

Religion 63 (2002/2) 137-156, aber auch Gérard Donnadieu, *Vers un marché du religieux?*, in: *Futuribles* 260 (2001) 5-21, oder Ralph Della Cava, *Vatican Policy: 1978-1990: an updated overview*, in: *Social Research* 59 (1992) 169-199.

³⁶ In diesem Sinn versuchte ich einige Argumente vorzulegen in: Luca Diotallevi, *Verso una denominazionalizzazione del cattolicesimo italiano?*, in: *Religioni e Società* (2001) 40-41. Bezüglich der Lösung, die das *Opus Dei* entschieden hat, ist es vielleicht noch besser, von einer „Prälaturisierung“ zu sprechen.

³⁷ Vgl. Favale, *Movimenti*, aaO., vgl. auch: *L'Osservatore Romano*, 28. 5. 1998 und 1./2. 6. 1998, mit der Liste der offiziell Eingeladenen zu einer Art von Weltbegegnung der offiziell anerkannten katholischen „Bewegungen“.

³⁸ Vgl. Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 54 ff.

³⁹ Vgl. Luca Diotallevi, *Verso una denominazionalizzazione*, aaO.

⁴⁰ Für das Konzept von „religious polity“ vgl. Mike McMullen, *Religious Politics as Institutions*, in: *Social forces* 73 (1994/2) 709-728.

⁴¹ Vgl. Luca Diotallevi, *Il rompicapo*, aaO., 102 ff, und ders., *Internal competition*, aaO., 149ff.

⁴² Nicht ohne Ausnahmen. Man denke nur an die Interventionen der Bischöfe von Foligno (11. 8. 1995), Florenz (25. 3. 1995), Turin (28. 5. 1995), Palermo (22. 2. 1996), den Puglien (1. 12. 1996), Vicenza (18. 12. 1996). Für eine Synthese der am meisten aufgegriffenen Themen vgl. M. M., *Le norme e l'implicito*, in: *Il Regno* (1996/8) 205. Vgl. auch die Intervention von Kardinal Carlo Maria Martini während der Synode über die „Laien“ von 1997, in: *Il Regno* 21/S. (1997/21) 666, aber auch schon: *Il Regno* (1986/14) 361-362.

⁴³ Man denke nur beispielsweise an die verschiedenen Zonen von Mittel- und Süditalien, wo die Empfehlung Johannes Pauls II. hinsichtlich der sonntäglichen Messfeiern (in: *Dies Domini*, Nr. 36) nur in geringem Maße angenommen worden ist.

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Dissidenz und Konformismus in religiösen Bewegungen

David Lehmann

In diesem Beitrag soll versucht werden, zu unterscheiden zwischen religiösen Bewegungen, die das Glaubensleben von Grund auf neu gestalten, und anderen, die das nur in geringem oder unbedeutendem Ausmaß tun. Dabei soll der Kontrast von Konformismus und Dissidenz helfen, womit zugleich quasi-politische Metaphern wie „progressiv“ und „konservativ“ strikt vermieden werden. Bei der

„Katholizismus auf dem Weg zum Sektierertum“?

Skizzierung dieses Kontrasts, für den hauptsächlich brasilianische und nordamerikanische Beispiele herangezogen werden, stützt sich dieser Beitrag auf die Dialektik zwischen Volksreligion und rational reflektiertem Glauben (bzw. amtlicher Lehre) und vergleicht die Bewegung der katholischen Charismatischen Erneuerung mit der Pfingstbewegung – auf der Suche nach ihren entscheidenden Unterschieden oder, besser gesagt, auf der Suche danach, wie diese Unterschiede und Ähnlichkeiten zu verstehen sind.

I. Religiöse Institutionen sind stets Druck von unten ausgesetzt

Das Feld der Religion mag manchen zutiefst konservativ erscheinen, in Wirklichkeit aber ist es ständig im Fluss. Ja, entgegen gewissen Erwartungen gewisser Leute scheinen religiöse Institutionen gegenüber äußerem Veränderungsdruck bemerkenswert offen – manche würden sagen: anfällig – zu sein. Im Vergleich zu politischen Institutionen sind sie weniger imstande und haben, falls einmal erforderlich, auch weniger das Bedürfnis, sich den Stimmen der Ohnmächtigen, der Armen oder ganz einfach der breiten Masse des Volkes zu widersetzen. Die Spielräume für Veränderung und für die Laien als Protagonisten der Veränderung zeigen sich am deutlichsten in säkularisierten Gesellschaften, wo sich der Staat von offiziellen Beziehungen zur religiösen Institution gelöst hat oder wo, wie im Vereinigten Königreich, formale Beziehungen keine Verpflichtungen mehr nach sich ziehen, was die Beobachtung religiöser Normen angeht.¹ Doch selbst in Ländern – vielen muslimischen mit Ausnahme der Türkei etwa sowie in Israel – wo es noch formale, mit gewissen Zwängen verbundene Beziehungen zwischen Staat und Religion gibt, stehen religiöse Institutionen, theologische Lehrmeinungen und Praktiken des Glaubenslebens nicht ein für alle Mal unverrückbar fest, sondern sind vielfachem Druck von „unten“ ausgesetzt.

Das gleiche könnte man sogar von der katholischen Kirche sagen. Sie hat zwar nach verbreiteter Ansicht den von der Hierarchie als Bedrohung wahrgenommenen „volkskirchlichen“ Tendenzen und gewissen Versionen der Befreiungstheologie widerstanden und sie abgewehrt, aber im Gegensatz dazu charismatische Erscheinungsformen geduldet und in jüngster Zeit sogar ermutigt. Einige Jahrzehnte zuvor hatte sie dieselben mit Ausnahme ihres Sponsors, des verstorbenen Kardinals Suenens, noch mit großem Argwohn betrachtet.

1. Ursprungsmythos

Die Charismatische Erneuerung ist eine Frömmigkeitsrichtung, vielleicht sogar eine Bewegung, die sich selbst dem Katholizismus zurechnet und vom Vatikan, ein wenig zögernd zwar und nach zuvor durchlaufenen Entwicklungsphasen, im September 1993 offiziell anerkannt wurde.² Ihr Anfang liegt ziemlich genau fest: Ihre eigene gängige Geschichtsdarstellung oder, wenn man so will, ihr Ursprungsmythos datiert ihre Entstehung präzise auf ein Gebetswochenende an der

Duquesne Universität in Pittsburgh im Jahre 1967. (Auch die Pfingstler kennen ein präzises Entstehungsdatum - das Jahr 1906 in der Azusa Street in Los Angeles). Von dort aus verbreiteten sich ihre Praktiken unter katholischen Gruppen überall auf der Welt: Ihre Ähnlichkeit mit denen der Pfingstler war geradezu unheimlich. Dazu gehörten hauptsächlich: Heilungen, Zungenreden, Exorzismen, Gebetsgruppentreffen unter strenger Anleitung von Laien, Anrufungen des Heiligen Geistes und Anerkennung seiner objektiven, konkret erfahrbaren Gegenwart im Leben der Menschen wie bei den Gebetstreffen, strikte Ablehnung der permissiven Gesellschaft, Bescheidenheit in der Kleidung, männliche Führungsspitzen und die zentrale Bedeutung einer Geist- bzw. Bekehrungserfahrung.

Den Kontakt der Charismatiker zur Hierarchie vermittelte zuerst Kardinal Suenens (der Mitte der achtziger Jahre seinen Rücktritt einreichte), der weiterhin als Vaterfigur und Sponsor betrachtet wird. Suenens ist offenbar sehr vorsichtig und diplomatisch vorgegangen: Sprach er sich manchmal mit ganzem Herzen für den Redestil der Charismatiker aus, so suchte er bei anderen Gelegenheiten ihre Position in liberalem Sinn zu relativieren.³

Die priesterliche Aufsicht über die Charismatiker war ebenso unbeständig wie ihr Gehorsam dieser Aufsicht gegenüber bzw. ihr Verlangen danach. Und wenn man hier auch wirklich keine Homogenität erwarten sollte, so ist es doch erstaunlich, wie sehr die Monographien, zumindest in den Vereinigten Staaten, sich darüber einig sind.⁴ Der Grund für diese Übereinstimmung, die auch bei den stark dezentralisierten Pfingstlern zu beobachten ist, liegt nicht in einer einheitlichen Führung oder Lehre, sondern darin, dass sie sich in gleicher Weise von ihrem Umfeld abgrenzen: Eine Gemeinschaft wird neu geboren, sondert sich ab und legt große Macht in die Hände eines Führers. Die Gruppe trifft sich häufig zu festgesetzten Zeiten (und gibt sich damit ein herausragendes Profil); sie entwickelt unverwechselbare Kleidermoden und reguliert das Leben ihrer Mitglieder auf vielfältige Weise und bis ins Einzelne.⁵ Das ergibt sich aus den Fallstudien und passt auch zur nordamerikanischen Pfingstbewegung, obwohl man nicht sagen kann, wie repräsentativ die Fälle sind. In Südamerika, das von puritanischen Traditionen weniger angesteckt ist, scheint die Disziplin nicht so streng zu sein, obwohl es hierzu an genauen Fallstudien fehlt.

2. Ein Phänomen der Mittelschicht

Es gilt als anerkannt, dass die Charismatische Erneuerung im Gegensatz zur volkswirtschaftlichen Tendenz ein Phänomen der Mittelschicht ist, was freilich noch näherer Bestimmung bedarf, auch wenn das fachsprachlich gesehen völlig zutrifft. Das gleiche könnte man genau so gut von der katholischen Kirche in Lateinamerika insgesamt sagen und auch statistisch belegen.⁶ Mittelschicht kann hier freilich nicht „Establishment“ oder Elite bedeuten, vor allem nicht in den Vereinigten Staaten. In den bereits erwähnten Fallstudien über die Charismatische Erneuerung gehören die Anhänger zwar zur Mittelschicht, tradieren aber weder deren Ideengut noch deren Machtstrukturen, die sie als Erbe übernommen

hätten.⁷ Chesnuts Durchsicht eines breiten Spektrums von Quellen (wenn auch keine statistischen darunter waren) deutet darauf hin, dass die Charismatische Erneuerung in Lateinamerika im Volk ständig wachsenden Zulauf findet und ihre Mittelschichtsprägung ein wenig verliert. Wenn wir uns außerdem einmal die soziale Zusammensetzung und die Mitgliederzahlen in Lateinamerika anschauen, dann verdient die Charismatische Erneuerung, auch wenn diese Aussage für gewisse Kreise kontrovers und enttäuschend sein mag, viel mehr das Prädikat einer Bewegung „von unten“ (wenn auch nicht genau „der Armen“) als die Volkskirche, die in letzter Analyse wohl eher auf eine Tendenz in der Welt religiöser Profis und Aktivisten hinausläuft.⁸ Mit dieser Begründung ist daher „sogar“ die katholische Kirche für Druck von unten empfänglich.

Im Wort „unten“ schwingen viele Bedeutungen mit, die die Variationsbreite in der religiösen und politischen Kultur sowie der Theologie widerspiegeln. Einige meinen, damit könnten die Laien ganz allgemein gemeint sein, andere bringen „unten“ mit den Armen und Rechtlosen in Verbindung, und wieder andere denken dabei an Analphabeten. Keine religiöse Bewegung oder Institution - am wenigsten die mit einer Dominanzgeschichte in säkularisierten Gesellschaften - kann Druck von außen, der also nicht aus den eigenen Reihen kommt, ignorieren, ob er nun von den Medien oder der breiten Masse Nichtpraktizierender ausgeht. Selbst wenn letztere noch nie eine Synagoge, Kirche oder Moschee von innen gesehen haben, so halten sie doch die Institution der Religion immer noch für wichtig und erwarten von den Beauftragten des Wortes Gottes die Einhaltung gewisser Verhaltensstandards. Grace Davie nennt das „Stellvertreter-Religion“⁹. Woran auch immer man beim Wort „unten“ denken mag - die Institutionen der Religion haben bewiesen, dass sie in der Lage sind, diesen Druck aufzufangen und zu überleben, ohne auf Zwangsmittel zurückzugreifen, etwa auf ein Monopol auf wirklich politische Macht oder irgendein anderes Mittel, in den meisten Situationen auch nicht auf ein Heilsmonopol mit der damit verbundenen Glückseligkeit. Verfechter des rationalen Entscheidungsansatzes oder einer ökonomischen Religionstheorie behaupten sogar, je *geringer* der religiöse Monopolan-spruch, desto *größer* das religiöse Engagement¹⁰, das sich ganz von selbst einstellt, und sie verweisen zur Illustration auf die Vereinigten Staaten. Das mag in der Tat ein Beispiel dafür sein, wie ideologischer Enthusiasmus eine vernünftige Einsicht in einen übersteigerten (und ethnozentrischen) Anspruch verwandeln kann; dennoch ist klar, dass selbst „ermüdete“ oder starre - oder *anscheinend* starre - religiöse Monopole oder Quasi-Monopole (wie in Lateinamerika) immer noch auf Druck von unten und von außen reagieren müssen.

II. Volksfrömmigkeit und Glaubenslehre in der religiösen Kultur

Ein Grund, warum selbst Religionen mit dem größten Beharrungsvermögen sich wandeln und doch in vielen Dingen gleich bleiben, ist die bleibende Spannung

zwischen volksnahen und lehrhaften Ausdrucksformen des Glaubens. Es ist eine Spannung, die sich nie auflöst noch je auflösen wird. Religion als menschlicher Grundvollzug wird vom Gedanken getragen und legitimiert, dass „es immer schon so gewesen ist“, genauso wie rituelle Vollzüge, ohne die eine Religion buchstäblich undenkbar ist, als Akte definiert werden, die sich zu festen oder im voraus festgelegten Zeiten in einem endlosen Zyklus von Jahren, Monaten, Wochen oder Tagen stets wiederholen.

Doch wie lassen sich die Zuhörer, das Publikum, die potentiellen Anhänger bzw. Gläubigen und Laien davon überzeugen, dass es „immer schon so gewesen ist“? Die Antwort darauf heißt nicht, durch hochgeistige theoretische Untersuchungen, die archäologische und andere wissenschaftliche Beweise aneinander reihen, geschweige denn durch die Theologie. Vielmehr scheint sich in ihren Köpfen ein gewisses Denkschema entwickelt zu haben, das aus der Symbolstruktur gewisser Abläufe und Beschwörungsrituale auf deren Dauerhaftigkeit schließt. Pascal Boyer beschreibt die Ähnlichkeit zwischen Befürchtungen und Motivationen, die einerseits rituelle „Drehbücher“ bestimmen und die andererseits bei Menschen mit einer zwanghaften Verhaltensstörung anzutreffen sind. Daraus zieht er den Schluss, dass Rituale deshalb die Aufmerksamkeit in höchstem Maße an sich ziehen und „die Leute sich emotional verpflichtet fühlen, sie auch ja richtig zu vollziehen“, weil sie auf „Vorsichtsmaßnahmen gegenüber verborgenen Gefahren“ anspielen.¹¹ Analog dazu kann man sich vorstellen, wie eine gewisse Kombination von Bildern und Symbolen einem Ritual die Autorität von Dauer und Echtheit verleiht.

Stellen wir uns einmal folgende Szene vor: Ich stehe vor dem Dom von Florenz und verkündige, dass jene, die Fahrrad fahren, eine Garantie auf die ewige Glückseligkeit erhalten. Die Vorübergehenden werden mir wohl kaum Beachtung schenken. Sie können sich auf mein Tun keinen Reim machen. Wenn ich mir jedoch einen langen weißen Bart wachsen lasse und im Singsang unablässig verkünde: „Kehrt um, denn das Ende der Welt ist nahe“, dann werden die Leute wenigstens wissen, wovon ich rede. Und wenn ich mit einem schwarzen, in Leder gebundenem Buch in der Luft herumfuchtele und ihnen mit prophetischer Stimme erkläre, wie sie ihr Leben für immer ändern könnten, indem ich nur ein paar Worte („Er starb, damit ihr gerettet werdet!“) über einen Propheten wiederhole, der angeblich vor zweitausend Jahren gelebt hat, dann könnte ich vielleicht sogar einige Touristen bekehren. Und tatsächlich haben Anhänger der jüdischen Chabad-Sekte im Ghetto von Venedig Büroräume eröffnet, wo sie genau das tun: Gekleidet in ihr unverkennbar

Der Autor

David Lehmann ist Sozialwissenschaftler an der Universität von Cambridge. Er hat umfassend zu Fragen von Religion und Entwicklung in Lateinamerika gearbeitet. In jüngster Zeit forschte er über ethnische und religiöse Erneuerung unter Israels sephardischen Juden. Veröffentlichungen u.a.: *Democracy and development in Latin America* (1990); *Struggle for the Spirit: Popular Culture and Religious Transformation in Brazil and Latin America* (1996). Anschrift: Faculty of Social and Political Sciences, Free School Lane, Cambridge CB2 3RQ, Großbritannien. E-Mail: adl1@cam.ac.uk.

chassidisches Gewand, sprechen sie, wenn die Sonne untergeht, auf einem offenen Platz, wo überall Holocaustdenkmäler stehen, nachdenkliche (und offensichtlich jüdische) Touristen an und verwickeln sie in eine Diskussion über ihre Wurzeln, ihre Ursprünge und ihr Judentum. (Über ihre Erfolgsraten, diese Touristen zur religiösen Praxis „zurück“ zu bringen, gibt es allerdings keine Belege.)

Wenn sich Religion *inter alia* mit solch ritualisierten Beschwörungen der historischen Wurzeln legitimiert, dann lässt sich natürlich ein Monopol auf den Zugang zum Übernatürlichen unmöglich aufrechterhalten, da man ja die Amtsinhaber (die offizielle Lehre) ständigem Misskredit ausliefert. In Amerika wird der Prozess der Verunglimpfung und Neulegitimation noch durch Abspaltungen angeheizt, die um sich greifen, und durch Anhänger, die zwischen den Kirchen hin und her pendeln, wodurch Prediger und Gemeindeleiter ihren Ursprungskirchen schließlich den Rücken kehren und auf Marktplätzen ihr Glück versuchen.

Im Katholizismus Lateinamerikas und in den romanischen Ländern Europas ist es der Volksglaube mit seiner Frömmigkeit, der an die Stelle sich absetzender Splittergruppen tritt: Es kommt zu einem bunten Gemisch ritueller Akte und symbolischer Anspielungen, die sich aus der Orthodoxie von Lehre und Ritus „davonstehlen“, ohne sie jedoch offen herauszufordern. Bände ließen sich mit Beispielen füllen, die das belegen. Die Verehrung unserer Lieben Frau von Guadalupe, der Kult von Pater Pio, die Wiederbelebung von Wallfahrten, die überhand nehmen, meist zu den Orten hin, wo die Heilige Jungfrau wunderbar erschienen sein soll, all das und vieles mehr veranschaulicht die Vitalität einer Frömmigkeit, die sich der direkten Kontrolle der Hierarchie entzieht.

Bekannt ist ebenfalls, wie sich in den Fällen von Guadalupe und Pater Pio die Position der Hierarchie unter dem Druck der Laien („von unten“) verschoben hat: Erst kürzlich wurde Juan Diego, ein *Indio*, dem Unsere Liebe Frau von Guadalupe 1536 erschienen sein soll, heilig gesprochen, obgleich Wissenschaftler einwandten, es gebe keinerlei Hinweise, dass dieser Indio überhaupt gelebt habe. Wohlbekannt ist auch, dass der Vatikan die Stigmata von Pater Pio lange Zeit mit großer Skepsis betrachtete, bis der Massendruck des gläubigen Volkes, das ihn und sein Werk hoch verehrte, den Widerstand bröckeln ließ. Die Flut von Heiligsprechungen durch Johannes Paul II. belegt seinen festen Glauben, dass sich das kirchliche Leben auf dem Weg über die Volksfrömmigkeit wiederbeleben müsse. Diese sollte daher von Amts wegen stärker anerkannt werden, wozu seine unmittelbaren Vorgänger nicht bereit gewesen waren. Das erinnert in fataler Weise an jene Priester, die seinerzeit im Gefolge der Reformation auf der Suche nach den Überresten frommer Christen Nordeuropa durchkämmten, sie dann zum Beispiel nach Spanien brachten, wo sie dazu benutzt wurden, die Feste und Tage von Heiligen mit „amtlicher“ Autorität zu versehen und in das lokale religiöse Leben ein wenig Ordnung hineinzubringen.¹²

III. Religiöse Bewegungen und ihre begriffliche Abgrenzung

Religiöse Bewegungen mobilisieren große Menschenmengen mit dem Anspruch, das Selbstverständnis und die Beharrungskräfte partikularer „Religionen“ zu verändern, so wie soziale Bewegungen im allgemeinen die Verkrustungen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung aufzubrechen versuchen.¹³ (Mit partikularer Religion ist hier ein rituelles Repertoire gemeint, das eine Identität hat, einen Namen trägt und sich institutionell ausprägt.) Anders gesagt, religiöse Bewegungen erfinden keine völlig neue Doktrin bzw. Liturgie, sondern propagieren einen Wandel in den schon bestehenden religiösen Strukturen im Namen ihres Ursprungs, ihrer Wurzeln und des „wahren Glaubens“. Um jedoch einen Wandel herbeizuführen, müssen sie sich auf die wechselvolle und dialektische Beziehung zwischen den volksnahen und den amtlich gelehrten Formen religiösen Glaubens einlassen. Religiöse Bewegungen – gemeint sind hier jene, welche die Nichtamtlichen, in katholischer Terminologie die Laien mobilisieren – müssen daher mehr die *Beziehung* zwischen Volksfrömmigkeit und abstrakter Lehre verändern als diese selbst.

1. Der katholische „basismo“

In Lateinamerika könnte als Bewerber für den Status einer religiösen Bewegung jene „volkskirchliche“ Tendenz in Frage kommen (*iglesia popular* bzw. *igreja popular* auf portugiesisch), die in Brasilien in der Zeit der Diktatur und in der Übergangsperiode zur Demokratie am deutlichsten in Erscheinung trat, in Mittelamerika während der Bürgerkriege, die von mindestens 1975 bis Anfang der neunziger Jahre andauerten. Der Ausdruck „Volkskirche“ ist nicht mit dem der „Befreiungstheologie“ zu verwechseln, die inzwischen viele eigene „Ableger“ hervorgebracht hat, und deren herausragendster Vertreter, Gustavo Gutierrez, sich von jeder Verwicklung in die strittigen Fragen der Kirchenstruktur ferngehalten hat.

Die sog. Volkskirche entstand unter dem Einfluss verschiedenster katholischer Bewegungen (*movimenti*) Europas in der Zeit zwischen den beiden Kriegen und der unmittelbaren Nachkriegszeit. Beteiligt waren daran die Katholische Soziallehre, die französischen Arbeiterpriester, die Katholische Aktion (*Azione Cattolica*), die Christdemokratie und vor allem natürlich das Zweite Vaticanum und die Befreiungstheologie. Die Volkskirche setzt sich aus einer Vielzahl lokaler Gruppen zusammen, die von Theologen und Aktivisten geleitet werden und über die „Pastorais“¹⁴ bzw. Missionsarbeit mit der Kirche in Verbindung stehen. Sie haben sich, je nach den örtlichen Prioritäten, ganz auf die Bedürfnisse der Landlosen, der Stadtjugend, der Frauen und anderer sozialer Gruppen konzentriert. Den Kern der Volkskirche bilden die Aktivisten, die von diesen Organisationen beschäftigt werden, sowie Priester und Bischöfe, die mit ihnen in vielfältiger Funktion Kontakte unterhalten. Die Aktivisten haben die Aufgabe von Erziehern. Zuerst waren das die so genannten *promotores*, die Paulo Freires Ideen zur

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Volkserziehung in den ländlichen Gebieten in die Praxis umzusetzen. Die *Basis* bildet den Kern einer *Intelligentsia* des Volkes, die in den Basisgemeinden (*comunidades de base*), Diskussionsgruppen und Seminaren eine studentenähnliche Rolle spielten. Diese Bewegung stellte die Führungskräfte für die städtischen Sozialbewegungen mit ihren Forderungen nach freiem Zugang zu den Gemeingütern bereit¹⁵, und diese waren der Nährboden für eine Diskussion, wie die Kirche selbst sich ändern müsste. Dabei unterstützten sie manchmal auch Leonardo Boff¹⁶, den Theologen und Verfechter radikaler Strukturveränderung in der Kirche, der sich damals noch mit der Hierarchie im Konflikt befand und danach sein Priesteramt aufgab, um sich aktiv für die Belange der Umwelt einzusetzen.

So hatte der katholische *basismo*, wie ich ihn genannt habe¹⁷, einen großen Einfluss: Er stellte für die Mobilisierung der Städte und für die Arbeiterpartei Lulas (gegründet 1979) in Brasilien die Führungskräfte bereit; er lieferte die Grundlagen einer Philosophie der Aktion für die Nicht-Regierungs-Organisationen, die sich während der bedrückenden Diktatur in den siebziger Jahren immer mehr ausbreiteten und inzwischen im Rahmen der internationalen Gemeinschaft für Entwicklung weltweit ihren Platz gefunden haben. Doch seit den späten achtziger oder den frühen neunziger Jahren machte sich an der Basis unter Beobachtern und selbst unter Aktivisten eine Rückzugsmentalität und ein Gefühl der Verunsicherung breit. Mit Wehmut schauen sie auf eine Zeit zurück, die nur ein Jahrzehnt andauerte, als ihnen der dreigestaltige Kampf um Menschenrechte, gegen den „Turbokapitalismus“ und für einen Wandel in der Kirche selbst, ein hohes internationales Ansehen und breite Legitimation eingebracht hatte.

2. Religiöse Bewegung oder Subkultur?

Es scheint ein wenig boshaft, der Befreiungstheologie und der Volkskirche den Rang einer religiösen Bewegung abzusprechen. Schließlich haben sie zur Theologie, zum kirchlichen Leben, zur internationalen Zivilgesellschaft, den sozialen Bewegungen in Lateinamerika und den internationalen Entwicklungsphilosophien einen höchst beachtenswerten Beitrag geleistet. Ihr Einfluss war so groß, dass selbst ihre Gegner von ihnen Ideen und Methoden übernommen haben - wie eine „purgierte“ Fassung der Befreiungstheologie durch den Vatikan 1980 und der wiederholte Nachdruck des Papstes auf die „vorrangige Option für die Armen“ nach 1989 bezeugen.

Doch das macht sie noch nicht zu einer eigentlich religiösen Bewegung, gerade wegen ihrer Einstellung zur Volksreligion. Die Befreiungstheologie als Teil eines dem Zweiten Vatikanum nachgesagten Modernismus stellte sich zunächst gegen die Volksreligion, die sie als eine Art Aberglaube und als „falsches Bewusstsein“ abtat. Später kamen viele ihrer Verfechter zu einer anderen Ansicht, doch ihr Ansatz blieb zu intellektuell, sie verdinglichten und idealisierten die Volksreligion, machten so aus ihr eine Theorie und unterbrachen damit ihre rasante Ausbreitung. Somit haben wir es hier weniger mit einer Bewegung als mit einer Subkultur zu tun, die sich am besten mit dem französischen Wort *mouvance*

umschreiben lässt, was uns an Netzwerke, Atmosphäre, gemeinsame Sinnentwürfe denken lässt, nicht aber an Interventionen, die auf vielen Ebenen die Initiative zu sozialem Wandel ergreifen. Wenn sie dazu einen Beitrag leisteten, dann, wie von mir beschrieben, über ihren Einfluss außerhalb des religiösen Bereichs.

Wenn die Befreiungstheologie mehr Wandel außerhalb als innerhalb der Kirche, mehr in der politischen als in der religiösen Kultur herbeigeführt hat, so gilt von anderen Bewegungen wohl eher das Gegenteil: etwa von *Communione e Liberazione*, von Schönstadt, der Fokolar-Bewegung und der Charismatischen Erneuerung. Obwohl diese beim Volk weit größeren Zulauf hatten und ihre Nähe zur Volksfrömmigkeit nicht so kompliziert war, haben sie kein Projekt „auf die Beine gestellt“ noch jene sozialen Kräfte gefördert, die sich im Rahmen einer sozialen Bewegung für eine Neuausrichtung der Gesellschaft oder einer Institution von Gewicht wie etwa der Kirche engagierten. *Opus Dei* hat ein Projekt, aber keine breite Basis im Volk, noch fördert es sozial engagierte Kräfte; *Communione e Liberazione* (CL) hatte und die Charismatische Erneuerung hat zwar eine genügend breite soziale Basis, doch ihre Projekte haben als Ziel die Lebensreform Einzelner, nicht die grundlegende Umgestaltung von Institutionen oder der Gesellschaft. (Die CL beging, man muss es einmal sagen, einen ähnlichen Fehler gegenüber der Volkskirche: Sie tat sich mit einer politischen Bewegung zusammen, nämlich der italienischen *Democrazia Cristiana* – ein Bündnis, das dann spektakulär auseinanderbrach.)

Sie alle werden von vielen als „konservativ“ angesehen, doch ihnen dieses Etikett anzuhängen ist genauso irreführend, wie Bewegungen, die sich an der Soziallehre der Kirche und der Befreiungstheologie orientieren, als „progressiv“ zu qualifizieren. Solche Schablonen, die aus dem Alltagsvokabular der Politik stammen, übersehen die spezifisch religiöse Dimension von Glaubensbewegungen und gehen mit ihnen um, als wären sie politische Parteien.

IV. Dissidenz und Konformismus in religiösen Bewegungen: Charismatische Erneuerung vs. Pfingstbewegung

Da wir hier von religiösen Bewegungen und nicht von politischen Parteien sprechen, wäre es sinnvoller, von ihrer *kulturellen Dissidenz* bzw. ihrem *kulturellen Konformismus* (statt von Konservatismus) zu sprechen. Das Ausmaß von Dissidenz und Konformismus bemisst sich daran, wie weit Bewegungen in ihren rituellen und symbolischen Inszenierungen, einschließlich choreographischer Aufführungen anlässlich öffentlicher Ereignisse, sich Gewohnheiten und Traditionen anpassen bzw. von ihnen abweichen, die traditionell von Machteliten bzw. herrschenden Machtstrukturen als sakrosankt erklärt werden.

1. Politische Konformität

Ein Beispiel: Die brasilianische *Universale Kirche vom Reich Gottes* (*Igreja Universal do Reino de Deus*) – gewöhnlich wegen ihrer vielen Neuerungen als neupfingstlich bezeichnet – griff zu einer Methode, spektakulär auf sich aufmerksam zu machen: Sie hat eigene Kathedralen gebaut, prahlt ungeniert mit dem Millionen-Dollar-Regen, der von ihren Anhängern in Form des Zehnten und von Schenkungen auf sie herabkommt, und erregt im Allgemeinen bei der intellektuellen Elite und den Wächtern der Medienmacht Anstoß.¹⁸ (Interessanterweise hat jedoch ihr phänomenaler Zulauf beim Volk Politiker schließlich dazu bewogen, sich lieber mit ihnen anzufreunden als sie zu „verteufeln“, wie sie es bis in die späten neunziger Jahre hinein noch getan hatten.) Hier haben wir es mit einer *kulturellen* Dissidenz in großem Stil zu tun, kaum jedoch mit einer *politischen*. Umgekehrt hat sich die Volkskirche, obwohl politisch radikal, kulturell konformistisch gezeigt: Sie bediente sich der Methode, Möglichkeiten zu prüfen, die eigene Politik zu verbessern und, um ihre Existenz zu sichern, unter den Fittichen von Priestern und Bischöfen zu bleiben.

Die Dissidenz der *Igreja Universal* wird noch unterstrichen von der Art und Weise, wie sie höchst synkretistisch und freizügig Rituale und Symbole der katholischen Kirche und von anderen schon länger etablierten Pfingstkirchen übernimmt: so die Gewohnheit von „Opfergaben“ bzw. „an Jesus gerichteten Bitten“, die man auf einen Zettel schreibt und wie eine Votivgabe dem Pastor überreicht; den Gebrauch von „heiligem Öl“, um das Volk zu „salben“; die Verwendung von Ausdrücken wie „Bischof“ und „Kathedrale“, die keine andere Pfingstkirche gebraucht – und die die brasilianische Presse stets in Anführungszeichen setzt. Solche Zeichenhandlungen kommen dem Katholizismus nahe genug, um an etwas Sakrales zu denken, weichen jedoch weit genug ab, um zu schockieren, weil sie ihm sein Monopol, eine Ordnungsvorstellung von Gesellschaft und Staat zu entwerfen, streitig machen.

Frömmigkeitsbewegungen wie Schönstadt und die Fokolare sind konformistisch: Sie halten Ausschau nach einer Nische im Rahmen der vorgegebenen Ordnung und werben in Kampagnen Mitglieder für sich und ihren Frömmigkeitsstil. Sie sind nicht ortsgebunden, operieren lieber in transnationalen Netzwerken und zeigen nicht die sprunghafte Anpassungsfähigkeit der Volksreligion. Sie haben sich ganz auf bestimmte Tätigkeiten spezialisiert – manchmal auf Werke der Nächstenliebe, wie die „Legionäre Christi“ (*Legionarios de Cristo*), manchmal darauf, lediglich Freiräume zu schaffen und ihre Anhänger zu gemeinsamen Gebetsversammlungen zu ermutigen – und sie hängen sich dort, wo es gerade geht, an den vielschichtigen kirchlichen Apparat an.

2. Charismatische Erneuerung: Zwischen Dissidenz und Konformismus

Die Charismatische Erneuerung ist jedoch ein Testfall, an dem sich überprüfen lässt, ob wir zwischen Dissidenz und Konformismus einen Trennstrich ziehen können. So wie es aussieht, hat sich die Bewegung wie ein Lauffeuer ausgebreitet

und damit die Grenzen ganz bestimmt verwischt: Wie die Pfingstler empfangen die Charismatiker die Gabe des Heiligen Geistes, sprechen in Zungen und praktizieren öffentliche Geistheilungen. Es dürfte schwierig sein, sie gleichsam schwarz auf weiß von den Pfingstlern zu unterscheiden. Charismatische Gruppen – mit evangelikalisch klingenden Namen wie „Marána tha“, „Schwert des Geistes“, „Wort Gottes“ und „Kostbares Blut“¹⁹ – treffen sich in Kirchen, doch ihre Gottesdienste folgen (mit Ausnahme der Eucharistie) keinem liturgischen Schema. Sie werden von Laien geleitet, die in Kursen und Seminaren ausgebildet wurden. In Bahia, Brasilien, hat man mir erzählt, solange sie sich in Kirchen treffen, fühle sich die Hierarchie bei ihnen wie zu Hause²⁰ – doch die Fallstudien in den USA lassen große Schwankungen in der hierarchischen Aufsicht erkennen: Csordas beschreibt Fälle (aus den siebziger Jahren bis Anfang der neunziger Jahre), wo lokale Führungskräfte das Privatleben kleiner Gruppen von Anhängern immer strenger reglementierten, während sie gleichzeitig die Rituale, vor allem solche, die die Gemeinde von „der Welt“ absondern, bis ins kleinste Detail festlegten²¹; er zeigt aber auch, wie solche Tendenzen durch den vereinten Einspruch aus den eigenen Reihen wie aus der Hierarchie „zurechtgestutzt“ wurden. Sowohl Csordas wie McGuire schildern Methoden der Beglaubigung und Bestätigung von Charismen, vor allem der Prophetie, welche die Autorität der einfachen Gläubigen beschneiden, die der lokalen Führer dagegen stärken.²²

All diese Charismen finden sich in verschiedenen Abstufungen auch bei den Pfingstkirchen – geradeso wie Situationen ganz anderer Art: Die prophetische Rede nimmt (auf Kosten der Stabilität der Institution) überhand und sprengt jedes Maß. McGuire²³ führt einige Unterschiede an, die sich auf die Loyalität gegenüber der Hierarchie und die Förderung emotionaler Erlebnisse beziehen. Doch da diese Unterschiede recht selten vorkommen und ihre lokale Praxis stark schwankt, sind Zweifel an ihrer Bedeutung angebracht.

Wenngleich zu erwarten gewesen wäre, dass die Charismatische Erneuerung Abspaltungsversuche lokaler Führer hervorruft, die es danach drängt, sich von der Hierarchie und dem allgemein herrschenden Trend abzusetzen, wird nur sehr selten von derartigen Fällen berichtet. Eher trifft das Gegenteil zu. Feldbeobachtungen in Brasilien (im Jahre 2002) zeigen zum Beispiel, dass der generelle Trend von den feinen Verästelungen um sich greifender charismatischer Praktiken immer stärker erfasst wird, so zum Beispiel die erhobenen Hände hin- und her zu schwenken und laut „Halleluja“ zu rufen.²⁴ Auch wendet die Charismatische Erneuerung, um nicht von der Pfingstbewegung überboten zu werden, mit der sie direkter im Wettbewerb steht als die Hierarchie selbst, die Methode spektakulärer Kundgebungen an, die wir bisher nur von der *Igreja Universal* kennen.²⁵ Gewisse Priester treten in Brasilien – und vielleicht auch anderswo – immer häufiger als Medienstars auf – wie zum Beispiel Padre Marcelo Rossi von São Paulo, der ganze Fußballstadien mit Massen singender Enthusiasten füllt und CDs produziert, wo religiöse Texte in Popmusik umgesetzt sind, die sich als Bestseller erweisen.

3. Die Pfingstbewegung: unabhängig von der Hierarchie

An der Basis weicht das Erscheinungsbild der Pfingstbewegung von der breiten katholischen Mitte so sehr ab, dass die Pfingstler in Brasilien von sich als den „Christen“ sprechen, von den Katholiken jedoch nicht als „Christen, sondern als Katholiken“ – obschon das wohl nur ein Zeichen mangelnder religiöser Bildung sein dürfte. Der Katholizismus ist – in seinen volksnahen wie in seinen lehrhaften Ausdrucksformen – sehr stark von der Existenz einer Hierarchie abhängig, und diese legt großen Wert auf ein durchdachtes theoretisches Lehrgebäude, das Generationen von Theologen und *clerics de l'Eglise* aufgebaut haben. Die Volksfrömmigkeit mag ihrer theologischen Gelehrsamkeit gleichgültig sein, doch im Katholizismus spielt die Existenz und Autorität einer Hierarchie im Glaubensleben des Volkes eine wesentliche Rolle, das die Bischöfe und Priester vielleicht nicht „geformt“ haben, aber durchaus mit Lob bedenken und mit ihrer Anwesenheit bei lokalen Gottesdiensten aller Art legitimieren.

Pfingstkirchen haben keine vergleichbare Hierarchie mit lehramtlichen Vollmachten und all dem zeremoniellen Brimborium, und wenn auch die größeren, wie die *Assemblies of God* oder die *Four-Square Gospel Church*, über moderne, oft straff organisierte zentrale Apparate verfügen, so befassen sich diese doch hauptsächlich mit administrativen Aufgaben. Es sind keine global operierenden Bürokratien, sondern wirken auf lokaler oder regionaler Ebene: So haben zum Beispiel in Brasilien die *Assembleias de Deus* eigene Staatsverträge mit jedem der 26 Einzelstaaten des Landes und ihr nationales „Dach“ erfüllt lediglich einen dekorativen Zweck.²⁶ So lange die Anhänger der Charismatischen Erneuerung treu auf der Seite der Hierarchie stehen, dürfte der Unterschied zu den Pfingstkirchen klar sein. Das hängt jedoch auch von der Reaktion der Hierarchie ab: sie kann sich unbeteiligt im Hintergrund halten – wie das bis zu einem gewissen Grad in Nordamerika der Fall zu sein scheint – oder sie kann die Charismatische Erneuerung als Verbündeten und pastorale Bewegung betrachten, die sich der Verkündigung widmet, wie offensichtlich in Lateinamerika, wo die Praxis von Massenversammlungen Bischöfen eine gute Gelegenheit bietet, die Bewegung augenfällig zu unterstützen.

Die von der Römischen Zentrale der *International Catholic Charismatic Services* herausgegebenen Zahlen lassen, wenn verlässlich, die Bewegung als wertvollen Verbündeten erscheinen: Danach gibt es 73 Millionen Katholiken in der Charismatischen Erneuerung in Lateinamerika (16 Prozent der Gesamtzahl) und 10 Millionen in Nordamerika (14 Prozent der Gesamtzahl).²⁷ Doch die Aussagekraft dieser Zahlen dürfte zwischen Nord und Süd sehr unterschiedlich sein: In den Vereinigten Staaten werden Massenversammlungen für Charismatiker tendenziell von nichtkatholischen pfingstlichen und evangelikalen Organisationen veranstaltet, während in Lateinamerika zwischen der Charismatischen Erneuerung und den Pfingstkirchen sowohl auf lokaler Ebene wie bei öffentlichen Massenveranstaltungen klar eine „Stammesgrenze“ gezogen wird.²⁸

Ein anschauliches Beispiel, wie weit der Episkopat die Charismatische Bewegung unter Kontrolle halten und für die Zwecke der Institution sogar nutzen kann,

finden wir in Guadalajara - Mexikos „Vorzeigediözese“, der man eine tiefe Frömmigkeit nachsagt, und wo sich 32 Prozent der Ausbildungsstätten für Priester und Ordensleute des Landes befinden sowie schätzungsweise 150.000 aktive Laienmitglieder in katholischen Organisationen und Bewegungen.²⁹ Hier war der Episkopat doch ein wenig „verdutzt“ über das rasante Wachstum und vor allem die Eigenmächtigkeit der Charismatischen Erneuerung, insbesondere, was die „ekstatischen Demonstrationen angeht ..., ihre wundersamen und ungewöhnlichen Rituale und ... die Anerkennung von Charismen.“³⁰ Anscheinend hatte die Guadalajara-Erneuerung nur in den frühen Phasen, also den siebziger Jahren, an den Versammlungen der Pfingstler und Evangelikalen teilgenommen, doch noch hatte die Hierarchie Mitte der achtziger Jahre die Situation im Griff und machte weiter wie bisher, obwohl sich einiger Widerstand regte. Sie „standardisierte und bürokratisierte“, sie „kontrollierte mit institutionellen Einschränkungen die Machtentfaltung erlebnishungriger Charismatiker, also von Laien, die die differenzierte hierarchische Ordnung der Kirche in Frage stellten und bedrohten“. Es bleibt abzuwarten, ob sich dieses Muster, Konflikte auszutragen, überall in der Region durchsetzt, oder ob tiefere Risse sichtbar werden. De la Torre sieht darin eins von vielen Beispielen für das „horizontale“ Wesen einer katholischen Kirche, die, wie eingangs erwähnt, für Einflüsse von außen höchst durchlässig ist.

Uns ist schon lange klar, dass es irrig ist zu glauben, eine „progressive“ nachkonziliare Botschaft, die den Kampf gegen die „strukturelle Sünde“ und strukturelle Gewalt sowie die vorrangige Option für die Armen auf ihre Fahnen geschrieben hat, wirke auf diese Armen des Volkes besonders anziehend. Ebenso wissen wir aber, dass der hohe Anteil von Besitzlosen unter den Pfingstlern sie in ihrer politischen Einstellung nicht schon zu Progressiven macht. Der Individualismus der Charismatischen Erneuerung ist nicht unbedingt ein Symptom ihrer Hinneigung zu gewissen sozioökonomisch engagierten Gruppen. Er kann auch, vielleicht mehr noch, ein Zeichen dafür sein, wie sehr die Bewegung, wie bei den Pfingstlern, Menschen anzieht, die sich nach zwei Merkmalen unterscheiden lassen: solche, die zwar nominell katholisch, aber unabhängig von ihrem sozialen und ökonomischen Status religiös fast völlig ungebildet sind, und solche, die zur lokalen Volksfrömmigkeit keine Beziehung haben und sich daher zu diesen stärker gefühlsbetonten (aber nicht weniger realen) Gemeinschaften hingezogen fühlen. In diesem Zusammenhang ist der Bericht von Csordas³¹ über einen Versuch, Anhänger zu einem Standortwechsel und einem Leben in familiären Gemeinschaften zu bewegen, aufschlussreich. Der Versuch schlug fehl. Es gelang nicht, aus den vielen disparaten Gruppen, wo viele Generationen ein Zuhause gefunden hatten, eine konkret greifbare Gemeinschaft zu bilden.

Diese knappen Bemerkungen erlauben uns nicht, die Pfingstler von der Charismatischen Erneuerung klar abzugrenzen. Die immer gleichen Rituale, die in festen Zyklen ablaufen und die Grenzen ihrer Gemeinschaft abstecken, und das jeweilige Symbolsystem als ihr ständiger Begleiter sind einander zu ähnlich. Doch wie steht es dann mit dem Aspekt der amtlich-theologischen Lehre?

V. Religiöse Reformbewegungen und die Rolle theologischer Lehre

Die Ausformung von Religion als Lehre und Wissenschaft gibt ihr die Möglichkeit, eine Tradition aufzubauen, weiterzugeben und so zu bewahren. Die Tradition neu ins Spiel zu bringen, sich erfolgreich und legitim auf sie zu berufen, trägt zum Aufbau jener universalen ideellen Glaubensgemeinschaft bei, auf die sich örtliche religiöse Praktiken schließlich beziehen müssen, wenn sie etwas anderes als zufällige und kurzfristige Zusammenkünfte sein und ihre Kundgebungen wirklich irgendeinen Sinn vermitteln sollen. Fragt man eine *mãe de santo* – eine Priesterin in einem brasilianischen Besessenheitskult – nach der *Bedeutung* bzw. dem *Sinn* von ihr vollzogener Rituale, so wird sie die Frage nicht verstehen. Sie kann vielleicht den *Zweck* ihres Tuns und dessen *Motiv* angeben, nicht aber seinen Sinn. (Seit französische Anthropologen – hauptsächlich Roger Bastide – für diese Rituale eine Theorie ihrer afrikanischen Ursprünge entwickelt haben, versuchen diese „Fachleute“ interessanterweise, sich als treue Hüter einer Tradition auszugeben³² und sogar eine Institution ins Leben zu rufen, die eine entsprechend rechtgläubige Lehre entwickelt.)³³ Das aber heißt, die frommen Praktiken der Priesterin können nicht Ausdruck einer Bewegung sein, die ein Projekt verfolgt, entweder die Institution der Religion oder gar die Welt zu verändern. Ebenso wenig ist der Volksglaube imstande, eine Religion oder Gesellschaft von Grund auf umzuformen. Das gleiche gilt von der Charismatischen Erneuerung. Es ist kein Zufall, dass Pascal Boyer in dem Augenblick, wo er in seinem Buch auf die institutionalisierte Religion zu sprechen kommt, seinen bisherigen Ansatz aufgibt, von der Erkenntnis und Evolution her zu erklären, warum wir uns so stark mit Ritualen abgeben und an Geister glauben, und zum institutionellen Ansatz der rationalen Entscheidung übergeht, wonach Religion eine strategisch denkende Institution ist, die im weiten Sinne des Wortes politische Ziele verfolgt und deshalb Lehrsätze und ein Lehrgebäude braucht.

Nun führt eine Bewegung stets zu Änderungen in größerem Maßstab – sei es in den religiösen Institutionen und der religiösen Kultur, sei es in der Gesellschaft oder manchmal auch in beiden. Doch um einen (wirklichen) Wandel herbeizuführen, braucht es ein Reformprojekt, und genau das fehlt der Charismatischen Erneuerung, und das erklärt auch, warum sie trotz ihrer millionenfachen Gefolgschaft historisch gesehen weniger bewirkt hat als das kleine Häuflein der Volkskirche und Befreiungstheologie. Weltreligionen verfügen über je ihre eigene Doktrin, die den Sinn ihrer zentralen Rituale festlegt. Mag sein, dass diese Doktrin nicht gerade das definiert, was die Rituale praktisch für die meisten Anhänger für gewöhnlich bedeuten. Dennoch leistet die Lehre einen Beitrag zum Projekt der Strukturreform, und diese wiederum hat reale geschichtliche Konsequenzen. Religiöser Wandel meint daher in erster Linie, traditionstragende Strukturen zu ändern bzw. sie, was auch denkbar wäre, zu ersetzen und so das Neue zu legitimieren, das als die bessere Version des Alten gilt. Religiöser Wandel meint aber auch eine Neuordnung der Beziehung zwischen diesen Institutionen, die

eine universale Aufgabe zu erfüllen haben, und der Volksfrömmigkeit, die lokal verwurzelt ist.

Die Charismatische Erneuerung verbleibt im Raum der Volksfrömmigkeit. Sie macht keine Änderungsvorschläge, die den Bildungskatholizismus oder die Institutionen oder Lehre der Kirche betreffen. Sie bleibt bildlich wie leibhaftig im Schoß der Kirche. Selbst der medienhungrigste Pater ist immer noch ein Pater, der mit der Hierarchie verbunden ist. Offensichtlich bereiten die massenanziehenden Auftritte singender Priester einigen Bischöfen „Kopfschmerzen“, doch beim Anblick der Menschenmenge, die diese in ihren Bann ziehen, verfliegen diese schnell wieder. Die Charismatische Erneuerung kann daher als *Zugabe* zum volkskirchlichen Repertoire des Katholizismus gesehen werden, die sich einem globaleren Kontext und stark verweltlichten Laien angepasst hat, die so gut wie keine religiöse Bildung besitzen, aber den kulturellen Konformismus der Volksreligion im Allgemeinen mitmachen.

Wenn wir nun die gleiche Frage mit Bezug auf die Pfingstbewegung in Lateinamerika stellen, können wir die Relevanz der Zusammenhänge erkennen, die zwischen der pfingstlerischen ideellen und der alteingesessenen Religion und den Besessenheitskulten (in Brasilien und Afrika) bestehen. Die Pfingstbewegung stellt klar eine kulturelle Dissidenz dar – die kaum etwas mit irgendeiner ausdrücklich politischen Botschaft zu tun hat – einer Botschaft, die, falls es sie überhaupt gibt, im weiten Sinne konservativ ist und nur selten explizit ausgesprochen wird. Eher hat der Anspruch der Pfingstler auf ein abweichendes Verhalten etwas mit den Grenzen zu tun, die sie zwischen Traditionen und auch zwischen Volk und theoretischer Lehre wieder aufgerichtet haben. Die Pfingstler distanzieren sich klar und lautstark von der katholischen Volksfrömmigkeit – indem sie Patronatsheilige und Wallfahrten als eine Art Götzenverehrung betrachten. Sie haben auch ein ganz anderes Verhältnis zu den Besessenheitskulten in Brasilien und Afrika.³⁴ Der Katholizismus seinerseits blickt auf eine Geschichte der Koexistenz mit diesen Kulten zurück, zumindest in Brasilien, brandmarkt sie gelegentlich als „Heidentum“, drückt aber für gewöhnlich ein Auge zu. Die Pfingstler dagegen stellen zwar die Kulte pauschal als Heidentum und Teufelswerk an den Pranger, glauben aber stark an ihre Wirksamkeit und übernehmen einen Großteil ihrer Symbole und Sprachbilder, insbesondere sämtliche Vorstellungen von Besessenheit und den Mächten des Bösen sowie von der stets gegenwärtigen Bedrohung unserer personalen Integrität durch diese Mächte und ihre Helfershelfer. Diese Anprangerung ist nicht bloß verbal: Sie meint auch die symbolisch vollzogene Identifikation der Besessenheitskulte mit dem Teufel und eine um sich greifende Praxis von Befreiungsritualen. (Ich bevorzuge diesen Ausdruck gegenüber dem des Exorzismus aufgrund des routinemäßigen, fast schon mechanischen Vollzugs, den das Ritual bei den Pfingstlern angenommen hat.) Die Hervorhebung des Teufels, der Mächte der Finsternis, des *maligno* usw. ist in den neupfingstlichen Kirchen sehr zentral, das gleiche gilt auch von den Pfingstlern allgemein, einmal abgesehen davon, dass sie die Mächte des Bösen tendenziell mit mehr Diskretion beschwören.

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Abschließende Bemerkung: Auf dem Papier gleich, im Geist jedoch verschieden

Die Fallstudien zur Charismatischen Erneuerung in den Vereinigten Staaten lassen gewiss eine große Affinität zur dortigen Pfingstbewegung erkennen. Die Texte, die von ihren charismatischen Gefolgsleuten in Lateinamerika gelesen und gesungen werden, lehnen sich ebenfalls eng an die der Pfingstler an. Doch wenn wir diese Bewegungen in ihrem öffentlichen Umfeld und in ihrem Verhältnis zur Volk-Lehre-Dialektik sowie im Kontext des informellen Monopols sehen, das der Katholizismus innehat, so können wir erkennen, dass die Pfingstkirchen in Lateinamerika kulturell dissident sind, während das für die Charismatische Erneuerung nicht zutrifft. Man sollte jedoch festhalten, dass kulturelle Dissidenz keine grundlegende soziale oder religiöse Reform beinhaltet. Ob die Pfingstbewegung zu so etwas in der Lage ist, ist eine ganz andere Frage.

¹ Das Vereinigte Königreich hat ein einzigartiges System, in dem die Kirche von England gleichzeitig die „etablierte“ Kirche ist mit der Königin als ihrem offiziellen Oberhaupt, doch über keine weltliche Macht noch über ein religiöses Monopol verfügt.

² Die genauen Daten sind: der Päpstliche Laienrat anerkannte die *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowship* am 30. November 1990 und danach 1993 den *International Catholic Charismatic Service* (ICCRS) „als Organ für die Förderung der katholischen Charismatischen Erneuerung“. Dieses Organ hat seinen Sitz in Rom, und sein Präsident wird vom Rat aus den vom Laienrat gebilligten Kandidatenvorschlägen gewählt. Der ICCRS ist Nachfolger des von Kardinal Suenens erstmals 1978 in Brüssel gegründeten Organs.

³ So gibt es im richtungweisenden *Mechelner Dokument I* (1974), das federführend von Kilian McDonnell unter Suenens Obhut und Förderung verfasst wurde, zahlreiche Warnungen vor Exzessen, einem „Fundamentalismus“ in der Bibelinterpretation (V.C.), vor dem „Teufelswahn“ oder der Besessenheit von bösen Geistern (VI.H) – obwohl die Dokumente selbst zugeben, dass man die Bibel lesen sollte – und das Böse eine wirkliche Macht in der Welt sei. Prophetie wird als Reifungsprozess beschrieben und sollte im Bedarfsfall „der klugen Unterscheidung eines Bischofs“ (VI.G) unterbreitet werden. Das alles gehört zum zentralen Enthusiasmus der Charismatiker, wie Fallstudien immer wieder nachweisen, doch der Hauptsponsor der Bewegung ist eindeutig bestrebt, sie zu mäßigen bzw. ein für die Außenwelt „moderates“ Bild zu zeichnen. *Mecheln II* (1978) geht einen ähnlichen Weg und *Mecheln III* (1978) listet eine Reihe von Paralleltexten auf: von Kardinal Suenens und vom Erzbischof von Recife und Olinda in Brasilien, Hélder Câmara, einer der prominentesten Stimmen der Stummen Lateinamerikas. Vgl. Kilian McDonnell (Hg.), *Presence, Power, Praise: Documents on the Charismatic Renewal*, Collegeville 1980.

⁴ Grundlegende monographische Fallstudien der Charismatischen Erneuerung in den Vereinigten Staaten sind: Meredith B. McGuire, *Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*, Philadelphia 1982; Mary Jo Neitz, *Charisma and Community: a Study of Religious Commitment Within the Charismatic Renewal*, New Brunswick 1987; Thomas J. Csordas, *Language, Charisma and Creativity*, Berkeley 1997.

⁵ Das ist aus den Untersuchungen von McGuire und Csordas klar ersichtlich. Csordas (aaO., 128) beschreibt die disziplinarischen Maßnahmen einer bestimmten Gemeinschaft und des „Schulungskurses“, den ihre Mitglieder zu einer bestimmten Zeit besuchten (er war zu autoritär und wurde später fallen gelassen). Mc Guire (aaO., 98) schildert die Rolle eines

Führers, der einer prophetischen Rede noch sein eigenes „kritisches Urteil“ hinzufügt, damit die Propheten Einzelner nicht außer Kontrolle geraten und die Gruppe spalten.

⁶ David Lehmann, *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Oxford 1996, 210-214.

⁷ A Chesnut, *A Preferential Option for the Spirits: the Charismatic Renewal*, in: *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, New York 2003.

⁸ Warren E. Hewitt, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, London 1991; John Burdick, *Looking for God in Brazil*, Berkeley 1994.

⁹ Grace Davie, *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, 19.

¹⁰ L. Ianncone, *Introduction to the Economics of Religion*, in: *Journal of Economic Literature* 36 (1997/3) 1465-1495.

¹¹ Pascal Boyer, *Religion Explained: the Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London 2001, 275-276.

¹² William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton 1981.

¹³ Alain Touraine, *The Return of the Actor*, in: *Social Research* 52 (1985/4); Manuel Castells, *The Power of Identity*, Oxford 1997.

¹⁴ Portugiesisch für Missionsarbeit bzw. Straßenmission.

¹⁵ Castells, aaO.

¹⁶ Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985. Boff ist ein hochgebildeter Mann, der bahnbrechende Beiträge zur Befreiungstheologie geleistet hat. Ich vermute, er war es leid, Bücher zu schreiben und stieg Mitte der neunziger Jahre in die Politik ein, wo er seine Kraft mehr dem wechselvollen Spiel von Kirchen- und Landespolitik in Brasilien widmete.

¹⁷ David Lehmann, *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Post-War Period*, Oxford 1990.

¹⁸ Patricia Birman/David Lehmann, *Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony*, in: *Bulletin of Latin America Research* 18 (1999/2) 145-164; Andrae Corten, *Pentecostalism in Brazil*, Basingstoke 1999; Patricia Birman, *A Mirror to the Future: the Media, Evangelicals and Politics in Brazil*, ein Vortrag über Religion, die Medien und den Bereich der Öffentlichkeit, gehalten im Dezember 2001 in Amsterdam.

¹⁹ *Marána tha* ist ein aramäischer Ausdruck, den Paulus in 1 Kor 16,22 verwendet und bedeutet: „Unser Herr, komm!“ (Ich schulde Alberto Melloni für diese Information Dank). Die anderen Namen stammen von Csordas (aaO.) und Neitz (aaO.).

²⁰ Obwohl mir ein Pfarrer erzählte, er erlaube ihnen nicht, seine Kirche zu benutzen, da „sie an das Privateigentum des Heiligen Geistes glauben und ich nicht daran glaube!“ (Felduntersuchung 1991).

²¹ Csordas, aaO., 84-96 und 100-133.

²² MacGuire, aaO., 100.

²³ Ebd., 91-92.

²⁴ Ähnliche Vorbilder kann man im Judentum beobachten, wo ultra-orthodoxe Praktiken die bisher stark „liberale“ Gemeinschaft immer mehr durchsetzen.

²⁵ Birman, aaO.; Birman/Lehmann, aaO.

²⁶ Um die Autonomie dieser Abkommen zu unterstreichen, wurde mir gesagt, sie würden ohne Gewissensbisse ihre Missionsarbeit auch auf das Staatsgebiet des jeweils anderen ausdehnen. Mit anderen Worten, der Staatsvertrag ist die höchste Managementebene für die *Brazilian Assemblies*.

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

²⁷ Vgl. die Website www.iccrs.org, die diese Zahlen aus einem *World Christian Encyclopaedia* von David Barratt und Todd Johnson wiedergibt.

²⁸ In diesem Zusammenhang ist es interessant, einmal über die gegensätzlichen Bedeutungen des Wortes „ökumenisch“ nachzudenken. Csordas beschreibt in seinem Buch mit diesem Wort die Zusammenarbeit zwischen Charismatikern und Pfingstlern, doch im internationalen Sprachgebrauch meint Ökumenismus eine liberale Einstellung, wofür charismatische und fundamentalistische Bewegungen nicht die geringste Sympathie empfinden. In Lateinamerika seien die Anhänger der Volkskirche in hohem Maße ökumenisch eingestellt und hätten keine Probleme, mit den Lutheranern, Methodisten usw. zusammenzuarbeiten, die von der Tendenz her theologisch offen und gegen einen Fundamentalismus sind. Pfingstler und Anhänger der Charismatischen Erneuerung in Lateinamerika würden dem Ökumenismus höchst misstrauisch gegenüberstehen.

²⁹ Renée de la Torre, *The Catholic Diocese: a Transversalized Institution*, in: *Journal of Contemporary Religion* 17 (2002/3) 303–316.

³⁰ Ebd. 312.

³¹ Csordas, aaO., 114–124.

³² Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, Rio de Janeiro 1988.

³³ Einen misslungenen Versuch beschreibt Véronique Boyer-Araujo, *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*, Paris 1993.

³⁴ David Lehmann, *Charisma and Possession in Africa and Brazil*, in: *Theory, Culture and Society* 18 (2001/5) 45–74.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz