

Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche als Ausdrucksform der *ecclesia semper reformanda*?

Anmerkungen zur internen Verarbeitung von Herausforderungen der Moderne

Gunda Werner

Der offenkundigen Krise der verfassten Kirchen in den säkularen Ländern steht nicht nur ein vermehrtes Interesse an Religion und religiösen Phänomenen gegenüber (Stichwort ‚Wiederkehr der Religion‘),¹ sondern auch eine Abwanderung aus den traditionell verfassten Kirchen in anders vergemeinschaftete religiöse Gruppierungen in den (modernisierten) Ländern des Südens.² Allerdings zeigen diese konfessionellen Wanderungen mehr an als eine jeweils persönliche religiöse Entscheidung. Sie verweisen auf eine tiefgreifende Veränderung der Erscheinungsform des Christlichen. Zudem verschwinden spezifisch theologische und religiöse Fragestellungen und Themen nicht einfach, sondern diffundieren in andere gesellschaftliche Bereiche, wo sie in religiös gefärbter Sprache identitäre Vorgänge besetzen.³

¹ Vgl. u. v. aktuell Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt/New York 2015; ebenso José Casanova, *New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization, Religious Revival and Fundamentalism*, in: Johannes Müller/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 45–69.

² Vgl. dazu u. v. Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne*, 421–434.

³ Das dahinterliegende Problem ist die Frage nach dem Zueinander von Religion und Öffentlichkeit. Mit diesem Beitrag möchte ich mich dezidiert nicht in die aktuelle Debatte um öffentliche Religion oder öffentliche Theologie stellen, wie sie derzeit stattfindet. Vgl. dazu aktuell Judith Könemann/Saskia Wendel (Hg.), *Reli-*

Damit werden theologische Themen aber zu argumentativen Trennlinien transformiert, um religiös begründete von säkularer

gion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2016. Auch Judith Butler, *Notes towards a performative theory of assembly*, Harvard 2015. Mir geht es hier um eine Beschreibung von Phänomenen, die im öffentlichen Geschehen wahrnehmbar sind und die Bezeichnung von Religion und Religiösem transformieren. Gerade die Entwicklung seit 2001 verändert die eindimensionale Bezugnahme zwischen dem öffentlichen Raum und der religiösen Präsenz. Nicht nur unterliegt der Öffentlichkeitsbegriff als solcher einer grundlegenden Wandlung, die das Religiöse ebenso in den Blick nimmt wie die klare Abgrenzung von privat und öffentlich aufzugeben scheint. In die kritische Revision des Öffentlichkeitsbegriffs mischt sich die Deutung der Moderne ein, so dass diese beiden Diskurse ineinandergreifen und sich an der Kritik am Habermas'schen Öffentlichkeitsbegriff festmachen. Prominent führt Volker Gerhardt seinen Öffentlichkeitsbegriff vor Augen und analysiert den Themenkomplex der Trennung von privat und öffentlich. Er analysiert zunächst geschichtlich, dass der Gedanke der Öffentlichkeit gerade kein genuin modernes Phänomen sei (vgl. Volker Gerhardt, *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*, München 2012, 142–145). Damit widerspricht er nicht nur Axel Honneth (*Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, 474–479 mit dem klaren Verweis auf die demokratische Öffentlichkeit und weniger die Öffentlichkeit als *terminus technicus*; bei Gerhardt u. a. 14f.; 504f.) sondern er ordnet darüber hinaus die Differenz zwischen öffentlich und privat philosophisch als Thema des Selbstbewusstseins ein und nimmt damit einen anderen Zugang vor. Es verhält sich demnach gerade nicht so, dass das Öffentliche Ergebnis prekärer politischer Auseinandersetzungen und „eines stets gefährdeten politischen Fortschritts“ sei, „sondern es [...] die bereits im Ursprung der bewussten Tätigkeit eines jeden Einzelnen sich öffnende Dimension [ist], in der sich jedes Bewusstsein in jedem seiner begrifflichen Akte bewegt“ (Gerhardt, *Öffentlichkeit*, 14). Wo also traditionell Subjektivität gesehen wird, sei – so Gerhardt – Objektivität, die selbstverständlich sei, solange die Aussage nicht hinterfragt werde. Weil das Denken und mithin das Bewusstsein für die Verständigung eine gemeinsame Welt voraussetzen, „ist das *Bewusstsein* die ursprüngliche *Weltöffentlichkeit* des Menschen“ (ebd. 14). So ist Bewusstsein zusammenfassend auch die „*Sphäre der Möglichkeiten*, die sich allen auftut, die sich mit anderen an Andere richten und damit schon deutlich machen, dass es um etwas Kommendes geht, das sie gemeinsam betrifft“ (ebd. 45). Weil diese Form alle betrifft und keiner auszuschließen sei, zeigt sich darin die „*mundane Form* des Bewusstseins als Mitteilung im Weltbezug“ (ebd. 45). In diesem Sinne ist der Mensch immer auch ein „*homo publicus*“ (ebd. 14, 504–551). Nun hat Jürgen Habermas selbst seinen Öffentlichkeitsbegriff um die Dimension des

oder liberaler Politik zu unterscheiden. Denn es ist eine Zunahme von moral-politischen Themen und Aktionen durchaus wahr-

Religiösen aufgrund der Widerlegung der Säkularisierungsthese nachdrücklich mit dem Gedanken der ‚Postsäkularität‘ erweitert (so prominent in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg u. a. 2005). Er entwickelt den Gedanken der notwendigen Übersetzungsleistung der religiösen Sprache in säkulare Kontexte und umgekehrt und begründet dies aus der simplen Einsicht, dass „das kollektive Selbstverständnis einer demokratischen Bürgergesellschaft [...] vom religiösen Moment des weltanschaulichen Pluralismus nicht unberührt bleiben [kann]“ (Jürgen Habermas, „Das Politische“ – der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstückes der Politischen Theologie, in: Eduardo Mendieta/Jonathan Van Antwerpen (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit* (edition suhrkamp 2641), Berlin 2012, 28–53, 41f.). Dieser nachdrückliche Hinweis auf die Notwendigkeit, religiöse Sinnkonstruktionen sowie ihre religiöse Versprachlichung für gesellschaftliche Prozesse präsent zu halten sowie zu übersetzen, eröffnet aber auch im Diskurs um die Deutung gesellschaftlich und politisch relevanter öffentlicher Äußerungen religiöser und nicht religiöser Akteure eine neue Tiefenschärfe. Knut Wenzel bezieht sich auf diese Debatte und fokussiert sie auf den Komplex der Religion in der Öffentlichkeit. In der Tat ist, so Wenzel, der eigentliche Konflikttherd der Debatte um die Öffentlichkeit in der Frage nach dem Zueinander religiöser und säkularer Überzeugungen zu finden. Wenzel betont dabei, dass sich weder Säkularität noch Öffentlichkeit aus einer bestimmten Tradition herleiten lassen können, denn sonst wären sie kein offener Raum, der „Begegnungs-, Übersetzungs- und Vermittlungszugänge von allen Seiten zuließe. Soll ihr [der Öffentlichkeit; GW] diese Vermittlungsoffenheit zugeschrieben werden, muss sie in Äquidistanz zu allen Überzeugungstraditionen gedacht werden.“ (Knut Wenzel, *Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität*, in: Michael Sievernich/Knut Wenzel (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt* (QD 252), Freiburg/Basel/Wien 2013, 330–389, 338). Als besonderen Konfliktfall stellt sich die Frage nach der Möglichkeit säkularer Sprache und Kritik als solcher angesichts öffentlicher Sprach- und Bildrede ein. Im Kontext des ‚Karikaturenstreits‘ stellen Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler und Saba Mahmood die Möglichkeit einer säkularen Kritik in Frage (Talal Asad/Wendy Brown/Judith Butler/Saba Mahmood (Hg.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (The Townsend Papers in the Humanities No. 2), Berkeley/Los Angeles/London 2009). Diesen sprachlich fokussierten Diskurs erweitert Judith Butler aktuell um die Frage, wie Öffentlichkeit als Ausdruck von Verkörperung zu verstehen ist. Damit weist sie auf ein Desiderat hin! Wie verändert sich der Begriff des Öffentlichen durch die schiere Anwesenheit der in ihr öffentlichen Personen in den jeweiligen körperlich ausgedrückten Anlie-

zunehmen. Die Politikwissenschaftlerin Anja Henning⁴ macht dezidiert darauf aufmerksam, dass sich in den letzten 30 Jahren drei veränderte Merkmale im Zueinander von Politik und Religion festmachen lassen. *Erstens*: Die durch Krisen hervorgerufene sichtbare Präsenz der Religion kann an vielen Stellen beobachtet werden (Lateinamerika; Polen; Revolution im Iran 1979; Erfolg christlicher Rechter in den USA; 11. September 2001 etc.), wird aber auch durch gezielte strikte Moralpolitik der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. verstärkt. Durch diese Linie werden religiöse Vorstellungen politisch relevant. Dies führt *zweitens* zu einer konfessionsübergreifenden Allianz, in der religiöse Überzeugungen in moralischen Fragen politisch vertreten werden. Der Prozess gegen einen Trend „moralpolitischer Liberalisierung“ führte in Frankreich bspw. 2013 zu einem Zusammenschluss religiöser Akteure. *Drittens* ist das Eintreten für die traditionelle Moral- und Familienpolitik oftmals das einzige Erkennungsmerkmal ursprünglich katholischer Parteien im politischen Alltag (CDU/CSU). In diesem Prozess scheint die strukturelle und funktionale Perspektive einer auf Differenz und Identität fokussierten Welt-sicht bedeutsam zu sein, die sich auch bei religiösen Gruppierungen zeigt, die von der Idee der Vergemeinschaftung durch eine klare identitäre Zugehörigkeit geleitet sind.⁵ Diese verarbeiten

gen? Die wesentliche Verschärfung, die dieser Diskurs seit 2001 bekommt, ist die hochkomplexe Diskurskonstellation, die die Mixtur aus Politik und Religion angesichts symbolischer Realitäten bekommt. Indem sie „auf die Vielfalt religiöser Konzeptionen des öffentlichen Lebens aufmerksam macht, legt Butler nahe, dass die Öffentlichkeit selbst ein Effekt bestimmter religiöser Traditionen ist, die dazu beitragen, „einen Katalog von Kriterien aufzustellen, der das Öffentliche vom Privaten abgrenzt““ (Eduardo Mendieta/Jonathan Van Antwerpen, Einleitung: Die öffentliche Macht der Religion, in: dies. (Hg.), Religion und Öffentlichkeit (edition suhrkamp 2641), Berlin 2012, 9–27, 19).

⁴ Anja Henning, Zum Verhältnis von Religion und Politik in Europa, in: APUZ 24 (2013).

⁵ Vgl. Pollack/Rosta, Religion in der Moderne, 426. Sie machen darauf auf-

sowohl intern als auch extern ihre gesellschaftliche Verortung und ihren missionarischen Auftrag in einer dualistischen Welt-sicht.⁶ Nachdem jedoch diese Form der Religiosität in beiden großen Kirchen Fuß gefasst hat, bestimmt dieses Denken in gewisser Weise die Wirklichkeitswahrnehmung intern und extern. Damit ist die genuin katholische Problematik auf der Tagesordnung, die sich näherhin in einem ungeklärten Zueinander von individualisierter Frömmigkeit pfingstlicher Konvenienz und zentralisierter Struktur ausdrückt.⁷ Die ursprünglich als Reformbewegung gestartete Pfingstbewegung ist katholisch in ihren Individualisierungsschüben jedenfalls gezähmt. Damit treten aber mindestens zwei hier zu bedenkende Problematiken zu Tage: Wie ist der Reformimpuls katholisch aufzufangen? Wie ist die Zentralität mit einer Binnenpluralität ekklesiologisch in gegenwärtigen Herausforderungen zu denken?

1. Die spezifische Gestalt der freikirchlich-pentekostalen und charismatischen Bewegung

Pfingstlerische Religiosität entzieht sich eindeutigen Maßstäben und Kategorien: Sie variiert nicht nur in ihrer Praxis, sondern zeigt auch in ihren theologischen Reflexionen eine ausgesprochene Vielfalt.⁸ Zudem lädt sie Gläubige biographisch zu einer

merksam, dass in den USA ein hoher Einfluss der Religion auf die politische Orientierung eingeräumt wird, was in Westeuropa deutlich geringer ist, ebenso in Brasilien. Die Wahrnehmung vor allem in Brasilien differiert damit sehr von den konkreten politischen Ereignissen. Vgl. Boris Herrmann, Blockiert von Bullen, Blei und Bibel, in: *Süddeutsche Zeitung* 191 (2015); Boris Herrmann, Karneval Gottes, in: *Süddeutsche Zeitung* 88 (2016) 13–15.

⁶ Vgl. in diesem Band den Beitrag von Margit Eckholt.

⁷ Vgl. den Beitrag von Bernhard Anuth in diesem Band.

⁸ Gerade weil die Wahrnehmung pfingstlicher Spiritualität und Religiosität erst in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum zugenommen hat, sind viele

Art konfessioneller „Doppelidentität“⁹ ein. Pfingstlerische Bindungsmöglichkeiten sind situativ stark, brauchen dies aber nicht auf die Dauer zu sein, wie besonders die Grundhaltung

grundlegende Veröffentlichungen im nicht deutschsprachigen Raum zu finden. Beispiele aktueller Auseinandersetzung sind: Reinhard Hempelmann, Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit und ökumenische Herausforderung, in: Alexander F. Gemeinhardt (Hg.), Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, Göttingen 2005, 7–25; Thomas Schärfl, Americanized Catholicism? A Glance from the United States back toward Germany, in: *Horizons* 41 (2014), 296–309; Leonildo S. Campos, Pneumatologien im Konflikt. „Klassisches Pfingstlertum“ und „Neupfingstlertum“ in Brasilien, in: *Concilium* 47 (2011) 411–422; Theo Sundermeier, Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen. Ein Stück pfingstlerische Anamnese, in: *EvTh* 69 (4/2009) 300–311; Walter J. Hollenweger, Pfingstkirchen und Ökumene, in: Christoph Dahling-Sander/Kai M. Funkschmidt/Vera Mielke (Hg.), Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung, Frankfurt a. M. 2001, 16–34; Martin Petzke, Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum, Bielefeld 2013; Norbert Strotmann, What does the phenomenon of the New Religious Movements mean for the pastoral concepts of the Universal Church?, in: Johannes Müller/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 315–341; Cardinal K. Koch, The Pentecostal Churches as partners of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity?, in: Johannes Müller/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 345–358; Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012; Cecil M. Robeck, Pentecostal Challenges in the Americas, in: Christoph Dahling-Sander/Kai M. Funkschmidt/Vera Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, Frankfurt a. M. 2001, 124–131; Dirk Spornhauer, Begegnung mit Pfingstgemeinden in der Praxis, in: Alexander F. Gemeinhardt (Hg.), Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, Göttingen 2005, 141–158; Reinhard Hempelmann, Gemeinsame Aufgabe. Freikirchen, Evangelikale und Pfingstler als Faktoren der ökumenischen Bewegung, in: *HerKorr Spezial* 1 (2010) 35–39; Ludwig D. Eisenlöffel, Die deutsche Pfingstbewegung und die ökumenische Idee, in: Christoph Dahling-Sander/Kai M. Funkschmidt/Vera Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, Frankfurt a. M. 2001, 158–180.

⁹ Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne*, 412. Dies macht die spezifische Problematik um verlässliche Zahlen aus (409–412).

des ‚zapping religioso‘ in Brasilien und der rasche Konfessionswechsel in den USA zeigen. Wäre dieser individuelle Religionshabitus nur religiös-privater Natur, bräuchte er hier nicht weiter beachtet zu werden.¹⁰ Tatsächlich ist er aber Ausdruck einer spezifischen Frömmigkeit und reicht damit weiter: So figuriert er zum Beispiel in Brasilien, ebenso wie in Nigeria und den USA, eine Veränderung, die durchaus die Sorge hervorruft, dass „der laizistische Charakter der Republik in Gefahr sei.“¹¹ Für das Erscheinungsbild des Christentums bedeutet diese Signatur der Spiritualität, dass sich grundsätzlich etwas verändern wird, wenn die Freisetzungskräfte der unmittelbaren Gottesbegegnung in religiösen Vergemeinschaftungsprozessen verbunden werden zu einer Lebenskultur. Es bleibt die Frage, die Margit Eckholt aufwirft, ob es sich hier um eine neue Grundform des Christseins¹² oder um einen neuen Religionsstil handelt, der deutlich weitreichender zu betrachten wäre.¹³ Die pentekostal-charismatische Frömmigkeit generiert jedenfalls mehr als nur religiöse Veränderungen, nämlich auch kulturelle und politische. Pfingstlich codierte Religionsformen scheinen die Erfolgsrezeptur für das Überleben religiöser Gruppierungen in

¹⁰ Vgl. dazu auch ausführlich: Gunda Werner, „Leben, Jesus und Rock’n’Roll“ – pfingstlerische Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung vor dem Horizont ekklesialer Deutungsmuster, in: Matthias Remeny/Saskia Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenzen einer umstrittenen Metapher*, Freiburg u. a. 2017, 392–427.

¹¹ Herrmann, *Karneval Gottes*, 14.

¹² Die These der neuen Grundform ist von Michael Huhn, *Adveniat*, in die Debatte eingebracht worden. Z. B. 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.

¹³ Vgl. Margit Eckholt, *Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins*, in: Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 202–225, 206. Diese Frage erörtert sie auch in ihrem Beitrag in diesem Band.

den modernen oder sich zur späten Moderne transformierenden Gesellschaften des Südens gefunden zu haben. Die Struktur der inklusiven Exklusivität innerhalb hoher Wahlmöglichkeiten verfügt eine modernitätsaffine Verfassung religiöser Sehnsüchte und Bedürfnisse mit der Resilienz religiöser Verheißungen erfolgreicher als die exklusive Inklusivität der derzeitigen Sozialgestalt der römisch-katholischen Kirche.

Als institutionsunabhängige religiöse Zusammenschlüsse schaffen (neo-)pentekostale Gruppen modernitätsaffine Angebote, die der Individualisierung moderner Menschen im Sinne der Pluralisierung religiöser Angebote (post-)modern entsprechen. Sie arbeiten mit Identitätsmarkern, die die Zugehörigkeit reglementieren. Ekklesiologisch verbinden sie damit ein Gemeinschaftskonzept, das die Freisetzungskräfte individueller Religiosität in der Gotteserfahrung sowohl in der Organisationsstruktur als auch in der Liturgie umsetzt.¹⁴ Ihr Erfolg wird auf die Fähigkeit zurückgeführt, die Sichtbarkeit religiöser Erfahrung mit deren Greifbarkeit zu verbinden.¹⁵ Beide Erfahrungsgrößen verlagern damit die Kompetenz für die religiöse Erfahrung und ihre Deutung in das religiöse Subjekt.¹⁶ Detlef Pollack und Gergely Rosta arbeiten als die zwei funktionalen Bezugsprobleme, auf die pentekostale Gruppen reagieren, die „Entkörperlichung des Spirituellen“ und die als „schmerzlich erfahrene Irrelevanz des Glaubens für die Lösung existentieller Probleme“¹⁷ heraus. Pentekostal-charismatische Gruppierungen reagieren nicht nur angemessen auf die Vergewisserungssehnsucht moderner Menschen¹⁸, sondern sind durch die Aufnahme unterschied-

¹⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Stefan Böntert in diesem Band.

¹⁵ Vgl. Schärtl, *Catholicism*, 304.

¹⁶ Hempelmann, *Die Pfingstbewegung*, 13.

¹⁷ Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne*, 406f.

¹⁸ Vgl. ebd. 20.

licher Elemente auch anpassungsfähig an ihre kulturelle, soziale und religiöse Umgebung.¹⁹

Ist die Pentekostalisierung als politisches Moment nur ein Problem der Anderen jenseits des Ozeans? Die Veränderung der religiösen Landschaft in weiten Teilen Lateinamerikas, Afrikas und den USA verändert weniger die Anwesenheit von Religion als das Religionsprofil als solches. Auf diese Differenz haben José Casanova²⁰ und zuletzt Detlef Pollack²¹ deutlich aufmerksam gemacht. Bei näherem Hinsehen sind die Differenzen zwischen Europa und den übrigen christlich oder christentümlich geprägten Gesellschaften signifikant. Das im westlichen Europa ausbleibende Wachstum der neuen religiösen Bewegungen, der

¹⁹ Vgl. ebd. 21. Vgl. dazu auch die Reflexionen von Margit Eckholt zur Inkulturation. Die Integration vorhandener Religionen ist besonders im afrikanischen Kontext zu sehen. Vgl. Paul Gifford, Pentekostalismus in Afrika heute, in: Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 102–134; Theo Sundermeier, Der Heilige Geist, 307f.; Dieudonné Katunda, Die Kirche auf die Probe gestellt durch die Pfingstkirchen in Afrika, in: Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 168–175; Andreas Heuser, Battle Grounds of African „Spiritual Warfare“. Pentecostal Militancy against „Child Witches“ in „Prayer Camps“ and in Inter-Religious Encounter, in: Johannes Müller/Karl Gabriel (Hg.), Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church, Quezon City 2015, 133–166; Emeka V. Ndukaihe, Die Ausprägung der Pfingstbewegung in der nigerianischen Kirche und Gesellschaft, in: Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 135–155.

²⁰ Vgl. Casanova, *New Religious Movements*.

²¹ Vgl. Detlef Pollack, *New Religious Movements in the Context of a Growing Religious Pluralism in Secular Societies (with a Focus on Europe and North America)*, in: Johannes Müller/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge for the Catholic Church*, Quezon City, 2015, 177–224; Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne*.

„renewalists“, wie das PEW-Forum sie bezeichnet,²² führt Pollack und Rosta zu einer neuen Theorie der Bedingungen für das Wachstum solcher Gruppen. Denn es wären ja nach herkömmlicher Erklärung²³ alle Faktoren bereitgestellt für eine Attraktivität dieser neuen Form von Religiosität. Weil aber die exponentiellen Steigerungen in Westeuropa ausbleiben, gehen Pollack und Rosta von der Notwendigkeit einer mehrheitlichen Bestätigung aus, die für das Wachstum religiöser Gruppen nötig ist.²⁴ Die Einbettung in eine wahrnehmbar vorhandene Mehrheitskultur habe nicht nur stabilisierenden Charakter, sondern auch vitalisierenden Einfluss. Bei aller Divergenz pfingstlicher Frömmigkeit gibt es die verbindenden Merkmale, die sie von anderen Bewegungen unterscheiden.²⁵ Weil diese wiederum

²² Spirit and Power – A 10-Country Survey of Pentecostals, online: <http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/> [Stand 18.06.2017].

²³ Also der Deprivationstheorie, des Ressourcenmobilisierungsansatzes, der Theorie der Markt- und Gelegenheitsstrukturen, der Nischentheorie sowie der Konflikttheorie: vgl. Pollack/Rosta, Religion in der Moderne, 413–434.

²⁴ Vgl. ebd. 421.

²⁵ Viele der grundlegenden Merkmale evangelikaler Christen teilen die pentekostalen Bewegungen. Ihr besonderes Merkmal ist die unmittelbare Erfahrung des Geistes. „The workings of God must be palpable“ (Pollack, New Religious Movements, 182). Pentekostale Christinnen und Christen sind überzeugt, dass der Glaube durch die unmittelbare Erfahrung Gottes im Geist ihr Leben radikal zu verändern vermag. Wohlstand und Erfolg wird direkt mit dem echten Glauben verbunden. Dies ist vor allem ein Merkmal der sogenannten neo-pentekostalen Bewegung und scheint sich zu einem Unterschied zu den klassischen pentekostalen Bewegungen zu entwickeln. „All they have to do – according to the so-called Prosperity Gospel – is believe firmly enough in God, and He will bless them with health and prosperity“ (Ebd. 183). Die Bekehrungsbiographie weist gewisse Merkmale auf, die sich unabhängig von der jeweiligen Ausprägung der pfingstlichen Gemeinschaft wiederholen: Der eindeutigen Bekehrung folgt die Geisttaufe als „pentekostale Initiationserfahrung“ (Hempelmann, Die Pfingstbewegung, 16), die sich in der besonderen Gabe der Glossolie manifestiert. Vgl. ebenso Schärtl, Catholicism 304f.; Campos, Pneumatologien im Konflikt, 414; Sundermeier, Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen; Hollenweger, Pfingstkirchen und Ökumene, 17–24; Hempelmann, Die Pfingstbewegung,

eindeutig unterschieden sind von dem Gros der religiös empfindenden Menschen in Westeuropa, erfahren diese Gruppen weniger Bestätigung, sondern eher kritische Nachfragen.²⁶

Die empirischen Studien von Pollack und Rosta machen den religiösen Stil pfingstlicher Gemeinschaften mit seinen genuin theologischen Inhalten für den Unterschied zum religiösen Mainstream verantwortlich. Eine sozialstrukturelle Differenz evangelikal-pentekostal-charismatischer Christen zu anderen Christen können sie weder in Westeuropa noch in den USA oder in Brasilien feststellen. In der Frage des Einkommens und der niedrigen Bildung unterscheiden sich die evangelikal-pentekostalen Christen und Christinnen in den USA von den anderen Angehörigen christlicher Gemeinschaften, allerdings nicht mehr in Lateinamerika, wo die Angehörigen pentekostal-charismatischer Gemeinschaften sogar über eine höhere Bildung und Einkommen verfügen.²⁷ Bisher wurden die pentekostal-charismatischen und auch evangelikalen Gruppen als Orte eines sozialen Aufstiegs beschrieben. Die Dynamisierung der Gesellschaft Lateinamerikas scheint sich in den religiösen Gemeinschaften ebenso niederzuschlagen. Die religiösen Unterschiede zwischen den pentekostal-charismatischen Christen und Christinnen und der restlichen Bevölkerung sind allerdings theologisch aufschlussreich.²⁸ Denn die praxeologischen Überzeugungen und formulierten Wahrheiten speisen sich aus dem strengen Dualismus zwischen Gott und dem Bösen, der durch die Allgegenwart des Bösen ausgedrückt wird. In dieser dualistischen Weltansicht wird bei pentekostal-charismatischer Frömmigkeit die Vorstellung addiert, dass überirdische Dämonen

15–18; Petzke, *Weltbekehrungen*, 306–310; Strotmann, 325f., Fußnote 284; Koch, *Pentecostal Churches*, 346f.

²⁶ Vgl. Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne*, 421.

²⁷ Vgl. ebd. 421f.

²⁸ Ebd. 407f.; 422–425.

äußerst wirkungsvoll in das Leben Einzelner und der Menschheit insgesamt eingreifen. Diesen Dämonen wird der Heilige Geist entgegengesetzt, der sie allein vertreiben kann. Den biographischen Sitz im Leben haben pentekostal-charismatische Bewegungen deswegen konsequent bei Lebenskrisen, die bei der Bekehrung zu bewältigen sind.²⁹ Die Notwendigkeit einer sichtbaren Anwesenheit des Geistes ergibt sich konsequent und wird in sinnhaften, erfahrungsbasierten Zeichen und Zeichenhandlungen real gesetzt.³⁰ Damit wird die soteriologische Frage eng an die Geisterfahrung geknüpft³¹ und in theologischen Entwürfen auch verstärkt thematisiert.³²

²⁹ Die kritische Perspektive dazu entfaltet einerseits Michael Schüller in diesem Band im Blick auf die Theodizeefrage, andererseits Stefan Böntert in der Frage, welchen Stellenwert dann die Klage in der Liturgie haben kann.

³⁰ Vgl. dazu die Überlegungen von Stefan Böntert in diesem Band.

³¹ Vgl. dazu die Beiträge von Margit Eckholt und Stefan Böntert.

³² Jörg Haustein/Giovanni Maltese, Pfingstliche und charismatische Theologie. Eine Einführung, in: dies. (Hg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014, 15–65, 29–38, auch hier im Band, machen einerseits darauf aufmerksam, dass ausgerechnet die Pneumatologie in pfingstlichen theologischen Entwürfen kaum bearbeitet wurde. Einmal als Desiderat entdeckt, wird in pneumatologischen Entwürfen die pentekostale Grundlage der Geisterfahrung in der Glossolie in einer mehrfachen Hinsicht hinterfragt: Nicht nur untersuchen die theologischen Entwürfe kritisch, in welchem Maße der Geist innerhalb pentekostaler Bewegungen eine „strukturelle Subordination“ (ebd. 31) erfährt. Sofern nämlich die Geisttaufe „innerhalb der Parameter der traditionellen protestantischen Theologie konzeptualisiert wird, [...] steht sie in notwendiger logischer Nachzeitigkeit gegenüber dem soteriologischen Ereignis im Leben des Christen“ (ebd. 31). Wird die Geisttaufe also nur als ein „donum super additum“ verstanden, „driften Geisttaufe und Erlösung auseinander und der Geist wird zunehmend an die Peripherie der Soteriologie gedrängt“ (ebd. 31). Kritisch hinterfragt daher der Kirchenhistoriker Cecil Robeck (ebd. 29 und Cecil M. Robeck, Die Entstehung eines kirchlichen Lehramtes. Der Fall der Assemblies of God, in: Jörg Haustein/Giovanni Maltese (Hg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014, 160–208) die Geisttaufe als ein Dogma. Dieses Dogma besage, dass die Geisttaufe von der Glossolie begleitet sein müsse, weil diese als „Anfangserweis“ zu verstehen sei. Ins-

Demnach haben pentekostale Gruppen mit ihrem dualistischen Weltbild und ihrem starken Glauben an die Präsenz von Dämonen und bösen Geistern in einer von der Aufklärung geprägten Gegend größere Mühe, um Akzeptanz und Glauben zu werben, als beispielsweise in Brasilien oder Afrika, wo die Ge-

besondere aber geht es Robeck weniger um dieses Theologumenon als solches als um das Argumentationsmuster, das einer „Festschreibung als verbindliche Tradition, die sich theologischen Debatten und Abweichungen in der Glaubenspraxis nicht stellen muss“ (Haustein/Maltese, *Pfingstliche und charismatische Theologie*, 29), entspricht. Die Herausforderung der Untersuchung von Cecil Robeck liegt darin, dass er die Entwicklung eines zur römisch-katholischen Kirche analogen Lehramtes in der *Assembly of God* wahrnimmt, die über den Begriff der Tradition Inhalte als zum Evangelium im Sinne der authentischen Auslegung zugehörig erklärt und damit weitere theologische sowie glaubensbasierte Entwicklungen verhindert (Robeck, *kirchliches Lehramt*, 166). Der Erweis der Geisttaufe werde – so die Konsequenz – ausschließlich in der Zungenrede festgelegt. Frank Macchia sucht ein sakramentales Verständnis der Glossolie, „das auf der Grundlage des Begriffs vom Anfangserweis operiert“ (Haustein/Maltese, *Pfingstliche und charismatische Theologie*, 41; deutscher Aufsatz Frank Macchia, *Zungen als Zeichen. Wege zu einem sakramentalen Verständnis pfingstlicher Erfahrung*, in: dies. (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 249–266), diesen jedoch grundlegend verändert, weil auch er kein normatives Muster für den Geistempfang in der Glossolie sehen will. (Auch Spornhauer, *Begegnung mit Pfingstgemeinden*, 142f.). Daher entwirft er im Rückgriff auf Karl Rahner und Paul Tillich eine Sakramententheologie, die die Anwesenheit Gottes in dieser begrenzten Welt zeige. Terry Cross sieht den Ausweg in einer konsequent trinitätstheologischen Auslegung sowohl der Geisterfahrung als auch ihrer Vermittlung (Terry Cross, *Sind Pfingstler Evangelikale? Eine Betrachtung der Theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten*, in: *Freikirchenforschung* 19, 2010, 114–138, 130). Bleibt die Glossolie der exklusive Erweis der Geisttaufe, bleiben auch die benannten theologischen Schwierigkeiten bis Aporien (Subordinatianismus, fehlende trinitätstheologische Begründung) nicht aus und werden durch die Notwendigkeit einer prüfend-beurteilenden Instanz ekklesiologisch ergänzt. Andererseits betonen Haustein/Maltese, *Pfingstliche und charismatische Theologie*, 35f., die konkreten Implikationen pneumatologischer Reflexionen auf das Leben der, des einzelnen. In diesem Zusammenhang sehen die Autoren die Lehre von der ‚Prosperity Gospel‘ als kritisch zu betrachtenden Inhalt im Rahmen soteriologischer, aber auch ökonomischer Reflexionen.

genwart anderer (Geist-)Wesen deutlich selbstverständlicher ist. Die Religionskritik der Aufklärung hat den Volksglauben in Westeuropa nachhaltig verändert und geschwächt. Den geringen Einfluss religiöser Vorstellungen auf die Lebenswelt macht Pollack darüber hinaus auch im politischen Bereich fest.³³ Religion habe im westlichen Europa auf die persönliche Lebenswelt weniger Einfluss als in lateinamerikanischen Ländern oder den USA. Wie jemand lebt, hänge nicht von der Ansicht der Religion ab. Von einer solchen Einstellung unterscheiden sich die pentekostalen Gruppen natürlich massiv.

Was bedeuten aber die Einsichten für die Herausforderungen, vor die pfingstliche Gemeinschaften die verfassten Kirchen stellen? Gerade weil pfingstliche Gemeinschaften von der religiösen Landschaft ihrer Umgebung für ihren Erfolg und ihre Ausbreitung abhängig zu sein scheinen, so die These von Pollack und Rosta, ist die Frage nach einer stärkeren Präsenz von Religion und religionsnahen Themen für die Frage wesentlich, wie eine Gesellschaft sich zukünftig verstehen will. Der Erfolg der pentekostalen Bewegung müsste also nicht nur religiös aufmerken werden lassen! Welche Verantwortung haben die volkswirtschaftlichen Vergemeinschaftungsformen für die Befähigung ihrer Mitglieder zu Toleranz und Pluralität?³⁴ Könnte also provokativ gesagt werden: Um der Errungenschaften der Moderne willen kann Verstärkung des Religionsprofils der Gesellschaft nicht gewünscht werden, weil dies einen Anstieg modernekritischer Gemeinschaften und Gruppierungen im religiösen Sektor ermöglichen würde? Oder braucht es eine Stärkung des Religiösen in der

³³ Vgl. Pollack/Rosta, Religion in der Moderne, 427f.

³⁴ Die Debatte um die Organisation „open doors“ kann da eine case study sein, an der dies zu untersuchen wäre. F. A. S., Zweifel an Christenverfolgung in Flüchtlingsheimen, online: <http://www.faz.net/aktuell/politik/fluechtlingskrise/f-a-s-exklusiv-zweifel-an-seriositaet-der-studie-zur-christenverfolgung-in-fluechtlingsheimen-14246191.html> [Stand 07.12.2016].

Diskurslandschaft des öffentlichen Raumes, der die dezidiert liberalen Positionen in theologischer oder religiöser Sprache konnotiert? Welche wären aber dann die theologischen Leitbegriffe für diese Perspektive? Pollack und Rosta weisen in ihrer Studie einen weiteren, aufregenden Faktor nach:³⁵ Der Zusammenhang zwischen existentieller Unsicherheit und religiöser Ausprägung lasse sich gerade nicht eindeutig bestimmen! Damit wären aber veränderte Argumentationsmuster für die überkonfessionellen moral-politischen Bündnisse und die Auseinandersetzung mit ihnen zu suchen, um die Werte der Moderne, die sich in Liberalität und Diversität ausdrücken, zu stärken. Dementsprechend entbehrte dann aber diese religionsaffine Deutung am Ende ihrer Grundlage und müsste sie ggf. woanders suchen. In diesen internen Logiken der Verarbeitung der Krise der Moderne, Säkularität und Öffentlichkeit sind die theologischen Themen zu identifizieren, die Religionsbegriffe zu differenzieren, die Performativität als Mächtigkeit der Diskurse zu untersuchen sowie Ideen für ein Zueinander von Individuum und Gemeinschaft, von Gemeinschaften untereinander zu entwickeln, die mit anderen theologischen Begriffen weniger dichotome, darin oft gewalttätige, Ausdrucksformen finden.

2. Die spezifisch katholische Problematik – Konsequenzen der Binnencharismatisierung

Die spezifisch katholische Problematik der Auseinandersetzung mit dem Pentekostalismus kann an der veränderten theologischen Bewertung dieser Bewegungen in den Dokumenten der Generalversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopates

³⁵ Vgl. Pollack/Rosta, Religion in der Moderne, 413f. Deswegen sei die sogenannte ‚Deprivationstheorie‘ auch nicht als singulärer Faktor zutreffend.

(CELAM) abgelesen werden. Darin wird jeweils die sich verändernde Religionslandschaft Lateinamerikas beschrieben und beurteilt. Bezeichnenderweise wird noch im Abschlussdokument in Puebla 1979 von der katholischen Kirche als dem „grundlegende[n] katholische[n] Substrat“ Lateinamerikas gesprochen (I, 1.), dem gegenüber jede andere Form als eine fremde, von außen auf den Kontinent gebrachte gedeutet wird. Damit wird die faktische religiöse Pluralisierung der Religionsausübung wie schon zuvor 1968 in Medellín zwar wahrgenommen, allerdings in der über Jahrzehnte gängigen Bezeichnung pentekostaler und evangelikaler Gruppen als Sekten.³⁶ Erst die 5. Generalversammlung des Episkopates von Lateinamerika und der Karibik 2007 in Aparecida schlägt einen ganz anderen Ton an. Nicht nur fehlt durchgängig die Bezeichnung der Pentekostalen als Sekte, sondern es werden die Pluralisierung der Religionsausübung angenommen und sogar eigene Schwächen eingestanden. Zugrunde liegt die Erkenntnis, dass Katholiken ihre Kirche zugunsten anderer religiöser Gruppen verlassen haben (100, 225).³⁷ Das Abschlussdokument in Aparecida 2007 geht noch weiter. Es erkennt nicht nur

³⁶ Zudem wurde die Finanzierung durch die CIA zur Schwächung der marxistisch ausgerichteten Befreiungstheologie mit ihren Basisgemeinden vermutet. (Robeck, *Pentecostal Challenges in the Americas*, 135). In den Dokumenten *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 8, Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, Bonn 1979, Nr. 1; Medellín 6.1; Puebla Nr. 78, 80, 260, 261, 261, 342, 419, 1102, 1109.

³⁷ Auch Petzke, *Weltbekehrungen*, Bielefeld 2013, 453; Eckholt, *Pentekostalismus*, 104; Margit Eckholt, *How do the actors within the Catholic Church perceive the phenomenon of the new religious movements?*, in: Johannes Müller/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 101–124, 106; Klaus Koschorke/Frieder Ludwig/Mariano Delgado (Hg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte. (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990*, Neukirchen-Vluyn 2004, 297–320; DBK Schriften 8 und vgl. *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 41, Aparecida 2007. Schlussdokument

an, dass die neuen römisch-katholischen Bewegungen, die Teil der Pfingstbewegung sind, eine Möglichkeit sind, auf die Fragen der Moderne zu antworten, und sie für manche Menschen auch die richtige Antwort haben (312), sondern in dem Dokument findet sich eine sehr erhellende theologische Argumentation für den Umgang mit der Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche durch diese Bewegungen selbst.³⁸

Hier ist die Argumentation von Aparecida wesentlich. Denn in dem Dokument wird in der Frage nach der Bedeutung der neuen Bewegungen dezidiert ekklesiologisch und nicht pastoral argumentiert. Die komplexe Wirklichkeit der Kirche, wie sie in *Lumen Gentium* 8,1 beschrieben wird, ist im Dokument die Grundlage für die weiteren Ausführungen. Die Versammlung konzentriert sich auf die Ortskirchen und sieht dort den positiven Beitrag der charismatischen Bewegungen und neuen Gemeinschaften. Sie seien nämlich, so Aparecida, durch ihr Selbstverständnis „der Ausdruck der charismatischen Dimension der Kirche“ (132). Die Schwierigkeit, die komplexe Wirklichkeit der Kirche darzustellen, wird wahrgenommen. Mit einer Erinnerung an die Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. vom 24. März 2007 bestärkt die Versammlung diese Gemeinschaften, diese Seite der komplexen Wirklichkeit zu leben, und warnt davor, in eine Gegensätzlichkeit zu geraten. Es gehe ja gerade nicht um das Entweder-Oder, sondern um die Verbindung beider Seiten. Weil die Moderne eine neue Situation für die Evangelisierung darstelle, seien diese Bewegungen die Chance, für Menschen eine unmittelbare Gotteserfahrung

der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, Bonn 2008. Im Folgenden mit Nummern im Text zitiert.

³⁸ Bernhard Anuth stellt die Bewegungen differenziert dar. Für die Charismatisierung der römisch-katholischen Kirche steht besonders die Katholische Charismatische Gemeinderneuerung. Aber auch die liturgische Form des „Night Fever“ gehört dazu.

zu ermöglichen, die dann in sichtbarer Gestalt institutionell in die Ortskirche einzubinden sei.

Die Generalversammlung von Aparecida versucht also, die in *Lumen Gentium* 8 benannte hierarchische Gestalt und den mystischen Leib Christi in der Ortsgemeinde verwirklicht zu verstehen, indem sie die vorfindbare Situation differenziert betrachtet: Es wird anerkannt, dass die gegenwärtige Zeit andere religiöse Sozialformen braucht, in denen eine unmittelbare Erfahrung Gottes denkbar wird. Zugleich versteht die Versammlung die katholische Kirche im Sinne des II. Vatikanums, sodass die sichtbare und die unsichtbare Wirklichkeit nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Grundlage für Aparecida ist die in der Taufe erhaltene Identität des Christen, die durch die in einer charismatischen Glaubensform gemachten Erfahrungen mit Jesus Christus wiedergewonnen werden kann. Die katholische Kirche ist die Gemeinschaft der in Christus Getauften, die sich in einer spezifisch katholischen Form ausbildet und die in den neuen Gemeinschaften eine Bestärkung erfährt. Die weitere Ausführung dieser spezifischen Identität wird in der erneut ermöglichten, aktiven Teilnahme am Leben der Gemeinde konkretisiert. Für die Ausgestaltung der Identität verweist das Dokument wiederum auf die Eröffnungsansprache Benedikts XVI.: Dort wird die Aufwertung der Sonntagsmesse als vorrangige Aufgabe der Pastoralprogramme benannt (4); aus ihr entnehme der Christ die Kraft, für die Evangelisierung einzutreten und damit für die Gerechtigkeit. Auch Benedikt XVI. stellt die Frage nach dem Beitrag der katholischen Kirche zur Linderung der sozialen Not und beantwortet diese durch die Entscheidung für Werte und gegen die Politisierung. Gleichwohl sei die katholische Stimme im Bereich der Bildung, Wirtschaft und Ethik nötig. „Die kirchlichen Bewegungen haben hier ein breites Feld, um die Laien an ihre Verantwortung und Sendung zu erinnern, das Licht des Evangeliums in das öffentliche, kulturelle, wirt-

schaftliche und politische Leben hineinzutragen“ (4). Die Beteiligung am kirchlichen Leben ist im Dokument von Aparecida deutlich offener gehalten und zugleich auf die ekklesiologische Frage der Einheit konzentriert.

Die innovative Wendung kommt aber noch: Die Versammlung in Aparecida geht einen Schritt weiter. Sie will die „Charismen und Dienste der kirchlichen Bewegungen im Bereich der Ausbildung der Laien besser“³⁹ nutzen und schlägt dafür einen doppelten strukturellen Weg vor. Es müsse sich darum gekümmert werden, diese Bewegungen in die verfasste, sichtbare Struktur zu integrieren. Allerdings wird davon gesprochen, dass die bisherige sichtbare Verfasstheit so zu verändern sei, „dass die Diözesangemeinschaft ihrerseits den spirituellen und apostolischen Reichtum der kirchlichen Bewegungen aufnimmt“ (313). Die neuen Bewegungen sind in ihrer Bedeutung für die Laien akzentuiert. Zugleich eröffnet Aparecida die Problematik, wie das Zueinander von Ortsgemeinde und neuen Bewegungen gedacht werden kann. Damit thematisiert die Versammlung die Frage der Einheit auf der Ebene der Ortskirche und konkretisiert somit die abstrakte Formulierung in *Lumen Gentium* 8. Weil sich die Einheit in der sichtbaren Gestalt manifestiert, ist die geistige Dimension daraufhin zu prüfen, inwieweit sich die Charismen integrieren lassen. Vorsichtig problematisiert das Abschlussdokument dabei jene Bewegungen, die vom „Heiligen Stuhl bereits geprüft und anerkannt sind“ (313); diese seien besonders wertzuschätzen und als „Geschenk und Gabe für die Universalkirche“ (313) anzusehen. Dem Ortsbischof komme also die Aufgabe zu, jene Integrationsleistung zu ermöglichen.⁴⁰ Damit können die Charismen geprüft werden, die in ihrer Inte-

³⁹ *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 41, Nr. 313.

⁴⁰ Genau aber auf diese Situation verweist Bernhard Anuth am Ende seines Beitrags.

gration in die Ortsgemeinde unter Anerkennung ihrer „Erfahrungen in Gemeinschaft, Ausbildung und missionarischem Handeln“ (313) zu fördern seien. Durch das ganze Dokument von Aparecida zieht sich die Problematisierung, wie mit der entstandenen Pluralität von spirituellen Ausdrucksformen und ihren Vergemeinschaftungen umzugehen sei. Dabei liegt der Frage der Hierarchie, der Zentralität und der Einheit die Problematik zu Grunde, nicht nur mit unterschiedlichen Rechtsformen zu tun zu haben, sondern ekklesiologisch ein Denkmodell finden zu müssen, wie diese Pluralität in der Einheit der Ortskirche gelebt werden kann. In dieser Frage transportiert sich allerdings eine katholische Signatur, die auf der Folie der Tradition und der Rezeption von Tradition verhandelt wird.

3. Reform und Pluralität – Pentekostalimus ‚light‘?

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Versammlung in Aparecida können auf eine jahrzehntelange Erfahrung mit sowohl pentekostalen außerhalb als auch charismatischen Gruppen innerhalb der römisch-katholischen Kirche reflektieren. Dabei erkennen sie die Vielfalt der Ausdruckformen des Christlichen an, sehen die Stärken pentekostaler Frömmigkeit und wenden sich der genuin römisch-katholischen Herausforderung zu, wie mit der faktischen Binnendifferenzierung römisch-katholischer Kirche durch die neuen Bewegungen umgegangen werden kann. Diese werden zunächst in der Pluralisierung der katholischen Erscheinungsformen als ein übliches Erscheinungsbild der katholischen Frömmigkeit verstanden, und zwar in jedem kirchlichen Handlungsfeld, nur nicht im Abschnitt über die Priesterausbildung! Dies ist umso erstaunlicher, da gerade – so Thomas Schärtl und Brenda Carranza – im Umfeld der katholischen charismatischen Gemeindeerneuerung ein

neuer Priestertypus zu erkennen ist. Dieser neue Priestertypus wird von mehreren Phänomenen begleitet: Die ursprüngliche Laienbewegung wird katholisch *erstens* durch die spezifische Form Medialisierung von Gottesdiensten und Gebetstreffen zu einer Priesterzentrierung transformiert.⁴¹ Der Priester steht im Mittelpunkt des Geschehens. Der Priester wird *zweitens* selbst in einer sehr bestimmten Figuration in den Mittelpunkt gestellt: die Generation der „singenden Priester“⁴²; „pop-star priests“⁴³; der „Helden“.⁴⁴ *Drittens* verschärfen sich die kirchenpolitischen Perspektiven in der Bewertung des eindeutig Katholischen durch die Gefahr des „in/out“-Schemas, wie Schärtl dies für die US-amerikanischen Bischöfe wahrnimmt.

Damit ruft die innerkatholische Pentekostalisierung eine deutlich paradoxe Situation hervor. Denn die immer stärkere Binnenpluralisierung fragt nach einer einheitsstiftenden Größe, die in einer (neuen) modernitätsaffinen Gestalt des Kirchlichen zu suchen wäre. Allerdings verfestigt sich diese neue katholische Grundgestalt eines charismatisierten Christseins in der bestehenden kirchlichen Sozialgestalt einer als Volkskirche verstandenen Großkirche. Gegen ein statisches Verständnis von Tradition kann ja durchaus an die Traditionsfülle, an die „Pluriformität“⁴⁵

⁴¹ Dies ist im deutschen Kontext eindrucksvoll an den Video-Clips der ‚MEHR-Konferenz‘ 2017 in Augsburg wahrzunehmen. Zur Beschreibung auch der Beitrag von Michael Schüssler in diesem Band. Online dazu: <https://mehr.gebetshaus.org/de/> [Stand 29.06.2017].

⁴² Brenda Carranza, Der katholische Pentekostalismus im Wandel, in: Tobias Kefler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 34–56, 47.

⁴³ Petzke, Weltbekehrungen, 458; Carranza, Pentekostalismus, 37; M. Plathow, Katholizismus und charismatisch-pfingstlerische Bewegung, in: Alexander E. Gemeinhardt (Hg.), Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, Göttingen 2005, 45–57, 52–55, 45f., 48f.

⁴⁴ Schärtl, Catholicism, 307.

⁴⁵ Hubert Wolf, Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015a, 21.

von Tradition als Traditionen erinnert werden.⁴⁶ Das Thema Veränderung führt damit aber in die Komplexität von Kontinuität und Diskontinuität von Tradition, von Ursprungstreue und Modernitätspassung. Die Binnencharismatisierung scheint allerdings gerade diesen Weg nicht zu eröffnen, so dass Brenda Carranza zu dem harten Urteil kommen kann, dass die katholische Kirche auf ein neues Dilemma zusteuere. Indem sie sich pentekostalisiert, will sie „modern sein, ohne sich der Moderne zu öffnen. Sie macht sich die Modernisierung zu Eigen und verweigert sich doch den Werten der Moderne. Das Dilemma Kirche gegen Moderne scheint sich in dem Maß zu verschärfen, in dem die neue Art, katholisch zu sein, von der CE [Charismatischen Gemeindeerneuerung; GW] zum vorherrschenden Model gemacht wird.“⁴⁷

Das tiefgründige kirchliche Thema steckt in einer Reformnotwendigkeit römisch-katholischer Kirche. Der Appell einer „*Ecclesia semper reformanda*“ scheint in der aktuellen Situation der römisch-katholischen Kirche der perfekte Satz zu sein, um für den Reformstau in der Kirche eine Lösung zu bieten. Denn eine Kirche, die sich immer erneuern kann, so die übliche Übersetzung, kann durch angemessene Veränderungen jene auch kognitiven Dissonanzen verhindern, die gegenwärtig wahrnehmbar sind. Mit Reform und Erneuerung ist aber sofort auch die Frage auf dem Tisch, wie mit der Tradition umgegangen werden kann. Ist sie unverändert beizubehalten oder was an ihr ist veränderbar? Diese abstrakten Überlegungen und Fragen konkretisieren sich für jede, jeden, der, die aufmerksam das kirchliche

⁴⁶ Wolf, Krypta, 200. Auch dazu: Georg Essen, Die Geschichte, die aus der Wahrheit kommt. Reflexionen zu einer innerkirchlichen Kultur der Innovationstoleranz, in: Wilhelm Damberg/Matthias Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg u. a. 2015, 169–196. Weitere Hinweise ebenda.

⁴⁷ Carranza, Pentekostalismus, 53.

Tagesgeschehen beobachtet; so z. B. die laufenden Diskussionen um das Verständnis des Papstschreibens „Amoris Laetitia“. Die Formel „*Ecclesia semper reformanda*“ ist in den letzten knapp 60 Jahren⁴⁸ zu einem terminus technicus für die Reformnotwendigkeit wie für die -fähigkeit der Kirche geworden. In der ursprünglichen protestantischen Verwendung noch mit einem „*reformata*“ versehen, wird die Formel spätestens seit 1961 in der appellierenden Form auch katholisch verwendet. Sie entwickelt eine solche Plausibilität, dass das „*semper reformanda*“ als Kennzeichen schlechthin der römisch-katholischen Kirche nach dem II. Vatikanum verstanden wird.⁴⁹ Auch hier ist der genaue Blick

⁴⁸ Denn diese Formel ist in einem Maße zum terminus technicus geworden, dass sie, als Grundsatz verstanden, zunächst vor allem zu den „unverzichtbaren Grundlagen reformierten Kirchentums“ zu gehören scheint (Ernst Saxer, Reformierte Tradition und Gemeindefarramt heute, in: *Reformatio* 35 (1986) 286–292, 289, zit. nach: Theodor Mahlmann, „*Ecclesia semper reformanda*“. Eine historische Aufklärung, in: Hermann Deuser/Gesche Linde/Sigurd Rink (Hg.), *Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Peter Steinacker zum 60. Geburtstag* (Marburger Theologische Studien 75), Marburg 2003, 57–77, 62). In der dritten Auflage des LThK ist sie in die calvinistische Theologie Anfang des 17. Jahrhunderts datiert und als Grundanliegen der Reformation beschrieben (vgl. Medard Kehl, *Ecclesia Semper Reformanda*, in: LThK (Bd. 3) durchgesehene Ausgabe 3. Auflage 1993–2001, Sonderausgabe 2006, Sp. 437–438, 437). Tatsächlich aber ist dieser Satz erst 1952 erfunden worden und tritt seine Erfolgsgeschichte ab 1961 an, und zwar in beiden Konfessionen, evangelisch von Karl Barth, katholisch von Hans Küng in die theologische und kirchliche Öffentlichkeit gebracht. (Erfunden wurde der Satz von Ernst Wilhelm Schneemelcher und Karl Georg Steck als Titel der Festschrift für Ernst Wolf (Nachweise bei Mahlmann, *Ecclesia semper reformanda*, 58f.)).

⁴⁹ Walter Kasper bezieht 1970 diesen Ausdruck auf die römisch-katholische Kirche, die sich als *ecclesia semper reformanda* wisse. *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Analyse*: Frank Haarsma, *Stellungnahmen*: Walter Kasper/Franz Xaver Kaufmann, Freiburg i. Br. 1970, 88, zit. nach: Mahlmann, *Ecclesia semper reformanda*, 63. Mit Medard Kehl geht es dabei um die Notwendigkeit, dass sich „die Kirche in Lebensstil, Verkündigung u. Grundstrukturen ständig v. Wort Gottes richten u. erneuern lassen muss“ (Kehl, *Ecclesia*, 437). Besonders an zwei Stellen sieht er dieses Anliegen im II. Vatikanum aufgenommen: In *Lumen Gentium* 9

erhellend: Die Erneuerung wird nämlich nur in einer Dimension der Kirche entfaltet. Selbst wenn in *Lumen Gentium* 9 die Kirche in der Leib-Christi-Metapher beschrieben⁵⁰ und die komplexe Wirklichkeit in ihrer geistigen und irdischen Dimension entfaltet wird, geht es doch ausdrücklich um die sichtbare Gestalt der Kirche, die sich stets erneuern muss.⁵¹ In *Unitatis Redintegratio* 6 steht die Erneuerung im Licht der Ökumene und konzentriert sich auch dort auf die irdische Wirklichkeit und ihre Ausdrucksformen. Aufschlussreich ist in UR 6,1 allerdings die Begründung. Denn die Fähigkeit zur Erneuerung wird in einem Traditionsargument auf das V. Laterankonzil (1512–1517) zurückgeführt und damit als eine urkatholische Idee vorgestellt. Man sichert sich, so Jochen Hilberath, gegen die reformatorische Auffassung ab, es handle sich hier um eine die ganze Kirche umfassende Erneuerung bzw. Reform.⁵² Tatsächlich wird in der 12.

und in *Unitatis Redintegratio* 6. Für Medard Kehl öffnet sich die dortige katholische Hermeneutik des *semper reformanda* in zwei Richtungen: In *Lumen Gentium* 9,3 wird die Kirche auf dem Weg durch die Zeit beschrieben, einem Weg der Versuchungen und Trübsale, den die Kirche aber durch den Geist Gottes geleitet geht, auf dass sie „eine ihres Herrn würdige Braut bleibe“ und durch die Wirkung des Geistes „nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern“ (*seipsam renovare*), bis sie zum Ziel der Verheißung gelangt. *Unitatis Redintegratio* 6 wiederholt die Sprechweise von der Erneuerung und ergänzt sie durch Reform. Hier ist es Christus, der die Kirche zur ständigen Reform ruft (*vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem UR 6,1*), insofern die Kirche dieser als irdische und menschliche Realität bedarf. Dieses „insofern“ markiert die Differenzierung, denn die Reform kann sich auf Sitte, Disziplin und die Art der Lehrverkündigung beziehen, nicht aber auf das *depositum* selbst. Für die ökumenische Bedeutung dieser Erneuerung verweist das Konzil etwa auf die biblische oder liturgische Bewegung.

⁵⁰ Vgl. Werner, „Leben, Jesus und Rock'n'Roll“.

⁵¹ Allerdings findet die Erneuerungsmetapher im Kommentar von Peter Hünermann keinerlei Erwähnung. Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 2, Freiburg u. a. Sonderausgabe 2009, 263–582, 374.

⁵² Vgl. ebd.

Sessio 1517 im Rahmen der Konstitution u. a. zur Auflösung des Konzils die Erneuerung der Reform betont, die bereits begonnen worden war, „den gesamten kirchlichen Stand, die Universalkirche und ihre Angelegenheiten“ betraf und unverzüglich umgesetzt werden sollte.⁵³ Diese Begründung ist deswegen so aufschlussreich, weil sie Reformfähigkeit wie Reformbemühungen der katholischen Kirche als ursprünglich suggeriert und vor die reformatorischen Anfragen datiert.

Damit ist aber *erstens* und wesentlich die Spur für die ekklesiologische Frage nach der Verhältnisbestimmung von Kontinuität und Diskontinuität kirchlichen Wissens bzw. von Tradition einerseits und Erneuerung andererseits gelegt. Irritierenderweise bestand der ursprüngliche Impuls pentekostaler Religiosität in einer unmittelbaren Gotteserfahrung im Geist, die undogmatisch ohne Strukturen und klerikale Vermittlung selbst evident – also einsichtig – sein soll und zu einem veränderten Leben vor Gott führt. Diese abstrakte Beschreibung muss man sich wohl vor Augen halten angesichts des Ankommens der pentekostalen Religiosität als charismatische Bewegung⁵⁴ in einer zentral verfassten hierarchischen Sozialgestalt von Religion wie es die römisch-katholische Kirche ist. In dem Analysevokabular von Ernst Troeltsch⁵⁵ wäre zu fragen, ob der

⁵³ Dekrete der ökumenischen Konzilien, hrsg. von Josef Wohlmuth, Bd. 2 Konzilien des Mittelalters, Paderborn u. a. 2000, 651. So die Kurienreform, wenn auch sehr zögerlich (sessio IX).

⁵⁴ Die 1967 gegründete katholische charismatische Erneuerung stellt die größte Gruppe der zur charismatischen Frömmigkeit gehörenden neuen Bewegungen dar. Zu den charismatisch ausgerichteten Bewegungen, die in Europa und auch Deutschland vertreten sind, gehören „Chemin Neuf“, „Gemeinschaft Emmanuel“, „Gemeinschaft der Seligpreisungen“. Vgl. Peter Hocken, Charismatische Bewegungen, II. die ChB. im einzelnen, in: LThK Bd. 2, durchgesehene Ausgabe der dritten Auflage 1993–2001, Sonderausgabe 2006, Sp. 1019–1022.

⁵⁵ Der Theologe Ernst Troeltsch legt bereits Anfang des 20. Jahrhunderts eine

Grundtypus der Mystik in den Grundtypus der Volkskirche aufgehen kann oder eben doch nur eine Ergänzung ist. Troeltsch prognostizierte noch, dass die katholische Kirche beide Formen, die Sekte und die Mystik, immer unwirksamer mache, während sie im Protestantismus immer stärker würden bis hin zur Auflösung des Grundtypus der Kirche.⁵⁶ Allerdings betonte Troeltsch auch, dass die „Tage des reinen Kirchentypus in unserer Kultur [...] gezählt“ sind.⁵⁷ Denn die „Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung fallen mit denen der Kirche nicht mehr zusammen. Der Zwang ist nicht mehr eine

Analyse der möglichen „drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee“ (Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Gesammelte Schriften Bd. 1, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, Aalen 1977, 967) vor. Mit seinen Analysen reagiert er auf tiefgreifende Veränderungen der kirchlichen Sozialgestalt unter den Bedingungen der Moderne. Dabei unterscheidet er drei kirchliche Grundtypen in idealtypischer Weise voneinander: Volkskirche, Sekte und die Mystik. Die Volkskirche ist, kurz gesagt, der Typus, der die Massen aufnehmen und zu einer Gemeinschaft integrieren kann. Zugleich verfügt die Volkskirche über eine Anpassungsfähigkeit an die Welt, „weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen bis zu einem gewissen Grade absehen kann“ (ebd. 967). In der „Sekte“ finden sich Christen wieder, die sich als Wiedergeborene verstehen und ein dementsprechend strenges und bewusstes Leben führen. Sie sind ganz auf das Gottesreich ausgerichtet und leben in dieser Erwartung. Die Mystik verkörpert die Innerlichkeit sowohl der religiösen Handlungen im Kult als auch in ihren Inhalten und macht diese zu einem „rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz“ (ebd. 967). Diese idealtypisch skizzierte Gruppenbildung ist konsequenterweise fließend, ebenso wie die Inhalte, die liturgischen Formen und die Beziehung zu Geschichte und Umwelt.

⁵⁶ Ebd. 982. Diese drei Formen nimmt Troeltsch nicht nur in der Geschichte, sondern in seiner Gegenwart in beiden Konfessionen und in einer Vermischung wahr. Die Kirche als Massenbewegung, die Sekte – so sie sich ausbreitet – verändert sich dann zu einem kirchenförmigen Typus, allerdings um den Verlust ihrer Exklusivität. Die Mystik allerdings bilde das „Asyl für die Religiosität wissenschaftlich gebildeter Schichten; in wissenschaftlich unberührten Schichten wird sie zum Orgasmus und zur gefühlsmäßigen Devotion, mit alledem eine gern gepflegte Ergänzung von Kirchen und Sekten“ (ebd. 967).

⁵⁷ Ebd. 981.

Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen, sondern eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensströmungen.“⁵⁸ Freilich: Bislang ist es, aus katholisch-theologischer Warte gesprochen, nicht gelungen, die bereits von Troeltsch benannten soziologischen Beobachtungen im Medium einer ekklesiologischen Rahmentheorie zu reflektieren. Dies würde bedeuten, *zum einen* das spezifisch Moderne der Lebensanschauung zu benennen und *zum anderen* dieses in eine Institutionstheorie zu integrieren. Das mündige Subjekt seiner eigenen Religiosität jedenfalls tritt in dem Maße in den Hintergrund, in dem die Inhalte und ihre vermittelnde Verfasstheit in den Vordergrund treten – sei es auch noch so charismatisch. Katholisch, so möchte man meinen, ist der ‚Sprengstoff‘ der pentekostalen Bewegung in die Sozialform aufgenommen worden, indem zwar einzelne (emotionale, ästhetische, mediale, körperliche, heilende) Merkmale explizit herausgestellt, aber deren Freisetzungskräfte als individualisierter Ausdruck des Glaubens dennoch zentral gesteuert werden.

Zweitens lässt die Spannung aufmerken, die zwischen der Argumentation von Aparecida 2007 und dem Verständnis des ‚*semper reformanda*‘ besteht. Aparecida nimmt die komplexe Wirklichkeit der Kirche in den Blick und sucht das Zueinander von äußerer und spiritueller Wirklichkeit dergestalt zu verstehen, dass gerade die Binnencharismatisierung den Blick für eine spirituelle Erneuerung und Reform hervorruft, die nicht nur die äußere Gestalt nicht unberührt sein lässt, sondern auch in der geistigen Dimension neue Akzente setzt – in den vorhandenen Grenzen des *depositum fidei*. Die Interpretation des ‚*semper reformanda*‘ konzentriert sich dahingegen ganz auf die äußeren Formen und verspricht sich durch die Änderung dieser ein Näherkommen an die Berufung der Christen in der

⁵⁸ Ebd.

Nachfolge Jesu. Diese Differenz ist ja durchaus keine methodische, also keine Frage, mit welcher Form der Spiritualität eine Reformierung römisch-katholischer Kirche am besten gestaltet werden solle. Sondern sie ist eine theologische, denn sie hinterfragt die pneumatologische Dimension kirchlichen Handelns und kirchlicher Vergemeinschaftung in der komplexen Wirklichkeit.⁵⁹ Sie berührt damit zugleich die Frage nach der Pluriformität der Tradition als Traditionen, denn gerade das Ringen um die äußere und die geistige Wirklichkeit erfordert einen Diskurs, der die Vielfalt mitbedenkt. Kann die Erneuerung wirklich nur auf die äußere Gestalt bezogen sein? Ist mit der Veränderung der äußeren Gestalt wirklich die Erneuerung erschöpft, um die es in der Treue zur Berufung geht? Könnte die dogmatische Diskussion in dieser Perspektive nicht auch zu eruieren versuchen, wie der Gedanke des *semper reformanda* auf die gesamte komplexe Wirklichkeit der Kirche angemessen zu applizieren wäre?

Die steile These zu den Auswirkungen der Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche könnte lauten: Die neue Grundgestalt des Christseins scheint katholisch vom religiösen Habitus des pentekostalen ‚light‘ geprägt zu sein, ohne damit eine kreative Antwort auf die Dialektik von Individuum und Gemeinschaft, Tradition und Pluralität, Geist-Erfahrung und Dogma, Religion und Politik, eigenem ‚Lehramt‘ aus Erfahrung und kirchlichem Lehramt zu geben. Dies wird aber auf die Dauer nicht ausreichen! Die theologische Forschungsaufgabe scheint in einer Grundlagenreflexion zu liegen, die in

⁵⁹ Die Auseinandersetzung um die pneumatologische Dimension der Ekklesiologie durchzieht die Reflexion auf die Kirche. Anscheinend ist in ihr ein Dilemma zu finden. Zuletzt hat Michael Böhnke, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2013, einen Entwurf vorgelegt. In diesem Band vertieft der Beitrag von Paul Murray die systematisch-theologische Frage des Zusammenhangs von Charisma, Amt und Kirche.

den Phänomenen, den Merkmalen, der Ausbreitung und der Bedeutung der pentekostal-charismatischen Gruppierungen eine fundamentale Veränderung dessen sieht, wie die christliche Idee vergemeinschaftet wird. Diese Aufgabe wird die verfassten Kirchen nicht unberührt lassen, allen voran die römisch-katholische. Darüber hinaus wird diese Auseinandersetzung auch aus politischen Gründen zu führen sein, denn in ihr geht es gerade nicht nur um binnenkirchliche Themen, sondern um die Gestaltung von Öffentlichkeit und Politik!