

Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins

Eine theologische Orientierung zum Verhältnis von Spiritualität und Gesellschaft

Margit Eckholt

Eine theologische Orientierung zum Verhältnis von Spiritualität und Gesellschaft angesichts der durch das Phänomen der Pfingstbewegung entstehenden Herausforderungen an die katholische Kirche zu geben, ist kein einfaches Unterfangen, es wird „essay“, Suche bleiben. Ich möchte in der Einführung diese Suche kurz skizzieren, dann auf die neuen Herausforderungen mit Blick auf das Verhältnis von Spiritualität und Gesellschaft eingehen und im abschließenden Punkt eine theologisch-ekklesiologische Orientierung wagen auf dem Hintergrund der auch heute neu zu erschließenden Impulse des 2. Vatikanischen Konzils.

1. Einführung: Eine „neue Grundform des Christseins“ – Die Herausforderung der Pfingstkirchen

„Mit geschätzten 800 Millionen Mitgliedern weltweit sind die Pentekostalen zu einer neuen, zur vierten Grundform des Christseins herangewachsen, nach den orthodoxen samt den altorientalischen Kirchen, der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation. Denn obgleich die Pfingstbewegung kirchengeschichtlich der Reformation entstammt, hat sie theologisch nur noch wenig damit gemein.“¹ Gerade in den Kontinenten des Südens haben sich die Pfingstkirchen zu Kirchen neuen Typs entwickelt, so eine provozierende und gerade für den deutschsprachigen Kontext überraschende, neue These des Historikers Michael Huhn, Leiter des Dokumentationszentrums und der Bib-

1 HUHN Michael: Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien, in: Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission 2010 (2010), S. 145–150, hier: 150.

liothek der Bischöflichen Aktion ADVENIAT. Überraschend und neu ist die These vor allem in den kirchlichen und theologischen Kontexten, in denen die mit der Globalisierung verbundenen einschneidenden Veränderungen auch der religiösen Landschaft bislang noch nicht als wirkliche radikale Herausforderungen und Anfragen an die katholische Kirche gesehen worden sind, sondern weltkirchliche Fragen an Lehrstühle der Missionswissenschaft oder kirchliche Hilfswerke delegiert werden. Dabei ist ein solcher Provinzialismus bzw. eurozentrischer Blick angesichts der weltkirchlichen Entwicklungen in keiner Weise mehr vertretbar: Im Jahr 2025 werden – so Hochrechnungen – ca. 50 % der Christen in Afrika und Lateinamerika leben, weitere 17 % in Asien; die Zahl der Christen und Christinnen wächst weltweit auf ca. 2,6 Milliarden. Für das Jahr 2025 rechnet Adrian Hollenweger dabei mit einem Anteil von 33 % Katholiken, 44 % fallen dann bereits auf die neuen Kirchen, die aus der Pfingstbewegung hervorgehen. „Unsere so genannten Großkirchen werden weltweit mehr und mehr zu Minderheitenkirchen werden. In einer Generation werden wohl diese Kirchen – die man etwas großzügig zur Pfingstbewegung zählt – Mehrheitskirchen sein.“² Wenn Hochrechnungen wie die von Ana Langerak mit Blick auf den Großraum Rio de Janeiro zutreffen, dass zwischen 1990 und 1992 710 neue Kirchen entstanden sind, also ca. 5 Kirchen pro Woche, dann wird dieser These sicher zuzustimmen sein.³

Gerade auf dem Hintergrund dieser einschneidenden Pluralisierung und Differenzierung des Christentums auf der religiösen Landkarte der Religionen ist im Zuge der Globalisierung und der – sicher ambivalenten – „Rückkehr der Religion“ aus einer religionssoziologischen Perspektive das Interesse an den Entwicklungen in den Kirchen des Südens groß, beschämend ist es darum vielmehr, dass eine fundierte Auseinandersetzung mit diesen Herausforderungen aus kirchlicher und theologischer Perspektive nur langsam einsetzt.

-
- 2 HOLLENWEGER Walter J.: Crucial Issues For Pentecostals, in: ANDERSON Allan H., HOLLENWEGER Walter J. (Hg.): Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition, Sheffield 1999, S. 177–191; vgl. auch: SAYER Josef: Zur Sektenproblematik in Lateinamerika und ihren Auswirkungen auf die katholische Kirche, in: SCHREIJACK Thomas (Hg.): Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmt, Freiburg i. Br. 2004, S. 406–417, hier: 409.
- 3 Vgl. LANGERAK Ana: Zeugnis und Einfluß der Pfingstbewegung in Lateinamerika und ihre ökumenischen Auswirkungen, in: Ökumenische Rundschau 47 (1998), S. 315–328, hier: 315. Vgl. dies., The witness and influence of Pentecostal Christians in Latin America, in: International review of mission 87 (1998), S. 175–187, hier: 175. Das neue Selbstbewusstsein skizziert Ana Langerak: „Der hinzukommende Umstand, dass die Pentekostalen sich heute als rechtmäßige Mitbürger ihrer Staaten und Nationen betrachten und nach und nach eine bedeutendere Rolle einnehmen im Aufbau der Gesellschaft, stellt eine Herausforderung an die Hegemonie der Katholischen Kirche auch im öffentlichen Bereich dar.“ (177/178). Dieses sowie alle weiteren fremdsprachigen Zitate wurden vom Herausgeber übersetzt.

Statt Auseinandersetzung stand seit Ende der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts eher Absetzung auf dem Programm. Noch auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) wurden so z.B. die neuen religiösen Bewegungen als Sekten charakterisiert und nicht als christliche Alternativen wahrgenommen.⁴ Die in Aparecida versammelten Bischöfe (2007) haben hier sicher neue Akzente gesetzt und die „Protestantisierung“ des lateinamerikanischen Kontinents in anderer Weise wahrgenommen.⁵ Dass hier aber auch die katholische Kirche in ihrer Institutionalität angefragt ist und Pluralisierung und Differenzierung auch den christlichen Glauben katholischer Ausprägung betreffen, ist vielleicht in der angesagten Ernsthaftigkeit noch nicht im Blick. Das liegt vielleicht daran, dass die Ausbildung dieser neuen Grundgestalt christlicher Religion heute andere Wege einschlägt als z.B. in den Jahren 1054 oder 1517, als sich die orthodoxen Kirchen bzw. die Kirchen der Reformation ausbildeten. Der neue Prozess wird nicht als Bruch mit der katholischen Kirche gesehen, sondern als eine weitere Ausdifferenzierung und „Kirchenbildung“ auf dem Feld des Protestantismus. Die rasanten, weltweiten Entwicklungen übersteigen dabei aber bei weitem die „Protestantisierung“ des Christentums im 16. und 17. Jahrhundert, sie sind in globalen Zeiten nicht an spezifische geographische oder kulturelle Räume geknüpft, sie spielen sich auf dem Hintergrund einer zunehmend säkularen Welt-Öffentlichkeit ab und stehen in Zusammenhang mit dem das beginnende 21. Jahrhundert als das einschneidende „Zeichen der Zeit“ charakterisierende Phänomen der Migration.⁶ Insofern ragen die Entwicklungen des Südens in die Gesellschaften und Kirchen des Nordens hinein und beginnen, die Gestalt der kirchlichen Ausprägung des christlichen Glaubens zu verändern, wie sie sich seit der Moderne ausgebildet hat.

4 Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979; zu „Sekten“ vgl. die Nummern: 80, 262, 342, 366, 419, 469; 1102, 1109, 1122. So ist in diesem Dokument noch die Rede von einem „katholischen Substrat“ Lateinamerikas.

5 Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007. – In der Botschaft der 5. Generalversammlung an die Völker Lateinamerikas und der Karibik ist vom Dialog mit den neuen gesellschaftlichen und religiösen Akteuren die Rede (S. 16).

6 Vgl. zum Verhältnis von Migration und Religion: ECKHOLT Margit: Auf der Reise oder: Migration und die Herausforderung der „Anders-Orte“ für christliche Identität, in: BIEN-DARRA Ilona (Hg.): „Anders-Orte“. Suche nach dem (Ganz-)Anderen, St. Ottilien 2010, S. 189–215.

Wie die Menschen – vor allem in den Armutszonen des Südens – ist auch Glaube auf eine ganz neue Weise in den „Fluss“ geraten. Migration verändert die Erfahrung des Raumes, wie es der französische Sozialwissenschaftler und Ethnologe Marc Augé beschreibt.⁷ Der Raum gibt nicht mehr Stabilität, er wird zur Durchgangsstation, „Passage“, und in solchen Passagen und Kurzparkerzonen nimmt die Ausprägung der Religiosität auch neue Formen an. Die „Pentekostalisierung“ des Christentums reagiert auf diese Passagenwelt, auf Flüchtigkeit und Instabilität des Lebens. Die neu entstehenden Gemeinden passen sich diesen Räumen an, weisen eine größere Flexibilität und weniger Institutionalität auf; dafür die Fähigkeit, sich auf Neues rascher einlassen zu können und gegen den Strom des in den Fluss geratenen Raumes Versprechen von Stabilität und Halt zu geben.

Die katholische Kirche als der erste „global player“ scheint die Zeiten der Globalisierung in dieser Hinsicht zu verschlafen; auch wenn die Zahl der Katholiken weltweit steigt, reduziert sich der prozentuale Anteil des Katholizismus. Neue Formen der religiösen Zugehörigkeit, ein neues, lebendigeres, dynamisches, weniger auf feste moralische und dogmatische Weisungen fundiertes Ausprägen der Spiritualität werden gesucht. Dabei ist diese Pentekostalität aber nicht nur ein Phänomen, das als bloße Ausdifferenzierung des Protestantismus zu sehen ist. In verschiedenen religionssoziologischen Studien wird auf das Wachsen des „Pfingstlichen“ innerhalb des Katholizismus hingewiesen. In seinen empirischen Studien zum Christentum in Brasilien hat der protestantische Religionssoziologe Heinrich Schäfer z.B. mehrfach auf das Wachsen der charismatischen Erneuerung aufmerksam gemacht; der größte Teil der brasilianischen Katholiken und Katholikinnen fühlt sich dieser Bewegung zugehörig, weniger den Basisgemeinden.⁸ Schäfer spricht in diesem Zusammenhang von einer Veränderung des religiösen Stils im Sinne einer „Pentekostalisierung“ bzw. „Charismatisierung“ verschiedenster Kirchen. In Brasilien leben 50 % der Christen eine Religiosität charismatischen Stils, es bildet sich auf diesem Wege eine neue „Habitusformation“ heraus, die die Grenzen der christlichen Konfessionen sprengt, und genau diese ist es, die Anfragen an,

7 Vgl. AUGÉ Marc: *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1994; ders., *Nicht-Orte*, München 2010.

8 SCHÄFER Heinrich: *Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens. Einige Beobachtungen unter besonderer Berücksichtigung der Pfingstbewegung*, in: MEIER Johannes (Hg.): *Brasilien quo vadis?*, Mainz 2009, 53–68. – Vgl. auch: CAMPOS Leonildo Silveira: *Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung in Brasilien. Annäherungen und Konflikte*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 81 (1997), S. 202–243. Forschungsprojekte zur weltweiten Entwicklung der Pfingstbewegung sind an evangelisch-theologischen Fakultäten angesiedelt, vgl. die Arbeiten von BERGUNDER Michael: *Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung*, in: *Evangelische Theologie* 65 (2009), S. 245–269.

Herausforderungen für, aber vielleicht auch Chancen für die katholische Kirche in ihrer institutionellen Gestalt in sich birgt.⁹

Die neue Grundgestalt des Christentums ist so weniger als „Kirchenbildung“ im institutionellen Sinne zu sehen, sondern vielmehr als eine neue – auch die traditionellen Kirchen übergreifende und einbeziehende – Bewegung. Die Provokation dieses Aufbrechens des Christentums liegt genau darin, dass die christlichen Kirchen in ihrer traditionellen institutionellen Ausprägung an das erinnert werden, was in das Wesen von Kirche eingeschrieben ist. Aus pfingstlicher Perspektive wird diese Bewegung als vom Geist Gottes getragener Prozess des Aufbruchs verstanden; die Wahrnehmung und Einschätzung aus katholischer Perspektive ist bislang eher zurückhaltend, aber der Prozess muss wahr- und ernst genommen werden, zeichnet sich hier doch in globalen Zeiten eine entscheidende und vor allem die institutionelle Gestalt der traditionellen Kirchen anfragende Dynamik des Christlichen ab. Sicher ist dieser Prozess zutiefst ambivalent und offen; insofern kann im Folgenden aus katholisch-theologischer Perspektive nicht mehr als eine fragile Suchbewegung vorgestellt werden, die zunächst das neue Feld von Spiritualität und Gesellschaft in den Blick nimmt und sich dann orientiert – und in diesem Sinn Orientierung bieten möchte – am Welt-Kirche-Werden des 2. Vatikanischen Konzils, an den theologischen und ekklesiologischen Impulsen zur Anerkennung der Pluralisierung des religiösen Feldes, von Religionsfreiheit und Dialog der Konfessionen und Religionen, und an der gelebten Ökumene, wie sie die kirchliche Landschaft in unseren Breiten kennzeichnet. Für den lateinamerikanischen Katholizismus, der die ökumenische Dimension christlichen Glaubens bislang wenig wahrgenommen hat, kann gerade dies befreiend und heilend sein.

Sowohl Herausforderungen als auch Chancen dieses religiösen Ausdifferenzierungs- und Pluralisierungsprozesses sollen benannt werden mit Blick auf das „Außen“ der Kirche, die Entstehung der neuen Grundgestalt des Christentums, aber auch mit Blick auf das „Innen“, d.h. die „Pentekostalisierung“ des Katholizismus selbst. Meine Überlegungen sind von den Entwicklungen auf dem religiösen Feld in Lateinamerika angeleitet¹⁰, sie erwachsen aus einem

9 Vgl. SCHÄFER: Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens, S. 55.

10 Zum Katholizismus in Lateinamerika: Vgl. MEIER Johannes, STRÄßNER Veit (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945 (Lateinamerika und Karibik 6), Paderborn 2009; BASTIAN Jean-Pierre, U.A. (Hg.): Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation, Mainz 2000; BERRYMAN Philip: Religion in the Megacity. Catholic and Protestant Portraits from Latin America, New York 1996; GONZÁLEZ Ondina E., GONZÁLEZ Justo L.: Christianity in Latin America. A History, Cambridge 2008. Weil in Lateinamerika 44 % der

Studium verschiedenster, vor allem religionssoziologischer Analysen des Pentekostalismus, nicht aber aus einer inneren Kenntnis der Pfingstkirchen. Mehr als einen „Essay“ kann ich insofern nicht bieten, es ist die Einladung zu einer näheren Auseinandersetzung mit pfingstlerischen Ekklesiologien¹¹ und zum Beginn einer ernsthaften Reflexion auf die theologischen und ekklesiologischen Herausforderungen, die die neuen Entwicklungen des weltweiten Christentums für den Katholizismus in sich bergen.¹² Diese Aufgabe kann nicht an die Religionssoziologie delegiert werden, hier ist die Theologie zutiefst gefragt und angefragt, sich mit dem Phänomen der Globalisierung und der ambivalenten „Rückkehr der Religion“ ernsthaft auseinanderzusetzen.

Katholiken weltweit leben, treffen die Entwicklungen in Lateinamerika auch die Kirchen in Europa.

Weitere konsultierte religionssoziologische Studien: BASTIAN Jean-Pierre: *Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 42 (1997), S. 97–114; ders., *The New Religious Map of Latin America. Causes and Social Effects*, in: *Cross Currents* 48 (1998), S. 330–346; FRESTON Paul: *Pentecostalism in Latin America. Characteristics and Controversies*, in: *Social Compass* 45 (1998), S. 335–358; LANGERAK: *Zeugnis und Einfluß der Pfingstbewegung*, S. 315–328; dies., *The witness and influence of Pentecostal Christians*, S. 175–187; LITONJUA M. D.: *Pentecostalism in Latin America. Scrutinizing a Sign of the Times*, in: *Journal of Hispanic/Latino Theology* 7 (2000), S. 26–49; SCHÄFER Heinrich: *Die Pfingstbewegung in Lateinamerika*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14 (2006), S. 53–82; ders., *Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika*, in: BERTELSMANN STIFTUNG (HG.): *Religionsmonitor, Gütersloh 2007*, S. 186–198; ders., *Vielfalt – Exorzismus – Weltende. Die besondere Dynamik der Pfingstbewegung*, in: BERTELSMANN STIFTUNG (HG.): *Religionsmonitor, Gütersloh 2007*, S. 199–218. – Auf folgende Pioniere in der Erforschung der Pfingstkirchen in Lateinamerika wird Bezug genommen: WILLEMS Emilio: *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville 1967; LALIVE D'EPINAY Christian: *Refugio de las masas. Un estudio del movimiento pentecostal en Chile*, Santiago 1968. Beide vertreten zwei unterschiedliche Thesen zu den Pfingstkirchen: WILLEMS: *Followers of the New Faith: Die neuen Gemeinschaften bieten gesellschaftliche Integration für Bedürftige*; sowie: LALIVE D'EPINAY: *Refugio de las masas: Die neuen Gemeinden stellen einen Ersatz für die verloren gegangene Hacienda-Struktur dar, es greifen auch hier aber in ähnlicher Weise autoritäre Modelle des Miteinanders*.

- 11 In vielen Pfingstkirchen gibt es ein Desinteresse am „Dogma“ und theologischer Reflexion: Die „Kirche des Buches“ wird manchmal gegen eine „Kirche des Geistes“ ausgespielt. Genau das macht natürlich gerade das Unternehmen einer „theologischen Orientierung“ schwierig; vgl. LANGERAK: *The witness and influence of Pentecostal Christians*, S. 182.
- 12 Vgl. hier auch: ECKHOLT Margit: *Die ambivalenten „Rückkehr der Religion“*. Zur Bedeutung einer verantworteten Gottesrede im Gespräch der Kultur und im Dialog der Wissenschaften heute, in: *Theologische Quartalschrift* 189 (2010), S. 238–257.

2. Theologisch-soziologische Analyse: Spiritualität und Gesellschaft

Die Bedeutung des Spirituellen im menschlichen Leben und in der Gesellschaft ist in beeindruckender Weise im 2009 vorgelegten Opus magnum von Charles Taylor „Ein säkulares Zeitalter“ skizziert worden. „Heute“, so Taylor, „leben wir im Bereich einer spirituellen Supernova, in einer Art von galoppierendem Pluralismus auf geistiger Ebene“¹³, und damit bezeichnet er das Auseinanderbrechen des „moralischen oder spirituellen Weges und der Zugehörigkeit zu größeren Gesamtheiten wie Staat, Kirche oder auch Konfession“¹⁴. Dies charakterisiere gerade das gegenwärtige Zeitalter der „Mobilisierung“. Zugehörigkeiten zu Kirchen, Konfessionen oder auch anderen Institutionen müssen je neu vollzogen werden, sie sind nicht selbstverständlich oder durch bloßen autoritären Entscheid gegeben. Das kann heißen, und das trifft auf Sekten im engeren Sinne zu, dass „Menschen mittels Überredung, Druck, Zwang oder Schikanen dazu gebracht werden, sich neuen Formen von Gesellschaft, Kirche oder Verband anzuschließen“¹⁵; es bedeutet aber auch, dass das Spirituelle auf eine neue Weise eine Freiheit gewinnt und sich den jeweiligen Biographien, Kulturen, Zeiten und Räumen entsprechend eigene Formen sucht. In religionssoziologischer Perspektive rücken die religiösen Bewegungen der Geschichte, die Armutsbewegungen im Mittelalter, die neuen religiösen Aufbrüche der Moderne, eines Ignatius oder eines Franz von Sales, einer Teresa von Avila oder einer Johanna Franziska von Chantal neu in den Blick: als Bewegungen des Protestes gegen Gestalten des „Ancien-régime-Modelles“, wie Charles Taylor erstarrte institutionelle Formen von Kirche charakterisiert, in denen die Beteiligten selbst neue „Formen kollektiven Handelns“ schaffen, in denen der Inhalt beginnt, „die Form zu durchbrechen“ und damit der spirituelle Quellgrund der religiösen Bewegung neu aufbricht.¹⁶ Gerade in gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchzeiten wachsen diese Bewegungen, als Indiz für das bleibend Neue des christlichen Glaubens und auch als Anfrage an die Kirche und an ihre notwendige Erneuerung. Diese Formen des Spirituellen stehen – vor allem in der reformierten Christenheit, aber auch bei einem Franz von Sales oder einer Johanna Franziska von Chantal – für eine „Heiligung des normalen Lebens“: „Sie stärkt das normale Leben als einen Bereich, in dem die höchsten Formen des Christentums zum Tragen kommen. Außerdem hat sie eine antielitäre Stoßrichtung, denn sie degradiert die angeblich

13 TAYLOR Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009, S. 508.

14 Ebd.

15 Ebd., S. 743.

16 Ebd.

höheren Daseinsformen, sei es in der Kirche mit ihren klösterlichen Lebensformen oder im weltlichen Bereich mit seiner aus der Antike stammenden Ethik, wonach die Kontemplation höher eingeschätzt wird als ein produktives Dasein. Die Mächtigen werden von ihren Thronen gestürzt, während die Armen und Demütigen emporgehoben werden.“¹⁷

Das Wachsen der Pfingstbewegung weltweit, die „Protestantisierung Lateinamerikas“ bzw. die „Pentekostalisierung des Christentums“ in Lateinamerika, kann sicher mit der von Taylor skizzierten „Supernova“, einer massiven Pluralisierung des Spirituellen und einem Freisetzen des Spirituellen von religiösen Institutionen verglichen werden.¹⁸ Das läuft genau dem Prozess entgegen, den Franz-Xaver Kaufmann für den deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhundert festgestellt hat: die „Verkirchlichung“ im Sinne einer Delegation der Aufgaben des Religiösen – sei es im Bereich von Bildung und Verkündigung, der Caritas und Diakonie oder auch des Rituellen und Sakramentalen – an die Institution Kirche, vor allem in Vertretung durch die sog. „Hauptamtlichen“, Priester und Laien. Dies ist ein Prozess, der in paradoxer Weise sicher auch über das 2. Vatikanische Konzil hinaus das Verhältnis zur Kirche auf Seiten der meisten katholischen (und vielleicht auch protestantischen) „christifideles“ kennzeichnet. Mit der Pfingstbewegung bricht genau diese Delegation auf, gefragt sind die einzelnen Mitglieder in ihrer religiösen Subjektivität und Subjekthaftigkeit; geglaubt wird immer mehr, was den Einzelnen stärkt und seinem Leben Sinn gibt, was „Lebensmittel“¹⁹ ist und nicht bloß moralische oder dogmatische Vorgabe einer religiösen Institution. Entkirchlichung und Subjektivierung, verbunden mit einer Stärkung des Charismas, das in die unterschiedlichen Lebensgeschichten und kulturellen und gesellschaftlichen Kontexte eingebettet ist, das sind die Momente, die der Pfingstbewegung nahestehende Theologen und Theologinnen stark machen. Damit stellen sie auch die Bedeutung der Pfingstbewegung heraus, als Bewegung, die auf neue Weise das Charisma stärkt, „das die kirchliche Institution ermöglicht.“²⁰

17 Ebd., S. 310. – Zu Franz von Sales und Johanna Franziska von Chantal vgl. ECKHOLT Margit: *Freundschaft und Gemeinschaft. Eine dogmatischtheologische ‚Leseanleitung‘ zur Philothea des Franz von Sales*, in: *Jahrbuch für salesianische Studien* 40 (2010), S. 27–54.

18 Vgl. dazu auch: STOLL David: *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkely 1990.

19 ENGLERT Rudolf: *Haben wir Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen*, in: DORMEYER Detlev, MÖLLE Herbert, RUSTER Thomas (Hg.): *Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik*, Münster 2000, S. 221–236, hier: 227.

20 SALLANDT Ulrike: *Der Geist im Süden Perus. Risiken und Chancen charismatischpfingstlicher Verkündigung am Beispiel der „Asambleas de Dios“*, in: BECKER Dieter, NEHRING Andreas (Hg.): *Kirchen in der Weltgesellschaft*, Berlin 2007, S. 180.

Dabei wird dieser Pentekostalität ein „grenzüberschreitender Charakter“ zugeschrieben, sie „überwindet jegliche Art von religiös-exklusivem Absolutheitsanspruch. Als Kraft des Heiligen Geistes existiert die Pentekostalität in latenter oder manifester Gestalt in der gesamten Kirche.“²¹ Genau dies ist von Heinrich Schäfer als neuer „religiöser Stil“ charakterisiert worden, der auch übergreifend im Katholizismus in den verschiedenen – vor allem in Brasilien – stark anwachsenden charismatischen Bewegungen zu finden sei. „Die Akteure erkennen einander an einer ähnlichen religiösen Praxis und identifizieren einander als einer Bewegung zugehörig [...] Und schließlich werden mit der Zeit – trotz unterschiedlicher nomineller Zugehörigkeit – ähnliche religiöse Sozialisationsbedingungen geschaffen und die Anhänger dieses religiösen Stils sind mit ähnlich gelagerten Argumenten auch politisch mobilisierbar. Es ist also eine neue religiöse ‚Stilformation‘ entstanden, die sich von anderen religiösen Stilen – etwa den befreiungstheologisch orientierten Christen im Katholizismus und historischen Protestantismus oder den Konservativen im Katholizismus und Evangelikalismus – unterscheidet.“²² Die neuen religiösen Stile werden in „religiöse Bewegungen“ und „wiederum in Bewegungsorganisationen (eigene Kirchen, vor allem ‚Mega-Kirchen‘)“ übersetzt.²³ Gleichzeitig verlieren die traditionellen religiösen Institutionen an Bedeutung; wenn sich „Mega-Kirchen“ ausbilden, so bleiben diese vom Charakter der religiösen Bewegungen geprägt.²⁴

In diesen Beobachtungen steckt natürlich eine radikale Herausforderung an die katholische Kirche: Angefragt ist sie in ihrer Institutionalität und dem Mangel an Flexibilität in Zeiten der Migration und Mobilisierung neu an den Räumen und „Nicht-Orten“ der Menschen der „Über-Moderne“ (Marc Augé) präsent zu sein; angefragt ist sie in ihrer Fähigkeit, auf die moralischen und spirituellen Fragen und Bedürfnisse der Menschen entsprechend antworten zu können; angefragt ist sie aber auch in ökumenischer Hinsicht, die Bewegung des Geistes in anderen Gemeinschaften anzuerkennen und die Pluralisierung des Christlichen als Chance für die Reform der eigenen Institution anzusehen. „Die Kirche“, so Taylor in seiner Einschätzung, „sollte aber eigentlich der Ort sein, an dem die Menschen mit all ihren verschiedenen und unvereinbaren Routen zusammenkommen. In dieser Hinsicht haben wir unser Ziel offenbar weit verfehlt.“²⁵ Zu weit reichen die Strukturen des „Ancien-régime“ in die

21 Ebd., S. 179.

22 SCHÄFER: Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens, S. 55.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 60.

25 TAYLOR: Ein säkulares Zeitalter, S. 1278.

Gegenwart hinein und so antwortet die Kirche mit ihren pastoralen Programmen in der Sprache vergangener Zeiten der „Verkirchlichung“, wo doch „Entkirchlichung“ in dem Sinne, neu Kirche als Volk Gottes und Sakrament der Völker auszuprägen, angesagt ist. Der „Reformstau“ in der katholischen Kirche ist, so der französische Soziologe Jean-Pierre Bastian, gerade ein Grund für „das Aufbrechen von nicht-katholischen religiösen Alternativen. Nach der Überprüfung religiöser Differenzen innerhalb der Institution ist eine Zunahme von Brüchen mit der Institution zu beobachten. Sekten scheinen eine religiöse Alternative zu einem erneuerten integralen Katholizismus zu sein. Das Ausbreiten von nicht-katholischen religiösen Bewegungen kann Ausdruck der Entzauberung der Massen angesichts eines Katholizismus, der einer Selbst-Reform widersteht, sein; ebenso kann es ein Weg oder die Organisation einer alternativen religiösen Kraft sein. In diesem Sinn erscheint die Dynamik des religiösen Wettbewerbs wie ein ‚religiöser Krieg‘, um sich das legitime symbolische Kapital anzueignen und es zu kontrollieren.“²⁶

Aufmerken muss die katholische Kirche auf die neuen Formen von Religiosität und Spiritualität, die sich in den großen urbanen Zentren, vor allem den urbanen Randzonen ausbilden; aufmerken ebenso auf die Suche von Menschen, für die Leben ständig im Fluss ist, für die sich Raum und Zeit oftmals verflüchtigen und die doch auf der Suche nach „Halt“ sind. Hier greift nichts Vorgegebenes im traditionellen Sinn, hier kann allein die ursprüngliche und mir persönlich angeeignete Kraft des Evangeliums heilen, Halt geben, in der Welt verwurzeln. Eine Kirche, die sich selbst – mit Taylor gesprochen – „exkarniert“ hat, in der sich eine „stetige Entkörperlichung des spirituellen Lebens“²⁷ vollzieht, ist nicht attraktiv für Menschen, die sich nach „Inkarnation“ sehnen und sich selbst – gerade auch in Situationen von Armut und alltäglicher Bedrohung des Lebens – als religiöse Subjekte vollziehen wollen. Natürlich ist „Unterscheidung der Geister“ mit Blick auf die neuen religiösen Bewegungen und die Vielfalt an Pfingstkirchen gefragt, vor allem wenn sie selbst „exkarniert“ sind, wenn sie die kulturelle und gesellschaftliche Einbindung der Menschen überspringen und – wie in vielen soziologischen und ethnologischen Studien im Andenraum aufgezeigt – einheimische kulturelle Gefüge zerstören²⁸ oder sich einer kapitalistischen Mentalität des Gewinnstrebens

26 BASTIAN: *The New Religious Map of Latin America*, S. 337.

27 TAYLOR: *Ein säkulares Zeitalter*, S. 1277.

28 ROHR Elisabeth: *Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluß protestantischfundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfes*, München 1993. – Auf den zerstörerischen Einfluss von Pfingstkirchen auf indianische Gemeinden im Andenraum weist Elisabeth Rohr hin: „Das entwicklungspolitische Modernitätskonzept der Sekten zielt nicht auf die Mobilisierung von Veränderungsopo-

anpassen und selbst zu solchen neuen Mega-Unternehmen werden. Die von vielen lateinamerikanischen Pfingstkirchen vertretene „teología de la prosperidad“²⁹ ist sicher in Vielem anzufragen – aber das ist hier nicht meine Aufgabe.

In pfingstlichen Zeiten ist „Unterscheidung der Geister“ auch mit Blick auf die katholische Kirche gefragt, das soll im Zentrum meines nächsten Abschnittes stehen: Not tut eine neue, wirkliche Bekehrung zu den ekklesiologischen und theologischen Impulsen, die das 2. Vatikanische Konzil gegeben hat – seine Öffnung auf die Moderne und ihre vielfältigen Herausforderungen hin, die Anerkennung der Pluralisierung der modernen Gesellschaft und religiösen Lebensformen, vor allem die lebendige Erinnerung an den von Johannes XXIII. vertretenen Geist der Inkarnation, gegen alle faktischen „Exkarnationen“, von denen Charles Taylor auch mit Blick auf die Kirchen in der Moderne gesprochen hat. Für die chilenischen Soziologen Jorge Larraín oder Cristián Parker³⁰ stellen die neuen Pfingstkirchen einen Ersatz für den verlo-

tentialen, sondern auf die Mobilisierung von Anpassungspotentialen. Das Mißtrauen gegenüber den Herrschenden weicht einem von allen Anstößigkeiten und auch allen Leidenserfahrungen und Erinnerungen bereinigten Vertrauen in formal-demokratisch organisierten Institutionen. Ganz unzweifelhaft trägt das Bekehrungswerk dieser Missionen dazu bei, die Bildung einer dem Kapital verpflichteten Ideologie und eine neue Form der Unterdrückung und der subtilen Beherrschung systematisch voranzutreiben und zwar – und dies ist das wahrhaft Dramatische daran – auf dem Scheiterhaufen einer unwiderruflich zerstörten indianischen Kultur. – Gerade dies aber weist das evangelikale und fundamentalistische Bekehrungswerk als Inquisition der Neuzeit aus, eine Inquisition, die allerdings an Radikalität diejenige der katholischen Kirche des späten Mittelalters weit übertrifft.“ (174).

29 Zur „teología de la prosperidad“ u.a.: SEPÚLVEDA Juan: Pfingstbewegung und Befreiungstheologie. Zwei Manifestationen des Wirkens des Heiligen Geistes für die Erneuerung der Kirche, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (HG.): Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie (Weltmission heute Bd. 39) 2000, S. 82–94.

30 LARRAÍN Jorge: ¿América Latina moderna? Globalización e identidad, Santiago de Chile 2005; PARKER Cristián: Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista, Santiago de Chile 1993. – Die Pfingstkirchen stellen einen Ersatz für den verloren gehenden Volkskatholizismus dar, so argumentiert Cristián Parker. Die katholische Kirche verliere damit ihr „Monopol“ auf die Volksreligion „zugunsten einer religiösen Pluralisierung“ (zitiert nach: BERGUNDER Michael: Zur Einführung – Pfingstbewegung in Lateinamerika. Soziologische Theorien und theologische Debatten, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (HG.): Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie (Weltmission heute Bd. 39) 2000, S. 7–42, hier: 16/17). – Ähnlich argumentiert SALLANDT: Der Geist im Süden Perus, S. 176: „Der Prozess der Globalisierung habe auch im religiösen Sektor Fuß gefasst, sodass auch dort eine globale Veränderung stattfinde, die vor allem von der Geburt einer Vielzahl neuer volksnaher religiöser Bewegungen geprägt sei. Davon stelle

ren gehenden Volkskatholizismus dar. Nur eine wirklich in Kultur und Geschichte der Menschen inkarnierte, aber gleichzeitig ihre spirituellen Bestrebungen und religiöse Freiheit und Subjekthaftigkeit ernst nehmende Kirche wird Zukunft im 21. Jahrhundert haben. Für die lateinamerikanische Kirche haben die in Aparecida versammelten Bischöfe sicher wichtige Zeichen gesetzt, wenn sie an den Weg der Kirche seit dem Konzil erinnern, die „Option für die Armen“ stark machen und gleichzeitig alle Getauften in ihrer Fähigkeit und Verpflichtung, die Jüngerschaft Jesu Christi in aktiver Weise zu übernehmen, in den Blick nehmen.³¹

3. Theologische Orientierung: Subjektwerdung der Gläubigen auf dem 2. Vatikanum – Ein neuer Blick auf die Kirche als Volk Gottes und Sakrament der Völker

Die neuen christlichen Gemeinden setzen verstärkt auf den Einzelnen, auf Bekehrung, eine persönliche Gottes- oder Christusbeziehung gewinnen immer mehr an Bedeutung. Zudem stellt sich auch die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche auf eine neue Weise; die „pertenencia“ zu einer lebendigen religiösen Gemeinschaft, die sich nicht nur auf den Gottesdienstbesuch beschränkt, ist von immer größerer Bedeutung. Wenn Bewohner aus dem Land, den Gebirgsregionen oder dem Tiefland in die großen Städte aufbrechen, wie nach Manaus, Bogotá, Buenos Aires oder Mexiko-Stadt, und sich in den Randvierteln niederlassen, entstehen christliche Gemeinden unterschiedlichster religiöser Ausprägung – katholisch, katholisch-synkretistisch, protestantisch, pfingstlerisch –, in denen alte Traditionen weiterleben und sich mit dem Neuen mischen. Oft gibt der Name der christlichen Gemeinde auch dem neuen Viertel den Namen, z.B. Unsere Liebe Frau, Aparecida, Berg Sion, Schechina usw.³² Die Namen geben dann Aufschluss über die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche oder zu einer der neuen pentekostalen Gemeinden. Wichtig ist genau diese Zugehörigkeit zur kleinen Gemeinde, zur Aparecida, zur Guadalupe,

die klassische Pfingstbewegung eine der Wichtigsten dar. Ihre dem kulturellen Kontext angemessene mündliche Tradition biete dem enttäuschten Menschen ein attraktives Angebot, sein Leben zu verbessern, doch entwickelt sich dies nicht in Richtung auf das puritanische Modell einer ‚Protestantischen Ethik‘ der Individualisierung und rationalen Ökonomisierung, sondern verharre in der nach Bastian sog. ‚Pentekostalisierung des Katholizismus‘.“

31 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: Aparecida 2007.

32 Vgl. SUSIN Luiz Carlos: Jesus: ein „Ort“, um zu leben, in: BÜNKER Arnd (Hg.): Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010, S. 113–131.

zum Berg Sion, in der dann eine je individuelle christliche Identität ausgebildet wird.³³ Pfingstkirchen setzen gerade auf diese Ausbildung der Glaubensidentität der einzelnen Christen und Christinnen und die neue Zugehörigkeit zur kleinen Gemeinde. Dabei übernehmen viele Laien, Männer und Frauen, Verantwortung für die Gemeinden, sind in verschiedensten pastoralen oder sozialen Projekten aktiv, bis hin zur Leitung der Gemeinde. Angesichts dieser neuen Partizipationsformen werden diese Gemeinden im Besonderen dabei auch für Frauen attraktiv.³⁴ Natürlich bilden sich auch hier Hierarchien oder autoritäre Strukturen aus, die Gefahr ist gerade durch die stärkere Personalisierung und geringere Institutionalisierung der Gemeinden gegeben, insofern will ich gewiss nicht idealisieren.

Was sich hier aber ausdrückt – und dies trifft in gleicher Weise auch auf die Ausprägung christlichen Glaubens in den katholischen Gemeinden zu –, ist, dass Spiritualität und ein in personal vollzogener und in subjekthafter Weise gelebter Glaube „Zeichen der Zeit“ sind, die auf neue – und die traditionellen kirchlichen Strukturen sicher auch „durcheinanderwirbelnde“ – Weise aufbrechen. Die neuen pentekostalen christlichen Gemeinden setzen in den Ländern des Südens auf diese Verantwortung, die alle Christen und Christinnen für das Volk Gottes übernehmen, und genau darin treffen die neuen Entwicklungen auch das Herz der katholischen Kirche.³⁵ Es brechen Impulse in einer neuen – und über die Grenzen der katholischen Kirche hinausgehenden Weise – durch, die sich die katholische Kirche mit dem 2. Vatikanum ins Herz ihrer neuen „Verfassung“ geschrieben hat: als Volk Gottes „Sakrament der Völker“ zu sein, eine Kirche des Volkes an der Seite der Armen, die auf die Taufberufung und Heiligkeit aller Christen und Christinnen setzt.

33 Vgl. hier auch ECKHOLT Margit: *Citizenship, Sakramentalität der Kirche und empowerment. Eine dogmatisch-theologische und ekklesiologische Annäherung an den Begriff der „citizenship“*, in: AZCUI Virginia R., ECKHOLT Margit (Hg.): *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Berlin/Zürich 2009, S. 11–40.

34 Frauen in Pfingstkirchen: Vgl. PLONZ Sabine: *Auf dem Weg zu einer befreienden Mission. Ökumenischer Dialog mit Lateinamerika*, in: *Weltmission heute* 54 (2004), S. 7–62; vgl. auch COLLET Giancarlo: *Pentekostaler Frühling im katholischen Winter. Zum pfingstkirchlichen Aufbruch in Lateinamerika*, in: HEUSER Andreas, WEIBE Wolfram (Hg.): *Neue religiöse Bewegungen in internationaler Perspektive. Festschrift Erhard Kamphausen*, Aachen 2005, S. 95–107, hier: 102: „Etwa 70–80% der evangelischen und pentekostalen Kirchenmitglieder sollen Frauen sein.“; MARIZ Celia: *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Philadelphia 1994; LANGERAK: *The witness and influence of Pentecostal Christians*.

35 Vgl. auch: ECKHOLT Margit: *Christsein. Priesterliche Existenz*, in: *charismen* 4 (2009), S. 18–32.

Die katholische Kirche tut darum gut daran, an die vergangenen 40 Jahre ihres Prozesses der Inkulturation christlichen Glaubens in die verschiedenen kulturellen Realitäten der Menschen zu erinnern, bzw. in neuer Weise auf das Auseinanderbrechen von Glauben bzw. Spiritualität und Kultur aufmerksam zu werden, das sich in den verschiedenen Weltkontexten – auch auf unterschiedliche Weise – ereignet. Die Wunden, die z.B. in Lateinamerika die Ausbremsung des Weges der Erneuerung in den befreiungstheologischen Ansätzen und den christlichen Basisgemeinden geschlagen haben, brechen heute erneut auf: Die „Jüngerschaft“ und „pastoral de acogida“, zu der die Konferenz von Aparecida aufgefordert hat, muss als „Bekehrung zur Stadt“ gelebt werden. Das heißt, es geht darum, die „citizenship“ aller Christen und Christinnen zu fördern, den Geist von Gemeinschaft und Partizipation, den Einsatz für ein menschenwürdiges Miteinander, gegen Armut und Gewalt in den unterschiedlichsten Ausprägungen. „Bekehrung der Stadt zu Gott“ ist ohne diese „Bekehrung zur Stadt“, und das heißt das Aufmerken auf die sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen usw. Gegebenheiten des Lebens, nicht möglich. Eine theologische Option für die Armen kann nicht gegen eine soziologische ausgespielt werden³⁶, beide Dimensionen sind aufeinander bezogen; der christliche Weg einer Begegnung mit Jesus Christus im Armen und der Ausprägung von Kirche als wahrer Nachfolge- und Lebensgemeinschaft ist in die konkrete Lebensrealität des Menschen inkarniert. Dann wird Kirche das vollziehen und leben, was Gott in Jesus Christus in ihr Herz geschrieben hat: „Sakrament der Völker“ zu sein, eine Kirche des Volkes, gerade an der Seite der Armen und Schwachen, die Hoffnungs- und Zukunftsperspektiven eröffnet in utopiefernen Zeiten.

Folgende theologische Orientierung ist insofern eine lebendige Erinnerung an den Aufbruch der Welt-Kirche, wie ihn das 2. Vatikanum und auch die Ortskirchen der Nachkonzilszeit angestoßen haben: Gegen eine sich „exkarnierende“ Kirche, wie Charles Taylor die Kirchen der Moderne, des „Ancien régime“ bezeichnet hat und wie sie paradoxerweise gerade auch die bis in die Gegenwart hineinreichende Gestalt der „Verkirchlichung“ prägen, erinnert sie an den Weg der Inkarnation und Inkulturation in der Nachfolge Jesu Christi. Die „Unterscheidung der Geister“ gerade mit Blick auf das sich auf Gottes Geist beziehende Phänomen der Pfingstbewegung wird insofern eine christo-

36 Vgl. dazu die jüngste Diskussion zwischen den Brüdern Boff über die „Option für die Armen“: WECKEL Ludger (Hg.): *Die Armen und ihr Ort in der Theologie*, Münster 2008; HAMMES Érico J., SUSIN Luiz Carlos: *A teologia da libertação e a questão de seus fundamentos. Em debate com Clodovis Boff*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 68 (2008), S. 277–299. – Vgl. auch: KALLIATH Antony: *Revisión de la teología de la liberación en un mundo neoliberal*, in: *Misiones extranjeras* 228 (2009), S. 59–83.

logische sein in der Spur Jesu von Nazareth, des Christus, der das Reich Gottes verkündet hat als Heil und Zukunft für alle Völker, vor allem für die Armen und Gedemütigten. Zwei Thesen zur theologischen Orientierung möchte ich – abschließend – kurz vorstellen:

3.1. Erinnerung an die Impulse von „Lumen Gentium“: Subjektwerdung der Gläubigen und Kirche als Volk Gottes

Das 2. Vatikanum hat mit der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ neue – in der biblischen und patristischen Tradition stehende – ekklesiologische Impulse gegeben, die Spiritualität und Gesellschaft kreativ miteinander verbinden. Die Kirche als Volk Gottes, wie sie das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution vorlegt, vollzieht sich als Gemeinschaft aller Getauften, die aus dem mit den Sakramenten gegebenen „empowerment“ ihre „citizenship“ in Kirche und Gesellschaft ausprägen. Kirche ist in diesem Sinn – aus dem Geschenk des in der Geschichte wirkenden göttlichen, heilenden und befreienden Geistes der Freundschaft Jesu Christi – werdende Kirche, Kirche aus und im Vollzug der Martyria, Leiturgia und Diakonia. Vorgängig vor jeder institutionellen Ausprägung – aber auch nicht ohne diese – ist die lebendige Einprägung aller Christen und Christinnen in die Nachfolge Jesu Christi; die Wahrnehmung des gemeinsamen Priestertums ist verbunden mit der Ausprägung der „allgemeinen Berufung zur Heiligkeit“. Der zweite Teil der Konstitution, der mit diesem Kapitel beginnt und sich dann – sicher seiner Zeit gemäß – auf das Ordensleben konzentriert (heute wäre dieser Teil der Konstitution sicher mit Blick auf unterschiedliche christliche Lebensformen weiter zu entfalten), ist im Vergleich zu den ersten Kapiteln über das Volk Gottes, das Amt und die Laien eher unterbelichtet worden; die Nachkonzilskirche hat in der Rezeption der Kirchenkonstitution – noch im Geist der „Verkirchlichung“ des Christentums – den Fokus auf die amtlich verfasste Kirche gelegt. Die in der Konstitution angelegte neue – und doch alte – Verbindung von Amt und Charisma, das Ineinander von Gesellschaft bzw. Verfasstheit von Kirche und Spiritualität, ist zu wenig gesehen worden. Die Konsequenz des Auseinanderdriftens von institutioneller Kirche und persönlicher Religiosität erleben wir heute; die massive religiöse Pluralisierung und die Suche nach neuen Zugehörigkeiten – im Innen und Außen der katholischen Kirche – trifft katholische Christen und Christinnen in gleicher Weise wie andere christliche Gemeinschaften.

Gerade darum ist eine Relektüre von „Lumen gentium“ im Unterscheidungsprozess der Pluralisierung des Christlichen mehr als angesagt: Neu zu bewerten und zu fördern ist sicher der persönliche, verantwortliche Glaubensvollzug, das Christsein in freier, subjekthafter Weise auszuprägen, aus der

Taufberufung und den Charismen zu leben. Genau darin wird aber Kirche, genau darin bilden sich lebendige Zugehörigkeiten zur Gemeinschaft der Christen und Christinnen aus. Die „Verkirchlichung“ christlichen Glaubens ist darum in dem Sinn zu „entkirchlichen“, als die lebendige, dynamische Gemeinschaft der Glaubenden, das Volk Gottes, aus der verantwortlichen Wahrnehmung der Taufberufung erwächst. Konkret bedeutet das ein Ausprägen der Institution auf dem Weg von Partizipation und synodalen Strukturen, die Anerkennung der Charismen aller Mitglieder des Volkes Gottes, von Männern und Frauen. Institution und Charisma, Gesellschaft und Spiritualität sind hier aufeinander bezogen: Das ist im Vergleich zu neuen charismatischen und pfingstlichen Bewegungen ein wichtiges Unterscheidungskriterium, das der Konzilstext vorgibt. Christliche Spiritualität ist keine selbstbezogene und individualistische, die sich am Wachsen des persönlichen Wohlbefindens und „Heils“ misst. Die Charismen stehen im Dienst der Gemeinschaft, erster Träger der Spiritualität, so hat es Bernhard Fraling formuliert, ist die Gemeinschaft der Glaubenden.³⁷ Gerade diese Gemeinschaft identifiziert die je persönliche Glaubensausprägung als christliche und befreit sie darin auch vor Berechnung und Maßlosigkeit. Die Gemeinschaft der Glaubenden hat dabei ihre Identität als Volk Gottes und Gemeinde Christi im Wechsel der Zeiten und Kulturen je neu zu bestimmen, Tradition ist ein lebendiger Prozess. Dies ist ohne den Glaubensvollzug und die konkrete Wahrnehmung der Verantwortung, die alle Christen und Christinnen aus dem in den Sakramenten wirkenden „empowerment“ wahrnehmen, nicht möglich.³⁸ Gleichzeitig ist dies eine Identifizierung der je „neuen Situation des Glaubens“, so Medard Kehl in seiner Ekklesiologie, „mit seinem Ursprung und seiner Tradition“, die „die Glaubensgemeinschaft von dem Zwang [befreit], sich ihre Identität gleichsam ‚eigenhändig‘, in jedem geschichtlichem Augenblick völlig neu, je nach dem gerade wirksamen ‚Zeitgeist‘ entwerfen zu müssen. Konkrete, institutionellverbindliche Bindung an die Geschichte der Glaubensgemeinschaft kann den Glauben von einem geschichtslosen, dem Augenblick preisgegebenen und ihn jeweils zur letztgültigen Norm erhebenden Bewusstsein befreien. Durch den ‚langen Atem‘ der kirchlich-institutionalisierten Glaubenstradition wird jede

37 FRALING Bernhard: *Geistliche Erfahrungen machen. Spiritualität im Seelsorge-Verbund*, Würzburg 1992, S. 44: „Die Gemeinschaft trägt den Glauben der Einzelnen – die Einzelnen tragen den Glauben der Gemeinschaft (...)“.

38 KEHL Medard: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, S. 395: „Dieser geschichtlich immer neu aufgegebenen Identitätsfindung der Gemeinde durch ihre Identifizierung mit der vorgegebenen Botschaft vom Heil zu dienen, gehört entscheidend zum theologischen Sinn alles kirchlich Institutionellen.“ – Vgl. auch KEHL Medard: *Kirche als Institution*, in: KERN Walter (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Kirche* (Bd. 3), Tübingen 2003, S. 129–145.

Gegenwart des Glaubens relativiert, indem sie in das geschichtlich-soziale Kontinuum des Glaubens eingebunden und darin vor jeder Absolutsetzung bewahrt wird.³⁹ Gerade auf diesem Weg – in der Spannung von subjektiv vollzogener Spiritualität und Gemeinschaft der Glaubenden – erfolgt die Identifizierung der christlichen Spiritualität als eingeborgen in die weite Geschichte des Volkes Gottes. Darin wird ihre Vergangenheits- und Zukunftsdimension konkret, ein gnadenhaftes Getragensein auch über Gräben von Angst und Schuld hinweg; ein Getragensein meines Glaubens gerade auch durch den der vielen Anderen. Das ist ein Unterscheidungsmerkmal im Vergleich zu charismatischen und pfingstlichen Bewegungen, die oft auf dem Hintergrund der Unmittelbarkeit von religiösen Erfahrungen mit Traditionen brechen, vereinzelte und sich nach innen abschließende Gemeinschaften ausbilden und darin aus der Geschichte des einen Volkes Gottes ausbrechen.

Diese Ausprägung christlicher Spiritualität in der Gemeinschaft der Glaubenden, wie sie „Lumen Gentium“ vorstellt, ist an die Vielfalt der Lebensgeschichten der Menschen, an Kultur und Gesellschaft, an „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ aller Menschen geknüpft. Die erste These der theologischen Orientierung ist darum mit der zweiten zu verbinden, der lebendigen Erinnerung an „Gaudium et Spes“ und der konkreten Inkarnation der Kirche in Welt, Geschichte und Kultur.

3.2. Lebendige Erinnerung an „Gaudium et Spes“: Kirche als Sakrament der Völker an der Seite der Armen und Schwachen

Kirche ist lebendiger Vollzug aus dem Geschenk der Freundschaft Gottes in Jesus Christus, in der Vielfalt von liturgischem, evangelisierendem und diakonischem Handeln. Alles Tun wird dabei „von der Zuwendung Jesu Christi zu den Menschen her begründet und definiert“⁴⁰. Das „Heil“ und „Heilwerden“ ist „konkretes“ Heil, die Freiheit, zu der Glaube befreit, ist „konkrete Freiheit“, die sich in spezifischen Lebensformen ausprägt. Mit Hegel bestimmt Medard Kehl diese „konkrete Freiheit“ als jene Freiheit, „die sich nicht von der Gesellschaft ‚abstrahiert‘, zurückzieht, sondern sich in die oft so widerständigen und fremden Formen der sozialen Wirklichkeit hineinbegibt und sie mit dem Geist der Freiheit belebt und gestaltet“.⁴¹ Christliche Unterscheidung der Geister orientiert sich insofern – gegenüber einer falschen Spiritualisie-

39 KEHL: Die Kirche, S. 400.

40 HÜNERMANN Peter: *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, S. 49.

41 KEHL: *Kirche als Institution*, S. 132–133.

rung⁴² – am Weg Jesu von Nazareth; in der Nachfolge des Mensch gewordenen Gottessohnes ist die Gemeinschaft der Glaubenden eine in Zeit und Geschichte „inkarnierte“ und sich immer wieder neu „inkarnierende“ Kirche. Inkarnation bzw. Inkulturation des Glaubens ist ein lebendiger und dynamischer Prozess, der in der Spur Jesu von Nazareth an die Seite der Armen und Schwachen führt; an die Seite derer, die in allem zunächst auf Gott setzen und daraus Widerstand leisten können, wenn Menschenwürde und Menschenrechte mit Füßen getreten werden; die um das Kreuz wissen, um die Gefährdung durch Schuld und Sünde; die aber aus der Hoffnung auf die Auferstehung auf das Leben setzen und das Kreuz nicht passiv hinnehmen, sondern jene von den Kreuzen nehmen wollen, die von den Mächtigen daran geschlagen werden.

In genau diesem Sinn hat sich die Nachkonzilskirche als Welt-Kirche⁴³ ausgeprägt, ist – mein Bezugspunkt – in der lateinamerikanischen Kirche die „Option für die Armen“ formuliert worden und hat sich hier eine neue Gestalt der Theologie, die Befreiungstheologie, ausgeprägt. Es tut heute Not, diesen Weg – ebenso wie die vielen anderen Wege inkulturierter und kontextueller Theologien in den Ländern des Südens und Südostens – zu erinnern im Sinne einer lebendigen Erinnerung. Im Disput um die Befreiungstheologie hat

42 In diesem Sinne plädiert Ana Langerak mit Blick auf die Pfingstbewegung für eine „Unterscheidung der Geister“: LANGERAK: *The witness and influence of Pentecostal Christians*, S. 186–187: „Unsere Theologie des Heiligen Geistes sollte zudem das biblische Zeugnis als Ganzes respektieren und somit den Heiligen Geist auf Christus selbst beziehen – auf sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung – und auf das Reich Gottes, das sich in seinem Kommen offenbart.“ Ebd.: „Wir alle sind dazu aufgerufen, das Wirken des Geistes im Widerstand verletzlicher Gruppen zu erspüren und diese, anstatt sie zu verteufeln – wie dies faktisch geschieht – in ihren Anstrengungen zu unterstützen. Und: „Sind wir nicht gut damit beraten, den Namen Gottes und des Heiligen Geistes zurückzuhalten und dem klaren Offenbarwerden der Früchte des Geistes den Vorrang zu geben? Unsere Antwort auf Gottes Sendung in Lateinamerika wird dann authentisch sein, wenn wir im Dienst, im Opfer und im Ringen auf Gottes Verheißung eines Lebens in Fülle für alle verweisen können.“

43 Vgl. ECKHOLT Margit: *Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum. Aufbruch zu einer „neuen Katholizität“*, in: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000), S. 378–390; NACKE Stefan: *Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus*, Wiesbaden 2010. Er spricht von der „Welt-Vergemeinschaftung“ bzw. „Welt-Vergesellschaftung“, die sich auf dem Konzil ereignet hat: „So ist deutlich geworden, dass die Globalisierung des Katholizismus, die das Konzil induziert hat, vor allem einen qualitativen Wandel beschreibt, nämlich den Prozess von der ‚Kirche als Gegengesellschaft‘ hin zur ‚Kirche der Weltgesellschaft‘. Nach außen wird auf Säkularisierung und Globalisierung so reagiert, dass der Umweltbezug des Katholizismus nunmehr funktionaler Differenzierung Rechnung trägt. Nach innen werden durch organisatorische Maßnahmen Vergemeinschaftungsoptionen realisiert, die den ultramontanen Katholizismus aus der Verengung seiner Verkirchlichung herausführen und zu seiner Verweltkirchlichung beitragen.“ (350).

sich der Blick verengt, ist Theologie gegen Soziologie ausgespielt worden.⁴⁴ Die „Option für die Armen“ ist – so ein Gustavo Gutiérrez oder ein Ignacio Ellacuría – eine theologische Option, die die Spuren der Präsenz des armen und gekreuzigten Herrn in Ayacucho, in Buenos Aires oder Oaxaca sucht und die gerade das freisetzt, was heute unter dem Stichwort „Spiritualität“ und „Subjektwerdung“ der Glaubenden formuliert wird.⁴⁵ Kirche wächst aus der Christusbindung, die eine konkrete ist, die mich im Alltag anfragt, weil ich auf den Gesichtern der vielen Armen den entdecken kann, den ich suche. Auf der Konferenz von Puebla haben die lateinamerikanischen Bischöfe formuliert: „Wir müssen Jesus von Nazareth darstellen, wie er das Leben, die Hoffnungen, die Ängste seines Volkes teilt [...] Wir müssen Jesus von Nazareth darstellen, der sich seiner Sendung bewusst ist: Er verkündet und verwirklicht das Reich, er ist der Gründer seiner Kirche, deren sichtbares Fundament Petrus

44 In vielen Beiträgen aus Perspektive der Pfingstkirchen wird auf diese Polarisierung hingewiesen und damit auch das Scheitern der Befreiungstheologie begründet. Vgl. LITONJUA: *Pentecostalism in Latin America*, S. 26–49.

Religiöse Identität in Pfingstkirchen wird darum bewusst als „religiös“ bestimmt, in Absetzung von gesellschaftlichen usw. Ausprägungen. Vgl. LANGERAK: *Zeugnis und Einfluß der Pfingstbewegung*, S. 319: „Die Identität der Pfingstler ist im Religiösen begründet; sie leitet sich im Kern von einer besonderen, intensiven und unmittelbaren Begegnung mit Gott durch den Heiligen Geist her. Im Zentrum der Kirchenmitgliedschaft steht eine gemeinsame Erfahrung des Heiligen Geistes und nicht ein gemeinsames Wunschbild der Gesellschaft.“ Vgl. Auch LANGERAK: *The witness and influence of Pentecostal Christians*, S. 178. – In den vorliegenden Überlegungen wird an den Weg der lateinamerikanischen Kirche erinnert. In einer ähnlichen Weise könnte sicher auf die „small christian communities“ eingegangen werden, auf theologische und ekklesiologische Entwicklungen in den Ländern Afrikas und Asiens. Das ist im Rahmen der vorliegenden Überlegungen nicht möglich.

45 Sicher haben auch Theologen der Befreiung eine Selbstkritik formuliert und an die Bedeutung der Spiritualität erinnert. Vgl. RICHARD Pablo: *Befreiungstheologie und „Neue Weltordnung“*, in: *Presente. Bulletin der Christlichen Initiative Romero* 2 (2003), S. 4–5, hier 5, zitiert nach: COLLET: *Pentekostaler Frühling im katholischen Winter*, S. 104: „Wir hatten eine Option für die Armen, aber wir verstanden die Welt der Armen nicht richtig: nämlich die kulturelle, die religiöse Dimension, der volkstümliche Katholizismus. Vielleicht war unsere Option für die Armen zu ideologisch geprägt, und wir haben übersehen, was die Armen von unsrer Kirche erwarteten. Das heißt, dass die Kirche dem Bedürfnis nach mehr Spiritualität, nach mehr Festlichkeit und Charismatischem entgegenkommen muss.“ – Oder: KALLIATH: *Revisión de la teología*, S. 76: „Es ist eine Tatsache, dass die Befreiungstheologen im allgemeinen die geistliche Dimension in ihrem Engagement vernachlässigt haben. Leider wurde dieser Fehler vom so genannten autonomen Pentekostalismus ausgenutzt, der seinen Erfolg auf die Versprechungen von Heilungen, Exorzismen und Wohlstand in Lateinamerika gebaut hat. Der zeitgenössische lateinamerikanische Pentekostalismus betreibt eine ‚utilitaristische Spiritualität‘ und eine ‚Wohlstandstheologie‘.“

ist. Wir müssen den lebendigen Jesus darstellen, der in seiner Kirche und in der Geschichte gegenwärtig ist und handelt.“⁴⁶

Der Weg dieser zweiten theologischen Orientierung ist wiederum ein christologischer: In der Nachfolge Jesu erweist christliche Spiritualität sich an ihren Früchten, in der Befreiung und Heilung des Menschen, im Dienst der Armen und Schwachen, in der Sorge für eine Zukunft der ganzen Menschheit. Die Kirche des Konzils hat sich in diesem Sinn als „Sakrament der Völker“ verstanden, als Kirche im Dienst der ganzen Menschheit. Das ist nicht integristisches Vereinnahmen der vielen Anderen, vor allem der Andersgläubigen oder Fernstehenden und Atheisten, sondern das ist ein Anerkennen der Anderen in ihrem Anderssein, das sie wachsen lässt in ihre Identität, ihr „Heil“. Nur auf dem Weg der Anerkennung des gesellschaftlichen Pluralismus, von Freiheit, Demokratie, Menschenrechten und Religionsfreiheit, wird die katholische Kirche zu einem solchen „Sakrament der Völker“, im Sich-Aussetzen und in der Entäußerung, die aus der Hoffnung der durch das Kreuz gegangenen Auferstehung wächst. Orientierung erwächst in den Spuren Jesu Christi, auf dem Weg konkreter, sich aussetzender und frei machender Freiheit. In diesem Sinne ist Kirche dann in ihrem Wesen „missionarisch“ und ist „Mission“ angesagt, auch als ökumenischer Dialog mit den Pfingstkirchen.

Abschließend möchte ich nochmals das Dokument von Puebla zitieren. Hier wird die Verbindung von Spiritualität und Gesellschaft, die Erinnerung an die Taufberufung und die konkrete, inkarnierte Ausprägung von Kirche im Geiste Jesu Christi – auch als Anklage gegen das Böse – in aussagekräftiger Weise auf den Punkt gebracht: „In der Kraft der messianischen Weihe der Taufe wird das Volk Gottes ausgesandt, um dem Wachsen des Reiches in den übrigen Völkern zu dienen. Es wird als prophetisches Volk ausgesandt, um das Evangelium zu verkünden oder die Stimme des Herrn in der Geschichte zu unterscheiden. Es kündigt an, wo die Gegenwart seines Geistes sichtbar wird. Es klagt dort an, wo das Mysterium des Bösen durch Taten und Strukturen wirkt, die eine brüderliche Mitbeteiligung am Aufbau der Gesellschaft und am Genuß der Güter, die Gott für alle schuf, verhindern.“⁴⁷

46 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: *Die Kirche Lateinamerikas*, S. 17–177.

47 Ebd., 267.

Literatur

- AUGÉ Marc: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt am Main 1994.
- AUGÉ Marc: Nicht-Orte, München 2010.
- BASTIAN Jean-Pierre: Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine, in: Archives de sciences sociales des religions 42 (1997), S. 97–114.
- BASTIAN Jean-Pierre: The New Religious Map of Latin America. Causes and Social Effects, in: Cross Currents 48 (1998), S. 330–346.
- BASTIAN Jean-Pierre, U.A. (Hg.): Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation, Mainz 2000.
- BERGUNDER Michael: Zur Einführung – Pfingstbewegung in Lateinamerika. Soziologische Theorien und theologische Debatten, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (HG.): Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie (Weltmission heute Bd. 39) 2000, S. 7–42.
- BERGUNDER Michael: Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 65 (2009), S. 245–269.
- BERRYMAN Philip: Religion in the Megacity. Catholic and Protestant Portraits from Latin America, New York 1996.
- CAMPOS Leonildo Silveira: Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung in Brasilien. Annäherungen und Konflikte, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 81 (1997), S. 202–243.
- COLLET Giancarlo: Pentekostaler Frühling im katholischen Winter. Zum pfingstkirchlichen Aufbruch in Lateinamerika, in: HEUSER Andreas, WEIßBE Wolfram (Hg.): Neue religiöse Bewegungen in internationaler Perspektive. Festschrift Erhard Kamphausen, Aachen 2005, S. 95–107.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.
- ECKHOLT Margit: Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum. Aufbruch zu einer „neuen Katholizität“, in: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000), S. 378–390.

- ECKHOLT Margit: Christsein. Priesterliche Existenz, in: *charismen* 4 (2009), S. 18–32.
- ECKHOLT Margit: Citizenship, Sakramentalität der Kirche und empowerment. Eine dogmatisch-theologische und ekklesiologische Annäherung an den Begriff der „citizenship“, in: AZCUY Virginia R., ECKHOLT Margit (Hg.): *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Berlin/Zürich 2009, S. 11–40.
- ECKHOLT Margit: Auf der Reise oder: Migration und die Herausforderung der „Anders-Orte“ für christliche Identität, in: BIENDARRA Ilona (Hg.): „Anders-Orte“. Suche nach dem (Ganz-)Anderen, St. Ottilien 2010, S. 189–215.
- ECKHOLT Margit: Die ambivalente „Rückkehr der Religion“. Zur Bedeutung einer verantworteten Gottesrede im Gespräch der Kultur und im Dialog der Wissenschaften heute, in: *Theologische Quartalschrift* 189 (2010), S. 238–257.
- ECKHOLT Margit: Freundschaft und Gemeinschaft. Eine dogmatischtheologische ‚Leseanleitung‘ zur Philothea des Franz von Sales, in: *Jahrbuch für salesianische Studien* 40 (2010), S. 27–54.
- ENGLERT Rudolf: Haben wir Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen, in: DORMEYER Detlev, MÖLLE Herbert, RUSTER Thomas (Hg.): *Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik*, Münster 2000, S. 221–236.
- FRALING Bernhard: *Geistliche Erfahrungen machen. Spiritualität im Seelsorge-Verband*, Würzburg 1992.
- FRESTON Paul: Pentecostalism in Latin America. Characteristics and Controversies, in: *Social Compass* 45 (1998), S. 335–358.
- GONZÁLEZ Ondina E., GONZÁLEZ Justo L.: *Christianity in Latin America. A History*, Cambridge 2008.
- HAMMES Érico J., SUSIN Luiz Carlos: A teologia da libertação e a questão de seus fundamentos. Em debate com Clodovis Boff, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 68 (2008), S. 277–299.
- HOLLENWEGER Walter J.: Crucial Issues For Pentecostals, in: ANDERSON Allan H., HOLLENWEGER Walter J. (Hg.): *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition*, Sheffield 1999, S. 177–191.
- HUHN Michael: Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien, in: *Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission* 2010 (2010), S. 145–150.
- HÜNERMANN Peter: *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995.

- KALLIATH Antony: Revisión de la teología de la liberación en un mundo neoliberal, in: *Misiones extranjeras* 228 (2009), S. 59–83.
- KEHL Medard: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- KEHL Medard: *Kirche als Institution*, in: KERN Walter (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Kirche* (Bd. 3), Tübingen 2003, S. 129–145.
- LALIVE D'EPINAY Christian: *Refugio de las masas. Un estudio del movimiento pentecostal en Chile*, Santiago 1968.
- LANGERAK Ana: The witness and influence of Pentecostal Christians in Latin America, in: *International review of mission* 87 (1998), S. 175–187.
- LANGERAK Ana: Zeugnis und Einfluß der Pfingstbewegung in Lateinamerika und ihre ökumenischen Auswirkungen, in: *Ökumenische Rundschau* 47 (1998), S. 315–328.
- LARRAÍN Jorge: *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, Santiago de Chile 2005.
- LITONJUA M. D.: Pentecostalism in Latin America. Scrutinizing a Sign of the Times, in: *Journal of Hispanic / Latino Theology* 7 (2000), S. 26–49.
- MARIZ Celia: *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Philadelphia 1994.
- MEIER Johannes, STRABNER Veit (Hg.): *Kirche und Katholizismus seit 1945 (Lateinamerika und Karibik 6)*, Paderborn 2009.
- NACKE Stefan: *Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus*, Wiesbaden 2010.
- PARKER Cristián: *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile 1993.
- PLONZ Sabine: Auf dem Weg zu einer befreienden Mission. Ökumenischer Dialog mit Lateinamerika, in: *Weltmission heute* 54 (2004), S. 7–62.
- RICHARD Pablo: Befreiungstheologie und „Neue Weltordnung“, in: *Presente. Bulletin der Christlichen Initiative Romero* 2 (2003), S. 4–5.
- ROHR Elisabeth: *Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluß protestantischfundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfes*, München 1993.
- SALLANDT Ulrike: Der Geist im Süden Perus. Risiken und Chancen charismatischpfingstlicher Verkündigung am Beispiel der „Asambleas de Dios“, in: BECKER Dieter, NEHRING Andreas (Hg.): *Kirchen in der Weltgesellschaft*, Berlin 2007.
- SAYER Josef: Zur Sektenproblematik in Lateinamerika und ihren Auswirkungen auf die katholische Kirche, in: SCHREIJÄCK Thomas (Hg.): *Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmt*, Freiburg i. Br. 2004, S. 406–417.
- SCHÄFER Heinrich: Die Pfingstbewegung in Lateinamerika, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14 (2006), S. 53–82.

- SCHÄFER Heinrich: Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika, in: BERTELSMANN STIFTUNG (HG.): Religionsmonitor, Gütersloh 2007, S. 186–198.
- SCHÄFER Heinrich: Vielfalt – Exorzismus – Weltende. Die besondere Dynamik der Pfingstbewegung, in: BERTELSMANN STIFTUNG (HG.): Religionsmonitor, Gütersloh 2007, S. 199–218.
- SCHÄFER Heinrich: Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens. Einige Beobachtungen unter besonderer Berücksichtigung der Pfingstbewegung, in: MEIER Johannes (Hg.): Brasilien quo vadis?, Mainz 2009, S. 53–68.
- SEPÚLVEDA Juan: Pfingstbewegung und Befreiungstheologie. Zwei Manifestationen des Wirkens des Heiligen Geistes für die Erneuerung der Kirche, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (HG.): Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie (Weltmission heute Bd. 39) 2000, S. 82–94.
- STOLL David: Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth, Berkely 1990.
- SUSIN Luiz Carlos: Jesus: ein „Ort“, um zu leben, in: BÜNKER Arnd (Hg.): Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010, S. 113–131.
- TAYLOR Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009.
- WECKEL Ludger (Hg.): Die Armen und ihr Ort in der Theologie, Münster 2008.
- WILLEMS Emilio: Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile, Nashville 1967.