komplexen Wechselwirkungen aller im urbanen Raum interagierenden Faktoren zu analysieren, ohne eindimensionale Kausalitäten konstruieren zu müssen.

Der Begriff des urbanen Gefüges (eng. *assemblage*; vgl. Deleuze/Guattari 1992: 698f.) konzipiert Stadt als multiples, dynamisches und kontingentes Objekt im Sinne eines spezifischen Nexus von Akteuren und Praktiken, Institutionen und Materialitäten, Ideen und Vorstellungen, der »nicht auf eine einzige Logik reduzierbar« ist (Collier/Ong 2005: 12). Vielmehr geht es darum, die Wechselwirkungen der alltäglichen Praktiken, Prozesse und Materialitäten, die Urbanität erzeugen, möglichst dicht zu beschreiben. Bezogen auf die Frage, »wer und was die Fähigkeit hat, die Stadt zu versammeln« (McFarlane 2011: 668), deutet der *Assemblage*-

Ansatz Macht nicht als Macht über etwas, sondern in Anlehnung an Foucault als eine Macht, etwas tun zu können (Dovey 2011: 349). Mit Gilles Deleuze entfaltet sich eine solche Macht nicht zuletzt aus einem Begehren, das als Ereignis des Werdens »dem Sein und der Identität vorausgeht« (Dovey 2010: 15; vgl. Kap. 1.2). Anstatt Herrschaftsformen in urbanen Gefügen mit übergeordneten Strukturen zu erklären, werden konkrete Prozesse untersucht, in denen sich asymmetrische Machtverhältnisse und deren Herrschaftseffekte herauschälen.

Der *Assemblage*-Ansatz eignet sich gut, um die Interaktionsformen zwischen dem Urbanen und dem Religiösen zu analysieren, wenn letzteres mit der Religionswissenschaftlerin Birgit Meyer (2009: 11) als eine Vermittlungspraxis zwischen der Vorstellung und Erfahrung übernatürlicher Mächte und dem Alltag definiert wird. Denn das Konzept des Gefüges verweist auf die Beziehungen »zwischen dem Möglichen – den instabilen Strömen von Materialien und Substanzen – und dem Festgelegten – den stabilen funktionalen Strukturen –, zwischen Code und Singularität, Ausdruck und Inhalt« (Simone 2011: 357). Es fokussiert auf das *doing* und *performing* und erfasst die Potenzialitäten, die in den Ambitionen und Vorstellungskräften urbaner Religionsgemeinschaften liegen. Jenseits von real existierenden Städten imaginieren diese alternative (gottgefällige) urbane Welten und kreieren spezifische Atmosphären, um ihre Gläubigen zu affizieren und religiöse Gestimmtheiten hervorzurufen (vgl. Kap. 1.4 und Bildserie 3).

Ein solcher Ansatz bietet einen konzeptionellen Rahmen, der allen Formen der Diversität, Temporalität und Ambiguität in den Verbindungen zwischen Stadt und Religion gerecht werden kann. Ihre einzige Gesamtheit ist die der »Co-Funktionalität: Es ist eine Symbiose, eine »Sympathie« (McFarlane 2011: 653). Die vielfältigen Begegnungen zwischen Stadt und Religion generieren je spezifische »urban-religiöse Konfigurationen«. Diese verstehe ich als Gefüge von materiellen, sozialen, symbolischen und sinnlichen Räumen, Prozessen, Praktiken und Erfahrungen, in denen das Religiöse und das Urbane miteinander verwoben sind und sich gegenseitig produzieren, beeinflussen und transformieren (Lanz 2014). Im vorliegenden Fall haben wir es mit der urban-religiösen Konfiguration der Favela der Wiedergeborenen zu tun.

Die Pfingstbewegung als Instrument der Emanzipation?

Die obigen Beschreibungen der pfingstlichen Präsenz im Raum der Favela offenbaren, dass deren Boom nichts Spektakuläres an sich hat. Nach drei Dekaden religiöser Transformation ist die Favela immer noch die Favela: Der »protestantischen Ethik mit ihrer moralischen Strenge und ihrem Sinn für individuelle Verantwortung« steht noch heute ein urbaner Alltag gegenüber, »der die Kontinuität mit dem Katholizismus und den Besessenheitskulten wahr« (Birman/Leite 2000: 285). Man

kann daher für die Favela von einem »synkretistischen Pentekostalismus« sprechen, der Magie und Besessenheit auf seine Weise neu erfunden hat« (ebd.).

Die urban-religiöse Konfiguration der wiedergeborenen Favela stellt eine neuartige alltagskulturelle Konstellation dar, die das pfingstlerische Programm und die Praxis der Gläubigen ebenso tief verändert hat wie die Favela selbst. Deren materiellen, sozialen und imaginären Raum hat die Pfingstbewegung nicht radikal transformiert, aber sie hat sich in ihm eingenistet und ist heute selbstverständlicher Bestandteil seiner Alltagskulturen und seiner urbanen Atmosphären. Diesen fügt sie nicht nur ein neues Element hinzu, sondern durchdringt all ihre Ebenen: Die Pfingstbewegung interagiert mit der Materialität der irregulären Siedlungsstruktur, der räumlichen Enge und Vielfalt des Straßenlebens, dem Mangel an Infrastrukturen, dem informell und prekär erwirtschafteten Lebensunterhalt, der aufgezwungenen Selbstverwaltung jenseits gesellschaftlicher Normen, den klientelistischen Staatsinterventionen, der brutalen Dominanz der Drogenbanden und der kriminell agierenden Polizei, ja sogar mit den Funkpartys als ihrer vermeintlichen Antithese.

Im Sinne einer globalen Form erweist sich die Pfingstbewegung zunächst als roh gezimmertes Gehäuse. Dieses erhält seine konkrete Form erst infolge einer dynamischen Interaktion mit den Materialitäten und Imaginationen, den Akteuren und Praktiken der Favela, an die sie sich mit einer hohen Flexibilität anschmiegt. An diesem symbiotischen Co-Funktionieren, das die Favela pentekostalisiert und die Pfingstbewegung favelisiert hat, lassen sich die imaginären und die faktischen Potenzialitäten der *Worlding*-Praktiken aufzeigen, mit denen die Gläubigen versuchen, sich aus dem ausweglos wirkenden Ausnahmezustand der Favela zu emanzipieren.

Die religiöse Konversion verleiht oder verspricht zumindest den in der Favela lebenden Menschen eine Macht, die aus ihrem Begehren entsteht, ihr Leben und ihren Alltag fundamental zu transformieren und aus der ihnen zugeschriebenen Position der Marginalität herauszutreten. Mit AbdouMaliq Simone (2014a: 159) ist daraus eine Art »urbaner Fundamentalismus« entstanden, der »einen Raum und eine Zeit des Wunders« eröffnet. Er verleiht der Bewohnerschaft der Favela, die nur über eine zweiklassige Bürgerschaft und daher nicht über eine »Berechtigung zum Handeln« verfügt, eine »Fähigkeit zum Handeln« (ebd.). Diese Potenzialität des Wunders entfaltet sich aus einer alltäglichen *Worlding*-Praxis, mit der die Gläubigen eine zu ihrem existierenden Sozialraum alternative urbane Welt – die wiedergeborene Favela als Stadt Gottes – imaginieren und beschwören. Indem sich ihr »urbaner Fundamentalismus« auf die »Fundamente des Städtischen« (ebd.: 160) bezieht, folgt er keiner exklusiven, sondern einer demokratischen Logik. Denn Stadt, so argumentiert Simone (2011: 356) mit Jacques Rancière (2002), war immer »die Möglichkeit für diejenigen, »die keinerlei Anteil haben«, »überhaupt irgend jemand« zu werden«.

Nezar AlSayyad und Ananya Roy (2006) haben die These vertreten, dass engagierte Gläubige in urbanen Enklaven wie der Favela, in denen »die normale Ordnung de facto suspendiert ist«, räumliche Inseln mit religiösen Regimes kreieren. Sie trügen so dazu bei, »die Stadt in verschiedene *Citizenship*-Ordnungen aufzusplitten« (ebd.: 11) und Stadtbürgerschaft zu feudalisieren. Konträr dazu folgere ich aus meinen Beobachtungen, dass pfingstchristliche Praktiken, zu denen sich in der Favela lebende Gläubige selbst ermächtigen, als deren Versuch gelesen werden sollten, ihre Markierung als »Marginalbevölkerung« zu überwinden, eine gleichberechtigte Bürgerschaft zu erlangen und so den ihnen zugewiesenen gesellschaftlichen Ort der Peripherie zu verlassen.

Die emanzipativen Angebote der Pfingstbewegung, so offenbaren die hier zu Wort gekommenen Gläubigen, strahlen auf ein breites Spektrum der Bewohnerschaft aus. Einfachen Leuten wie Luciana bieten sie Technologien des Regierens sowie Räume, um in einem schwierigen Lebensumfeld sozial voranzukommen und Respekt und Würde zu erlangen. Angehörigen des Drogenkomplexes, die als »Marginale« (i. O. *marginais*) keine Rechte besitzen (Holston 2011), eröffnen sie wiederum eine Art Notausgang, über den sie ihrem Status als Todgeweihte entkommen können. Dessen Realitätsgehalt bezeugen konvertierte Ex-Kriminelle wie hier die Pastoren Bruno und Antonio.

Dem paternalistischen Apparat der katholischen Kirche war es dagegen seit den 1980er Jahren immer weniger gelungen, die Alltagsbedürfnisse einer prekarierten und sozial fragmentierten Favela zu bedienen oder gar zu kontrollieren. Als eine seit dem Kolonialismus den Interessen der Eliten dienende Institution hat sie jahrzehntelang dazu beigetragen, die Favela-Bevölkerung in ihrer zweitklassigen Bürgerschaft einzusperren und sie einer repressiven Assimilationsstrategie sowie einer staatlichen Willkürherrschaft auszuliefern. Spätestens mit dem Ende der kurzlebigen Theologie der Befreiung, deren Basisgemeinden sich in der Favela sozial engagiert hatten, büßte sie ihre Glaubwürdigkeit nahezu vollständig ein.

Mit Blick auf eine häufig zu beobachtende Kritik, die zur Pfingstbewegung konvertierte Ex-Katholik:innen an der »Laxheit der katholischen Lehre« üben, dürfte ein weiterer »Hauptgrund für das Wachstum evangelikaler Religionen in der begrenzten Produktion von Gouvernamentalität durch die katholische Kirche liegen« (Garmany 2010: 914). Die dramatische Abkehr der Favela vom Katholizismus ist letztlich ein doppelter Ausdruck ihres sozialen Wandels: Zum einen verweigern sich sozial aufstrebende und emanzipative Milieus, die dort rapide anwachsen, einer weiter anhaltenden Unterordnung. Die religiöse Vielfalt der Favela symbolisiert aus diesem Blickwinkel ihre Emanzipation von der paternalistischen Disziplinarmacht autoritärer (religiöser) Apparate. Zum anderen folgt die Abkehr von der katholischen Kirche einem Prozess der sozioökonomischen Prekarisierung, der immer mehr Menschen zwingt, sich mithilfe aller greifbaren Ressourcen als erfinderische Arbeitskraftunternehmer:innen durchs Leben zu schlagen. Gerade ihren

oft irregulären Mikropraktiken dienen die Pfingstgemeinden, indem sie Technologien und Optionen eines selbstermächtigenden Handelns anbieten, als stützende Infrastrukturen.

Ein dramatischer Widerspruch zum emanzipativen und selbstermächtigenden Appeal der (Neo-)Pfingstbewegung ergibt sich allerdings aus ihren reaktionären gender- und sexualpolitischen Ideologien, die keinerlei Fortschritt gegenüber einem konservativen Katholizismus erkennen lassen, eher im Gegenteil. Angesprochen auf die Rolle von Frauen innerhalb der *Igreja Universal* erklärte etwa ihr Pastor J. (Interview 2011):

»Am Altar arbeitet der Bischof nur mit Männern. Es gibt keine Pastorin, keinen Missionar, nichts dergleichen. [...] Die Bibel sagt, dass der Mann das Haupt ist. Als Gott die Frau schuf, als wessen Helferin erschuf er sie da? Weil also der Mann das Haupt ist, hielt es der Bischof für das Beste, nur den Männern die Verkündigung des Wortes Gottes zu überlassen. Aber es gibt die Arbeiterinnen, die Gottes Werk tun.«

Ähnliche Aussagen durchziehen die meisten meiner Gespräche mit Pfingstgläubigen und selbst eine hochgradig autonome Kirchengründerin wie Luciana begnügte sich mit dem untergeordneten Titel der Missionarin, obwohl sie ihre Gemeinde völlig autonom führte und von ihren Gläubigen als Pastorin adressiert wurde. Auch die reaktionäre Position, die selbst vergleichsweise liberale Pfingstkirchen wie die *Assembleia de Deus* zur Homosexualität einnehmen, lässt sich an Luciana aufzeigen: Als dem Pastor ihre heimlich gelebte Liebesbeziehung zu einer Schwester im Glauben zu Ohren kam, wurde sie wie beschrieben vor die Alternative gestellt, die Beziehung zu beenden oder die Kirche zu verlassen.

Faktisch setzen die Pfingstkirchen ihren emanzipativen Verheißungen also harte ideologische Grenzen. Diese sind daher hochgradig selektiv und beziehen sich nur auf bestimmte Formen der Unterdrückung und Exklusion der Favela-Bevölkerung. Zu anderen tragen die Kirchen selbst aktiv bei, indem sie alle als sündhaft markierten sozialen, kulturellen und religiösen Praktiken diskriminieren und – teilweise gar mithilfe von Gewalt – zu unterbinden versuchen.

Das Regieren der pfingstbewegten Favela

Beleuchtet man das Einwirken der Pfingstbewegung auf die Favela im Licht der Gouvernamentalitätsstudien und des Informalitätskonzepts, offenbaren sich ihre vielfältigen Facetten.

In den Religionswissenschaften hat unter anderem Ruth Marshall (2009) den Gouvernamentalitätsansatz angewandt, um Regierungsformen der Pfingstbewegung zu analysieren (vgl. Kap. 1.3). Das foucaultsche Konzept des Regierens lässt sich gut auf Religion übertragen, da Gouvernamentalität nicht durch »die Macht zu

herrschen« charakterisiert ist, sondern »durch die Macht zu beeinflussen, wie die Beziehung zwischen Priester und Gemeinde, die danach strebt, ein bestimmtes Set von Verhaltensweisen innerhalb der Mitglieder der Herde zu generieren, so dass z.B. die Erlösung erreicht werden kann« (Garmany 2010: 910). Auch Religion produziert Wissen, Wahrheiten und soziale Ordnungen, »die mit Gouvernamentalität und selbstregulierter Regierungsführung verbunden sind« (ebd.: 908).

Die »unternehmerischen Religionen« (Oosterbaan/Lanz 2016) der (Neo-)Pfingstbewegung haben in der Favela Organisationsformen geschaffen, die zum einen die Freiheiten des Selbstregierens und des marktwirtschaftlichen Handelns ihrer Gläubigen fördern. Zum anderen maximieren sie mithilfe der angebotenen Regierungstechniken (Verhaltenskodexe, Rituale etc.) ihre sozialen und mentalen Sicherheiten. Mit den Worten von Jean Comaroff (2009: 24) generieren die Kirchen diese Sicherheiten, indem sie die soziale Sphäre in einer ganzheitlichen Form reklamieren und ihre Gläubigen mithilfe feststehender Ordnungen und absoluter Wahrheiten »wieder ganz machen«. Sie flößen ihnen genug Normen, Regeln, Glauben, Ambitionen und Selbsttechnologien ein, um sie in die Lage zu versetzen, ihre Freiheiten in der geforderten Weise zu nutzen, das heißt sich den kirchlichen Geboten freiwillig zu unterwerfen. Denn sie lernen diese als Garanten ihrer Sicherheit und unternehmerischen Freiheit sowie im Fall des Wohlstandsevangeliums auch ihres materiellen Wohlergehens zu verstehen.

Die (Neo-)Pfingstreligion ist aus diesem Blickwinkel als Programm der Bekehrung und Erlösung sowie als Technologie des Regierens zu verstehen, um dieses kollektiv umzusetzen und in den Individuen zu verankern (vgl. Marshall 2009). Dafür bietet sie religiöse Rituale an, durch die Individuen etwa »wiedergeboren« werden und in einem permanenten »spirituellen Krieg« gegen das Böse kämpfen. Zugleich gibt sie einen präzisen Verhaltenskodex bezogen auf das Familienleben, auf Geschlechterrollen, sexuelle Orientierung, Konsumverhalten oder kulturelle Aktivitäten vor, mit dem die Gläubigen ihren Lebensalltag gestalten sollen.

Die schlingende, erst nach mehreren Anläufen im ständigen Kampf mit sich selbst erfolgreiche Konversion von Luciana oder die imaginäre, in die Zukunft verschobene Konversion von Paulo verdeutlichen, dass jede Bekehrung zu einer Pfingstgemeinde zuallererst eine Frage des sich selbst Regierens ist. Das Ereignis der Bekehrung – die »Wiedergeburt« – verlangt einen Bruch mit dem bisherigen Lebensstil und ein extremes Bemühen um eine neue persönliche Identität. Die dafür notwendigen Techniken des Selbstregierens entfalten sich in Wechselwirkung mit den Herrschaftstechnologien der Kirchen auf der einen und der spezifischen Konstellation des Regierens der Favela auf der anderen Seite. Wie der von Gewalt durchsetzte informelle Alltag und ein pfingstreligiöses Programm, das die Favela in die religiöse Reinheit einer Stadt Gottes zu verwandeln sucht, zusammenwirken, offenbaren die Biografie von Bruno oder die Interaktionen zwischen Pastor Antonio und Gangsterboss Paulo. Zwar muss der pfingstlerische Anspruch einer »tota-

len Rückgewinnung der sozialen Sphäre« (Comaroff 2009: 24) im Ganzen zwangsläufig scheitern. Gleichwohl zeitigt er selbst bei Bossen der Drogengang Subjektivierungseffekte und zeigt Selbsttechnologien auf, mit deren Hilfe sie als Gläubige »wiedergeboren« werden können, um sich so gleichsam neu zu erschaffen.

Bezogen auf kirchliche Strategien des Regierens ist Lucianas Wechsel von der *Igreja Universal* zu einer autonomen Gemeinde unter dem Schirm der *Assembleia de Deus* interessant. Die Organisationsform der autoritär regierten *Igreja Universal* ist jener der katholischen Kirche am ähnlichsten. Die Zentrale gründet lokale Gemeinden entlang eines strategischen Plans und setzt ihre Pastoren, die im Gegensatz zu autonomen Laienpriestern eine Ausbildung durchlaufen müssen, ein oder zieht sie wieder ab. Alle Gemeindeaktivitäten kontrolliert sie mit einem besonderen Augenmerk auf ein hohes Spendenaufkommen (vgl. Almeida 2009). Die Möglichkeit, Gemeinden autonom zu gründen und sich aus eigener Kraft zum Pastor zu entwickeln, bietet nur die dezentral organisierte *Assembleia de Deus*.

Zugleich verkörpert vor allem die *Igreja Universal* die Programmatik eines Gotteswunders, das einen Menschen durch seine Konversion von »bösen« Kräften befreien kann (vgl. Birman 2011). »Die *Igreja Universal* ist eine Art Krankenhaus, man könnte sie als spirituelles Krankenhaus bezeichnen«, so brachte ihr Pastor E. (Interview 2012) die hohe Bedürftigkeit jener Menschen auf den Punkt, die im Versprechen auf ein sie rettendes Wunder dort Zuflucht suchen. Auch Luciana half dieses »Gotteswunder« während ihrer Konversionsphase dabei, mit ihrem bisherigen Alltag zu brechen. Als ihr Glauben gefestigt war, wechselte sie zu einer freien Kirche unter dem Schirm der *Assembleia de Deus*, um sich als Glaubensunternehmerin autonom entfalten und die ökonomischen Möglichkeiten in Anspruch nehmen zu können, die die Pfingstbewegung den Konvertierten eröffnet. Sie nutzte die in der Favela verfügbare Option, ohne jegliche Ressourcen eine Kirche zu gründen, indem sie auf einem besetzten Stück Land ein rudimentäres Gebäude errichtete, dafür einen Namen erfand und ihre Zugehörigkeit zur *Assembleia de Deus* fingierte.

Lucianas Beispiel zeigt exemplarisch, dass die Operationen der Pfingstbewegung ebenso informell sind wie andere Praktiken, die die Favela charakterisieren. Vor allem das Ökonomie und Religion verschmelzende Wohlstandsevangelium fügt sich nahtlos in die Regierungskonstellation der Favela ein. Diese hat ihre Bewohnerschaft schon immer dazu gezwungen, ihren Lebensunterhalt mithilfe einer flexiblen Kombination aller verfügbaren Optionen selbstunternehmerisch zu verdienen. Die in Kapitel 1.6 diskutierte Doppelbedeutung von Informalität im Spannungsfeld zwischen einer urbanen Praxis marginalisierter Menschen und einem staatlich produzierten Herrschaftsverhältnis ist auch hilfreich, um die Interaktionsformen zwischen Religion und Urbanität zu verstehen. Denn im Schatten von irregulär und gewaltsam regierenden Staatsapparaten generierte ein »stilles Vordringen« der einfachen Leute (Bayat 2012; vgl. Kap. 2.6) eine urbane *Selfmade*-Religion, die den *Selfmade*-Urbanismus der Favela spiegelt. Während etwa der Staat

für Drogenkriminelle lediglich in Form einer mörderischen Polizei existiert, die sie zu »bloßem Leben« (Giorgio Agamben) verdammt, ermöglicht es ihnen die informelle Flexibilität einiger Kirchen, mit ihnen zu kooperieren, ohne sofort ihr kriminelles Geschäft aufgeben zu müssen. Dies widerspricht zwar staatlichen Gesetzen und den pfingstreligiösen Programmen, die Gangster als Ausbund des Teufels markieren, eröffnet diesen aber eine Zukunftsoption.

Ebenso wie die weltlichen, lassen sich die religiösen Strategien einfacher Leute als Facetten eines »stillen Vordringens« im Sinne von Asef Bayats Informalitätskonzept beleuchten. So versuchte Luciana in ihren autonomen Anstrengungen stets, soziale Güter und Optionen zu erlangen, um der Armut entfliehen und in Würde leben zu können. Im »weltlichen Feld« verschafften ihr die Arbeit für den *tráfico*, ihr Engagement im Bewohnerschaftsverein oder ihr Erschwindeln von fünf staatlich errichteten Apartments solche Optionen. Auf dem »religiösen Feld« bildete die pfingstreligiöse Konversion und ihr »Befreiungsritual«, mit deren Hilfe sie von Sucht und Drogenökonomie loskam, den entscheidenden biografischen Bruch auf dem Weg zu einem würdevollen Leben. Ihre Selbsternennung zur Missionarin, das nicht registrierte Betreiben und der illegale Bau einer Kirche sowie der Erhalt einer staatlichen Entschädigung für ihren Abriss eröffneten ihr gesellschaftlichen Respekt, materielle Ressourcen und so eine Option für eine gute Zukunft.

Einige der Handlungsfelder ihres stillen Vordringens ergaben sich für Luciana aus der informellen Implementation der PAC-Vorhabens durch korrupte Staatsakteure, die heimlich mit der organisierten Kriminalität kooperierten. Indem diese Informalität des Staates eine illegitime Ordnung reproduziert hat, erzeugte sie zugleich eine moralische Motivation dafür, »aus dem weltlichen Geschäft« auszuweichen, um sich ganz der Kirche zu widmen. Einen weiteren Grund dafür lieferten Luciana die offiziellen Repräsentant:innen der Bewohnerschaft, die sich entgegen aller ethischen Normen der Favela auf Kosten der Mittellosen bereichert haben und dabei von den zuständigen Behörden gedeckt oder gar gestützt wurden.

Die Existenz und Praxis der (Neo-)Pfingstkirchen erweitern für die Bewohnerschaft der Favela so die alltägliche Palette von verfügbaren Möglichkeiten, um ein würdiges und sicheres Leben erreichen zu können. Indem Gläubige ihre informelle Lebensweise und ihr »stilles Vordringen« vom weltlichen auf das religiöse Feld ausweiten, verschränken sie ihre religiösen, sozialen, politischen und ökonomischen Praktiken. Hier erweist sich, wie wenig stichhaltig Mike Davis' (2004) Annahme ist, veränderte Weltanschauungen der Armen seien für den Kirchenboom verantwortlich. Was Asef Bayat (2011) für Städte des Nahen Ostens beschrieben hat, gilt auch hier: Da sich die Armen ideologische Begründungen für ihre Handlungen gar nicht leisten können, binden sie sich an Akteure, die sie in ihren Alltagsbedürfnissen am effektivsten unterstützen. Und dies sind in der gegenwärtigen Favela die Pfingstkirchen mehr als andere Institutionen.

Ein maßgeblicher Faktor für den Erfolg der Pfingstbewegung scheint darin zu liegen, dass sie im Gegensatz zum Katholizismus keine paternalistische Fürsorge für Arme bietet. Sie eröffnet diesen vielmehr Optionen der Selbstermächtigung und Autonomie und lässt es nicht nur zu, dass sie ihre religiöse mit ihrer ökonomischen *agency* verschmelzen, sondern fördert es geradezu – dies allerdings zum Preis ihrer Unterwerfung unter rigide moralische Alltagsanweisungen. Viele in der Favela lebende Menschen, mit denen ich gesprochen habe, sprachen selbst Pastoren, die vermeintlich rein unternehmerische Ziele verfolgten, moralische Legitimität zu, solange sie ihre Gläubigen, von deren Spenden sie sich ernährten, »Gutes erleben« ließen und sie von weltlichen Verführungen und Pressionen »befreiten«, wie es Luciana ausdrückte. Dies galt etwa im Fall der das Seelenheil an Drogensoldaten »versteigernden« »Gott-antwortet-mit-Feuer«-Kirche. Gerade die Zuwendung, die solche Pfingstgemeinden süchtigen und kriminellen Menschen angedeihen ließen, ist hier bedeutsam, denn sie wies ihnen einen imaginären und auch realen Ausweg aus der ihr Leben beherrschenden Gewaltspirale.

Nicht erhärten lässt sich hingegen Mike Davis' These, dass religiöse Organisationsformen säkular-politische abgelöst hätten. Denn »Politiken des Protests« (Bayat 2004) hatten in den »*political societies*« (Chatterjee 2004) der Favelas schon vor der Ausbreitung der Pfingstbewegung meist nur dann um sich gegriffen, wenn sie durch staatliche Räumungspläne in ihrer Existenz bedroht waren. In die fortwährenden »Politiken der Wiedergutmachung« (Bayat 2004) hingegen, also in das Bündel der von Verhandlungen bis zu illegalen Trickereien reichenden Strategien, um dem Staat Ressourcen und Rechte abzurufen, waren Pfingstgläubige ebenso involviert wie nicht konvertierte Ortsansässige. Bezeichnenderweise gehörten in den Mandela-Gemeinden neben Luciana auch andere führende Aktivist:innen lokalen Pfingstgemeinden an. Nicht die Kirchen haben die politische Schlagkraft und die Autonomie der Bewohnerschaftsvereine untergraben, sondern die erfolgreichen Kooptationsstrategien des Staates sowie ihre Unterwerfung durch den *tráfico*.

Das bisher Gesagte bedeutet nun nicht, dass religiöse Konversion und Praxis auf eine utilitaristische Absicht, sein weltliches Auskommen zu verbessern, reduziert werden können. Vielmehr offenbaren meine Beobachtungen, dass die Effekte der (Neo-)Pfingstkirchen auf den Alltag ihrer Gläubigen von religiösen Erfahrungen nicht getrennt werden können. So konnten Bruno oder Luciana die für ihren biografischen Bruch erforderliche Disziplin nur aufbringen, weil sie körperlich mit all ihren Sinnen einen Ruf Gottes wahrnahmen, dem sie nicht widerstehen konnten. Das Gemeinschaftsritual der »Befreiung«, welches das Gottesbekenntnis vor den »Brüdern und Schwestern« immer wieder erneuert, verankert diesen Bruch im Alltag der Konvertierten. Alle Gläubigen und Pastoren, mit denen ich gesprochen habe, begründeten ihre Lebensweise damit, von Gott berufen zu sein, Gottes Entscheidungen zu folgen oder dadurch Befreiung und Liebe zu erfahren. Auch ihre

stetigen Bemühungen, eigene Familienmitglieder, Befreundete oder die Nachbarschaft zu missionieren, schienen im festen Glauben verankert, nur so ihre Seelen retten und ihnen ein würdevolles Leben ermöglichen zu können.

Favela der Wiedergeborenen, aber keine wiedergeborene Favela

Konvertierte Gläubige durchlaufen aus der Sicht der Pfingstbewegten einen Subjektivierungsprozess, der sie als neue Menschen erschafft. Zugleich knüpfen die Kirchen jede individuelle Konversion an das ›heilige Ziel‹, schrittweise auch die Favela als Ganze in einen neuartigen Raum, eine gleichsam spirituell purifizierte Stadt Gottes zu transformieren. Nicht nur die den Glauben Suchenden sollen so wiedergeboren werden, sondern auch ihr gemeinschaftlicher sozialer Raum, den sie als teuflisches urbanes Chaos erleben und diskursiv konstruieren.

Raum ist dabei durchaus geographisch zu verstehen. Denn es ist das aus Sicht der Gläubigen von Gewalt, Kriminalität und moralischer Verkommenheit gezeichnete Territorium der Favela, das die Kirchen als paradigmatisches Schlachtfeld im spirituellen Krieg zwischen Gott und Teufel definieren. Daher versuchen sie alles, um die Favela in einen gottgefälligen Raum und in eine ihre Bewohnerschaft religiös affizierende urbane Atmosphäre zu verwandeln: Ihre »Kreuzzüge« missionieren in den Straßen, ihre Predigten und Rituale verankern die Ideen der teuflischen Beherrschung und der spirituellen Purifizierung der Favela diskursiv und imaginär in den Gläubigen. Betend ›erobern‹ sie Drogenverkaufsstellen, deren ›Soldaten‹ Gläubige nicht antasten wollen, gewaltsam vertreiben sie afrobrasilianische Religionen, die ihnen als diabolische Erscheinungen gelten. Sie konvertieren Wohnungen oder Kneipen zu Kirchen, markieren Mauern und Wände mit ihren Gottesbotschaften, beschallen öffentliche Räume mit einem ›heiligen‹ Gospel sowie dem Sound der Gottesdienste, Predigten und Befreiungsrituale.

In seiner Gesamtheit muss das Regierungsprogramm einer totalitären Reklamation der sozialen Sphäre der Favela zwangsläufig scheitern. Dies zeigt sich schon daran, dass das dort etablierte Verhältnis zwischen Selbst- und Fremdregieren immer wieder neu justiert werden muss. Um sich in der Favela durchsetzen zu können, mussten sich die Pfingstkirchen an ihre Alltagsgebräuche anpassen, indem sie allzu konservative Kleiderordnungen aufzuweichen oder temporäre ›Sündenphasen‹ zu dulden begannen. Dem Konzept der Konversion als radikaler Wiedergeburt, die einen »Status aparte« (Oosterbaan 2009: 63) jenseits der alltäglichen Probleme und Konflikte der Favela garantiert, widersprechen solche Aufweichungen ebenso diametral wie das oben aufgezeigte Verwischen der Grenzen zwischen Kirchen und Kriminellen.

Die von ihren Programmen weit abweichenden Regierungsmuster der Pfingstkirchen transformieren den gewachsenen Charakter des informellen, selbstregulierten und prekären Raumes der Favela also nicht fundamental, sondern spiegeln

ihn lediglich. Somit steht jede real existierende ›Favela der Wiedergeborenen‹ in einem fundamentalen Widerspruch zu einer als Stadt Gottes ›wiedergeborenen Favela‹, die den Gläubigen nun schon seit mehreren Dekaden verheißen wird. Da sich diese im Alltag drastisch ins Auge springende Kluft nirgendwo zu schließen scheint, müssen die Pfingstgemeinden sie permanent rituell und diskursiv bearbeiten, damit sie ihr Wiedergeburtstnarrativ nicht zerstört. Sie müssen also ihre Gläubigen anrufen, tiefer zu glauben, sich härter anzustrengen, mehr zu spenden, sich noch vollständiger Gottes Geboten zu unterwerfen, um das gemeinsame Ziel einer Transformation der Favela in eine Stadt Gottes doch noch erreichen zu können.

Wie sich eine real existierende Favela der Wiedergeborenen konkret ausprägt, wird wesentlich durch die jeweilige An- und Abwesenheitsform des Staates beeinflusst. Als willkürlich und autoritär herrschender Souverän, der der Bewohnerschaft der Favela noch immer eine nur zweitklassige Bürgerschaft zugesteht oder sie gar zu »bloßem Leben« verdammt und sie darüber hinaus den prekarisierenden und gemeinschaftszersplitternden Effekten einer spätkapitalistischen Urbanität aussetzt, markiert er das Aktionsfeld, auf dem sich die selbstgestaltete Religiosität entfaltet. Aus diesem Blickwinkel könnte die real existierende Favela der Wiedergeborenen auch als avantgardistisches Laboratorium einer neoliberalen Armutsbekämpfung durch Selbstdisziplinierung und ›Ich-AG‹-Unternehmertum gelesen werden; ihr Ressourcen entlang religiöser Bekenntnisse verteilendes Solidaritätsmodell als Produkt einer gruppenegoistischen Kalkulation; und ihre zu Pfingstgläubigen konvertierten Gangster, Ortsvorsitzenden und Seelenheilverkäufer:innen als soziale Prototypen eines neofeudalistischen, von rechtsstaatlichen Normen und dem Prinzip gleicher Bürgerrechte befreiten Stadtmodells.

Gleichwohl entfaltet dieses Programm nach wie vor starke Wirkungen im Sinne der Kirchen auf die Subjekte und die Gesellschaft der Favela. Denn für ihre Bewohnerschaft bieten die pfingstchristlichen Religionsformen trotz ihres offensichtlichen Scheiterns im Ganzen allerlei Instrumente und Techniken an, um aus der sie seit jeher unterdrückenden Konstellation des Regierens der Favela das maximal Erreichbare herauszuholen. Sie geben im urbanen Alltag verwertbare Antworten auf die existenziellen Dimensionen der Gewalt und des herrschenden Ausnahmezustands. Den opaken, klientelistischen und korrupten Formen einer selektiven staatlichen An- und Abwesenheit begegnen sie mit eindeutigen Gut-böse-Dichotomien. Im Spannungsfeld zwischen der Tradition des kollektiven Selbstregierens und dessen Instrumentalisierung durch ein staatliches »Regieren durch Community« bringt die unternehmerische Religion zudem neuartige spirituelle Ökonomien hervor. All dies ermächtigt die Bewohnerschaft dazu, Religion, Ökonomie und unternehmerisches Selbstregieren im urbanen Alltag auf eine gewinnbringende Art und Weise zu verbinden und versetzt sie in die Lage, materielle, spirituelle und soziale Bedürfnisse gleichermaßen zu bedienen. Gerade die Selbsttech-

nologien, die sie in der Auseinandersetzung mit den auf sie einwirkenden Herrschaftstechnologien historisch erarbeitet haben, ermöglichen es den in der Favela lebenden Menschen, ihre Religiosität ebenso wie ihre urbanen Lebensräume als souveräne Subjekte selbst zu gestalten.