
Eine neue »charismatische Dimension« der Evangelisierung?

Herausforderungen angesichts der wachsenden Pfingstbewegung – ein Blick auf Entwicklungen in Lateinamerika

von Margit Eckholt

Zusammenfassung

Der US-amerikanische Journalist John L. Allen spricht von einem »neuen Gesicht der Kirche«, das sich am Beginn des 21. Jahrhunderts herauszubilden beginnt, und macht dieses vor allem an der rasant wachsenden Pfingstbewegung fest, »pfingstlerisch und charismatisch«, so seine Charakteristik dieses neuen religiösen Stils. Folgende Überlegungen skizzieren das Wachsen der Pfingstbewegung in Lateinamerika und die aus religionssoziologischer Perspektive skizzierte »Pentekostalisierung des Christentums« als übergreifendes religiöses Phänomen, das auch den Katholizismus zu verändern beginnt. Mit dem Begriff der »charismatischen Evangelisierung« wird aus katholisch-theologischer Perspektive ein Begriff vorgelegt zur Ausbildung einer theologischen Kriteologie, um diesem neuen Phänomen im Sinne einer »Kirche im Aufbruch« (Papst Franziskus) und der Ausgestaltung einer sich an der Begegnung mit dem anderen und vor allem dem Armen orientierenden missionarischen Spiritualität zu begegnen.

Schlüsselbegriffe

- Neu-Evangelisierung
- Papst Franziskus
- Pentekostalisierung des Christentums
- Charismatische Evangelisierung
- Kirche im Aufbruch
- Missionarische Spiritualität

Abstract

The American journalist John L. Allen talks about a »new face of the church« which is starting to evolve at the beginning of the 21st century. He links this above all to the rapidly growing Pentecostal movement; he characterizes this new religious style as »Pentecostal and charismatic«. The following observations sketch the growth of the Pentecostal movement in Latin America and portray the »Pentecostalization of Christianity«, depicted from a religious-sociological perspective, as an overarching religious phenomenon which is also beginning to change Catholicism. With the term »charismatic evangelization« a concept is presented from a Catholic theological perspective for the formation of a theological criterion in order to encounter this new phenomenon in terms of a »church which goes forth« (Pope Francis) as well as in terms of the configuration of a missionary spirituality that is oriented towards encountering the other and, above all, the poor.

Keywords

- New evangelization
- Pope Francis
- Pentecostalization of Christianity
- Charismatic evangelization
- Church awakening
- Missionary spirituality

Sumario

El periodista norteamericano John L. Allen habla de »una nueva cara de la Iglesia«, que comienza a formarse al principio del siglo XXI, y la ve reflejada sobre todo en el rápido crecimiento del movimiento pentecostal: »pentecostal y carismático«, es la característica del nuevo estilo. El artículo esboza el crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina y la – desde una perspectiva de sociología religiosa – citada »pentecostalización del cristianismo« como un fenómeno religioso transversal que comienza a transformar también el catolicismo. Con el concepto de »evangelización carismática« se presenta bajo la perspectiva de la teología católica un concepto para desarrollar una criteriología teológica e interpretar dicho fenómeno en el sentido de una »Iglesia en dinamismo misionero« (papa Francisco) y de la formación de una espiritualidad misionera orientada al encuentro con el otro y sobre todo con el pobre.

Conceptos claves

- Nueva Evangelización
- Papa Francisco
- Pentecostalización del cristianismo
- Evangelización carismática
- Iglesia en dinamismo misionero
- Espiritualidad misionera

Das Stichwort »Evangelisierung« kann – nach Rückschau auf ein knappes Jahr – als Leitwort für das Pontifikat von Papst Franziskus gelten; eine Bündelung der vielfältigen Eingaben und Diskussionen auf und im Umfeld der Bischofssynode im Oktober 2012 zur »Neu-Evangelisierung« stand sicher an; im am 24. November 2013 veröffentlichten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*¹ zum Abschluss des »Jahres des Glaubens« wird deutlich, dass Papst Franziskus »seinen« roten Faden in diese Debatten hineingewoben hat und angesichts der Vielfalt der Herausforderungen, die sich der Verkündigung christlichen Glaubens und der katholischen Kirche stellen, wichtige Orientierungen gibt. Entscheidend ist ein lebendiges Christsein, das immer ein Christ-Werden ist, lebendige Glaubenserfahrung »auf dem Weg«, im je neuen Aufbrechen und Aufgebrochen-Werden durch das lebendige Wort Gottes. Das missionarische Handeln ist »Paradigma für alles Wirken der Kirche« (EG 15), und das bedeutet, eine »missionarische Pastoral« zu entfalten, Kirche »im Aufbruch« zu sein, die aus der »Freude des Evangeliums« lebt, mit der »immer die Dynamik des Aufbruchs und der Gabe, des Herausgehens aus sich selbst, des Unterwegsseins und des immer neuen und immer weiteren Aussäens« (EG 22) verbunden ist. Dezentrierung – aus jeglicher Selbstverhaftung – und Zentrierung auf das lebendige Wort Gottes, auf Jesus Christus, das ist zentrales Movens einer Evangelisierung, die im Dienst eines neuen Kirche-Seins, einer »Ekklesiogenese« steht. Das ist »Ereignis des Geistes«, wenn in gelingenden Formen einer Inkulturation des Glaubens neue authentische Formen christlichen Lebens ausgebildet werden und darin der Bruch zwischen Glauben und Leben, von dem Paul VI. in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (1975) sprach und auf dessen wegweisende Impulse Franziskus in seinem Schreiben immer wieder zurückgreift, überwunden werden kann. Franziskus ist sich bewusst, dass genau dies die zentrale Herausforderung einer Glaubensverkündigung heute ist. Es geht darum, auf die »neuen Kulturen« aufzumerken, die sich vor allem in den großen Städten abzeichnen (EG 73), und hier das Evangelium in neuen Sprachen anzusagen. Genau das wächst aus einer Erfahrung des Geistes, ist darin immer mit einem vielfältigen Sich-Binden an die anderen verknüpft (EG 91/92), mit »Begegnung mit den anderen« und »Einsatz in der Welt« (EG 78). Eine solche missionarische Spiritualität ist eine inkarnierte Spiritualität, die sich an Gestalten der Volksfrömmigkeit orientiert, in denen sich die »Weisheit« des Volkes ausdrückt, die eine »Leiblichkeit« besitzen und »Gesichter« haben (EG 90). In diesem Zusammenhang ist es interessant – und vielleicht auch bezeichnend für den argentinischen Kontext, aus dem Papst Franziskus stammt –, dass er in *Evangelii gaudium* die von Religionssoziologen als einschneidende Veränderung der religiösen Szenerie weltweit bezeichneten rasanten Wachstumsprozesse der Pfingstbewegung nicht mit einem eigenem Kapitel würdigt. Die inkarnierte Spiritualität der Volksfrömmigkeit setzt er in Kontrast zu »Formen einer ›Spiritualität des Wohlbefindens‹ ohne Gemeinschaft«, einer »›Theologie des Wohlstands‹ ohne brüderlichen Einsatz« und zu »subjektiven Erfahrungen ohne Gesicht, die sich auf eine immanentistische innere Suche beschränken« (EG 90); hier wird der Pentekostalismus in eine Reihe neben esoterische Formen oder auf östliche Religionen zurückgehende »neue Spiritualitäten« gestellt.

In den folgenden Überlegungen soll es um dieses neue »Zeichen der Zeit« gehen, die wachsende Pfingstbewegung und das »neue Gesicht der Kirche«, so der Titel einer Publikation des in Rom tätigen US-amerikanischen Journalisten John L. Allen über das

¹ PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013,

hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013. Das Dokument wird im Aufsatz mit EG abgekürzt.

Christentum am Beginn des 21. Jahrhunderts.² Der Blick ist dabei auf Entwicklungen in Lateinamerika und Herausforderungen für die lateinamerikanische katholische Kirche fokussiert. Die Überlegungen knüpfen an eine Tagung zu pentekostalen und charismatischen Bewegungen an, die die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und die wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben Anfang April 2013 in Rom durchgeführt haben³, und sie stehen im Zusammenhang eines Forschungsprojektes der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe zur »Pastoral urbana«⁴, »Großstadtpastoral«, das die sozialen, kulturellen und religiösen Transformationsprozesse in den Großstädten Lateinamerikas und ihre Auswirkungen auf die Pastoral der Kirche beleuchtet hat.

Wenn von »charismatischer Evangelisierung« die Rede ist, so ist dies als theologische Charakteristik eines Phänomens zu verstehen, das in religionssoziologischer Perspektive mit dem – im folgenden Abschnitt des Aufsatzes näher zu kennzeichnenden – Begriff des »Pentekostalismus« bzw. der »Pentekostalisierung des Christentums« bezeichnet wird. Die Begriffe sollen nicht synonym verstanden werden und sind auch nicht austauschbar; die theologische Charakteristik des Phänomens der »Pentekostalisierung des Christentums« als »charismatische Evangelisierung« kann es ermöglichen, einen Begriff einzuführen, der einen Beitrag zur theologischen Kriterienbildung im Blick auf diesen neuen »globalen religiösen Stil« leistet. Der Begriff »Charisma« wird in der religionssoziologischen Darstellung der Pfingstbewegung oft in einem sehr weiten Sinn verwendet, wenn von »außerordentlichen Geistphänomenen« wie Glossolie oder Geistheilungen die Rede ist. Charisma wird in der vorliegenden theologischen Überlegung jedoch – in Orientierung an der von Paulus im 1. Korintherbrief vorgelegten Kriteriologie – als »jede gottgegebene Fähigkeit« verstanden, »sofern sie durch den Geist Jesu Christi der Selbstverfügung entrisen und in den Dienst der Gemeinde gestellt worden ist«⁵. Das entspricht dem Verständnis von Evangelisierung und der Ausbildung einer »missionarischen Spiritualität«, wie Papst Franziskus sie in *Evangelii gaudium* skizziert. Charismatische Evangelisierung und Pfingstbewegung berühren sich, weil sie sich auf das Gründungsereignis der Kirche berufen, auf ein »neues Pfingsten«, eine Kirche, die sich auf die Charismen des ganzen Volkes Gottes beruft. Das ist auch die Kirche »im Aufbruch«, von der Papst Franziskus spricht und die an die Suchbewegungen der lateinamerikanischen Kirche zu neuen Formen der Pastoral anknüpft, wie es die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer letzten Generalversammlung in Aparecida (2007) formuliert haben. Die »pastorale Umkehr«, von der die Bischöfe dort sprechen, setzt auf die Jüngerschaft aller Glaubenden, auf die unterschiedlichen Charismen der Glaubenden,

2 John L. ALLEN, *Das Neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010.

3 Die Publikation der Internationalen Konferenz vom 9. bis 11. April 2013 in Rom »Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker. Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche« wird zur Zeit vorbereitet; Überlegungen aus dem Vortrag der Verf. zum Thema »Wie nehmen die Akteure innerhalb der katholischen Kirche das Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen wahr? (Schwerpunkt Lateinamerika)« gehen auch in diesen Aufsatz ein.

4 Vgl. Margit ECKHOLT/Stefan SILBER, *Pastoral Urbana – Großstadtpastoral. Die Transformationen der lateinamerikanischen Megastädte*

fordern eine Umkehr der Pastoral. Methodologische Notizen. Arbeitsdokument des Internationalen Forschungsprojektes, Osnabrück 2011: <http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/arbdoc.pdf>; eine Zusammenfassung der Projektergebnisse ist erschienen unter: Margit ECKHOLT/Stefan SILBER, *Heute in der Stadt den Glauben leben. Die lateinamerikanischen Großstädte und die aktuellen Veränderungsprozesse in Gesellschaft, Kultur und Religion. Schlussdokument*, hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz – Forschungsergebnisse – Nr. 5, Bonn 2013.

5 Gerhard VIEHHAUSER, *Streben nach Charisma und Heilung. Theologie der Charismen in der Hermeneutik der Erfahrung auf der Grundlage von 1 Kor 12-14 – Stationen der kirchlichen Rezeption bis heute*, Innsbruck/Wien 2009, 139; Viehhauser zitiert W. Kopfermann (FN 535: Charisma und Kirche, 14). Viehhauser bezieht sich vor allem auf die Studien des Exegeten Norbert Baumert zum Begriff des Charismas: »Charisma ist eine aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von Gott dem Heiligen Geist besonders, nämlich individuell und ereignishaft, zugeteilte Befähigung des einzelnen zum Leben und Dienen in der Heilsgeschichte der Kirche und in der Welt« (zitiert in: VIEHHAUSER, *Streben*, 138).

die zu fördern und in den Dienst des Werdens der Kirche zu stellen sind. Hier ist ein neues Verständnis von Mission entwickelt worden, das nicht »Bekehrung des Anderen« bedeutet, sondern die Förderung des Christ-Werdens aller Glaubenden, die Ausgestaltung einer christlichen missionarischen Spiritualität, bei der charismatische und caritative Dimension der Evangelisierung in der Tiefe aufeinander bezogen sind. Es ist immer der Geist Gottes, der antreibt zum missionarischen Tun, dieser Geist Gottes, der Geist Jesu Christi, trägt – so Paulus in 1 Kor 13 – Früchte aus, stellt sich in den Dienst der Gemeinde und bewährt sich im Dienst am anderen, vor allem am Armen.⁶ Das Evangelium, so Papst Franziskus, läßt uns immer ein, »das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt. Der echte Glaube an den Mensch gewordenen Sohn Gottes ist untrennbar von der Selbsthingabe, von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, vom Dienst, von der Versöhnung mit dem Leib der anderen. Der Sohn Gottes hat uns in seiner Inkarnation zur Revolution der zärtlichen Liebe eingeladen« (EG 88). Und so geht es dann darum »zu lernen, Jesus im Gesicht der anderen, in ihrer Stimme, in ihren Bitten zu erkennen« (EG 91). Das bedeutet dann, eine »mystische, kontemplative Brüderlichkeit« auszubilden, die die heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu entdecken weiß« (EG 92).

Folgende Perspektive auf die Ausbildung des neuen »religiösen Stils« einer »charismatischen Evangelisierung« ist eine beschränkte: beschränkt auf die kurze Skizze von Entwicklungen der Pfingstbewegung in Lateinamerika, beschränkt auf eine sehr knappe theologische Kriteriologie, die aus Ergebnissen des Forschungsprojektes zur »Pastoral urbana« erwächst, beschränkt auch, weil nicht auf die Geschichte der charismatischen Bewegung eingegangen werden kann, ein gerade für den lateinamerikanischen Kontext noch ausstehendes Desiderat.⁷ Aber auch hier darf die Zurückhaltung von Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* im Blick auf das Phänomen der Pfingstkirchen eine Orientierung bieten; es geht immer darum, neue Entwicklungen in aller Nüchternheit zu betrachten. In genau diesem Sinn soll die Pfingstbewegung in Lateinamerika im Folgenden dargestellt werden, als »Zeichen der Zeit«, das für die Ausbildung eines neuen »religiösen Stils« steht, der in Zukunft – in ökumenischer und interkultureller Perspektive – weiter zu beobachten und zu analysieren ist und der sich nur bewähren wird, wenn es ein tragfähiger Weg ist, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden und ihm entsprechende neue Lebensformen christlichen Glaubens auszubilden.

6 Zur Charismenlehre des Paulus vgl. auch: Siegfried SCHULZ, Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse, in: Johannes FRIEDRICH/Wolfgang POHLMANN/Peter STUHLMACHER (Hg.), *Rechtfertigung*. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, Tübingen/Göttingen 1976, 443-460; Richard GIESRIEGL, *Die Sprengkraft des Geistes*. Charismen und apostolischer Dienst des Paulus nach dem 1. Korintherbrief, Wien 1989, 75: »Der Mensch ist nicht getauft, um sich in einem individuellen Geistbesitz zu gefallen oder sich in einen solchen

hineinzusteigern, sondern er ist getauft, »auf einen Leib hin«. Seine Bestimmung ist es daher, sich in den Dienst der Gemeinde zu stellen und seine Geistbegabung in das Gemeindeleben einzubringen.«
7 Vgl. als Einführung: Frank STEPPER, *Die Geschichte der charismatischen Bewegung*. Ihre Entwicklung in lutherischen Kirchen, baptistischen, methodistischen, pfingstkirchlichen und freien Gemeinden sowie der katholischen Kirche (Idea Dokumentation 16/1995), Wetzlar 1995; Hans WALDENFELS, Frömmigkeit jenseits der Kirche. Profile und Gestalten außerchristlicher Spiritualität, in: Trutz RENDTORFF (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, 145-159; Salvatore MARTÍNEZ, »Was der Geist

den Gemeinden sagt«. Die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes in den Neuen Geistlichen Gemeinschaften, in: Christoph HEGGE (Hg.), *Kirche bricht auf*. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften, Münster 2005, 55-75.

1 Die wachsende Pfingstbewegung – ein »charismatisches Christentum«?

Ein Blick aus lateinamerikanischer Perspektive⁸

1.1 Die wachsende Pfingstbewegung weltweit

Religionssoziologische und -wissenschaftliche Arbeiten weltweit, die vom PEW-Forum veröffentlichten Daten, die Studien des Historikers und Religionswissenschaftlers Philipp Jenkins oder eher »populäre« Arbeiten wie die des in Rom tätigen Journalisten John L. Allen zum »neuen Gesicht der Kirche«, oder auch die in Deutschland veröffentlichten jüngeren Statistiken zur Religionszugehörigkeit und Veränderungen in der religiösen Landschaft, wie sie z. B. der von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebene Religionsmonitor deutlich macht, weisen auf das erhebliche Anwachsen der Pfingstbewegung weltweit hin.⁹ Eine halbe Milliarde Menschen sollen zu Pfingstgemeinden bzw. pfingstlerisch geprägten Kirchen gehören, davon die meisten in Afrika und Lateinamerika. Zahlen sind oftmals – so in vielen lateinamerikanischen Ländern – nicht leicht zu erheben, werden staatlicherseits keine Erhebungen über die Religionszugehörigkeit vorgenommen, und Schätzungen in Pfingstgemeinden unterliegen erheblichen Schwankungen. Für das Jahr 2015 wird ein Prozentsatz von 44 % prognostiziert, die pfingstlerisch geprägten Gemeinden angehören.¹⁰ Dabei wird in allen Studien darauf hingewiesen, dass der Zuwachs der Pfingstbewegung ein alle Schichten umgreifendes Phänomen ist, nicht nur in Armenvierteln entstehen neue Kirchen, auch Mittel- und Oberschicht sind pfingstlerisch geprägt, und gerade junge Menschen und Frauen sehen in Pfingstgemeinden attraktive Alternativen.

Die vielfältigen religionssoziologischen Arbeiten, die in den letzten Jahren in Lateinamerika entstanden sind und die auf empirischen Studien basieren, ermöglichen einen differenzierten Zugang zum Phänomen der »Pentekostalisierung« des Christentums in Lateinamerika. Vor allem kann die in den 1960er Jahren von Jean-Pierre Bastian, einem der großen Forscher der lateinamerikanischen Pfingstbewegung, formulierte These widerlegt werden, dass der Pentekostalismus eine von außen gesteuerte Bewegung sei, »an American intrusion into a traditionally and normatively Catholic continent [...]«¹¹, eine von katholischer und befreiungstheologischer Seite aufgegriffene These, dass die Pfingstkirchen von den USA gesteuerte »Sekten« zur Unterminierung der sozialistischen und marxistischen Befreiungsbewegungen gegen die autoritären und diktatorischen Regime der 60er und 70er Jahren gewesen seien. Ob nun demgegenüber gesagt werden kann, wie der am Center for International Governance Innovation (CIGI) in Ontario/Kanada tätige Politik- und Religionswissenschaftler und ausgewiesene Erforscher der Pfingstbewegung in Lateinamerika Paul Freston formuliert hat, der Pentekostalismus sei »the first totally autonomous movement from below«, darf in dieser Apodiktik angefragt werden, aber dem zweiten Teil der These ist sicher zu zustimmen: »It is too important to treat as an ideological football.«¹²

⁸ Folgende Abschnitte fußen auf Überlegungen, die in der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* veröffentlicht worden sind. Ein Dank geht an die Zeitschrift für die Möglichkeit der Veröffentlichung der Überlegungen: Margit ECKHOLT, Pentekostalisierung des Christentums? Zur »Rekonfiguration« der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: *Stimmen der Zeit* 138 (2013) 507–520.

⁹ Philip JENKINS, *Die Zukunft des Christentums*. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 2011; Religionsmonitor 2008, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008.

¹⁰ Vgl. auch D. BARRETT/G. KURIAN/T. JONSON, *World christian encyclopedia*, The world by countries, religions, churches, ministries, Bd. 1, New York 2001. – Die im Aufsatz genannten Zahlen beziehen sich auf die in den Fußnoten konsultierten Werke; in

verschiedenen Aufsätzen werden teilweise auch voneinander differierende Zahlen vorgelegt. Die vorgelegten Zahlen sollen darum in dieser »Vorläufigkeit« gelesen werden. Zugang zu weiteren Datenbanken bestand nicht; für umfassendere Recherchen sei hingewiesen auf: PEW RESEARCH CENTER, *Spirit and power*.

A 10-country survey of pentecostals, Washington, DC 2006.

¹¹ Bernice MARTIN, Latin American Pentecostalism: the ideological batt-

1.2 Wie hat sich die Pfingstbewegung in Lateinamerika entwickelt?

Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts, unmittelbar nach den Gründungsimpulsen, die die evangelischen Prediger Charles Fox Parham und William J. Seymour gegeben haben und die als »Azusa-Street-Revival« in die Geschichte eingegangen sind, konnten sich in Lateinamerika Pfingstkirchen ansiedeln. 1909 wurde in Chile die Iglesia Metodista Pentecostal gegründet, die bis heute größte Pfingstkirche in Chile. 1911 ist in Brasilien, zunächst im Nordosten des Landes vor allem unter Emigranten, dann in São Paulo die Assembleia de Deus entstanden, die – wie auch in anderen Ländern – aus der Misión Sueca libre erwachsen ist; daraus ging dann die unabhängige Kirche Brasil para Cristo hervor, die 1953 von Manuel Mello gegründet wurde; die unabhängige Congregação Cristã ist seit 1910 in Brasilien angesiedelt. Ebenso sind Pfingstkirchen in Bolivien oder Mexiko seit den 1920er Jahren anzutreffen.¹³ Der chilenische Pastor und Religionssoziologe Juan Sepúlveda¹⁴ weist darauf hin, dass diese Kirchen in Lateinamerika gewachsen und auch in der Kultur verankert sind; sie hatten vor allem in ländlichen und verarmten Gebieten Erfolg in ihrer Missionierung, vor allem in Gegenden, in denen aufgrund des Priestermangels oder einer fehlenden Präsenz von Ordensgemeinschaften keine entsprechende Seelsorge von seiten der katholischen Kirche gewährleistet werden konnte. In Abspaltung von diesen bestehenden Pfingstkirchen, aber auch durch Gründung von neuen Gemeinden und Kirchen im Zuge eines wachsenden missionarischen Engagements von US-amerikanischen evangelikalen Gruppen seit den 1960er Jahren in Lateinamerika sind in einer dritten Bewegung die sogenannten »neopentekostalen« Gemeinden entstanden. Der protestantische Theologe und Religionswissenschaftler Heinrich Schäfer¹⁵, einer der besten deutschsprachigen Kenner der Entwicklung der Pfingstbewegung in Lateinamerika, unterscheidet hier zwischen den »evangélicos« und den »neopentecostales«, wobei die Grenzen nicht einfach festzulegen sind; zu den »evangélicos« zählen in den USA verankerte missionarische Bewegungen wie das Summer Institut of Linguistics; zu den neopentekostalen Kirchen die 1962 gegründete Igreja Pentecostal Deus é Amor oder die 1977 von Edir Macedo Bezerra gegründete Igreja Universal do Reino de Deus, die beide seit den 1970er Jahren sehr stark gewachsen sind, sich auch in anderen lateinamerikanischen Ländern ausbreiten und darüber hinaus im afrikanischen und europäischen Raum missionarisch tätig werden. Gerade diese Kirchen haben sich zu Mega-Churches entwickelt; es sind riesige Kirchenanlagen gebaut worden, die mehr als 40.000 Menschen fassen können; durch den Kauf von Radiostationen und Fernsehkanälen haben diese Kirchen eine große Reichweite; neueste Marketingstrategien, der Ankauf von Immobilien und das hohe finanzielle Engagement der Mitglieder tragen zu einem immensen finanziellen Potential dieser Kirchen bei.

leground, in: CALVIN L. SMITH (Hg.), *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*. Leiden/Boston 2011, 85–109, hier: 86.

¹² Ebd., 130. Martin bezieht sich auf Überlegungen von PAUL FRESTON, *Latin America: the ›other Christendom‹, pluralism and globalization*, in: Peter BEYER/Lori BEAMAN (Hg.), *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden/Boston 2007, 571–594.

¹³ Vgl. Walter HOLLENWEGER, *El pentecostalismo: Historia y doctrinas*, Buenos Aires 1976; D. W. DAYTON, *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Buenos Aires 1991; zu Bolivien: Calixto SALVATIERRA MORENO, *Anuncio evangélico católico y Pentecostal: conocimiento, valoraciones y orientaciones misionales en Cochabamba, Bolivia (primera parte)*, in: *Misiones extranjeras* 235 (2010) 245–263, hier: 250.

¹⁴ Vgl. Juan SEPÚLVEDA, *Algunas notas sobre el Pentecostalismo en América Latina*, Statement auf der Konferenz in Aparecida 2007, in: http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=3531 (konsultiert: 7.01.2014).

¹⁵ Vgl. z. B. Heinrich SCHÄFER, *Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika*, in: *Religionsmonitor* 2008, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, 186–198.

Die Pfingstbewegung ist in der oberen Mittelschicht und der Oberschicht angekommen, sie etabliert sich als einflussreiche Bewegung nicht nur über die Medien, sondern in den Medien und in Politik und Wirtschaft. Sie hat, worauf gerade politikwissenschaftliche Studien hinweisen, zur Veränderung der politischen Diskurse beigetragen; »Bekehrung«, aber auch die Betonung von Heil und Heilung, ein starker Dualismus von Gut und Böse, die Rede von »guten« und »bösen« Geistern und die Bezugnahme auf den unmittelbaren Einfluss »höherer« Mächte auf menschliches Wirken werden in politischen Reden aufgegriffen und hier zu säkularen Größen.¹⁶ Aber auch weiterhin versteht sich die Pfingstbewegung als »Religion des Überlebens«¹⁷; in den großen Armutszonen der immer noch wachsenden »arrival cities« der lateinamerikanischen Metropolen und Mega-Cities, aber auch auf dem Land, haben sich Pfingstgruppen seit den 1980er Jahren weiter »etablieren« können und ein großes Wachstum erfahren, gerade auch in Ländern wie Argentinien, in denen die Pfingstbewegung keine vergleichbar größere Geschichte aufweisen kann. Studien zu den Iglesias pentecostales autónomas de barrio im »partido« San Fernando, einer von ca. 150.000 Menschen bewohnten Randzone von Gran Buenos Aires, machen deutlich, dass das Wachstum der Wanderbewegung hin zu den Pfingstgemeinden in Momenten der Wirtschaftskrise stark war und ist, in anderen Zeiten wiederum rückläufig ist.¹⁸ In den Armutszonen entstehen durch regelmäßige Abspaltungen immer weitere »Kongregationen«, also kleinere, oftmals auf Hausgemeinschaften beschränkte Pfingstkirchen, in denen intensives, durch starke Emotionalität geprägtes Glaubensleben mit der Unterstützung und Anerkennung durch eine Gemeinschaft verbunden ist. Die Befreiung, die Menschen hier vor allem als Heilung erfahren, hat mit persönlichem und familiärem Wachstum und Wohlstand zu tun; das Evangelium, das verkündet wird, spricht von einem Gott, der den mit Wohlstand belohnt, der ein guter Christ ist. Bindung an die Gemeinde wird über enge, emotional geprägte Beziehungen und flache Hierarchien geschaffen, so zeigen es Untersuchungen in Pfingstgemeinden in Armenvierteln in Cochabamba.¹⁹

In Ländern wie Argentinien, Paraguay, Venezuela und Bolivien, in denen die Pfingstbewegung kaum vertreten war, konnte sich diese gerade durch dieses »Wohlstands-Evangelium« bzw. die »prosperity theology« in den 1980er und 1990er Jahren stark verbreiten. Im Augenblick wird in Brasilien und Chile von einem Anteil von 24 % Pfingstlern ausgegangen, in Mittelamerika von 11 bis 17 %, in Argentinien ebenso von 11 %, in Venezuela von 6 %, in Bolivien von 5 %, in Peru und Mexiko von 4 % und in Paraguay und Kolumbien von 3 %. 75 % der protestantischen Christen in diesen Ländern gehören im Schnitt zu Pfingstgemeinden, wobei der Anteil in Bolivien, Uruguay, Peru und Ecuador dabei weniger als 50 % beträgt, dafür umso höher in Brasilien und Mittelamerika ist.²⁰ Guatemala ist das Land, das am meisten pfingstlerisch geprägt ist, zwischen 2000 und 2010 ist der Anteil hier um 126,8 %

16 Vgl. z. B. Edward L. CLEARY/Hannah W. STEWART-GAMBINO (Hg.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1997.

17 Anne MOTLEY HALLUM, *Looking for Hope in Central America. The Pentecostal Movement*, in: Ted Gerald JELEN/Clyde WILCOX (Hg.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: the one, the few, and the many*, Cambridge 2002, 225-239, hier: 229.

18 Camilo SEIFERT, *Wirtschaftliche Deprivation und Wachstum der Pfingstkirchen in Argentinien*, in: *Religion, Staat, Gesellschaft: Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen* 7 (2006) 63-82, hier: 78-81; zitiert wird: Pablo SEMÁN (Hg.), *El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares*, in: Maristella SVAMPA (Hg.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires 2000, 157.

19 Vgl. SALVATIERRA MORENO, *Anuncio* (wie Anm. 14); ähnlich wird in der Studie zum Pentekostalismus in Venezuela argumentiert: Angelina POLLAK-ELTZ, *El pentecostalismo en Venezuela*, in: *ITER: revista de teología* 8 (1997) 116-136; und in der umfassenden Arbeit von Monika BOSSUNG-WINKLER, *Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegung und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador*, Frankfurt 2002. – In diesem Zusammenhang ist vom »Prosperity«-Evangelium die Rede, vgl. Gregorio VENABLES u. a.

gestiegen. Anne Hotley Hallum hat bereits für das Jahr 1998 in Guatemala 300 evangelische Denominationen (darunter Presbyterianer, Mennoniten, Episkopale, Methodisten, Lutheraner usw.) festgemacht, aber zwischen 12.000 und 18.000 »Kongregationen«.²¹

In allen Studien wird deutlich: Angesichts der großen Ausdifferenzierung des Pentekostalismus kann dieser nicht mehr allein als »Religion der Armen« bezeichnet werden. Die Pentekostalisierung christlichen Glaubens durchzieht alle Schichten und Klassen, sie ist in indianischen Gemeinschaften anzutreffen, und vor allem sind es – in allen Schichten, Klassen und Ethnien – Frauen, die in Pfingstkirchen und ihren religiösen Praktiken, die Leib und Seele ansprechen und Heil und Heilung versprechen, ein Mehr an Lebensqualität erfahren und zudem oftmals eine größere Verantwortung übernehmen können als in katholischen Gemeinden.²²

2 Die »Pentekostalisierung« als übergreifendes Phänomen: ein stärker charismatischer Katholizismus?

2.1 Ein neuer »religiöser Stil«?

Wenn in religionssoziologischen Studien für das Jahr 2025 44% pfingstlerisch geprägte Gemeinden prognostiziert werden, so sind dabei nicht allein die vielen jungen Pfingstgemeinden im Blick, die im Zuge der Ausdifferenzierung des Pentekostalismus in Lateinamerika vor allem seit den 1980er Jahren entstanden sind, sondern auch pfingstlerische bzw. charismatische Ausprägungen des Protestantismus und vor allem Katholizismus in Lateinamerika. Es ist von einer »Pentekostalisierung« des Christentums und d. h. auch des Katholizismus die Rede, von der Ausbildung einer neuen »Grundgestalt« christlichen Glaubens, wie es der Lateinamerika-Experte und ADVENIAT-Mitarbeiter Michael Huhn formuliert.²³ Der protestantische Theologe und Religionssoziologe Heinrich Wilhelm Schäfer, seit vielen Jahren mit empirischen Studien zur Veränderung der religiösen Lage in Brasilien und Mittelamerika befasst, spricht von der Ausbildung eines neuen religiösen »Stils«, der nicht nur das Christentum erfasst, sondern in gleicher Weise auch andere Religionen tangiert.²⁴ Religiöse Erfahrungen, ein stärkeres Ansprechen von Emotionen, eine Nähe zu Psychotherapien, zu Heilungsprozessen auf der einen Seite, ein offener und öffentlicher Umgang mit »Bekehrung«, mit dem Einfluss religiöser Haltungen und Entscheidungen auf persönliche, familiäre, berufliche oder gesellschaftliche Entwicklungen auf der einen Seite, auf der anderen Seite ein neues »Inszenieren« dieses Stils in Medien, in ein großes Publikum ansprechenden TV-Sendungen und Talk-Shows, aber auch in Politik und vor allem den Werbestrategien politischer Par-

(Hg.), *Fe y Prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad*, La Paz, Bolivia, 1999.

²⁰ Vgl. Henri GOOREN, *The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America*, in: *Exchange* 39 (2010) 355-376, hier: 357/358. – Weitere Zahlen sind den zitierten Aufsätzen von Calixto Salvatierra Moreno und Anne M. Hallum entnommen.

²¹ MOTLEY HALLUM, *Looking for Hope* (wie Anm. 17), 226.

²² Vgl. Elizabeth BRUSCO, *The Reformation of Machismo*, in: Virginia GARRARD-BURNETT/ David STOLL (Hg.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia 1993; DIES., *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin 1995; Cecilia LORETO MARIZ/María MACHADO DAS DORES CAMPOS, *Pentecostalism and Women in Brazil*, in: CLEARY/ STEWART-GAMBINO, *Power* 41-54.

²³ Vgl. Michael HUHN, *Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien*, in: *Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission* 2010, Hamburg 2010, 145-150.

²⁴ Vgl. Heinrich SCHÄFER, *Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens: einige Beobachtungen unter besonderer Berücksichtigung der Pfingstbewegung*, in: Michael MÜLLER/ Johannes MEIER (Hg.), *Brasilien – quo vadis?* Mainz 2009, 53-68.

teien bei Wahlkampagnen, zeichnen diese »Pentekostalisierung« aus und machen die Veränderungen des religiösen Szenarios nicht nur im Innenraum der Religionen und Konfessionen bedeutsam, sondern gerade auch für politikwissenschaftliche Analysen. Im Forschungsprojekt der American Academy of Arts and Sciences, an denen Forscher internationalen Renommées beteiligt sind wie Jürgen Habermas und Shmuel Eisenstadt, wurde im besonderen das Augenmerk auf die stabilisierende oder destabilisierende Rolle von Religionen im Zuge des Austarierens neuer politischer Gleichgewichte gelegt und vor allem die Gefährdung einer »Fundamentalisierung« der Religionen benannt.²⁵ Im Blick auf das Christentum rücken hier pfingstliche und charismatische Bewegungen in das Zentrum des Interesses, vor allem die rasante »Pentekostalisierung« des Christentums in den Ländern des Südens. Auch wenn hier einlinige Zuschreibungen gewiss fehlgehen und gerade darum differenzierte, in unterschiedliche kulturelle Kontexte eingebettete empirische Studien zu diesem neuen »religiösen Stil« erstellt werden müssen, tut eine kritische Auseinandersetzung aus katholisch-theologischer Perspektive mit dieser »Pentekostalisierung« not, vor allem auf dem Hintergrund der Ausbildung der neuen Gestalt einer »charismatischen Evangelisierung«. Von der Notwendigkeit, einen neuen »Stil« des Christlichen auszuprägen, hat aus katholisch-ekkesiologischer Perspektive bereits in den 1950er Jahren der französische Dominikaner Yves M.-J. Congar gesprochen, vor dem Hintergrund der neuen missionarischen Situation in einem immer stärker säkularisierten Frankreich. Die Kirche, so Congar, »ist heute aufgerufen, einen neuen Stil ihrer Gegenwart in der Welt zu finden.« »Die Kirche sollte weniger von der Welt und mehr in der Welt sein. Sie sollte nur die Kirche Jesu Christi, das vom Evangelium geformte Gewissen der Menschen sein, aber wäre sie es!«²⁶ Das ist eine Kirche, »die nicht nur den Rahmen für Menschen bildet, die eine ›Religion‹ praktizieren«, sondern ein Zeichen darstellt, das den Glauben erweckt, ein Milieu, das den mündigen Glauben erzieht und nährt.«²⁷ In den zentralen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils wird genau dieser ekkesiologische Paradigmenwechsel vollzogen, weg von einer »selbstzentrierten« Kirche hin zu einer – im ursprünglichen Sinne – missionarischen Kirche, die sich in ihrer Praxis – sei es der Liturgie, der Katechese, der Diakonie – zunächst und grundlegend selbst von Jesus Christus her verstehen muss, aus der je neuen Bekehrung

25 Vgl. dazu: Bernice MARTIN, *Latin American Pentecostalism* (wie Anm. 11), 99–103. – Vgl. Martin RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000.

26 Yves CONGAR, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965, 94/95.

27 Yves CONGAR, *Christus in Frankreich*, in: DERS., *Priester und Laien. Im Dienst am Evangelium*, Freiburg / Basel / Wien 1965, 221–233, hier: 229.

28 Vgl. dazu: Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 Bde., Paris 2007; DERS., *Evangelium und Kirche*, in: Reinhard FEITER / Hadwig MÜLLER (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2013, 110–138.

29 Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, Nr. 225.

30 Vgl. dazu auch: HUNN, *Religiöse Landkarte* (wie Anm. 23), 145–150. – Im September 2010 fand eine erste Tagung in Deutschland statt zur Pfingstbewegung als Herausforderung für die katholische Kirche am Institut für Weltkirche und Mission in Frankfurt-St. Georgen; Tobias KESSLER / Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012.

31 Vgl. z. B. José Luis PÉREZ GUADALUPE, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima 2002; José de Jesús LEGORRETA, *Cambio religioso y modernidad en México*, México 2003; DERS., *Aproximación »socioteológica« a los católicos de la Ciudad de México*, México 2006.

32 Bernardo CAMPOS MORANTE, *Pentecostalismo y cultura*, in: Tomás GUTIÉRREZ, *Protestantismo y cultura en América Latina*, Quito 1994, 51–68; *Pentecostalism: A Latin American View*, in: Hubert van BEECK (Hg.), *Consultation with Pentecostals in the Americas*. San José, Costa Rica 4.–8. June, Genf 1996.

33 David MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990, 284.

zu Ihm in ihr Wesen hineinwächst. Diese »Bekehrung« ist Werk des Geistes Gottes, jede »charismatische« Gestalt von Evangelisierung und damit die Ausprägung eines neuen »Stils« des Christlichen ist aus theologischer Perspektive in diesem Paradigmenwechsel grundgelegt, Bewertungskriterien für die »Pentekostalisierung« aus katholisch-theologischer Perspektive liegen hier begründet.²⁸

2.2 Eine neue Wahrnehmung der Pfingstbewegung durch die katholische Kirche: nicht mehr »Sekten«, sondern Anerkennung einer Pluralisierung des religiösen Feldes

Die lateinamerikanischen Bischöfe thematisierten auf ihrer Konferenz in Aparecida (2007) die Veränderungen, die der »Einbruch« des Pentekostalismus in die religiöse »Monopolstellung« der katholischen Kirche in Lateinamerika bedeutet und welche Veränderungen die Pluralisierung des religiösen Feldes für die katholische Kirche und ihren Auftrag der Evangelisierung mit sich bringt. Es ist nicht mehr, wie noch auf den vorausgehenden Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) oder Santo Domingo (1992) von »Sekten« die Rede, sondern von »anderen religiösen Gruppen«, für die sich Katholiken und Katholikinnen nicht »wegen der Lehre, sondern wegen der anderen Lebensformen« entscheiden. »Sie tun es nicht aus strikt dogmatischen, sondern aus pastoralen Motiven heraus; nicht wegen theologischer Probleme, sondern wegen des methodischen Vorgehens unserer Kirche. So hoffen sie, anderswo Antworten auf ihre Fragen zu finden.«²⁹ Diese neuen, die gesamte religiöse Landschaft Lateinamerikas verändernden Bewegungen bedeuten dabei nicht nur eine Pluralisierung im »Außen« der Kirche, sondern angesichts der – nicht nur in eine Richtung verlaufenden – religiösen Wanderbewegungen eine neue Durchlässigkeit im Blick auf die eigenen »Grenzen« und demzufolge eine Pluralisierung im »Innen« von Kirche.³⁰ Studien, wie sie z. B. an der Päpstlichen Universität in Lima oder der Jesuitenuniversität Iberoamericana in Mexiko-Stadt durchgeführt werden, weisen auf diesen neuen – konfessionsübergreifenden – »religiösen Stil« hin.³¹ Aus pentekostaler Perspektive macht der peruanische Theologe Bernardo Campos Morante in seinen Studien zu Pfingstgemeinden im peruanischen Andenraum auch darauf aufmerksam, wie die Pfingstgemeinden ihren eigenen »Stil« über eine Orientierung an katholischen Formen der Volksreligiosität finden.³² Das bedeutet gerade im Blick auf die Thesen zum »katholischen Barockethos«, das bis heute die lateinamerikanischen Kulturen prägte, eine große Herausforderung: Was der Katholizismus im kolonialen Lateinamerika bedeutet habe und was sich in Gestalt des die Jahrhunderte der lateinamerikanischen Moderne charakterisierenden Barockethos ausgeprägt habe, werde nun von dieser neuen – aus dem Protestantismus erwachsenen – »Grundgestalt« übernommen. »The new society now emerging in Latin America has to do with movement«, so spitzt es einer der führenden Religionssoziologen, der langjährig an der London School of Economics tätige Religionswissenschaftler und anglikanische Theologe David Martin, zu, »and evangelicals constitute a *movement*. Evangelical Christianity is a dramatic migration of the spirit matching and accompanying a dramatic migration of bodies.«³³ Eine solche »bewegte« Religion entspreche genau den Zeiten von Migration und den bewegten Räumen der Großstädte, Metropolen und Mega-Cities, in denen die alltäglichen Verkehrsströme, die Kommunikationsmedien, veränderte Arbeitsbedingungen und Bildungsformen »neue Kulturen« ausprägen, worauf auch Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* aufmerksam macht. »Es entstehen fortwährend neue Kulturen in diesen riesigen menschlichen Geografien, wo der Christ gewöhnlich nicht mehr derjenige ist, der Sinn fördert oder stiftet, sondern derjenige, der von diesen Kul-

turen andere Sprachgebräuche, Symbole, Botschaften und Paradigmen empfängt, die neue Lebensorientierungen bieten, welche häufig im Gegensatz zum Evangelium Jesu stehen. Eine neue Kultur pulsiert in der Stadt und wird in ihr konzipiert« (EG 73). Genau hier gilt es präsent zu sein, es ist »notwendig, dorthin zu gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen, und mit dem Wort Jesu den innersten Kern der Seele der Städte zu erreichen« (EG 74). Gelingt dies Pfingstkirchen besser, weil sie, so David Martin, den neuen Kulturen in der »bewegten Stadt« eher »entsprechen«?

2.3 Anfragen an die Inkulturationsfähigkeit der katholischen Kirche

Heinrich Schäfer spricht in seiner Studie für den von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebenen Religionsmonitor vom Prozess einer »inneren Umstrukturierung der christlichen Religion«, der mit den den lateinamerikanischen Kontinent zeitversetzt tangierenden Transformationsprozessen der Moderne übereinght, auf die die katholische Kirche nicht entsprechend zu reagieren vermocht habe.³⁴ Die Anfragen, die David Martin formuliert hat, werden von ihm im Blick auf den lateinamerikanischen Kontinent weiter entfaltet und vertieft. Der Katholizismus stehe in seiner Gesamtheit – was auch am Vorgehen gegen die Theologie der Befreiung deutlich werde – »eher für die Wahrung von gesellschaftlicher Kontinuität auch über die Brüche konfliktiver und ungleicher Modernisierung hinweg. Dementsprechend begegnet man auch in Sachen religiöser Praxisformen und Überzeugungen sowie deren Wirkung auf gesellschaftliches Handeln dem Protestantismus als der dynamischeren Variante des Christentums.«³⁵ Zu globalen und »bewegten« Zeiten gehören auch andere religiöse Praktiken.

Das sind für die katholische Kirche massive Anfragen an ihre »Inkulturationsfähigkeit« – auf allen Ebenen ihrer Pastoral, Katechese, aber auch Theologie – in einer sich immer stärker ausdifferenzierenden globalen Moderne. In der weiten geschichtlichen Perspektive ihres 2000jährigen Bestehens hat sich die Kirche immer wieder neu als »global player« erweisen können, gerade angesichts einer beeindruckenden Inkulturationsfähigkeit. Das neue Phänomen des Pentekostalismus stellt darum gerade diese Fähigkeit auf den Prüfstand und wird zu einer Bewährungsprobe für das Werden der »Welt-Kirche« auf dem II. Vatikanischen Konzil. Dabei bedeutet dies gewiss nicht eine kritiklose Einschätzung dieses neuen Phänomens, wie es in religionssoziologischer Perspektive vielfach der Fall ist. Dialog, Ökumene und ein neues Verständnis von Mission stehen im Gespräch mit Pfingstgemeinden an, aber dazu gehört auch, in einem

34 SCHÄFER, Homogenität (wie Anm. 15), 187.

35 SCHÄFER, Homogenität (wie Anm. 15), 190/1.

36 Paulo SUESS, Mühselig beladen auf der Suche nach Erlösung. Szenarien und Perspektiven konfessioneller Migration in Lateinamerika, in: Wolfgang GANTKE/Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), *Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe*. Kontinental-kontextuelle Perspektiven, Berlin 2011, 49–69, hier: 50/51.

37 Ebd., 51. – Vgl. auch den kritischen Blick auf den lateinamerikanischen Pentekostalismus als »christianismes de l'émotion« bei Christian LALIVE D'ÉPINAY, Le protestantisme dans la latinité: une modernité religieuse de rupture en question, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 90 (2010) 501–520, hier: 561: »Ils participent pleinement de l'éclatement ou de l'émiettement du religieux sur un mode communautariste dans l'espace urbain trans-

national, cela dans une logique de marché où prédomine le culte de la performance sur celui de la vérité.« Und 517: »L'heure est à la communication, et non à la réflexion critique et théologique stimulée par le rapport à la philosophie et à la littérature.«

38 David MESQUIATI, Flammende Mission: Elemente einer pfingstlichen Missiologie in Lateinamerika, in: *Wie uns der Geist bewegt*. Erfahrungen in der Begegnung mit lateinamerikanischen Pfingstkirchen, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2012, 27–33, hier: 28.

guten ökumenischen Geist bei der Entwicklung eines kritischen Bewusstseins in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung zu helfen, vor allem angesichts von »marktkonformen« und »medientauglichen« Ausprägungen des »prosperity gospel«, Zweckungen des Gottesbildes und der Gefahr missbräuchlicher fundamentalistischer Bibeldeutungen in einigen evangelikalischen Gemeinden und neuen neo-pentekostalen Kirchen, auch den »Mega-Churches«. Gerade die katholische Kirche kann und muss hier ihre lange theologische Reflexion einbringen, Religions- und Kirchenkritik gehören zum Selbstvollzug einer religiösen Bewegung, und diesem Prozess muss sich gerade auch der Pentekostalismus unterziehen. Darum ist auch die zitierte These der stärkeren Modernitätsfähigkeit des Protestantismus angesichts der Entwicklungen in Lateinamerika und der »Qualität« der hier anzutreffenden Moderne zu hinterfragen. Viele neopentekostale Kirchen und »Mega-Churches« laufen »externen« Trends einer kapitalistischen Moderne und medialen Inszenierung vermeintlicher »moderner« Bedürfnisse nach, die der in São Paulo tätige Missionswissenschaftler Paulo Suess als »Versatzstücke einer sog. Postmoderne« und »Regression in die Vormoderne« beschrieben hat. Die hier gelebte oder besser »erlebte« Religiosität reiße den Menschen in den Strudel eines von »Kapital und Politik ausgetragenen Sozialdarwinismus«, in der dieser »sein Spielchen der Entsolidarisierung« leichter »abwickeln« könne »als in traditionsgefestigten und institutionell eingebundenen Gemeinden von Glaubenden«. ³⁶ Darum warnt Suess davor, sich zu früh zu freuen über diese »neue Konfiguration des Religiösen, das nicht nur ohne institutionelle Einbindung, also ohne den Versuch einer organisierten und immer auch prekären institutionellen Brüderlichkeit und Solidarität auskommt, sondern vielleicht sogar ohne den Anspruch auf Erlösung, oder das eben diesen Anspruch entweltlicht, transzendentalisiert, spiritualisiert und dadurch zur humanen Irrelevanz verkommen lässt« ³⁷. Das sind natürlich harsche Vorwürfe, die in dieser Apodiktik sicher zu relativieren sind, gerade wenn der Pfingstbewegung verbundene Forscher wie David Mesquiati und João Décio Passos den lateinamerikanischen Pentekostalismus gerade durch seine Verbindung von »sozialer Realität und Spiritualität« charakterisieren und damit seinen Erfolg sowohl in der ländlichen als auch städtischen Realität in Lateinamerika begründen. ³⁸ Wenn Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* immer wieder an die in verschiedenen Phasen der in der lateinamerikanischen Geschichte und der Vielfalt der Kulturen gewachsenen Volksfrömmigkeit erinnert, so hat er gerade »inkarnierte«, »verleiblichte« Gestalten der Spiritualität im Blick, nicht »entweltlichte«, sondern solche, die in die Menschenwelt die am Humanum orientierte Lebensform des Evangeliums einschreiben. »Die besonderen Formen der Volksfrömmigkeit sind inkarniert, denn sie sind aus der Inkarnation des christlichen Glaubens in eine Volkskultur hervorgegangen. Eben deshalb schließen sie eine persönliche Beziehung nicht etwa zu harmonisierenden Energien, sondern zu Gott, zu Jesus Christus, zu Maria oder zu einem Heiligen ein. Sie besitzen Leiblichkeit, haben Gesichter. Sie sind geeignet, Möglichkeiten der Beziehung zu fördern und nicht individualistische Flucht« (EG 90). Die Impulse, die er von Beginn seines Pontifikats an für eine neue »Präsenz« christlichen Glaubens in den sich neu ausbildenden Kulturen der globalisierten Moderne gibt, stehen im Dienst dieser neu notwendigen »Unterscheidung der Geister«, einer Ansage des Evangeliums, die den bereits von Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* genannten Bruch zwischen Evangelium und Kultur nicht schönredet, sondern auf den vielen Wegen der Welt, in den vielfältigen Herausforderungen und dem »Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen« (EG 88) zu neuen Prozessen der Inkulturation des Evangeliums anregt. Das ist eine charismatische Gestalt der Evangelisierung, in deren Herz der »Christus diakonos« eingeschrieben ist.

3 Wege zu einer neuen missionarischen Präsenz – charismatische und diakonische Evangelisierung

Die »Pentekostalisierung« christlichen Glaubens in Lateinamerika ist kein abgeschlossenes Phänomen, und auch ihre Beurteilung bleibt vielschichtig und von Ambivalenzen geprägt. Die theologische Auseinandersetzung mit den neuen Gestalten einer religiös-unmittelbareren Erfahrung, der Verbindung von Heil und Heilung, aber auch der Nähe zur Konsum- und Medienwelt sowie die Gefahr politischer und ideologischer Vereinnahmungen hat noch nicht eingesetzt, und gerade hier tut eine stärker ökumenisch und interkulturell ausgerichtete theologische Arbeit not, die aus den Erfahrungen schöpft, die Befreiungstheologien und kritische Religionstheorien gesammelt haben. »Unterscheidung der Geister« ist sowohl auf katholischer Seite als auch in der Pfingstbewegung selbst notwendig. Sicher ist, dass das neue Phänomen des Pentekostalismus große Herausforderungen für die katholische Kirche bedeutet, nicht nur in einer »Abwehr« nach außen, sondern im Blick auf eine neue Pluralisierung im Innen und die Notwendigkeit der Ausgestaltung einer neuen Form von Mission, wie sie die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer Konferenz in Aparecida charakterisiert haben – Mission nicht im Sinne einer »Bekehrung der anderen«, sondern im Sinne einer alle Glieder des Volkes Gottes betreffenden »missionarischen Spiritualität«, einer Neubesinnung auf die Quellen christlichen Glaubens und der Erschließung des Weg-Charakters christlichen Glaubens. In diesem Zusammenhang greift der Begriff der »charismatischen Evangelisierung« als eine spezifische Ausdrucksform dieser »missionarischen« Spiritualität, die christlichen Glauben als steten Prozess des Hineinwachsens in diesen Glauben versteht, ein vom Geist Gottes geprägtes Geschehen, in dem sich die verschiedenen »Charismen« der Glaubenden je neu ausgestalten. Eine solche »charismatische« Evangelisierung steht nicht einer »diakonischen Evangelisierung« gegenüber, sondern umfasst diese als ihr entscheidendes christliches Kriterium – je neu in der Begegnung mit dem anderen, vor allem den »Armen« in aller Vielschichtigkeit, das Gesicht Jesu Christi zu entdecken und zu einem Einsatz für und an der Seite dieses Armen »bekehrt« zu werden. Weniger abschließend als eher ausblickend seien ein paar Momente dieser »charismatischen Evangelisierung« angesichts der Herausforderung des Pentekostalismus und der Ausbildung eines neuen globalen »religiösen Stils« benannt:

1. Das Phänomen des Pentekostalismus macht auf die zunehmende Bedeutung religiöser Erfahrung für die Ausprägung der Gestalten des Glaubenslebens aufmerksam; genau diese Erfahrungsdimension muss kirchliche Praxisformen stärker prägen; »empowerment« der Gläubigen und lebendige Gemeinschaften erwachsen genau daraus. Darauf weisen die

39 Vgl. z. B. den Beitrag von Ana Lourdes SUÁREZ und Gabriela ZENGARINI, *Durch ihr Vorbild und das mit ihnen Gehen ... Eine sozio-anthropologische und theologische Interpretation der Lebensgeschichte von Frauen in Marginaliedlungen, der in der Abschlusspublikation des Forschungsprojektes »Pastoral urbana« veröffentlicht ist: Margit ECKHOLT/Stefan SILBER (Hg.), *Glauben in Mega-Cities*. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral, Ostfildern 2014.*

40 Vgl. die Untersuchung der brasilianischen Religionssoziologin Brenda CARRANZA, *Catolicismo mediático*, Aparecida 2011; Brenda CARRANZA/Cecília MARIZ/Marcelo CAMURÇA (Hg.), *Novas Comunidades Católicas*. Em busca do espaço pós-moderno, Aparecida 2009.

41 Vgl. auch die Beiträge von Virginia AZCUY, José Juan CERVANTES und Carolina BACHER in der in FN 39 genannten Publikation.

42 Vgl. Charles TAYLOR, *Das säkulare Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 508; dazu auch: Margit ECKHOLT, Pentekostalismus: Eine neue »Grundform« des Christseins, in: KESSLER / RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus* (wie Anm. 30), 202-225.

Studien zu den lateinamerikanischen Pfingstkirchen in Gender-Perspektive hin sowie die Arbeiten der Forschergruppen des Projektes »Pastoral urbana«, die neue pastorale Formen in Buenos Aires analysiert haben, die mit und von Frauen gestaltet werden.³⁹ Wenn katholische Pastoral in den zunehmend anonymer werdenden Großstädten, Metropolen und Mega-Cities neue Wege gehen will, müssen »klassische« pastorale Formen mit denen geistlicher Zentren und der Arbeit von Ordensgemeinschaften vernetzt werden, müssen Frauen für Leitungsaufgaben in Gemeinden und Gemeinschaften qualifiziert werden, muss Exerzitiararbeit – wie z. B. neue Formen einer Bibelpastoral, die Exerzitiern im Alltag usw. – diakonische und caritative Projekte begleiten. Sicher genügt nicht die Ausprägung eines neuen – den Mega-Churches angepassten – religiösen »Stils«, wie er in charismatisch geprägten katholischen Gemeinden auch gepflegt wird; die Ausbildung von »bossa-nova-Priestern« à la Padre Rossi ist nicht die Lösung, auch wenn nicht die Bedeutung von neuen Formen von Liturgie, Gebet und geistlichem Gesang, auch von neuen Praktiken, die die heilende Erfahrung des Glaubens in Gottesdienste einbeziehen, relativiert werden soll.⁴⁰ Entscheidend ist die Anleitung für alle, Männer und Frauen, zu ihren Lebensphasen entsprechenden spirituellen Suchbewegungen, zur Ausbildung von konkreten, inkarnierten Gestalten der Spiritualität. Im Rahmen des Forschungsprojektes zur »Pastoral urbana« haben die Forschungsgruppen in Buenos Aires auf diese neue Bedeutung der Spiritualität im Kontext pastoraler urbaner Formen hingewiesen.⁴¹ Dazu gehört die Ausbildung von lebendigen Glaubensgemeinschaften, ein gutes Anknüpfen an die traditionellen Formen der Volksreligiosität, dazu gehört die Anerkennung der Fähigkeiten aller, vor allem der Frauen, und auch eine neue Reflexion auf die Autorität und amtlichen Strukturen der Kirche. Um diese Erneuerung und in diesem Sinne eine »eclesiogénesis« – das zeigen gerade die religionssoziologischen Studien zum Wachsen der Pfingstbewegung in Lateinamerika – wird die katholische Kirche nicht herumkommen. Eine »charismatische Evangelisierung«, wie Papst Franziskus sie mit seinen Impulsen zu einer inkarnierten, missionarischen Spiritualität anstößt, ist hier ein ganz zentraler Beitrag.

2. »Charismatische Evangelisierung« hat mit einem – auch von Charles Taylor⁴² – benannten »Zeichen der Zeit« zu tun: Individualität, Subjektwerdung und Freiheit, die mit unmittelbarer Gottes- und Geisterfahrungen und flachen Hierarchien und neuen Formen der Partizipation überein gehen. Ein solcher charismatischer »religiöser Stil« kann dabei sicher auch Gefahr laufen, in Verbindung mit traditionellen Formen der Volksreligiosität »verzweckte« Gottesbilder auszuprägen, »Idole« und »Götzenbilder«, die – um auf die Beobachtung von Paulo Suess zurückzugreifen – den Wünschen und Bedürfnissen des der neoliberalen Moderne ausgelieferten Menschen entsprechen. Hier wird der Gnadencharakter christlichen Glaubens unterlaufen und unterboten, was »Charisma« ist – von Gott geschenkte Befähigung im Dienst des anderen, deren Frucht die Liebe, der Aufbau der Gemeinde ist. So muss gerade eine missionarische Spiritualität im Sinne einer »charismatischen Evangelisierung« steten Prozessen der »Unterscheidung der Geister« unterworfen werden, die sich am »inkarnatorischen« Prinzip christlichen Glaubens orientiert, insofern auf die »diakonische Evangelisierung« bezogen sein muss. Der »Christus diakonos«, der »barmherzige Samariter«, die »Option für die Armen«, wie sie in den Seligpreisungen und der Gerichtspredigt Jesu von Nazareth erfasst ist, bilden die »evangelische« Tiefendimension dieser Unterscheidung. Das wird dann immer auch »Götzen- und Idolkritik« beinhalten, wenn sich Sprachformen einer Gottesrede ausbilden, die Gott »verobjektivieren« und so Gott nicht mehr Gott sein lassen, wenn ein »Wohlfahrts-Evangelium« Gott selbst zu verzwecken beginnt, ihn in den Kategorien einer medialen und ökonomisierten Rede »verrechnet«. Die je neue »Unterscheidung

der Geister« hat sich an der Unverfügbarkeit des Evangeliums der frei machenden und barmherzigen Liebe Gottes zu orientieren.

3. In der nachkonziliaren Kirche haben sich neue geistliche Gemeinschaften und eine charismatische Bewegung ausgebildet, die an das Pfingstereignis und in diesem Sinne das je neue Kirche-Werden erinnern. Sicher wäre es eine spannende Aufgabe, die neuen weltweiten Entwicklungen und die Ausbildung des neuen »religiösen Stils« auch auf dem Hintergrund von religionssoziologischen Studien zu diesen neuen Bewegungen zu lesen, und auch für die katholische Ekklesiologie kann dies ein spannender Moment sein, die – gerade von der lateinamerikanischen Kirche sehr zurückhaltend wahrgenommene – charismatische Bewegung und ihre Erfahrungen im Blick auf diesen sich ausbildenden neuen »religiösen Stil« auf andere Weise wahrzunehmen. Es wird darum gehen, sich auf eine neue Weise »in Bewegung zu setzen« und über sich »hinauszuwachsen«, wie der Hildesheimer Priester und Theologe Christian Hennecke schreibt. Es geht um »Weichenstellungen auf dem Weg zu einer neuen Ekklesiogenese«, »um eine Perspektive und eine Kultur des Kircheseins und Kirchewerdens, die Kirchenentwicklung als zuerst gnadenhaften Prozess ansieht, der von Seiten der Christen eine Hinkehr und Umkehr in die Gegenwart des lebendigen Gottes und seines geschichtsmächtigen Handelns erfordert. Es geht um eine Kunst der Wahrnehmung, die gemeinschaftlich zu üben ist, um Gottes Wege zu entdecken. Es geht um eine Kunst des Handelns, die Gott den ersten Schritt tun läßt, und es geht um eine Kunst der Liebe zu Gott, die weiß, dass Seine Zukunft uns als Geschenk entgegenkommt.«⁴³ Für die katholische Kirche und ihre missionarische Praxis wird eine solche charismatische Evangelisierung mehr Ökumene bedeuten. Der neue »religiöse Stil«, der sich herausbildet, erfordert ein neues Miteinander der christlichen Kirchen – angesichts des bevorstehenden Jubiläums und Gedenkens der Reformation ist darum der Blick auf den »Pentekostalismus« bzw. die weltweite »Pentekostalität« eine Herausforderung, der sich gerade auch die missionswissenschaftliche Arbeit weiter stellen muss. ◆

43 Christian HENNECKE, *Glänzende Aussichten. Wie Kirche über sich hinauswächst*, Münster 2010, 313.