

**PFINGSTLICH BEWEGT UND
BEFREIUNGSTHEOLOGISCH GEERDET?
Die „Pentekostalisierung“ des Christentums in Lateinamerika
und Herausforderungen für den lateinamerikanischen
Katholizismus**

Margit Eckholt

**1. Das neue Phänomen der weltweiten „Pentekostalisierung“
des Christentums**

Der Jesuit Medard Kehl hat bereits in den 1990er-Jahren in seiner Ekklesiologie darauf hingewiesen, dass die Gestalt des Christentums auf Zukunft hin stärker fundamentalistische, traditionalistische und integralistische Züge ausbilden werde.¹ Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben in ihren Pontifikaten neue „Bewegungen“ in der Kirche, darunter auch die charismatische Bewegung, gefördert. Damit wurde ein Engagement von Laien in der Kirche unterstützt, das auf der einen Seite auf die lehrhaft-institutionelle Struktur der Kirche bezogen ist, auf der anderen Seite gerade über die Stimme von Laien der Kirche neue Öffentlichkeit verschafft und durch auf das Lehramt ausgerichtete Positionen vor allem in Fragen der Moral – Familie, Ehe, Abtreibung, Homosexualität – zu einer stärkeren „Konfessionalisierung“ beiträgt. Was Medard Kehl in diesen Jahren bereits formuliert hat, entwickelt sich in der Gegenwart zu einem übergreifenden religiösen Phänomen, das in religionssoziologischer Perspektive unter den Begriff der „Pentekostalisierung“ des Christentums gefasst wird, der Entwicklung einer neuen charismatischen, am Pfingstergebnis ausgerichteten Gestalt christlichen Glaubens.

In den vom PEW-Forum veröffentlichten Daten, in denen weltweite Veränderungen der religiösen Landschaft erfasst sind, aber auch in den in Deutschland veröffentlichten jüngeren Statistiken zur Religionszugehörigkeit, wie sie der von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebene Religionsmonitor vorlegt, wird auf das erhebliche Anwachsen charismatischer

¹ Vgl. Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 191 ff.

und pfingstlicher Bewegungen weltweit hingewiesen.² Eine halbe Milliarde Menschen soll 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, weil offizielle – staatliche – Erhebungen über die Religionszugehörigkeit kaum vorgenommen werden, und Schätzungen in Pfingstgemeinden unterliegen erheblichen Schwankungen. So liegen die Einschätzungen zwischen 345 Millionen und 614 Millionen Menschen weltweit; in der von Barrett und Johnson 2009 herausgegebenen *World Christian Encyclopedia* wird ein Viertel der Christenheit pentekostalen Gemeinden zugezählt, 614 Millionen Menschen, das sind 9 % Weltbevölkerung.³ Auf Lateinamerika bezogen – das in den Überlegungen dieses Beitrags im Fokus stehen wird – sind es ca. 60 Millionen Menschen; bereits zwei Drittel der Bevölkerung christlichen Glaubens sollen charismatisch und pfingstlerisch geprägten Gemeinden angehören; für das Jahr 2025 wird ein Prozentsatz von 44 % prognostiziert. Auf Brasilien bezogen zählt das PEW-Forum in Erhebungen für das Jahr 2010 49 % der Christen und Christinnen zu den „Pentekostalen“, bezieht dabei sowohl Mitglieder von Pfingstkirchen (15 %) als auch von charismatischen Bewegungen innerhalb des Katholizismus (34 %) ein; in Guatemala werden 60 % zur pentekostalen Bewegung gezählt (davon 40 % charismatische Katholiken und Katholikinnen), in Chile 30 %.⁴ Deutlich wird in allen religionssozio-

² *Religionsmonitor 2008*, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008; vgl. auch Philip Jenkins, *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2011.

³ Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M. 2015, 409-413, hier: 409; Pollack bezieht sich auf verschiedene Statistiken, darunter: D. Barrett/G. Kurian/T. Johnson, *World Christian Encyclopedia. The World by Countries, Religions, Churches, Ministries*, Bd. 1, New York 2001; hier wird eine geringere Zahl (523 Mill.) genannt als im *Atlas of Global Christianity*, der von 614 Millionen spricht, die der Pfingstbewegung zuzuzählen sind. – 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. Für umfassendere Recherchen sei hingewiesen auf: PEW Research Center, *Spirit and Power. A 10-country Survey of Pentecostals*, Washington, DC 2006.

⁴ Auf die unterschiedlichen Schätzungen weist Detlef Pollack (*Religion in der Moderne*, 411) hin; der Zensus in Brasilien nennt 22 % Protestanten, darunter 13,3 %

logischen Untersuchungen, dass diese „Pentekostalisierung“ christlichen Glaubens eine Entwicklung in den Ländern des Südens ist, in Afrika, Asien und Lateinamerika. Aber gerade weil das Christentum auf Zukunft hin von den Gesichtern des Südens geprägt sein wird – von den 1,1 Milliarden Katholiken leben mittlerweile 720 Millionen im Süden –, hat dieses neue Phänomen eine universalkirchliche Relevanz und seine Auswirkungen sind auch aus Perspektive von Kirche und Theologie des „Nordens“ bzw. „Westens“ zu reflektieren.

In eher „populären“ – aber gut recherchierten – Arbeiten wie denen des in Rom tätigen US-amerikanischen Journalisten John L. Allen zum „neuen Gesicht der Kirche“, einer Beschreibung der Perspektiven des Christentums am Beginn des 21. Jahrhunderts,⁵ wird der Katholizismus der Zukunft als jung und pfingstlich bewegt beschrieben, als konservativ in lehrmäßigen Fragen und Einstellungen zu Ehe, Familie, Abtreibung und Homosexualität, gleichzeitig aber als sozial engagiert im Blick auf Fragen von Armut und Gerechtigkeit sowie der ökologischen Problematik. In diesem Sinne wird die Linie der „Option für die Armen“ und einer befreiungstheologischen Dynamik fortgesetzt, die die lateinamerikanische Konzilskirche seit ihrer Konferenz in Medellín (1968) prägt, auf der anderen Seite aber – und das ist die Paradoxalität und noch weiter zu erfassende Ambivalenz dieser neuen Entwicklung – trägt diese neue Entwicklung zu einer stärker konfessionalistisch und fundamentalistisch geprägten christlichen Glaubensform bei. Gerade der lateinamerikanische Subkontinent, bis in die 1990er-Jahre noch als der „katholische“ Kontinent bezeichnet, steht in einem großen Umbruch; die Veränderungen der religiösen Landschaft werden aus religionssoziologischer und politikwissenschaftlicher Perspektive genau verfolgt und die Entwicklungen in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie, die angesichts der Debatten um die Befreiungstheologie in den 1980er-Jahren weit über Kreise der katholischen Kirche hinaus wahrgenommen worden sind, nach dem Fall der Mauer (1989) aber in den Hintergrund traten, rücken auf neue Weise in den Fokus des Interesses.

Pfingstler; das PEW-Forum spricht von 49 % „Renewalists“, sprich Pfingstlern und Charismatikern. – Bezüglich der im Aufsatz genannten Zahlen vgl. Fußnote 3.

⁵ John L. Allen, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010.

Folgende Überlegungen versuchen, diesen neuen Entwicklungen einer „Pentekostalisierung“ christlichen Glaubens in Lateinamerika nachzugehen und – sicher in aller Vorläufigkeit, angesichts der komplexen neuen Entwicklungen – Herausforderungen für die lateinamerikanische katholische Kirche und Theologie zu benennen. Die Überlegungen knüpfen an Forschungen der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz zum weltweiten Phänomen des Pentekostalismus sowie eine Tagung zu pentekostalen und charismatischen Bewegungen an, die die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz vom 9. bis 11. Anfang April 2013 in Rom durchgeführt hat,⁶ und sie stehen im Zusammenhang eines Forschungsprojektes der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe zur „Pastoral urbana“⁷ – „Großstadtpastoral“ –, das die sozialen, kulturellen und religiösen Transformationsprozesse in den Großstädten Lateinamerikas und ihre Auswirkungen auf die Pastoral der Kirche beleuchtet hat. Die neue „charismatische“ Ausprägung christlichen Glaubens und das Wachsen der Pfingstbewegung sind sicher nicht auf die Mega-Cities zu beschränken, aber es ist gewiss auch ein Phänomen, das mit den massiven Unsicherheiten, Spannungen und Umbrüchen kultureller, sozialer und ökologischer Art verbunden ist, die mit der weltweit weiter wachsenden Urbanisierung zu tun haben. Der vorliegende Beitrag ist verankert auf dem Feld einer interkulturellen Fundamentaltheologie und ökumenisch ausgerichteten Missionswissenschaft, die aus dem interdisziplinären Gespräch mit religionssoziologischen Studien Anfragen für Pastoral und Theologie der katholischen Kirche formulieren. Orientierung bieten dabei die Impulse von Papst Franziskus zu einem neuen „missionarischen“ Aufbruch, wie er ihn

⁶ Vgl. dazu: Johannes Müller, SJ/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge for the Catholic Church*, Quezon City, Philippines 2015.

⁷ 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.

in seiner ersten Enzyklika „Evangelii Gaudium“ (2013) zum Ausdruck gebracht hat. Der Papst greift dabei auf die vor allem von den Kirchen des Südens wahrgenommene Enzyklika „Evangelii Nuntiandi“ (1975) von Papst Paul VI. zurück und auf die Optionen der letzten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007), für dessen Abschlussdokument der damalige Erzbischof von Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, in besonderer Weise Verantwortung getragen hat.

Charismatische Bewegungen wurden in der katholischen Kirche in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. gefördert, die lateinamerikanischen Bischöfe waren – auch auf dem Hintergrund der befreiungstheologisch geprägten Pastoral – zunächst eher zurückhaltend; die Bischofskonferenz in Panama war 1975 die erste, die die neuen Bewegungen förderte, die brasilianischen Bischöfe haben sich erst 1994 angeschlossen. Befreiungstheologische Ausrichtung und charismatischer Aufbruch standen sich diametral gegenüber, waren mit konträren politischen Optionen verwoben, und die charismatische Bewegung wurde – auch aus Perspektive der westlichen Beobachter des lateinamerikanischen Katholizismus – als Reaktion gegen die pastoralen Optionen der Konferenz von Medellín und einer befreiungstheologisch ausgerichteten Kirche verstanden. Die charismatische Bewegung hat – auch wenn dies im Grunde quer liegt zu einem auf das Pfingstereignis bezogenen Kirchenverständnis – zu einer Markierung der katholischen konfessionellen Identität beigetragen. Sie hat, so formuliert es der dänische Theologe Jakob Egeris Thorsen, geführt zu “...a more particularistic and counter-cultural view of the Church and its role in the world. This development is a reaction against the ecclesiology and pastoral priorities of the Medellín conference and liberation theology, but it is also a reaction against and a remodeling of traditional popular Catholicism. The result is a paradoxical strengthening of Catholic confessionalism, driven by a pentecostalized vision of the Church. In a paradoxical way Charismatic Catholicism embraces the hierarchical institutional Church, while it rejects institutionalized religion.”⁸ In einem Interview am Abschluss des Weltjugendtages am 28.7.2013 hatte Papst Franziskus offen gesagt, er habe den charismati-

⁸ Vgl. Jakob Egeris Thorsen, *Charismatic Practice and Catholic Parish Life. The Incipient Pentecostalization of the Church in Guatemala and Latin America*, Leiden/Boston 2015, 3.

schen Entwicklungen in den 1970er- und 80er-Jahren keine Bedeutung zugemessen, habe aber dann selbst einen „Konversionsprozess“ durchlaufen: „Now I regret it. I learned. It is also true that the movement, with good leaders, has made great progress. Now I think that this movement does much good for the Church, overall. In Buenos Aires, I met frequently with them and once a year I celebrated a Mass with all of them in the Cathedral. I have always supported them, after I was converted, after I saw the good they were doing. ...”⁹ Auch wenn Papst Franziskus in „Evangelii Gaudium“ nicht explizit auf die Pfingstbewegung als solche eingeht, so knüpft er an den veränderten Blick auf diesen religiösen Umbruch an, der das Dokument der Konferenz von Aparecida prägt – hier ist, wie im Folgenden auch gezeigt wird, nicht mehr von den „Sekten“ die Rede, eine ab- und ausgrenzende Terminologie, die noch in den vorausgehenden Dokumenten der Konferenzen von Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) zu finden ist. Die Impulse von Papst Franziskus zur „Umkehr“, zur „Bekehrung“ der Kirche hin zum Evangelium und die Erinnerung an die Nachfolge des „armen Jesus“ (vgl. „Lumen Gentium“, Nr. 8) bieten eine wichtige Orientierung für eine nüchterne theologische Reflexion auf die Umbrüche im Blick auf die Gestalt und den Stil christlichen Glaubens, der sich hier abzeichnet.

In diesem Sinn soll die Pfingstbewegung in Lateinamerika im Folgenden als „Zeichen der Zeit“ dargestellt werden, 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 die neuen Entwicklungen einen tragfähigen Weg bahnen, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden und ihm entsprechende neue Lebensformen christlichen Glaubens auszubilden. Gerade weil Papst Franziskus, wie der dänische Theologe Jakob Egeris Thorsen in seiner grundlegenden, auf empirischen Forschungen in verschiedenen katholischen charismatischen Gemeinden in Guatemala basierenden Studie schreibt, „combines key elements of an ‘Evangelical Catholicism’ with a marked ‘option für the poor’ and a profound re-orientation toward the legacy of the Second Vatican Council, namely dialogue with the world and the synodal principle of Episcopal collegiality”¹⁰, sind

⁹ Zitiert in: ebd., 220.

¹⁰ Ebd., 217.

die Ausrichtungen für die katholische Kirche, die er als Papst der Weltkirche gibt, von zentraler Relevanz: befreiungstheologisch geerdet und pfingstlich bewegt zu sein, das sind Perspektiven für das „neue Gesicht der Kirche“ am Beginn des 21. Jahrhunderts.

2. Pfingstliche Aufbrüche – ein neues „charismatisches Christentum“ in Lateinamerika?¹¹

a. Die Entwicklung der Pfingstbewegung in Lateinamerika

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 Cristão ist seit 1910 in Brasilien angesiedelt. Ebenso sind Pfingstkirchen in Bolivien oder Mexiko seit den 20er-Jahren des letzten Jahrhunderts anzutreffen.¹² Der chilenische Pastor und Religionssoziologe Juan Sepúlveda¹³

¹¹ Folgende Abschnitte fußen auf Überlegungen, die veröffentlicht worden sind in: Margit Eckholt, Pentekostalisierung des Christentums? Zur „Rekonfiguration“ der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: *Stimmen der Zeit* 138 (2013) 507-520. Ein Dank geht an die Zeitschrift für die Möglichkeit der Veröffentlichung der Überlegungen. Weitere Überlegungen zur Thematik sind entfaltet in: Eine neue „charismatische Dimension“ der Evangelisierung?, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 98 (2014) 76-90.

¹² 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.

¹³ 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.

weist darauf hin, dass diese Kirchen in Lateinamerika gewachsen und auch in der Kultur verankert sind; sie hatten 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 vonseiten 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 in Lateinamerika seit den 1960er-Jahren sind in einer dritten Bewegung die so genannten „neo-pentekostalen“ Gemeinden entstanden. Der protestantische Theologe und Religionswissenschaftler Heinrich Schäfer,¹⁴ 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 Institute 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 70er-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. Die Pfingstbewegung nimmt Einfluss, gerade durch den gezielten Einsatz der neuen Medien, in Politik und Wirtschaft und sie trägt zur Veränderung der politischen Dis-

¹⁴ Vgl. z. B. Heinrich Schäfer, Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika, in: *Religionsmonitor 2008*, 186-198; vgl. auch seine Studie: *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung „indianischer“ Kultur*, Frankfurt a. M. u. a. 1992.

kurse bei. Die Rede von „guten“ und „bösen“ Geistern und die Bezugnahme auf den unmittelbaren Einfluss „höherer“ Mächte auf menschliches Wirken, die Bedeutung, die der „Bekehrung“ zukommt und die Betonung von Heil und Heilung, der starke Dualismus von Gut und Böse und damit exklusivistische und populistische Sprachformen werden in politischen Reden aufgegriffen und hier zu säkularen Größen.¹⁵

In den letzten zwei Jahrzehnten sind vielfältige religionssoziologische, auf empirischen Studien basierende Arbeiten zur Pfingstbewegung in Lateinamerika entstanden, von einheimischen Wissenschaftlern – wie in Chile dem Pastor und Theologen Juan Sepúlveda, in Brasilien der Religionssoziologin Brenda Carranza oder in Peru dem Theologen und Soziologen José Luis Pérez – oder auch Forschern aus den USA und Europa erstellt.¹⁶ Sie 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...“¹⁷, 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 1960er- und 1970er-Jahre gewesen seien. Die Pfingstbewegung hat eine viel längere Geschichte in Lateinamerika, es sind bereits Mitte des 20. Jahrhunderts neue, in die verschiedenen lateinamerikanischen Kontexte inkulturierte Gemeinden entstanden, in unterschied-

¹⁵ Vgl. z. B. Edward L. Cleary/Hannah W. Stewart-Gambino (Hg.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1997.

¹⁶ Vgl. z. B. T. J. Steigenga, *The Politics of the Spirit: The Politics Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*, Lanham, MD, 2001; R. A. Chesnut, *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, New York 2003; David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990; David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley 1990. – Weitere Literatur ist in nachfolgenden Fußnoten aufgenommen.

¹⁷ Bernice Martin, Latin American Pentecostalism: the ideological battleground, in: Calvin L. Smith (Hg.), *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, Leiden/Boston 2011, 85-109, hier: 86.

lichsten gesellschaftlichen Milieus. Angesichts dieser großen Ausdifferenzierung des Pentekostalismus kann dieser auch nicht nur als „Religion der Armen“ bezeichnet werden, wie es Bastian mit seiner These im Blick auf die befreiungstheologische Basisbewegung und die Pfingstgemeinden verband. 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.¹⁸ Ob dies mit dem Bewegungscharakter zu tun hat und bei einer stärkeren Verfestigung der Gemeinden wieder zurücktritt und dann machistisch geprägte Strukturen wieder hervortreten lässt, ist sicher auf Zukunft hin zu beobachten. Sicher sind Pfingstgemeinden in ländlichen und indigenen Kontexten zu finden, sie sind aber vor allem ein urbanes Phänomen und mit der Dynamik von Migrationsprozessen verwoben. “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”¹⁹. Gerade Migranten und Migrantinnen finden eher in Pfingstgemeinden eine neue Beheimatung als in traditionellen katholischen Pfarreien.

Aber trotz aller Ausdifferenzierung versteht sich die Pfingstbewegung auch weiterhin als „Religion des Überlebens“²⁰ in den großen Ar-

¹⁸ 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/Maria Machado das Dores Campos, Pentecostalism and Women in Brazil, in: Edward L. Cleary/Hannah W. Stewart-Gambino (Hg.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, 41-54.

¹⁹ Martin, *Tongues of Fire*, 284.

²⁰ 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.

mutszonen der immer noch wachsenden „arrival cities“ der lateinamerikanischen Metropolen und Mega-Cities. Doch auch auf dem Land haben sich Pfingstgruppen seit den 1980er-Jahren weiter „etablieren“ können und ein großes Wachstum erfahren, auch in Ländern wie Argentinien, in denen die Pfingstbewegung keine im Vergleich zu Brasilien 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 Pfingstgemeinden in Momenten der Wirtschaftskrise stark war und ist, in anderen Zeiten wiederum rückläufig ist.²¹ 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 sind. Bindung an die Gemeinde wird über enge, emotional geprägte Beziehungen und flache Hierarchien geschaffen, so zeigen es Untersuchungen in Pfingstgemeinden in Armenvierteln in Cochabamba.²² Pfingstgemeinden sind geprägt durch einen engen Rückbezug auf die biblischen Texte, die Grenzen zu „evangelikalen“ Gruppen verwischen sich hier; unterscheidendes Moment, das in den Ländern des Südens jedoch nicht so ausgeprägt ist wie in den Ursprungsländern der Pfingstbewegung, sind die Geisttaufe und Erweckungserfahrungen, die Praxis von Exorzismen, Prophetien und ausgeprägten Gebeten und Handauflegungen zur Krankenheilung. Die Befreiung, die Menschen in diesen Gemeinden erfahren, wird vor allem als Heilung verstanden und hat mit persönlichem und familiärem Wachstum

²¹ 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: Maristelle Svampa (Hg.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires 2000, 157.

²² Vgl. Salvatierra Moreno, Anuncio evangélico católico y pentecostal; Angelina Pollak-Eltz, *El pentecostalismo en Venezuela*, in: *ITER: revista de teología* 8 (1997) 116-136; Monika Bossung-Winkler, *Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegung und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador*, Frankfurt 2002; Gregorio Venables u. a. (Hg.), *Fe y Prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad*, La Paz, Bolivien, 1999.

und Wohlstand zu tun; das Evangelium, das verkündet wird, spricht von einem Gott, der den mit „Wohlstand“ belohnt, der ein guter Christ ist. Die Pfingstbewegung hat in diesem Sinn, so Heinrich Schäfer, „therapeutische Funktion, sie stiftet Sinn in der Welt der Sinnlosigkeit“²³, sie fängt Menschen in Lebenskrisen auf, sie ist eine Reaktion auf weiter wachsende soziale Ungleichheit, Korruption und Kriminalität und den wachsenden Werterelativismus gerade in den großen Städten, sie vermittelt Menschen angesichts zunehmender Ungesicherheit ihrer Existenz – was feste Arbeitsplätze, Bildung und Aufstiegschancen in der Gesellschaft angeht – Sicherheit und ermöglicht durch feste Bindung eine Zugehörigkeit, die zerbrechende Familienstrukturen nicht mehr vermitteln können. Im brasilianischen Kontext, in der Karibik oder in indigenen Zonen in Mittelamerika und den Andenländern treffen die Praktiken der Geisttaufe und Heilungsrituale zudem auf animistisch-spiritistische Vorstellungen und gehen neue Formen einer „Inkulturation“ christlichen Glaubens ein.²⁴

Interessant ist, dass gerade in Ländern wie Argentinien, Paraguay, Venezuela und Bolivien, in denen die Pfingstbewegung kaum vertreten war, sich diese gerade durch dieses „Wohlstands-Evangelium“ bzw. die „prosperity theology“ in den 1980er- und 1990er-Jahren stark verbreiten konnte. Die katholische Kirche habe eine Option für die Armen getroffen, die Armen aber für die Pfingstkirchen, für die Verheißung gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aufstiegs. 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 weniger als 50 % beträgt, dafür umso höher in Brasilien und Mittelamerika ist.²⁵ Guatemala ist das Land,

²³ Vgl. Heinrich Schäfer, Pfingstkirchen und neo-pfingstlerische Bewegungen als Herausforderung für die Kirchen der Dritten Welt, in: *Geistbewegt und bibelreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen. Herausforderung für die traditionellen Kirchen*, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg 1995, 91-107, hier: 103.

²⁴ Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne*, 434.

²⁵ Vgl. Henri Gooren, The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America, in: *Exchange* 39 (2010) 355-376, hier: 357 f.

das am meisten pfingstlerisch geprägt ist, zwischen 2000 und 2010 ist der Anteil hier um 126,8 % 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“.²⁶

b. Charismatisch-katholische Gemeinden

Wenn in den vom PEW-Forum vorgelegten 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. Der nach dem Konzil entstandene charismatische Aufbruch ist von den lateinamerikanischen Bischöfen zunächst wenig gefördert worden, hat aber seit den 1970er-Jahren stetig zugenommen. Das belegen empirische Studien, wie die des dänischen Theologen Jakob Egeris Thorsen zum Thema “Charismatic Practice and Catholic Parish Life. The Incipient Pentecostalization of the Church in Guatemala and Latin America”²⁷; Egeris Thorsen hat charismatische Praktiken in verschiedenen Gemeinden in Guatemala untersucht und sich dabei auf Untersuchungen des US-amerikanischen Politikwissenschaftler und Lateinamerikaexperten Edward L. Cleary berufen, der 2011 eine umfangliche Abhandlung zum “rise of charismatic catholicism in Latin America”²⁸ vorgelegt hat.

Es rückt nun ins Bewusstsein, was in den Jahren der Rezeption von und der Auseinandersetzung mit befreiungstheologischen Ansätzen nicht im Fokus stand. Die charismatische Bewegung erfasst bereits 33 Millionen Brasilianer, das heißt 22 % der katholischen Bevölkerung, in 6 000 der 8 600 Pfarreien sind charismatische Gebetsgruppen verankert. Auf Lateinamerika bezogen sprechen Cleary und Egeris für das Jahr 2010 von

²⁶ Motley Hallum, *Looking for Hope*, 226.

²⁷ Leiden/Boston 2015.

²⁸ Edward L. Cleary, *The Rise of Charismatic Catholicism in Latin America*, Gainesville/Florida 2011.

74 Millionen charismatischen Katholiken (bei insgesamt 590 Millionen Katholiken). Im Schnitt sind 16 % aller Getauften charismatisch ausgerichtet, in Guatemala sind es insgesamt 35 %.²⁹ Wie in den Gruppen der Pfingstbewegung sind Geisterfahrung, Zungenrede und Geistheilungen von Bedeutung, ein subjektiv ausgeprägter, persönlicher Glaube, der mit Bekehrung und persönlicher Betroffenheit verbunden ist. Benutzt werden in ähnlicher Weisen die neuen Medien; die Brasilianerin Brenda Carranza weist auf die Anziehungskraft eines charismatischen Priesters wie Marcelo Rossi hin, an dessen Gottesdiensten in der neu gebauten Großkirche Mãe de Deus in São Paulo pro Woche über 200 000 Menschen teilnehmen.³⁰ Die Gemeinden zeichnen sich auf der einen Seite durch ein umfangliches soziales Engagement aus, sie schreiben in diesem Sinn die „Option für die Armen“ fort, die die lateinamerikanischen Bischöfe seit ihrer Generalversammlung in Medellín (1968) getroffen haben, auf der anderen Seite markieren sie auf eine neue Weise ihre „katholische“ Identität durch eine explizite Rückbindung an Lehre und Moral der Kirche, an „katholische“ Ausdrucksformen des Glaubens wie Marienverehrung und eucharistische Anbetung und eine starke Bindung an das kirchliche Amt, den römischen Papst. Das geht gleichzeitig überein mit einer „Subjektwerdung“ der Laien, die Verantwortung für die Gemeinden mit tragen.

Jakob Egeris Thorsen weist in seiner Arbeit zur charismatischen Bewegung in Guatemala darauf hin, dass sowohl Pfingstkirchen als auch charismatische Gemeinden ein ähnliches Kirchenverständnis vertreten, die Kirche ist eher ein „herald“³¹, eine von der Welt getrennte Entität, eine mystische und heilende Gemeinschaft, die durch Dualismen von profan und heilig, von Gut und Böse gekennzeichnet ist. In dieser charismatischen Gestaltwerdung lösen sich die katholischen Gemeinden von der durch die Kirche von Medellín promovierte Gestalt einer in die Welt und ihre Freuden und Leiden inkarnierten und inkulturierten Kirche. Der Bewegungscharakter der charismatischen Glaubensform ist eher „universal“ ausgerichtet, subjektiv geprägt und verändert damit traditionelle Formen der katholischen Volksreligiosität. „In a paradoxical way“, so formuliert es Egeris, unterstützen Charismatiker die Institution, sie lehnen

²⁹ Egeris Thorsen, *Charismatic Practice*, 22.

³⁰ Vgl. Brenda Carranza, *Catolicismo Midiático*, Aparecida 2011.

³¹ Egeris Thorsen, *Charismatic Practice*, 3.

aber institutionalisierte Formen ab, „understood as routinized, customary and objectified religious practice within an institutional frame, where belonging is primarily an objectively identifiable entity.“³² Genau das kann ein „shifting“ zwischen katholischen und pfingstlichen Gemeinden und die Ausbildung neuer Gemeinschaftsformen fördern. In den 1970er-Jahren sind aus verschiedensten von Laien getragenen charismatischen Gruppierungen neue pentekostale Kirchen entstanden, weil die Gruppen sich von ihrer katholischen Gemeinde und der Gemeindeleitung nicht unterstützt gesehen haben. Der spätere Diktator Guatemalas Efraín Ríos Montt (1982–83) stammte z. B. aus der charismatischen Bewegung und gründete eine eigene Pfingstgemeinde, „El Verbo“, gerade aus diesen Gründen.³³ Das weist wiederum darauf hin, dass zwar Markierungen der je eigenen Identität von Bedeutung sind, die charismatische Bewegung eine neue „Konfessionalisierung“ fördert, dass Lehre, Dogmatik und Grammatik des Glaubens aber für diese Konfessionalisierung von geringer Bedeutung sind. Es geht um Heilung und einen produktiven Umgang mit Trauer, um die Erfahrung von Zugehörigkeit und Sicherheit durch die Bindung an die Gemeinde, um ein Anerkanntwerden und die Möglichkeit, als Laie – Mann oder Frau – Verantwortung für die Gemeinde übernehmen zu können.³⁴

c. Ein neuer übergreifende „Stil“ christlichen Glaubens und neue Wege einer Inkulturation christlichen Glaubens?

Es ist bezeichnend, dass religionssoziologische Studien diese in den christlichen Konfessionen laufenden Entwicklungen – den aus dem Protestantismus erwachsenen Pfingstkirchen und der in der katholischen Kirche beheimateten charismatischen Bewegung – oftmals unter das gemeinsame Stichwort einer „Pentekostalisierung“ des Christentums stellen. Der Historiker und Lateinamerika-Experte Michael Huhn sieht hier eine neue „Grundgestalt“ christlichen Glaubens wachsen,³⁵ die nach den

³² Ebd., 190.

³³ Ebd., 178.

³⁴ Vgl. ebd., 75.

³⁵ 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.

letzten Ausdifferenzierungen im 19. Jahrhundert eine neue Konfiguration bedeutet – eben neben dem katholischen, orthodoxen, anglikanischen, protestantischen, altkatholischen Christentum das „pentekostale“, das aus „Konversionserfahrungen“ oder, soziologisch formuliert, einem „shifting“ von Christen und Christinnen verschiedener Konfessionen erwächst. 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, auch unter Rückbezug auf Typologien von Pierre Bourdieu, von der Ausbildung eines neuen religiösen „Stils“.³⁶ 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 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 Parteien 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. Die Nähe zu neuen Formen des Populismus und die Gefahr der Ausbildung fundamentalistischer Glaubensformen werden hier im Besonderen in den Blick genommen.³⁷ 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 übereingeht, auf die die katholische Kirche nicht entsprechend zu reagieren vermocht habe.³⁸ Der Katholizismus stehe in seiner Gesamtheit – was z. B. das Vorgehen des Lehramts der katholischen

³⁶ 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.

³⁷ Vgl. dazu: Bernice Martin, Latin American Pentecostalism, 99-103. – Vgl. Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000.

³⁸ Schäfer, *Homogenität*, 187.

Kirche in den 1980er-Jahren gegen die Theologie der Befreiung deutlich mache – „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.“³⁹ Zu globalen und „bewegten“ Zeiten gehören auch andere religiöse Praktiken und diese bildeten sich zurzeit in den neuen Pfingstkirchen, so David Martin⁴⁰, besser aus.

In diesen religionssoziologischen Analysen werden oft kirchlich-pastorale Projekte, die auf die kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Transformationsprozesse der lateinamerikanischen Gesellschaft – vor allem in den Mega-Cities – reagieren und nach neuen kreativen Formen kirchlicher Pastoral suchen, nicht in den Blick genommen. Auch wenn befreiungstheologische Ansätze vom Lehramt der Kirche massiv angefragt worden sind und die Glaubenskongregation Notifikationen verabschiedet hat im Blick auf die theologischen Ansätze von Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez und Jon Sobrino, so bedeutet dies nicht, dass Grundoptionen einer befreienden Theologie und Pastoral keinen bleibenden Einfluss auf die lateinamerikanische Kirche gehabt hätten. Seit den 1980er-Jahren wird in einem interkontinentalen Netzwerk zur „Pastoral urbana“,⁴¹ dem Papst Franziskus seit seiner Zeit als Erzbischof von Buenos Aires verbunden ist, auf neue Gestaltwerdungen des Glaubens und kirchliche Praxisformen in den „bewegten“ Räumen der Metropolen und Mega-Cities reflektiert. Papst Franziskus macht in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii Gaudium“ auf die „neuen Kulturen“ aufmerksam, die sich in diesen neuen Räumen mit ihren veränderten Beziehungs- und Arbeitsformen und den neuen Kommunikationsmedien ausbilden. „Es entstehen fortwährend neue Kulturen in diesen riesigen menschlichen Geographien, wo der Christ gewöhnlich nicht mehr derjenige ist, der Sinn fördert oder stiftet, sondern derjenige, der von diesen Kulturen andere

³⁹ Ebd., 190 f.

⁴⁰ Martin, *Tongues of Fire*, 284.

⁴¹ Vgl. dazu: Margit Eckholt/Stefan Silber (Hg.), *Glauben in Mega-Cities. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern 2014.

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)

Auf diesem Hintergrund einer in die Optionen der lateinamerikanischen Kirche seit der Konferenz von Medellín (1968) eingeschriebenen Auseinandersetzung mit den „neuen Kulturen“, wie sie auch im Dokument der Konferenz von Aparecida (2007) vertreten wird, ist auch der Perspektivwechsel der lateinamerikanischen Bischöfe im Blick auf die Pfingstkirchen und eine neue Suche nach ökumenischen Begegnungen sowie eine veränderte Einstellung zur charismatischen Bewegung innerhalb des Katholizismus zu verorten. In Aparecida wurden die Veränderungen benannt, 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. Hier 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.“⁴² Das ist eine wichtige, auch mit Selbstkritik verbundene Selbsteinschätzung im Blick auf den Umgang mit den Herausforderungen, die die kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Transformationsprozesse der Gegenwart an die katholische Kirche und ihren Dienst an der Evangelisierung stellen.

⁴² *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. DA 225.

Wenn aus religionssoziologischer Perspektive den Pfingstkirchen eine größere Fähigkeit zugesprochen wird, sich angesichts der rasanten Transformationen der globalisierten Gesellschaft anzupassen, steht aus Perspektive katholischer Theologie ein zentrales Moment auf dem Prüfstand, das in der Nachkonzilszeit die Entstehung lokaler Kirchen und Theologien begleitet hat und das seit der Enzyklika „Evangelii Nuntiandi“ von Paul VI. ein leitendes Moment kirchlicher Pastoral und theologischer Analyse gewesen ist und es weiterhin ist: die „Inkulturation“ des Evangeliums in die verschiedenen Kulturen, auch die – von Papst Franziskus benannten – „neuen Kulturen“ der Metropolen und Mega-Cities der Welt. Aus pentekostaler Perspektive macht z. B. der peruanische Theologe Bernardo Campos Morante in seinen Studien zu Pfingstgemeinden im peruanischen Andenraum darauf aufmerksam, wie die Pfingstgemeinden ihren eigenen „Stil“ über eine Orientierung an katholischen Formen der Volksreligiosität finden.⁴³ Formen der Marienverehrung – wie in Mexiko der Virgen de Guadalupe – werden auch von den Pfingstgemeinden auf ihre – neue – Weise tradiert. Der in der Pfingstkirchenforschung führende Theologe Walter Hollenweger hat darauf aufmerksam gemacht, wie die Pfingstbewegung bereits von Anfang an als „einheimisch“ angesehen werden kann. 1922 wurde in Pachuco in Mexiko eine Pfingstgemeinde gegründet, die rasch gewachsen ist, die Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés, und diese habe „nie Subventionen aus dem Ausland erhalten“⁴⁴.

Gerade wenn Pfingstgemeinden im ländlichen und indigenen Raum Fuß gefasst haben und sich auf überlieferte Gestalten der Volksfrömmigkeit bezogen und diese auf ihre Weise „evangelisiert“ haben, sind das für die katholische Kirche massive Anfragen an ihre „Inkulturationsfähigkeit“, auf der einen Seite im ländlichen, indigenen Kontext, gleichzeitig aber auch in der bewegten urbanen Welt und einer sich immer stärker ausdifferenzierenden globalen Moderne. In der weiten geschichtlichen

⁴³ 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.

⁴⁴ Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997, 107 (Hollenweger bezieht sich auf die Geschichte der Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés von R. Ramírez.).

Perspektive ihres 2000-jährigen Bestehens hat sich die Kirche immer wieder neu als „global player“ erweisen können, gerade angesichts einer beeindruckenden Inkulturationsfähigkeit. Die gegenwärtigen religiösen Transformationen bedeuten nun im Blick auf das „katholische Barockethos“, das bis heute die lateinamerikanischen Kulturen prägt und Volkskultur und säkulare Kultur verwebt, 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, so die religionssoziologischen Analysen, von dieser neuen – aus dem Protestantismus erwachsenen – „Grundgestalt“ übernommen. In einer ganz neuen Weise werde dieses spezifische Ethos „katholisch“. Auch Studien, wie sie im katholischen Kontext z. B. an der Päpstlichen Universität in Lima oder der Jesuitenuniversität Iberoamericana in Mexiko-Stadt durchgeführt werden, weisen auf diesen neuen – konfessionsübergreifenden – „religiösen Stil“ und damit die Veränderung des die lateinamerikanischen Gesellschaften prägenden kulturellen Ethos hin.⁴⁵ Das neue Phänomen des Pentekostalismus stellt darum gerade die Inkulturationsfähigkeit auf den Prüfstand und wird zu einer Bewährungsprobe für das Werden der „Welt-Kirche“ auf dem 2. Vatikanischen Konzil und die den Weg der Konzilskirche begleitenden verschiedenen Inkulturationsprozesse – sowohl in einheimische Kulturen als auch in die „neuen“ Kulturen der globalisierten Moderne.

3. Ökumene lernen – im Dienst der Evangelisierung und im Dienst einer an den Optionen des Evangeliums orientierten Selbstkritik religiöser Praxis

Ökumenische Perspektiven und ökumenische Basisarbeit sind in Lateinamerika bislang kaum eingeübt. So ist die Zurückhaltung, die die lateinamerikanischen Bischöfe im Dokument von Aparecida im Blick auf die Benennung der verschiedensten Pfingstkirchen als „Sekten“ üben, in der Praxis noch nicht eingespielt. Oft werden Mauern hochgezogen und

⁴⁵ 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.

Türen geschlossen, auch angesichts der Ratlosigkeit, mit den neuen Herausforderungen des Lebens in den „bewegten“ Großstädten und einer immer stärker dynamisierten Moderne in der Pastoral umgehen zu können. Umgekehrt markieren Pfingstkirchen ihre Grenzen und ein neuer, bewusst Unterscheidungen zum Katholizismus setzender Stil, orientiert an der Bibel, an expressiven Ausdrucksformen von „Bekehrung“ und außerordentlichen Geisterfahrungen, trägt zu einer Konfessionalisierung christlichen Glaubens in Lateinamerika bei, die auf diese Weise bislang noch nicht zu finden war. Abgrenzungen werden aber auch von katholischer Seite – sowohl im charismatischen Kontext als auch in befreiungstheologischer Perspektive – formuliert. Auf der einen Seite weist der dänische Theologe Egeris Thorsen in den in Guatemala untersuchten katholischen charismatischen Gemeinden einen ähnlichen Prozess der Konfessionalisierung auf, durch den Rückbezug auf katholische „Marker“ wie das päpstliche Lehramt und einen ausgeprägten Ritualismus.⁴⁶ Auf der anderen Seite wird aus befreiungstheologischer Sicht eine harsche Kritik der Pfingstbewegung gegenüber formuliert, ohne dabei den religionssoziologischen Anfragen an den in den letzten vierzig Jahren gelaufenen Inkulturationsprozess christlichen Glaubens gerecht zu werden und aus dem interdisziplinären Gespräch Prozesse der Selbstkritik anzustoßen.

Sicher gehört zur Begleitung der neuen religiösen Phänomene des Pentekostalismus – sowohl im Blick auf die aus den Erweckungsbewegungen des Protestantismus erwachsenen Pfingstkirchen als auch im Blick auf katholische charismatische Bewegungen – eine Religionskritik, wie sie die Geschichte christlicher Theologie begleitet. Religionssoziologische Studien stehen den neuen Phänomenen vielfach kritiklos gegenüber. Dialog, Ökumene und ein neues Verständnis von Mission stehen im Gespräch mit Pfingstgemeinden an, aber dazu gehört auch, in einem guten ökumenischen Geist ein kritisches Bewusstsein in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung entwickeln zu helfen, vor allem angesichts von „marktkonformen“ und „medientauglichen“ Ausprägungen des „Wohlstandsevangeliums“, angesichts möglicher Verzweckungen des Gottesbildes und der Gefahr missbräuchlicher fundamentalistischer Bibeldeutungen in einigen evangelikalen Gemeinden und neuen neo-pentekostalen

⁴⁶ Egeris Thorsen, *Charismatic Practice*, 201.

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 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“.⁴⁷ 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“.⁴⁸ Das sind natürlich harsche Vorwürfe, die in dieser Apodiktik sicher zu relativieren sind, gerade wenn der Pfingstbewegung verbundene Forscher wie David Mesqui-

⁴⁷ Paulo Suess, Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung. Szenarien und Perspektiven kessioneller Migration in Lateinamerika, in: Wolfgang Gantke/Thomas Schreijäck (Hg.), *Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven*, Berlin 2011, 49-69, hier: 50-55.

⁴⁸ Ebd., 51. – Vgl. auch den kritischen Blick auf den lateinamerikanischen Pentekostalismus als „christianismes de l’émotion“ bei Christian Lalive d’Epinay, *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 transnational, 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.“

ati 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.⁴⁹ Auch der evangelische Missionswissenschaftler Theodor Ahrens – befreiungstheologischen Ansätzen gegenüber zwar aufgeschlossen – ist in seiner Kritik eher zurückhaltend. Er nennt als Prüfkriterium, dass „diese neuen Bewegungen daraufhin zu befragen [sind], ob sie zwischen enthusiastischem Aufbruch und fundamentalistischer Gefährdung etwas zur Praxis der Evangelisierung beitragen“.⁵⁰ Gleichzeitig weist er darauf hin – und hier hat er die seit dem 19. Jahrhundert in Lateinamerika missionierenden protestantischen Kirchen im Blick –, dass sich häufig beobachten lasse, „daß die Missionskirchen den aktuellen Unheilserfahrungen vieler Menschen nicht mehr beikommen. Die Dynamik gesellschaftlichen Wandels provoziert Experimente auch mit neuen oder scheinbar neuen religiösen Initiationen in die neue Zeit. Neue Suchbewegungen münden in neue Gemeinschaftsformen. Der Prozeß der Ausbildung und Fortbildung neuer christlicher Dialekte setzt sich fort. Es bilden sich jeweils milieuspezifische Kommunikationssysteme.“⁵¹ Wenn diese Bewegungen zu neuen Gestalten eines evangeliumsgemäßen Lebens führen, in denen Menschen in der Nachfolge Jesu Formen eines „guten Lebens“ ausbilden, die für eine bewegte und globalisierte Gesellschaft zum Zeichen von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit werden, sind nicht Ausgrenzungen angesagt, sondern Dialog und Ökumene.

Als pastorale Herausforderung für die Kirche in Guatemala und in Lateinamerika benennt Egeris Thorsen “to balance the relation between a particularistic and a universal ecclesiology; between the agenda of internal mission and revival, and the maintenance of the Catholic Church as the open, accessible and relatively undemanding frame for the Christian

⁴⁹ 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.

⁵⁰ Theodor Ahrens, *Fundamentalismus und Enthusiasmus. Einige Anmerkungen aus missionstheologischer Sicht*, in: *Geistbewegt und bibeltreu*, 66-90, hier: 72.

⁵¹ Ahrens, *Fundamentalismus*, 73.

faith of the Latin American masses”.⁵² Er sieht die Gefahr einer zunehmenden Konfessionalisierung, gerade auch im Blick auf die Zukunft der katholischen Kirche.⁵³ Aber er bringt auch seine Hoffnung zum Ausdruck, dass es Papst Franziskus, dem ersten lateinamerikanischen Papst, gelingen möge, einerseits an die sozialen Impulse anzuknüpfen, für die die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats steht, andererseits aber auch die spirituellen Aufbrüche damit zu verbinden, indem er immer wieder neu an den in den Grundoptionen des Evangeliums verankerten Auftrag der Kirche erinnert. “... the Pope attempts to unite and reconcile two of the most influential ecclesial and theological currents in Christianity in the twentieth century. This contains a corrective both to the spiritual-oriented Charismatics and to so-called ‘social justice Catholics’.”⁵⁴ Der neue religiöse „Stil“, der von religionssoziologischer Perspektive konstatiert wird, muss sich in die neuen pastoralen Spuren des Kirche-Welt-Verhältnisses einfügen, wie sie auf der Konferenz von Medellín ausgelegt worden sind. Der Weg der „Mission“, der heute angesagt ist, führt nicht aus der Welt heraus, sondern tiefer in sie hinein, er bedeutet „Bekehrung“ in der Begegnung mit den anderen, auf ihm bilden sich inkarnierte, „verleiblichte“ Gestalten der Spiritualität aus, nicht „entweltlichte“, sondern solche, die in die Menschenwelt die am Humanum orientierte Lebensform des Evangeliums einschreiben. Hier bewegt sich Papst Franziskus auf den Bahnen der Befreiungstheologie, wie sie sich im Besonderen in den 1970er-Jahren in Argentinien ausgebildet hat, der „teología del pueblo“, die ihr Augenmerk auf die Gestalten der Volksreligiosität gelegt hat und auf diesem Hintergrund Sozial- und Kulturanalyse verbunden hat.⁵⁵ „Die besonderen Formen der Volksfrömmigkeit“, so der Papst, „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

⁵² Egeris Thorsen, *Charismatic Practice*, 215.

⁵³ Ebd., 221: “... a more confessional, and a more counter-cultural understanding of the Church and its role in the world. It also seems to include an ‘incipient Pentecostalization’ of global Roman Catholicism.”

⁵⁴ Ebd., 221.

⁵⁵ Vgl. Margit Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“. Lucio Gera – ein „Lehrer in Theologie“ von Papst Franziskus, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 157-172.

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, und das ist sein Beitrag zu einem neuen religiösen „Stil“, der sich an der „Authentizität der Figur Jesu“⁵⁶ orientiert. Das ist genau das Prüfkriterium, was Ökumene nicht nur ermöglicht, sondern notwendig macht angesichts der Gefahr neuer Konfessionalisierungen und der Gefahr der Ausbildung exklusivistischer Glaubenspraktiken, und genau dieses Kriterium wird der katholischen Kirche in Lateinamerika – und sicher auch darüber hinaus – in Zeiten einer Pluralisierung des religiösen Feldes und gleichzeitigem Abbruch von Traditionsprozessen in der bewegten Welt der säkularen und globalen Moderne neue Wege einer „Inkulturation“ weisen. Dann ist das Christentum in Lateinamerika „pfingstlich bewegt“ und gleichzeitig „befreiungstheologisch geerdet“. Die „Freude des Evangeliums“ lässt Vertrautes im Fremden entdecken und Eigenes auf die Neuheit des Evangeliums je neu aufbrechen. Der Weg in die Zukunft der Weltkirche, für den die religiösen und kulturellen Transformationsprozesse in der Kirche Lateinamerikas ein Beispiel sind, wird nur ein ökumenischer, nicht konfessionell ab- und ausgrenzender sein können.

⁵⁶ Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007, 433.