

Die Mundialisierung bisher kontinentaler Herausforderungen

(I) Anfragen an das christliche Glaubensverständnis aus brasilianischer Erfahrung

Agenor Brighenti

Die Herausforderung, vor die sich die Kirche im Laufe der Geschichte gestellt sah, war in Europa die Moderne, in Lateinamerika war es die Armut, in Afrika der kulturelle Pluralismus und in Asien die religiöse Vielfalt. In einem Kolloquium anlässlich der 575-Jahrfeier der Gründung der Katholischen Universität Löwen wies Gustavo Gutiérrez im Blick auf die Gegenwart indes scharfsinnig darauf hin, das Anbrechen eines planetarischen Bewusstseins ebenso wie die Globalisierung der Welt richteten die verschiedenen Herausforderungen, mit denen die genannten Erdteile zu kämpfen gehabt hätten, heute an alle Menschen. In der Tat, die Neuzeit ist nicht nur überall präsent, sie steckt auch überall in der Krise; die großen Religionen kreuzen sich auf allen Erdteilen; die Revitalisierung autochthoner Kulturen erweist sich als genereller Imperativ; und Armut fehlt beileibe auch nicht in der so genannten Ersten Welt. Auch wenn die angedeuteten Herausforderungen auf den angesprochenen Kontinenten mit ihren verschiedenen Ländern ihre je spezifische Einfärbung haben, ist nicht zu bestreiten, dass sie allesamt einen hermeneutischen Stachel für den christlichen Glauben als solchen beinhalten, unabhängig von der Pluralität des jeweiligen Kontextes, in dem der konkrete Glaube Gestalt gewinnt. Selbstverständlich ist auch Brasilien Teil dieses planetarischen Netzes.

I. Herausforderung der Rationalität

Ohne Zweifel brachte das neuzeitliche Zivilisationsprojekt in Sachen Rationalität eine kopernikanische Wende. Fünfhundert Jahre hatte sich die weit mehr als tausendjährige Christenheit den Anfragen der Neuzeit widersetzt, bevor sie sich schließlich einer Welt öffnete, die zwar zu einem gut Teil ohne und gegen die Kirche entdeckt worden war, aber durchaus auf Werten des Evangeliums beruhte und beruht. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts stellte sich die Kirche in Europa dann der schmerzlichen Aufgabe, den Glauben innerhalb dieses ungewohnten Kontextes neu zu verstehen. Hintergrund ihres Bemühens war vor allem die Erste Aufklärung¹, das heißt die Emanzipation des individuellen Subjektes und der subjek-

tiven Vernunft. Die als solche apostrophierten Genitivtheologien (Theologie der Hoffnung, Politische Theologie, Theologie der Revolution, Theologie der irdischen Realitäten usw.), namentlich die Theologie der Befreiung in Lateinamerika, entwickelten dann später eine Hermeneutik des Glaubens im Ringen mit der Zweiten Aufklärung, will sagen der Emanzipation der gesellschaftlichen Subjekte und der praktischen Vernunft.

1. Moderne in der Krise

Unterdessen sind im Augenblick tiefgreifende Veränderungsprozesse in Gang, und zwar nicht nur in den entwickelten Gesellschaften, die in der Phase des „Post-“ stecken und post-industrielle, post-christliche und post-moderne Gesellschaften sind, sondern auch in Ländern der Dritten Welt wie in Brasilien, wo sich Vormoderne, Moderne und Postmoderne vermischen. So fiel etwa die Jahrtausendwende unbestritten in eine Zeit, in der manche das Gefühl haben, „alles, was sicher ist, löse sich in Luft auf“ (Jean Baudrillard). In der Spur der „Krise der Moderne“, die viele als „epochalen Umschwung“ bzw. als „Krise der Zivilisation“ beschreiben, brechen die Krise der „technisch-instrumentellen Vernunft“ (Frankfurter Schule) und in deren Folge die „Krise der Metasprachen“ an, insofern sich letztere auf „kalte Vernunft“ stützen, „die keine Gründe des Herzens kennt“ („emotionale Intelligenz“). Denken *light* oder, anders gesagt, die „Kultur der Leere“, wie sich Gianni Vattimo und Gilles Lipovestky treffend ausdrücken, deuten darauf hin, dass die Vernunft nichts mehr weiter ist als eine „schwache Vernunft“. Ganz allgemein befinden sich die Wissenschaften, die im gerade zu Ende gegangenen Jahrhundert „viel näher bei der Macht als bei der Wahrheit“ waren (Pedro Demo), in einer tiefen „Paradigmenkrise“. Die großen sozialen Ideale, die Revolutionen verfolgten, endeten in der „Entzauberung der Utopien“ (Herbert Marcuse), so dass scheinbar das „Ende der Geschichte“ (Francis Fukuyama) anbrechen konnte. Demnach bleibt nur der bittere Geschmack der Gegenwart, der „Triumph des einsamen Individuums“ (José-Ignacio González Faus). Die Technik, vermeintlich allein siegreich, ist gleichwohl verantwortlich für einen kranken Planeten, auf dem das „menschliche Leben mitsamt seinen Ökosystemen“ (Leonardo Boff) bedroht ist. Unser aller bemächtigt sich ein „Gefühl, Waisen zu sein“, weil uns Instabilität, Unsicherheit und, in vielen Fällen, Angst und apokalyptische Stimmung umgeben.

2. Advent einer Dritten Aufklärung

Indes, die große Frage, die sich inmitten dieser ganzen Doppeldeutigkeit stellt, lautet: Ist das Projekt der Moderne denn wirklich schon erledigt? Die Spannungen innerhalb der so genannten „Postmoderne“ deuten da eher in Richtung Nein. Jürgen Habermas und Alain Touraine haben treffend darauf hingewiesen, die gegenwärtige Krise der Moderne sei alles andere als der Untergang dieses „Zivilisationsprojektes“, als eine „Postmoderne“. Eher schon haben wir es mit der Herausforderung einer „Übermoderne“ zu tun, insofern die Erste und die Zweite Aufklärung durch eine Dritte Aufklärung vervollständigt werden müssen, das

heißt durch die Emanzipation der Alterität im Sinne von ungeschuldeter Verdanktheit und von kommunikativer Vernunft. Allenthalben drängt sich das ernsthafte Thema des „Anderen“ auf – als Sinnhorizont, aber auch als Weg zu „dem großen Anderen“ (Emmanuel Levinas), zum Absoluten, zur wahren Instanz der Ethik (Ludwig Wittgenstein), die aber in den maßgeblichen Sphären des gesellschaftlichen Lebens heute nicht vorkommt.

3. Herausforderung für das Glaubensverständnis

Das Bild, so wie es sich derzeit darstellt, bedeutet unweigerlich eine hermeneutische Anfrage an den christlichen Glauben, konkret an die Theologie als dessen reflektierte Gestaltwerdung – auch an die Theologie der Befreiung. Die Paradigmen sämtlicher Theologien, die von der Moderne her konzipiert sind, stecken in der Krise: ihre theoretische Erarbeitung, ihre interdisziplinäre Gepflogenheit sowie Gültigkeit und Bedeutung ihrer Produktion. Wollen wir auf die neu sich stellenden Fragen aus dem Glauben heraus eine wirksame Antwort finden, brauchen wir dringend neue Arbeitshypothesen. Einige europäische und nordamerikanische Theologen wie Hans Küng, Jürgen Moltmann, David Tracy und Matthew Fox haben inzwischen eine solche Antwort vorgelegt. Sie machen sich die Leere des Einzelnen zu Eigen und entwerfen von dorthin eine nichtkonfessionsgebundene, ökumenische, makroökumenische, ökologische und holistische Theologie.

In Lateinamerika und namentlich in Brasilien zeichnen sich angesichts der Krise zwei Einstellungen ab. Auf der einen Seite stehen bestimmte Gruppen, die die Krise der Moderne nutzen, um die Bedeutung der emotionalen Intelligenz herauszustellen. Diese stützt sich auf die religiöse Erfahrung der neuen Pfingstbewegung, wie sie überall in Aufschwung ist. Was dabei Brasilien anlangt, vermitteln Emotionalität und Fundamentalismus bei uns das Gefühl der Sicherheit, die in Wirklichkeit jedoch nichts anderes als falsche Sicherheit ist. Auf der anderen Seite haben wir die Einstellung jener Gruppen, die sich nicht nur für humanitäre Belange (Menschenrechte, Zivildorganisationen, Kultur der Solidarität, Ökologie) aktiv einsetzen, sondern auch für Mystik (persönliche religiöse Erfahrung, interreligiöser Dialog und Nein zu allem Institutionellen). Diese Einstellung wäre ein Hinweis darauf, dass sich die Laizisierung der lateinamerikanischen Kulturen in einem unumkehrbar fortschreitenden Prozess befindet. Schließlich kann niemand bestreiten, was

Der Autor

Agenor Brighenti ist Priester, Doktor der Theologie und der Religionswissenschaften (Katholische Universität Löwen, 1993), Lizentiat in Philosophie (UNISUL: Universität im Süden des brasilianischen Bundesstaates Santa Catarina, 1975) und Fachmann für Sozialpastoral (Lateinamerikanisches Institut für Pastoraltheologie ITEPAL des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, Bogotá, Kolumbien, 1980). Von 1981 bis 1987 war Agenor Brighenti Koordinator der Pastoral im Bistum Tubarão (Santa Catarina) und von 1994 bis 1996 Akademischer Direktor des ITEPAL-CELAM in Bogotá. Im Augenblick ist er Professor für Systematische Theologie am Theologischen Institut in Santa Catarina ITESC, für Philosophie an der UNISUL und für Pastoraltheologie an der Päpstlichen Universität Mexiko (UPM).
Anschrift: Caixa Postal 5041, 88040-970 Florianópolis/SC, Brasilien. E-Mail: agenorb@terra.com.br.

auch für die Theologie nicht uninteressant ist: dass sich die Menschen allerorten zunehmend an anderen, nichtwestlichen Gesellschaftsmodellen orientieren, wie u.a. an der hebräisch-biblischen, indianischen, afrikanisch inspirierten oder auch östlichen Welt. Es wäre zu kurz gegriffen, das alles als Mode einer Kultur *light* abzutun. Vielmehr sehen wir darin das Suchen nach neuen Fundamenten für die fragmentarisierte, entzauberte Zivilisation des Westens zum Ausdruck kommen. So erhellt, dass wir – desorientiert wie wir angesichts der in die Krise geratenen Moderne sind – uns auf der Suche befinden nach einer neuen theologischen Ästhetik, die ihre epistemische Kompetenz mit in das Zeitalter der hermeneutischen und kommunikativen Vernunft nimmt und dadurch zu einer hermeneutisch-kontextuell-säkularen Theologie wird. Damit wird deutlich, dass kein Weg daran vorbeiführt, die kollektiven Identitäten auf drei Ebenen wiederherzustellen: auf der sozialen Ebene (kommunikative Vernunft), auf der epistemologischen Ebene (hermeneutische Vernunft) und auf der kirchlichen Ebene (theologische Vernunft).

II. Herausforderung der Bedeutungslosigkeit

Dank der Kirche in Lateinamerika ist inzwischen auch Armut als hermeneutische Kategorie zur Interpretation des christlichen Glaubens anerkannt: Wie von Gott reden in einer Welt von Gekreuzigten? Wie Heilsgeschichte verstehen angesichts einer Menschheitsgeschichte, die von Ungerechtigkeit nur so strotzt? Die große Aufgabe für die Kirche auf unserem Erdteil war, aus dem Glauben heraus die Kritik zu entkräften, Religion sei Entfremdung. In Praxis und Reflexion war die Kirche bemüht, in Auseinandersetzung mit der Geschichte die zentralen Motive des Evangeliums als glaubwürdig zu erweisen. Dabei gelang es ihr, die Option für die Armen und gegen die Armut als vom Evangelium her gebotene Norm zu verdeutlichen. So gesehen bedeutet Theologie der Befreiung einen Interpretationsrahmen für die Offenbarung insgesamt. Mit Hilfe von Autoren wie den Brüdern Leonardo und Clodovis Boff, wie João Batista Libânio und Frei Betto, José Comblin und Hugo Assmann – aber auch anderen – leistete Brasilien einen unverkennbaren Beitrag zu diesem Konzept.

1. Theologie der Befreiung: Theologie für Lateinamerika?

Dessen unbeschadet hat die Befreiungstheologie, auch wenn sie in Lateinamerika entstanden ist, nicht allein für unseren Kontinent Bedeutung. Jede Theologie ist in einen Kontext eingebunden. Da Armut nun aber eine für alle unausweichliche Realität ist, stellt sie damit auch für das Glaubensverständnis aller eine Anfrage dar. Herausforderungen, mit denen sich – so betrachtet – alle auseinanderzusetzen haben, sind: Einheit zwischen Schöpfungsplan und Heilsplan, insofern ja auch die Sünde Unordnung in die Schöpfung bringt; Unterscheidung, wenn auch nicht Trennung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung, insofern zwischen Schaffung einer gerechteren Welt und Heil durchaus Kontinuität be-

steht; Erlösung als Übergang von weniger menschlichen zu menschlicheren Verhältnissen, insofern das Reich Gottes ja eine immanente und geschichtsbezogene Dimension hat, was wiederum bedeutet, dass es nur eine einzige Geschichte gibt und dass sich Heil nur im Rahmen dieser einen Geschichte realisiert, die damit zugleich profan und heilsträchtig ist, usw. Mit anderen Worten: Größen wie Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenwürde usw. sind keine Nullpositionen, wenn es um Heil und Erlösung geht. Glaube und Liebe sind nur echt, wenn sie Wirkung zeitigen. Ein Christentum, in dem es mit guter Absicht und lehrmäßiger Korrektheit getan wäre, wäre zu wenig. Der Glaube in seinem gesamten Umfang gehört in das Leben in seiner ganzen Länge und Breite und hat infolgedessen auch Politik, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft zu erhellen und zu verändern.

2. Herausforderung: Erweiterung des Begriffs Armut

Niemand wird bestreiten, dass sich die Zeiten geändert haben. Seit Ende der achtziger Jahre betonen wir in Brasilien, das Phänomen Armut könne nicht weiter allein unter wirtschaftlichem Gesichtspunkt betrachtet werden. Wir stehen vor der Herausforderung, uns gründlicher mit der Welt der Armut zu beschäftigen und sie auch unter ihren anderen Aspekten ernst zu nehmen. Deshalb halten wir die Dependenztheorie zwar für kein falsches, wohl aber für ein nicht tief genug greifendes Instrument, soll es denn das Phänomen mit all seinen unterschiedlichen Seiten erklären. Wir müssen den Begriff „arm“ heute öffnen auch für alle, die aufgrund von Rasse, Sprache, Kultur, Hautfarbe, Geschlecht, Alter usw. diskriminiert oder ausgegrenzt werden. Tatsache ist dann aber, dass sich Armut als ein Phänomen erweist, das auf allen Erdteilen, einschließlich der nördlichen Erdhalbkugel, gegenwärtig ist.

3. Anfrage an Aktion und Reflexion

Allerdings darf sich niemand aufgrund der Tatsache, dass sich die Zeiten geändert haben und das Phänomen Armut inzwischen als komplexer erkannt worden ist, davon befreit fühlen, etwas tun und die Dinge vernunftmäßig ergründen zu müssen. In Brasilien kann einen nur mit Sorge erfüllen, dass sich das Augenmerk vom Engagement in Richtung Mystik verlagert hat, dass Mystik nur noch als etwas Subjektives gilt und dass in Sachen Religion die Emotionen sprießen, die Theologie dagegen verkümmert. Das gilt insbesondere für bestimmte kirchliche Bewegungen, an denen Züge von Fundamentalismus nicht zu übersehen sind. Doch die Armen, die ärmer geworden sind, als sie je waren, sind nicht verschwunden, sondern befragen unseren Glauben heute wie gestern auf seine Glaubwürdigkeit. Theologie und Glaubensverständnis, die ja erst *actus secundus* sind, bedürfen, um ihren Diskurs strukturieren zu können, der Praxis, des *actus primus*. Immerhin ist die Praxis weniger bloßer Landeplatz für die Rechtgläubigkeit als vielmehr privilegierte Quelle für ihr Entstehen überhaupt. Im Horizont moderner Rationalität muss sich Wahrheit kraft Wahrhaftigkeit bewähren. Andernfalls laufen wir Gefahr, nicht weniger als die Glaubwürdigkeit des Evangeliums aufs Spiel zu setzen.

III. Herausforderung des Pluralismus

Auch der Pluralismus bringt eine hermeneutische Anfrage an den christlichen Glauben mit sich. Auf kultureller Ebene steht die Kirche vor allem in Afrika vor der Herausforderung einer inkulturierten Evangelisierung, einer plurikulturellen Kirche und infolgedessen eines theologischen Pluralismus. Auf religiöser Ebene hat insbesondere die Kirche in Asien schon früher den theologischen Wert des Unterschieds herausstellen können und damit im Dialog mit den nichtchristlichen Religionen die Folgerungen gezogen für das Verständnis des katholischen Dogmas.

In Brasilien stoßen wir auf Schritt und Tritt auf die Herausforderung durch den kulturellen und religiösen Pluralismus für die Hermeneutik des christlichen Glaubens. Ablesen lässt sich die Tatsache an den Reaktionen auf die Erklärung der römischen Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000. Der Pluralismus zwingt geradezu die Theologie zu einer epistemologischen und methodologischen Neubegründung.

1. Semantische Neubegründung

Lange Zeit galt der Begriff „Theologie“ in christlichen Kreisen als ausschließlicher Besitz des Christentums. Von Theologie zu sprechen hieß, mit dem geregelten, normierten Glaubensdiskurs innerhalb der christlichen Kirchen zu operieren, konkret in den Kirchen des Westens und der Ersten Welt. Der Begriff „Theologie“ war also nicht nur auf einen Ekklesiozentrismus im Schlepptau einer monoreligiösen Position begrenzt, sondern auch von einem Eurozentrismus in Beschlag genommen, der seinerseits das Ergebnis eines monokulturellen Christentums war.

Die Emanzipation des kulturellen und religiösen Pluralismus ließ die traditionelle theologische Semantik zusammenbrechen und zwang die Theologen, ihren alten Theologiebegriff weiter zu fassen, sodass unter seinen Fittichen jetzt auch neuanebrechende Realitäten Platz finden. Dennoch bleiben die Ergebnisse Stückwerk, und die einen befriedigen mehr als die anderen. Einem dieser alles andere als zufriedenstellenden Ergebnisse begegnen wir auch in Brasilien. Die Rede ist von jener theologischen Semantik, die von einer monoreligiösen, monokulturellen Theologie ins andere Extrem umkippt, in eine transkulturelle, transreligiöse Theologie. Manche Geister springen von einer „christlichen Theologie“ in eine „weltweite Theologie“, in eine Metasprache auf der Grundlage der Überzeugung, dass die verschiedenen religiösen Überlieferungen, die auf diesem Planeten existieren, alle in Interaktion stehen. Nun hat aber Jacques Dupuis mit Recht darauf hingewiesen, ein derartiger theologischer Pluralismus stoße auf zwei Hindernisse: Einerseits sei jede der verschiedenen religiösen Erfahrungen unaustauschbar, wie andererseits auch die vielfältigen kulturellen Muster, die den Erfahrungen zugrunde liegen, jeweils singular sind. Sachgerechter sei da schon eine Annäherung, die von der Pluriformität und Plurikulturalität der Theologie ausginge.

2. Syntaktische Neubegründung

Plurikonfessionalität der Theologie: Die Tatsache, dass es diese und jene „religiösen Glaubensformen“ gibt, die sich noch einmal auch durch ihren je eigenen Inhalt unterscheiden, führt dazu, dass die inhaltliche Vielfalt der verschiedenen Glaubensformen unweigerlich auch eine Vielfalt der konfessionellen Theologien mit sich bringt. Als geregelter und normierter Glaubensdiskurs kann keine Theologie konfessionsfrei sein, weil der spezifische Inhalt jeder religiösen Erfahrung vom glaubenden Ja des betreffenden Menschen bzw. der betreffenden Gemeinde abhängt; und dieses Ja bildet letztlich den Gegenstand der Theologie. Allerdings erschöpft sich der konfessionelle Charakter einer jeden Theologie nicht in der eigenen Konfessionszugehörigkeit. Im Gegenteil, die je eigene Konfessionalität wird eher in dem Maße durchsichtig, als der betreffende Glaubende offen ist für die religiöse Erfahrung der Menschheit insgesamt. Ohne einen wirklich universalen Horizont degeneriert das Konfessionelle in Konfessionalismus und landet im Fundamentalismus, der nicht mehr im Stande ist, andere religiöse Denominationen gelten zu lassen, sich in ihnen auch selbst zu erkennen und von anderen konfessionellen Theologien bereichern zu lassen.

Plurikulturalität der Theologie: Unter dem Gesichtspunkt der Kultur reibt sich eine weltweit-transkulturelle konfessionelle Metasprache mit der Plurikulturalität der religiösen Erfahrungen der verschiedenen religiösen Konfessionen, wenn nicht schon ein und derselben Konfession. Eine vermeintlich transkulturelle konfessionelle Theologie wäre in Wirklichkeit nichts anderes als eine monokulturelle Theologie, das heißt die Universalisierung einer bestimmten Einzelausprägung, insofern ja die Erarbeitung dieser Metasprache an den Bedingungsrahmen einer bestimmten Kultur gebunden bleibt.

So sind Theologien nicht nur konfessionell, sondern immer auch plurikulturell, und zwar aus einem doppelten Grund: Erstens gibt es Konfessionalität immer nur innerhalb eines plurikulturellen Kontextes, und zweitens ist religiöse Erfahrung innerhalb einer spezifischen Konfessionszugehörigkeit auch immer nur denkbar in einem spezifischen kulturellen Kontext, der sich vom Kontext der religiösen Erfahrung anderer Gemeinschaften innerhalb derselben Konfessionalität unterscheidet. Es gibt keine Theologie, die als menschliches Erzeugnis nicht unweigerlich an das „Paradigma einer Epoche“ (Thomas Kuhn) gebunden wäre. So sehr sie es auch wollte, nie wird Theologie aus jenem Gehäuse an Überzeugungen, Werten, Denkweisen und Umgangsformen herauskommen, von dem Gemeinden nun einmal immer umgeben sind. Dieses Faktum macht die Interpretation der Offenbarung allerdings um nichts ärmer, im Gegenteil: Es schützt sie davor, zur Ideologie zu werden, wie es Theologie auch davor bewahrt, zum fundamentalistischen Diskurs zu entarten.

Wenn es also, von der Religion her, nicht nur eine einzige transkonfessionelle Theologie geben kann, sondern immer nur mehrere, so kann es, von der Theologie her, innerhalb ein und derselben religiösen Konfession auch nur verschiedene Theologien geben - Theologie verstanden als je spezifische Ausdrucksform desselben Glaubens unter den Bedingungen kultureller Vielfalt. Und da, vom kultu-

rellen Gesichtspunkt her betrachtet, die intrakonfessionellen Interpretationen, einschließlich der christlichen, auf unterschiedlichen Kulturmustern basieren, führt kein Weg daran vorbei, dass Theologie zwangsläufig nicht nur plurikonfessionell, sondern auch plurikulturell sein muss.

Was eine plurireligiöse und plurikulturelle Theologie von transkonfessioneller und transkultureller Theologie unterscheidet, ist, dass ersterer die Realität wichtiger ist als die Abstraktion, die Existenz wichtiger als Wesensdefinitionen und die lebendige Erfahrung der Menschen in ihren Gemeinden unter konkreten Bedingungen wichtiger als Begriffe und Allgemeingültigkeiten, hinter denen am Ende doch nur religiöse und kulturelle Kurzsichtigkeit steckt.

¹ Zur Begrifflichkeit „Erste Aufklärung“ bzw. „Zweite Aufklärung“ vgl. Horst Goldstein, *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Art. Aufklärung, Düsseldorf 1991, 14–16.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Die Feuer der Pfingstbewegung im heutigen Brasilien

Brenda Carranza

Ich gehe in diesem Artikel von einem religiösen Kontext aus, der plural und entinstitutionalisiert ist und beschäftige mich in eher beschreibender denn analytischer Weise damit,

a) festzustellen, welche Veränderungen durch das Phänomen der protestantischen und katholischen „Verpfingstlichung“ im religiösen Feld Brasiliens in den letzten dreißig Jahren hervorgerufen worden sind. Ich konzentriere meine Aufmerksamkeit dabei auf zwei geradezu sinnbildliche Bezugspunkte: Die „Universale Kirche vom Reich Gottes“ (IURD: *Igreja Universal do Reino de Deus*) und die „Katholische Bewegung der charismatischen Erneuerung“ (RCC: *Movimento de Renovação Carismática Católica*) in deren durch P. Marcelo Rossi populär gewordener Ausformung.

b) auf die Mechanismen *spiritueller Kriegsführung* aufmerksam zu machen, die unter Charismatikern und Neo-Pfingstlern in der Auseinandersetzung unter den Gläubigen entwickelt werden und die ein Szenario eines Religionsmarktes hervorbringen,

c) aufzuzeigen, welche Wirkungen von der Pfingstbewegung ausgehen, was die