

„Umkehr“-Erfahrungen und geistbewegte Evangelisierung in Lateinamerika im interkulturellen Gespräch mit befreiungstheologischen ekkesiologischen Ansätzen

Margit Eckholt

1. Die „Pentekostalisierung“ des Katholizismus in Lateinamerika

1.1 Eine neue „Grundgestalt“ oder ein neuer „Stil“ christlichen Glaubens?¹

Der im Vatikan tätige US-amerikanische Journalist John Allen hat in seiner 2010 auf deutsch vorgelegten Publikation „Das neue Gesicht der Kirche“ darauf hingewiesen, dass das Christentum der Zukunft pfingstlich-charismatisch, kompromisslos und extrovertiert und zugleich sozial engagiert ausgerichtet

¹ Zeitgleich zu diesem Beitrag ist ein Aufsatz entstanden, der auf einen Vortrag an der Akademie der Völker und Kulturen in St. Augustin am 11. November 2016 zurückgeht und unter dem Titel „Pfungstlich bewegt und befreiungstheologisch geerdet? Die „Pentekostalisierung“ des Christentums in Lateinamerika und Herausforderungen für den lateinamerikanischen Katholizismus“ veröffentlicht worden ist (in: Polykarp Ulin Agan (Hg.), Pentekostalismus – Pfingstkirchen, Siegburg 2017, 33–57). Überschneidungen sind nicht zu vermeiden, auch wenn der vorliegende Beitrag auf die ekkesiologischen Herausforderungen fokussiert ist. Vgl. weitere Beiträge der Verf. zum Thema: 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; Pentekostalisierung des Christentums? Zur „Rekonfiguration“ der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: Stimmen der Zeit 138 (2013) 507–520; Eine neue „charismatische Dimension“ der Evangelisierung?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98 (2014) 76–90.

sein wird.² Das hat mit weltweiten religiösen und kulturellen Transformationsprozessen zu tun, die in religionssoziologischer Perspektive unter dem Stichwort einer „Pentekostalisierung“ des Christentums erfasst werden. In den vom PEW-Forum veröffentlichten Daten, die weltweite Veränderungen der religiösen Landschaft spiegeln, aber auch in den in Deutschland veröffentlichten jüngeren Statistiken zur Religionszugehörigkeit, wie sie der von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebene Religionsmonitor vorlegt, wird auf das erhebliche Anwachsen charismatischer und pfingstlicher Bewegungen weltweit hingewiesen.³ Evangelikale und charismatische Bewegungen, pentekostale Gemeinschaften und Pfingstkirchen bilden nach der katholischen Kirche die zweitgrößte Gruppierung in der Weltchristenheit. Auf Brasilien bezogen zählt das PEW-Forum in Erhebungen für das Jahr 2010 49 % der Christen und Christinnen zu den „Pentekostalen“, bezieht dabei sowohl Mitglieder von Pfingstkirchen (15 %) als auch von charismatischen Bewegungen innerhalb des Katholizismus (34 %) ein; in Guatemala werden 60 % zur pentekostalen Bewegung gezählt (davon 40 % charismatische Katholiken und Katholikinnen), in Chile 30 %.⁴ Auch wenn die Zahlen in den verschiedenen Studien differieren: Deutlich wird in allen religionssoziologischen Untersuchungen, dass die „Pentekostalisierung“ christlichen Glaubens eine Entwicklung in den Län-

² John L. Allen, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010, 465–490.

³ *Religionsmonitor 2008*, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008; PEW Research Center, *Spirit and power. A 10-country survey of pentecostals*, Washington 2006.

⁴ Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M. 2015, 409–413, 409; Pollack bezieht sich auf verschiedene Statistiken, darunter: D. Barrett/G. Kurian/ T. Johnson, *World christian encyclopedia, The world by countries, religions, churches, ministries*, Bd. 1, New York 2001.

dern des Südens ist. Aber gerade weil von den 1,22 Milliarden Katholiken weltweit mittlerweile 720 Millionen in Lateinamerika, Afrika und Asien leben, hat dieses neue Phänomen eine universalkirchliche Relevanz, und seine Auswirkungen sind auch aus Perspektive von Kirche und Theologie des „Nordens“ bzw. „Westens“ zu reflektieren.

Über mehrere langjährige Studien, die in Costa Rica, Südafrika, den Philippinen und Ungarn durchgeführt worden sind, hat die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz diesen Prozess seit den 1990er Jahren begleitet und in einem internationalen Symposium in Rom vom 9. bis 11. April 2013 angesichts seiner Herausforderungen für die katholische Kirche reflektiert. Sicher wird in religionssoziologischen Studien auf den Abwanderungsprozess – das „shifting“ – von Katholiken und Katholikinnen zu verschiedenen neuen pfingstlichen Gemeinden hingewiesen und mit defizitären Formen katholischer Pastoral und Evangelisierung verknüpft. Die Sozialwissenschaftlerin Anne Motley Hallum weist in einer Studie zur Situation in Honduras darauf hin, dass dort noch Ende der 1980er Jahre von 280 Priestern 220 aus dem Ausland stammten; dem „chronic-under-staffing of the Catholic Church in Latin America“ stehen lebendige und den Menschen nahe pfingstliche Gemeinschaften gegenüber. „This is a far cry from the neighborhood evangelical pastors who grew up in the village where they preach and are always available. Thus, Pentecostals often times stepped into a religious community vacuum.“⁵ Die Frage, wie sie der peruanische Soziologe und Theologe José Luis Pérez stellt, „warum

⁵ Anne Motley Hallum, Looking for Hope in Central America. The Pentecostal Movement, in: Ted Gerald Jelen/Clyde Wilcox (Hg.), Religion and politics in comparative perspective. The one, the few, and the many, Cambridge 2002, 225–239, 228.

verabschieden sich die Katholiken“⁶, ist sicher zurecht gestellt, doch ob die katholische Kirche nur als „Nachschubinstitution“ für die rasch wachsenden neo-pentekostalen Gemeinschaften fungiere, ob die Herausforderungen nicht komplexer sind und sich auch in Veränderungsprozessen der katholischen Kirche selbst widerspiegeln, wird als Fragestellung die vorliegenden Überlegungen begleiten. Sie erwachsen auf dem Hintergrund einer langjährigen Begleitung theologischer, pastoraler und kultureller Entwicklungen in Lateinamerika und versuchen, über die Rezeption religionssoziologischer, auf empirischen Arbeiten fundierter Studien zum „Pentekostalismus“ in Lateinamerika die Herausforderungen für die katholische Kirche aus systematisch-theologischer Perspektive zu reflektieren und den Fokus auf soteriologisch-pneumatologische und ekklesiologische Fragen zu legen. Die Auseinandersetzung wird sich dabei auf Fragen fokussieren, die seit ein paar Jahren sowohl in soziologischer als auch theologischer Perspektive diskutiert werden: Steht die „Pentekostalisierung“ christlichen Glaubens für die Ausbildung einer neuen „Grundgestalt“ christlichen Glaubens, wie es der Historiker und Lateinamerika-Experte Michael Huhn formuliert⁷, neben dem katholischen, orthodoxen, anglikanischen, protestantischen, altkatholischen Christentum eine „pentekostale“ Grundgestalt, die aus „Konversionserfahrungen“ von Christen und Christinnen verschiedener Konfessionen erwächst? Oder handelt es sich hier um einen neuen „religiösen Stil“, einen neuen religiösen „Habitus“, so der protestantische Theologe und Religionssoziologe Heinrich Wilhelm Schäfer, seit vielen Jahren mit empirischen Studien zur Veränderung

⁶ José Luis Pérez Guadalupe, ¿Porqué se van los Católicos? El problema de la „Migración religiosa“ de los católicos a las llamadas „sectas“, Lima 1992.

⁷ Vgl. Michael Huhn, Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien, in: Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission 2010, Hamburg 2010, 145–150.

der religiösen Lage in Brasilien und Mittelamerika befasst?⁸ Ein „Stil“, der sich besser den globalen und bewegten Zeiten und den Unsicherheiten und Dynamiken eines Lebens in den Metropolen und Mega-Citys anzupassen versteht, so der US-amerikanische Soziologe David Martin?⁹ Religiöse Erfahrungen, ein stärkeres Ansprechen von Emotionen, eine Nähe zu Psychotherapien, zu Heilungsprozessen auf der einen Seite, ein offener und öffentlicher Umgang mit „Bekehrung“, mit dem Einfluss religiöser Haltungen und Entscheidungen auf persönliche, familiäre, berufliche oder gesellschaftliche Entwicklungen auf der anderen Seite, ein neues „Inszenieren“ dieses Stils in Medien, in ein großes Publikum ansprechenden TV-Sendungen und Talk-Shows, aber auch in Politik und vor allem den Werbestrategien politischer Parteien bei Wahlkampagnen, zeichnen diese „Pentekostalisierung“ aus und machen die Veränderungen des religiösen Szenarios dabei nicht nur im Innenraum der Religionen und Konfessionen bedeutsam, sondern gerade auch für politikwissenschaftliche Analysen. Die Nähe zu neuen Formen des Populismus und die Gefahr der Ausbildung fundamentalistischer Glaubensformen wird hier in den Blick genommen.¹⁰

⁸ Vgl. Heinrich Schäfer, Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens. Einige Beobachtungen unter besonderer Berücksichtigung der Pfingstbewegung, in: Michael Müller/Johannes Meier (Hg.), *Brasilien – quo vadis?*, Mainz 2009, 53–68.

⁹ David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990, 284.

¹⁰ Vgl. dazu: Bernice Martin, Latin American Pentecostalism. The ideological battleground, in: Calvin L. Smith (Hg.), *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, Leiden/Boston 2011, 85–109, v. a. 99–103.

1.2 Auf dem Prüfstand: die „Inkulturation“ christlichen Glaubens

Wenn aus religionssoziologischer Perspektive den Pfingstkirchen eine größere Fähigkeit zugesprochen wird, sich angesichts der rasanten Transformationen der globalisierten Gesellschaft besser anzupassen, steht aus Perspektive katholischer Theologie ein zentrales Moment auf dem Prüfstand, das in der Nachkonzilszeit die Entstehung lokaler Kirchen und Theologien begleitet hat und das seit der Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) von Paul VI. ein leitendes Moment kirchlicher Pastoral und theologischer Analyse gewesen ist: die „Inkulturation“ des Evangeliums in die verschiedenen Kulturen, auch in die von Papst Franziskus in „*Evangelii gaudium*“ benannten „neuen Kulturen“ der Metropolen und Mega-Citys der Welt (EG 73). Aus pentekostaler Perspektive macht z. B. der peruanische Theologe Bernardo Campos Morante in seinen Studien zu Pfingstgemeinden im peruanischen Andenraum darauf aufmerksam, wie die Pfingstgemeinden ihren eigenen „Stil“ über eine Orientierung an katholischen Formen der Volksreligiosität finden.¹¹ Formen der Marienverehrung wie in Mexiko der Virgen de Guadalupe, die tief in der Kultur verwurzelt sind, werden von den Pfingstgemeinden auf ihre – neue – Weise tradiert. Gerade wenn Pfingstgemeinden im ländlichen und indigenen Raum Fuß gefasst haben und sich auf überlieferte Gestalten der Volksfrömmigkeit beziehen und diese auf ihre Weise „evangelisieren“, sind das für die katholische Kirche massive Anfragen an ihre „Inkulturationsfähigkeit“ und gleichzeitig für die Ausgestaltung dieses neuen

¹¹ Bernardo Campos Morante, *Pentecostalismo y cultura*, in: Tomás Gutiérrez, *Protestantismo y cultura en América Latina*, Quito 1994, 51–68; *Pentecostalism: A Latin American View*, in: Hubert van Beeck (Hg.), *Consultation with Pentecostals in the Americas*. San José, Costa Rica 4–8 June, Genf 1996.

„Stils“, der auf neue Formen der Vergemeinschaftung setzt und der den Dynamiken der Veränderung des kulturellen Ethos in einer globalisierten, dynamischen Moderne besser zu entsprechen scheint.

Der lateinamerikanische Katholizismus hat die „Deutungshoheit“ über dieses kulturelle Ethos verloren. Was der Katholizismus im kolonialen Lateinamerika bedeutet habe und was sich in Gestalt des die Jahrhunderte der lateinamerikanischen Moderne charakterisierenden „Barockethos“ ausgeprägt habe, so religionssoziologische Analysen, werde nun von dieser neuen – aus dem Protestantismus erwachsenen – „Grundgestalt“ übernommen. In einer ganz neuen Weise werde dieses spezifische Ethos in einer sich immer stärker ausdifferenzierenden globalen Moderne, die auch die indigenen Kulturen zu verändern beginnt, „katholisch“. Der mit der neuen religiösen Grundgestalt verbundene Stil steht für eine Lösung aus lange existierenden institutionellen Bindungen und für neue flexible, dynamische und fragmentarische Gemeinschaftsformen. Ähnliches ist sicher für katholisch geprägte Regionen Afrikas und die Philippinen festzustellen, so die Studie der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz.¹² Der neue Stil ist dabei konfessionsübergreifend, so auch Studien, die im katholischen Kontext z. B. an der Päpstlichen Universität in Lima oder der Jesuitenuniversität Iberoamericana in Mexiko-Stadt durchgeführt worden sind, und weist die lateinamerikanische Kirche auf einen notwendigen neuen, ökumenischen Lernprozess hin, auch angesichts der Durchlässigkeit dieser neuen religiösen Ausdrucksformen in den öffentlichen – auch politischen – Bereich und der Not-

¹² Vgl. Johannes Müller SJ/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New religious movements as a challenge for the Catholic Church*, Quezon City 2015.

wendigkeit einer kritischen Begleitung dieser neuen Entwicklungen.¹³

1.3 Bewährungsprobe für das Welt-Kirche-Werden: Konfessionalisierung oder neue Ökumene?

Das neue Phänomen des Pentekostalismus wird zu einer Bewährungsprobe für das Werden der „Welt-Kirche“ auf dem 2. Vatikanischen Konzil im lateinamerikanischen Kontext und die den Weg der Konzilskirche begleitenden verschiedenen Inkulturationsprozesse, wie sie auch von den Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats seit Medellín (1968) angestoßen worden sind. Der Ausgang der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen religiösen und kulturellen Pluralisierungsprozessen ist offen: Trägt die Pentekostalisierung zu einer für Lateinamerika neuen Konfessionalisierung bei, werden Grenzen gesetzt und katholische „Identitätsmarker“ bestimmt, wie es der dänische Theologe Jakob Egeris Thorsen in seiner Studie zu den charismatischen Entwicklungen in Guatemala aufzeigt¹⁴, oder entsteht ein neues ökumenisches Bewusstsein, das die Konfiguration eines neuen kulturellen Ethos – auf den unterschiedlichen Ebenen des Politischen, Sozialen und Kulturellen – im Dialog und in Auseinandersetzung mit den vielen anderen kulturellen und religiösen Akteuren anerkennt und in einem ökumenischen Sinn orientiert ist an den Optionen des Evangeliums, dem Einsatz für Menschenwürde und „gutes Le-

¹³ Vgl. z. B. José Luis Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima 2002; José de Jesús Legorreta, *Cambio religioso y modernidad en México*, México 2003; ders., *Aproximación „socioteológica“ a los católicos de la Ciudad de México*, México 2006.

¹⁴ Jakob Egeris Thorsen, *Charismatic practice and catholic parish life. The Incipient Pentecostalization of the Church in Guatemala and Latin America*, Leiden/Boston 2015, 201.

ben“ für die ganze Schöpfung? Das sind noch offene Wege, deren Fundamente sich aber bereits in befreiungstheologischen Perspektiven zur Ekklesiologie und Pneumatologie abzeichnen, die Leonardo Boff oder José Comblin bereits in den 1980er Jahren vorgelegt haben und die in jüngeren Arbeiten von Boff weiterentfaltet werden. Diese befreiungstheologischen Perspektiven berühren sich mit den neuen kirchlichen und pastoralen Akzenten von Papst Franziskus, der die Stimmen der Kirchen des Südens in das „Zentrum“ der Kirche holt und so die Kirche als ganze in die „Umkehr-Erfahrung“¹⁵ hineinstellt, die der lange Jahre in Brasilien tätige belgische Theologe und Missionar José Comblin (1923–2011) dem Wirken des Geistes Gottes zuschreibt, und die einen neuen „geistigen Prozeß“ bedeutet, „der sowohl das Erbe der Volksreligion zu integrieren als auch neue Formen und neue Inhalte zu schaffen vermag, die ihn zur Grundlage eines wirklich neuen spirituellen Weges machen“¹⁶. „Leben im Geist wächst nicht in der Ruhe des schon Bekannten. Leben des Geistes ist Leben voller Risiko und scheut nicht vor den Herausforderungen des Unbekannten zurück. Die Welt der lateinamerikanischen Befreiung ist eine unter geistig-geistlichem Gesichtspunkt unbekannte Welt, weil sie die Antwort auf spezielle Situationen ist.“¹⁷ Bereits 1987 hat Comblin auf dieses Neue verwiesen, das 30 Jahre später, mit Papst Franziskus, angesichts der Herausforderungen des „Pentekostalismus“ und zunehmender religiöser Pluralisierung und Fragmentierung neue theologische und ekklesiologische Antworten fordert.

¹⁵ José Comblin, *Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988, 39.

¹⁶ Ebd. 159.

¹⁷ Ebd. 160.

2. Befreiende Spiritualität und notwendige ökumenische Lernprozesse in Lateinamerika – Neue Relektüren des Wegs der Konzilskirche

2.1 Neue Wege befreiender Pastoral und Theologie

Wenn in religionssoziologischer Perspektive den Pfingstkirchen und neo-pentekostalen Gemeinschaften eine bessere Fähigkeit zugesprochen wird, auf die sozialen und kulturellen Transformationen und spirituellen Dynamiken der globalisierten Gesellschaft zu reagieren, so werden kirchlich-pastorale Projekte außer acht gelassen, die nach neuen kreativen Formen kirchlicher Pastoral in den Metropolen und Mega-Citys suchen und in besonderer Weise die Stadt – in all' ihrer Ambivalenz aber auch Kreativität – zum Bezugspunkt kirchlicher Praxis wählen und damit die Spuren des neuen Kirche-Welt-Verhältnisses des 2. Vatikanischen Konzils weiter ausziehen. Seit den 1980er Jahren wird in einem interkontinentalen Netzwerk zur „Pastoral urbana“¹⁸, dem Papst Franziskus seit seiner Zeit als Erzbischof von Buenos Aires verbunden ist¹⁹, auf neue Gestaltwerdungen des Glaubens und kirchliche Praxisformen in den „bewegten“ Räumen der Metropolen und Mega-Citys reflektiert. Papst Franziskus macht in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii gaudium*“ auf die „neuen Kulturen“ aufmerksam, die sich in diesen neuen Räumen mit ihren veränderten Beziehungs- und Arbeitsformen und den neuen Kommunikationsmedien abzeichnen.

¹⁸ Vgl. z. B. Benjamín Bravo/Alfons Vietmeier (Hg.), *Gott wohnt in der Stadt. Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadtpastoral in Mexiko 2007*, Zürich/Berlin 2008.

¹⁹ Vgl. *Entrevista al Cardenal Jorge M. Bergoglio SJ*, in: Virginia Azcuy (Hg.), *Ciudad vivida. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires 2014, 237–244.

„Es entstehen fortwährend neue Kulturen in diesen riesigen menschlichen Geographien, wo der Christ gewöhnlich nicht mehr derjenige ist, der Sinn fördert oder stiftet, sondern derjenige, der von diesen Kulturen andere Sprachgebräuche, Symbole, Botschaften und Paradigmen empfängt, die neue Lebensorientierungen bieten, welche häufig im Gegensatz zum Evangelium Jesu stehen. Eine neue Kultur pulsiert in der Stadt und wird in ihr konzipiert.“ (EG 73)

Genau hier gilt es präsent zu sein, es ist „notwendig, dorthin zu gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen, und mit dem Wort Jesu den innersten Kern der Seele der Städte zu erreichen“ (EG 74). Nicht beachtet ist in den religionssoziologischen Analysen, dass sich der befreiungstheologische Ansatz der lateinamerikanischen Kirche in den letzten Jahren in dieser Richtung weiter ausdifferenziert hat. Auch wenn er vom Lehramt der Kirche massiv angefragt wurde und die Glaubenskongregation Notifikationen verabschiedet hat im Blick auf die theologischen Ansätze von Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez und Jon Sobrino, so bedeutet dies nicht, dass Grundoptionen einer befreienden Theologie und Pastoral keinen bleibenden Einfluss auf die lateinamerikanische Kirche gehabt hätten. Nicht in den Blick genommen ist die Vielfalt befreiungstheologischer Ansätze, so z. B. der Rekurs auf eine Kulturanalyse und die Bedeutung der Gestalten von Volksreligiosität, der die argentinische „teología del pueblo“ auszeichnet, der auch Papst Franziskus verbunden ist, ebenso wenig die Durchlässigkeit befreiungstheologischer Pastoral zur charismatischen Bewegung. Befreiendes Handeln im Dienst des Reiches Gottes ist immer vom Geist gewirktes Handeln, und in diesem Geist wirkt Gott in der Geschichte im Einsatz des Menschen für Frieden und Gerechtigkeit. Die „Wirkung des Heiligen Geistes“, so Comblin, ist in diesem Sinn „nicht religiös (...); sie ist vielmehr das größere

menschliche Leben, die Auferstehung des geschlagenen und gedemütigten Menschen.“²⁰ Kriterium einer befreienden und charismatischen Evangelisierung ist immer dieser „geschlagene und gedemütigte Mensch“, darin verdichten sich auch die pastoralen Impulse von Papst Franziskus.

Auf diesem Hintergrund einer in die Optionen der lateinamerikanischen Kirche seit der Konferenz von Medellín (1968) eingeschriebenen Auseinandersetzung mit den „neuen Kulturen“, wie sie auch im Dokument der Konferenz von Aparecida (2007) vertreten wird, ist auch der Perspektivwechsel der lateinamerikanischen Bischöfe – Papst Franziskus hat davon in einem persönlichen Rückblick in einem Interview nach Ende des Weltjugendtages in Rio de Janeiro berichtet²¹ –, im Blick auf die Pfingstkirchen und eine neue Suche nach ökumenischen Begegnungen sowie eine veränderte Einstellung zur charismatischen Bewegung innerhalb des Katholizismus zu verorten. In Aparecida wurden die Veränderungen benannt, die der „Einbruch“ des Pentekostalismus in die religiöse „Monopolstellung“ der katholischen Kirche in Lateinamerika bedeutet und welche Veränderungen die Pluralisierung des religiösen Feldes für die katholische Kirche und ihren Auftrag der Evangelisierung mit sich bringt. Hier ist nicht mehr wie noch auf den vorausgehenden Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) oder Santo Domingo (1992) von „Sekten“²² die Rede, sondern von „anderen religiösen Gruppen“, für die sich Katholiken und Katholikinnen nicht „wegen der Lehre, sondern wegen der anderen Lebensformen“ entscheiden. „Sie tun es

²⁰ Comblin, *Der Heilige Geist*, 234.

²¹ Papst Franziskus, Interview am Abschluss des Weltjugendtages am 28.7.2013, zit. nach: Egeris Thorsen, *Charismatic practice*, 220.

²² Vgl. Margit Eckholt, *Ernstzunehmende Anfragen. Die katholische Kirche und die Sekten in Lateinamerika*, in: *Herder-Korrespondenz* 47 (1993) 250–255.

nicht aus strikt dogmatischen, sondern aus pastoralen Motiven heraus; nicht wegen theologischer Probleme, sondern wegen des methodischen Vorgehens unserer Kirche. So hoffen sie, anderswo Antworten auf ihre Fragen zu finden.“²³ Das ist eine wichtige, auch mit Selbstkritik verbundene Selbsteinschätzung im Blick auf den Umgang mit den Herausforderungen, die die kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Transformationsprozesse der Gegenwart an die katholische Kirche und ihren Dienst an der Evangelisierung stellen.

Mit Papst Franziskus als erstem Papst der Weltkirche erhält der Weg der Rezeption des Konzils in den lateinamerikanischen Ortskirchen in den letzten fünfzig Jahren neue Bedeutung, und eine Relektüre dieses Weges wird heute die befreiungstheologischen Optionen, Sozial- und Kulturanalyse, mit einer pneumatologischen Ekklesiologie „zusammenlesen“, die Differenzen zulässt, nicht im Sinne von Aus- und Abgrenzungen, sondern im Sinne der Vielfalt, die Gott von Anfang an für seine Schöpfung gewollt hat. Die Zukunft dieser Kirche, so Leonardo Boff in seiner 2014 auf deutsch vorgelegten neuen Studie zum Heiligen Geist, entspricht

„wahrscheinlich der Vision des Paulus von kleinen Gemeinschaften, die sich in die verschiedenen Kulturen einfügen, ihr je eigenes Antlitz bekommen, die Unterschiede annehmen und sich mit anderen christlichen Kirchen und Religionen verbünden, um zusammen die heilige Flamme des Geistes am Leben zu erhalten, die im Inneren einer jeden Person, in der Geschichte der Völker und der ganzen Menschheit [...] brennt. Sie ist die Gegenwart des Reiches

²³ Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, Nr. DA 225.

Gottes, und die Kirche ist – welchem Modell sie auch immer folgt – das Sakrament dieser Gegenwart in der Welt, das Sakrament Christi und seines Geistes; es ist die Kirche Gottes.“²⁴

2.2 Ökumene lernen – im Dienst einer an den Optionen des Evangeliums orientierten Selbstkritik religiöser Praxis

In seinen Überlegungen zu Martin Luther in einer ökumenischen Perspektive und angesichts des erstmaligen gemeinsamen Gedenkens der Reformation hat Kardinal Walter Kasper eine wichtige Orientierung gegeben; die gegenwärtigen globalen Zeiten können nicht mehr solche einer „Konfessionalisierung“ sein, ohne neue ökumenische Perspektiven – im Lernen voneinander und im gemeinsamem Wachsen auf das Reich Gottes hin – sind für das Christentum Wege in die Zukunft nicht möglich.²⁵ Aber das ist in keinster Weise selbstverständlich, und noch weniger für eine lateinamerikanische Kirche, die erst langsam lernen muss, von ihrer religiösen „Monopolstellung“ Abschied zu nehmen. Ökumenische Perspektiven und ökumenische Basisarbeit sind in Lateinamerika bislang kaum eingeübt. So ist die Zurückhaltung, die die lateinamerikanischen Bischöfe im Dokument von Aparecida im Blick auf die Benennung der verschiedensten Pfingstkirchen als „Sekten“ üben, in der Praxis noch nicht eingespielt. Oft werden Mauern hochgezogen und Türen geschlossen, auch angesichts der Ratlosigkeit, mit den neuen Herausforderungen des Lebens in den „bewegten“ Großstädten und einer immer stärker dynamisierten Moderne in der

²⁴ Leonardo Boff, *Der Heilige Geist. Feuer Gottes – Lebensquell – Vater der Armen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2014, 222.

²⁵ Walter Kasper, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern 2016, 38.

Pastoral umgehen zu können. Umgekehrt markieren Pfingstkirchen ihre Grenzen, und ein neuer, bewusst Unterscheidungen zum Katholizismus setzender Stil, orientiert an der Bibel, an expressiven Ausdrucksformen von „Bekehrung“ und außerordentlichen Geisterfahrungen, trägt zu einer Konfessionalisierung christlichen Glaubens in Lateinamerika bei, die auf diese Weise bislang noch nicht zu finden war. Abgrenzungen werden aber auch von katholischer Seite – sowohl im charismatischen Kontext als auch in befreiungstheologischer Perspektive – formuliert. Auf der einen Seite weist der dänische Theologe Egeris Thorsen in den in Guatemala untersuchten katholischen charismatischen Gemeinden einen ähnlichen Prozess der Konfessionalisierung auf, durch den Rückbezug auf katholische „Marker“ wie das päpstliche Lehramt und einen ausgeprägten Ritualismus.²⁶ Auf der anderen Seite wird aus befreiungstheologischer Sicht eine harsche Kritik der Pfingstbewegung gegenüber formuliert, ohne dabei den religionssoziologischen Anfragen an den in den letzten vierzig Jahren gelaufenen Inkulturationsprozess christlichen Glaubens gerecht zu werden und aus dem interdisziplinären Gespräch Prozesse der Selbstkritik anzustoßen.

Sicher gehört zur Begleitung der neuen religiösen Phänomene des Pentekostalismus – sowohl im Blick auf die aus den Erweckungsbewegungen des Protestantismus erwachsenen Pfingstkirchen als auch im Blick auf katholische charismatische Bewegungen – eine Religionskritik, wie sie die Geschichte christlicher Theologie begleitet. Religionssoziologische Studien stehen den neuen Phänomenen vielfach kritiklos gegenüber. Dialog, Ökumene und ein neues Verständnis von Mission stehen im Gespräch mit Pfingstgemeinden an, aber dazu gehört auch, in einem guten ökumenischen Geist ein kritisches Be-

²⁶ Egeris Thorsen, *Charismatic practice*, 201.

wusstsein in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung entwickeln zu helfen, vor allem angesichts von „marktkonformen“ und „medientauglichen“ Ausprägungen des „Wohlstandsevangeliums“, angesichts möglicher Verzweckungen des Gottesbildes und der Gefahr missbräuchlicher fundamentalistischer Bibeldeutungen in einigen evangelikalen Gemeinden und neuen neo-pentekostalen Kirchen, auch den „Mega-Churches“. Gerade die katholische Kirche kann und muss hier ihre lange theologische Reflexion einbringen, Religions- und Kirchenkritik gehören zum Selbstvollzug einer religiösen Bewegung, und diesem Prozess muss sich der Pentekostalismus unterziehen. Auch der evangelische Missionswissenschaftler Theodor Ahrens sieht zwar in neuen pentekostalen Gemeinden die Gefahr einer Fundamentalisierung von Glaubenspraktiken, aber er nennt als Prüfkriterium ihren Beitrag zur „Praxis der Evangelisierung“²⁷ und sieht in den neuen Glaubensformen „Experimente auch mit neuen oder scheinbar neuen religiösen Initiationen in die neue Zeit. Neue Suchbewegungen münden in neue Gemeinschaftsformen. Der Prozeß der Ausbildung und Fortbildung neuer christlicher Dialekte setzt sich fort. Es bilden sich jeweils milieuspezifische Kommunikationssysteme“²⁸. Das ist dann die „Vision des Paulus von kleinen Gemeinschaften, die sich in die verschiedenen Kulturen einfügen“, von der Leonardo Boff spricht²⁹, und die die Notwendigkeit ekklesiologischer Aufbrüche und Unterscheidungsprozesse anzeigt.

²⁷ Theodor Ahrens, Fundamentalismus und Enthusiasmus. Einige Anmerkungen aus missionstheologischer Sicht, in: Geistbewegt und bibeltreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen. Herausforderung für die traditionellen Kirchen, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg 1995, 66–90, 72.

²⁸ Ebd. 73.

²⁹ Comblin, Der Heilige Geist, 222.

3. Ekklesiologische Unterscheidungsprozesse – neue Wege gehen

Der seit 1958 in Brasilien tätige Belgier José Comblin hat bereits 1987 in seinem befreiungstheologisch inspirierten Zugang zur Theologie des Heiligen Geistes auf die neu entstehenden Kirchen hingewiesen.

„Der Heilige Geist ist lebendiger als je zuvor. Nicht nur unsichtbar ist er am Werk. Er zeigt sich geradezu. Wo immer neue Kirchen entstehen, ist die Gegenwart des Heiligen Geistes annähernd greifbar. Die Zeichen werden immer spürbarer. Ohne Zweifel machen wir im Augenblick außergewöhnliche geisterfüllte Erfahrungen wie selten in der Geschichte. Diese Explosion des Geistes mit ihren spürbaren Manifestationen fällt mit dem Ende einer bestimmten Form von Gesellschaft und Kirche und mit dem Anbruch einer neuen Art von Gesellschaft und Kirche zusammen.“³⁰

Dreißig Jahre später stehen die Impulse von Papst Franziskus für eine geist-volle Relektüre des 2. Vatikanischen Konzils und seines ekklesiologischen Paradigmenwechsels. Das Konzil selbst hat keine entfaltete Lehre über das Verhältnis von Kirche und Geist vorgelegt, aber es hat einen Prozess in Gang gesetzt und insofern, so Comblin, sei die Ekklesiologie des Konzils

„geistiger, als das Konzil selbst gedacht habe. Denn die Öffnung in Richtung auf mehr Mitwirkung durch alle, auf mehr Meinungsfreiheit für alle, auf Religionsfreiheit, die so deutlich zum ersten Mal formuliert wurde, auf Förderung der Teil- und Ortskirchen – das alles steht in Verbindung mit dem Geist. Das alles ver-geistigt die Kirche.

³⁰ Ebd. 220.

Das alles macht sie noch geeigneter, Werkzeug des Geistes bei seinem Wirken in der Welt zu sein.“³¹

Den Geist „beim Wort“ nehmen, wird bedeuten, die sakramentale Struktur der Konzilskirche zu konkretisieren und in einer ökumenischen und auf die „neuen Kulturen“ der Welt bezogenen Weise ernst zu nehmen. Wenn Papst Franziskus die Kirche immer wieder zur „Bekehrung“ aufruft, zum Ausbrechen aus Selbstzentrierungen, so ist dies der Aufbruch auf die katholische und geistvolle Weite des Reiches Gottes hin, im Vertrauen in den über die Grenzen der katholischen Kirche im institutionellen und konfessionellen Sinn wirkenden Geist Gottes. In diesem Sinn wird Mission auf neue Weise als Dialog verstanden, als geteilter Weg und gemeinsames Ringen um den „gedemütigten“ Menschen und die „geschundene“ Schöpfung, als je neue Ansage der „Freude des Evangeliums“, des Lebens, das Gott selbst ist und das durch jede Nacht des Todes durchbricht.

3.1 Den sakramentalen Charakter der Kirche Jesu Christi ernst nehmen – nicht Konfessionalisierung, sondern gemeinsame Bekehrung auf das Reich Gottes hin

Als pastorale Herausforderung für die Kirche in Guatemala und in Lateinamerika benennt der dänische Theologe Egeris Thorsen „to balance the relation between a particularistic and a universal ecclesiology; between the agenda of internal mission and revival, and the maintenance of the Catholic Church as the open, accessible and relatively undemanding frame for the Christian faith of the Latin American masses“³². Er sieht die Gefahr einer zunehmenden Konfessionalisierung, gerade auch im

³¹ Ebd. 119.

³² Egeris Thorsen, *Charismatic practice*, 215.

Blick auf die Zukunft der katholischen Kirche.³³ Aber er bringt auch seine Hoffnung zum Ausdruck, dass es Papst Franziskus, dem ersten lateinamerikanischen Papst, gelingen möge, einerseits an die sozialen Impulse anzuknüpfen, für die die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) steht, andererseits aber auch die spirituellen Aufbrüche damit zu verbinden, indem er immer wieder neu an den in den Grundoptionen des Evangeliums verankerten Auftrag der Kirche erinnert. „The Pope attempts to unite and reconcile two of the most influential ecclesial and theological currents in Christianity in the twentieth century. This contains a corrective both to the spiritual-oriented Charismatics and to so-called ‚social justice Catholics‘.“³⁴ Der theologische Sakramentenbegriff, der der ekklesiologischen Struktur der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ zugrundeliegt, orientiert sich an der hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person Jesu Christi, ein Geheimnis bleibender, vom Geist Gottes getragener dynamischer Vollzug, der den Menschen seine eigene Würde und die der anderen „entdecken“ und entfalten lässt, je mehr der Mensch der Gnade Gottes in sich Raum gibt. Soziales und Spirituelles, die Dynamik des Geistes und die Vermenschlichung gehören zusammen, „das Geistige an der Kirche“, so Comblin, ist „die Bewegung nach draußen, über ihre Grenzen hinweg“³⁵. Eine solche Kirche entsteht in „einer grenzenlosen Vielfalt menschlicher Situationen“ „als Gemeinschaft und als Gemeinde von Glaubens-, Hoffnungs- und Liebesgemeinschaften vieler.“³⁶ Darum ist es auch eine Kirche „mit mehr Gemein-

³³ Ebd. 221: „... a more confessional, and a more counter-cultural understanding of the Church and its role in the world. It also seems to include an ‚incipient Pentecostalization‘ of global Roman Catholicism.“

³⁴ Ebd. 221.

³⁵ Comblin, *Der Heilige Geist*, 119.

³⁶ Ebd. 117.

schaft“; „eine Kirche, in der auch der Geist mehr Raum hat“, denn „in einer Kirche, in der sich alle äußern können, spricht auch der Geist; und eine Kirche, die sich für das Leben einsetzt, ist eine geisterfüllte Kirche“³⁷. Hier haben Abgrenzungen und neue Konfessionalisierungen keinen Ort, sondern aus dem Vertrauen in das Wirken des Geistes entstehen je neu Gemeinschaften und Gemeinden, die offen sind füreinander und sich bemühen, „in ständigem Austausch zu leben“³⁸.

3.2 Anderen Raum geben – Anerkennung der anderen und Versöhnung

Das bedeutet dann auch, die mit „Lumen Gentium“ verbundenen Impulse, wie sie in der Erklärung zur Religionsfreiheit und zum Dialog mit den nicht-christlichen Religionen formuliert sind, in Perspektive einer sakramentalen Ekklesiologie weiter zu entfalten. Es geht um die Ausgestaltung verschiedenster Formen der Anerkennung des anderen, um das Profil einer Kirche als „Raum der Freiheit“, um eine neue interkulturelle, interreligiöse und ökumenische Weite. Wenn Pfingstkirchen und neopentekostale Gemeinschaften in ländlichen und indigenen Zonen Lateinamerikas weiter wachsen, so hat dies auch mit den Anfragen zu tun, die indigene Kulturen zurecht an Missionspraktiken der Kirche stellen und angesichts der fehlenden Aufarbeitung des mit Gewalt verbundenen Kolonialismus äußern.

„Wenn nun aber die Völker das Christentum bloß passiv und in der Form übernehmen, wie es ihnen dargetan wird, kommt die Kirche des Geistes nicht zustande. Das aber geschah in Amerika oft genug mit Indianern und afrikani-

³⁷ Ebd. 119.

³⁸ Ebd. 122.

schen Sklaven. Sie wurden in eine Kirche hineingeholt, die sie selbst nicht geschaffen hatten. Die Folge ist, daß ihre Christianisierung artifiziell und oberflächlich blieb. Ja, man kann sagen, daß die Kirche in Amerika zu einem guten Teil erst noch gegründet werden muß. Wer sie aber nur gründen kann, sind der Indianer und Schwarze. Nur sie sind imstande, sie zu schaffen. Nur in ihnen und vermittels ihrer kann der Geist die Kirche schaffen.“³⁹

Es steht an, den von „Lumen Gentium“ (LG 8) initiierten Weg der Bekehrung konsequent zu gehen, vom anderen zu lernen und Versöhnung zu leben. „Für eine Kirche, die in der Vielfalt von Tausenden und Abertausenden kleiner Gruppen aus der Erfahrung des Geistes lebt“, so Comblin, „ist die Nation kein Modell mehr.“⁴⁰ Es ist vielmehr die „Erfahrung von Aktivität, Freiheit, Wort, Gemeinschaft und Leben“⁴¹, der „Geist ist dort zugegen, wo die Armen zum aktiven Einsatz, zur Freiheit, zum freien Wort, zu Gemeinschaft und zum Leben wach werden“⁴².

3.3 Geisterfüllte Mission – Wege in die Welt

„Der Heilige Geist ist der Impuls, aus dem heraus die Armen schreien. Er ist die Kraft der Kraftlosen. Er führt den Kampf des Volkes der Unterdrückten für Emanzipation und volle Verwirklichung. Der Geist handelt in der Geschichte und durch die Geschichte. Aber er ersetzt sie nicht durch sich selbst, sondern durchdringt sie mit Hilfe jener Männer und Frauen, die seine Träger sind.“⁴³

³⁹ Ebd. 117.

⁴⁰ Ebd. 222.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd. 223.

⁴³ Ebd.

Geisterfüllte Mission, die Evangelisierung, die Papst Franziskus in den Spuren von Paul VI. und seiner Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“ anstößt, führt nicht aus der Welt heraus, sondern tiefer in sie ein, sie bedeutet „Bekehrung“ in der Begegnung mit den anderen. Auf diesem Weg bilden sich „inkarnierte“, „verleiblichte“ Gestalten der Spiritualität aus, nicht „entweltlichte“, sondern solche, die in die Menschenwelt die Lebensform des Evangeliums einschreiben. Hier bewegt sich Papst Franziskus auf den Bahnen der Befreiungstheologie, wie sie sich im Besonderen in den 1970er Jahren in Argentinien ausgebildet hat, der „*teología del pueblo*“, die ihr Augenmerk auf die Gestalten der Volksreligiosität gelegt hat und auf diesem Hintergrund Sozial- und Kulturanalyse verbunden hat.⁴⁴

„Die besonderen Formen der Volksfrömmigkeit sind inkarniert, denn sie sind aus der Inkarnation des christlichen Glaubens in eine Volkskultur hervorgegangen. Eben deshalb schließen sie eine persönliche Beziehung nicht etwa zu harmonisierenden Energien, sondern zu Gott, zu Jesus Christus, zu Maria oder zu einem Heiligen ein. Sie besitzen Leiblichkeit, haben Gesichter. Sie sind geeignet, Möglichkeiten der Beziehung zu fördern und nicht individualistische Flucht.“ (EG 90)

Die Impulse, die er von Beginn seines Pontifikats an für eine neue „Präsenz“ christlichen Glaubens in den sich neu ausbildenden Kulturen der globalisierten Moderne gibt, regen auf den vielen Wegen der Welt, in den vielfältigen Herausforderungen und dem „Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen“ (EG 88) zu neuen Prozessen der Inkulturation des

⁴⁴ Vgl. Margit Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“. Lucio Gera – ein „Lehrer in Theologie“ von Papst Franziskus, in: Stimmen der Zeit 232 (2014) 157–172.

Evangeliums an. Das ist der Beitrag von Papst Franziskus zu einem neuen religiösen „Stil“, der sich an der „Authentizität der Figur Jesu“⁴⁵ orientiert, und das ist genau das Prüfkriterium, das die „Unterscheidung der Geister“ im Blick auf die verschiedenen Gestalten des Pentekostalismus ermöglicht und das – in ökumenischer Weite – neue Wege einer „Inkulturation“ christlichen Glaubens in die „neuen Kulturen“ der bewegten und dynamischen globalen Moderne weist.

3.4 Die Charismen ernst nehmen – Kirche als Raum der Freiheit

Die lateinamerikanischen Bischöfe haben auf ihrer Konferenz in Aparecida in besonderer Weise den Akzent auf das „Jüngersein“ und die Subjektwerdung aller Christen und Christinnen gelegt und damit auf die Bedeutung, die religiöser Erfahrung und lebendigen, vom Subjekt frei verantworteten Glaubenspraktiken zukommt. Das Phänomen des Pentekostalismus macht auf die zunehmende Bedeutung religiöser Erfahrung für die Ausprägung der Gestalten des Glaubenslebens aufmerksam. Diese Erfahrungsdimension muss kirchliche Praxisformen stärker prägen, denn „empowerment“ der Gläubigen und lebendige Gemeinschaften erwachsen genau daraus. Darauf weisen die Studien zu den lateinamerikanischen Pfingstkirchen in Gender-Perspektive von Elizabeth E. Brusco oder Cecilia Loreto Mariz⁴⁶

⁴⁵ Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007, 433.

⁴⁶ Vgl. Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo*, in: Virginia Garrard-Burnett/David Stoll (Hg.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia 1993; dies., *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin 1995; Cecilia Loreto Mariz/María Machado das Dores Campos, *Pentecostalism and Women in Brazil*, in: Edward L. Cleary/Hannah W. Stewart-Gambino (Hg.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1997, 41–54.

hin; der Durchschnitts-Pfingstler ist unter 30, nicht so gut gebildet und vor allem weiblich.⁴⁷ In Pfingstgemeinden wird ein eher klassisches Frauenbild vertreten, Frauen haben ihren besonderen Ort in der Familie, aber gerade weil die Familie aufgewertet wird und neu zum „Zentrum sozialer Beziehungen“ gemacht wird, so auch Henri Gooren, kommt es zu einer Aufwertung der Rolle der Frauen, und auch Männern wird der Raum der Familie neu als Ort ihrer Identitätsbildung und -stärkung erschlossen. Weil auf diesem Weg doppelte moralische Standards für Männer bzw. Frauen aufgebrochen werden, ist der Pentekostalismus, so Gooren, „currently one of the main social forces in Latin America against machismo.“⁴⁸ Entscheidende Kraft für diese Veränderung bietet das „empowerment“, das Frauen über die neue Glaubensidentität erfahren und das ihnen die Pfingstgemeinden und die stärker erfahrungsbezogenen, emotionalen, Heil und Heilung, Leib und Seele verbindenden Gottesdienste und Gebetszeiten bieten. Die Stärkung und Unabhängigkeit, die sie in der Familie erfahren, eröffnet ihnen aber auch neue Rollen im öffentlichen Raum, und gerade auf diesen Wegen kommt es zu einer Veränderung der Rolle der Frauen und der Männer in der Gesellschaft.

Wenn katholische Pastoral in den zunehmend anonymer werdenden Großstädten, Metropolen und Mega-Citys neue Wege gehen will, müssen „klassische“ pastorale Formen mit denen geistlicher Zentren und der Arbeit von Ordensgemeinschaften vernetzt werden, müssen Frauen für Leitungsaufgaben in Gemeinden und Gemeinschaften qualifiziert werden, muss Exerzitenarbeit – wie z. B. neue Formen einer Bibelpastoral, die Exerziten im Alltag, in Verbindung mit neuen Formen einer heilen-

⁴⁷ Henri Gooren, *The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America*, in: *Exchange* 39 (2010) 355–376, 364.

⁴⁸ Ebd.

den Erfahrung des Glaubens usw. – diakonische und caritative Projekte begleiten. Entscheidend ist die Anleitung für alle, Männer und Frauen, zu ihren Lebensphasen entsprechenden spirituellen Suchbewegungen, zur Ausbildung von konkreten, inkarnierten Gestalten der Spiritualität. Im Rahmen eines Forschungsprojektes der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz zur „Pastoral urbana“ haben die Forschungsgruppen in Buenos Aires auf diese neue Bedeutung der Spiritualität im Kontext pastoraler urbaner Formen hingewiesen.⁴⁹ Dazu gehört die Ausbildung von lebendigen Glaubensgemeinschaften, ein gutes Anknüpfen an die traditionellen Formen der Volksreligiosität, dazu gehört die Anerkennung der Charismen aller und auch eine neue Reflexion auf die Autorität und amtlichen Strukturen der Kirche. Um diese Erneuerung und in diesem Sinne eine „ecclesiogénesis“, von der Leonardo Boff bereits in seinen „Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie“: „Kirche: Charisma und Macht“ sprach, wird die katholische Kirche nicht herkommen.

3.5 Ekklesiogenese zulassen – auf das Wirken des Geistes vertrauen

„Wir erleben gegenwärtig eine wahre Ekklesiogenese, das heißt ein Neuentstehen der Kirche“, so Leonardo Boff in seinem 1982 in Brasilien veröffentlichten Buch.

⁴⁹ Vgl. z. B. den Beitrag von Ana Lourdes Suárez und Gabriela Zengarini, Durch ihr Vorbild und das mit ihnen Gehen Eine sozio-anthropologische und theologische Interpretation der Lebensgeschichte von Frauen in Marginal-siedlungen, der in der Abschlusspublikation des Forschungsprojektes „Pastoral urbana“ veröffentlicht worden ist: Margit Eckholt/Stefan Silber (Hg.), Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral, Ostfildern 2014, 375–408; vgl. auch Virginia Azcuy (Hg.), Ciudad vivida. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires, Buenos Aires 2014.

„Ihr Kernstück besteht in der Vorstellung der Kirche als Volk Gottes, das unterwegs ist und sich offenhält für das historische Abenteuer der Menschen, das sich vor keinem Risiko scheut und sich über alle kleinen Erfolge freut, das ein tiefes Gespür hat für die Nachfolge Jesu und sich mit den Armen, Vertriebenen und Entrechteten identifiziert. Diese Kirche wächst Tag für Tag, öffnet sich, je nachdem welche Bedürfnisse die Gemeinde hat, für neue Ämter, umgreift das ganze Leben der Menschen und nicht mehr bloß den gottesdienstlichen Raum und Ritus, wurzelt in der Welt der Arbeit und realisiert mitten in der weltlichen Welt den tiefen Sinn und die unerhörte Freude der Auferstehung.“⁵⁰

Wenn Papst Franziskus 25 Jahre später von der „Kirche im Aufbruch“ spricht, die ein „lokales Angesicht“ trägt und aus der Rückbindung an das Evangelium Jesu Christi je neu wird, um ihn, Jesus Christus, „an anderen, noch bedürftigeren Orten zu verkünden“, „in einem beständigen Aufbruch zu den Peripherien des eigenen Territoriums oder zu den neuen soziokulturellen Umfeldern“ (EG 30), so hat die befreiungstheologische Relektüre der Konzilsekklesiologie weltkirchliche Bedeutung erhalten. Das ist eine Kirche mit „offenen Türen“ (EG 47), eine Kirche, die Volk Gottes ist, „Ferment Gottes inmitten der Menschheit“ (EG 114). „Es bedeutet, das Heil Gottes in dieser unserer Welt zu verkünden und es hineinzutragen in diese unsere Welt, die sich oft verliert, die es nötig hat, Antworten zu bekommen, die ermutigen, die Hoffnung geben, die auf dem Weg neue Kraft verleihen“ (EG 114). Eine solche Kirche wächst immer aus und in den verschiedenen, komplexen Kulturen, und

⁵⁰ Leonardo Boff, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf²1985, 119.

in diesem Zusammenhang verwendet auch Papst Franziskus den Begriff des „Stils“; er spricht vom „Lebensstil einer bestimmten Gesellschaft, um die charakteristische Weise ihrer Glieder, miteinander, mit den anderen Geschöpfen und mit Gott in Beziehung zu treten.“ (EG 115) „Der Begriff der Kultur“, so der Papst, „ist ein wertvolles Instrument, um die verschiedenen Ausdrucksformen des christlichen Lebens zu verstehen, die es im Volk Gottes gibt.“ (EG 115) Das ist ein Plädoyer für eine Ekklesiogenese in der Vielfalt der Kulturen; es gibt darum nicht einen neuen religiösen „Stil“, sondern es geht um den Mut zur Vielfalt der Formen des Miteinanderseins, Gemeinschaft zu bilden, Beziehungen auszugestalten. Diese Ekklesiogenese relativiert damit auch die religionssoziologische These der Ausbildung einer neuen „Grundgestalt“ des Christentums, es ist die Kirche in der Vielfalt der Kulturen, wie es bereits die Apostelgeschichte in ihrem vielschichtigen Blick auf den Prozess der Entstehung der Kirche spiegelt. „In den verschiedenen Völkern“, so Papst Franziskus, „die die Gabe Gottes entsprechend ihrer eigenen Kultur erfahren, drückt die Kirche ihre authentische Katholizität aus und zeigt die ‚Schönheit dieses vielseitigen Gesichts‘.“ (EG 116) Auf den Geist Gottes vertrauen – und dafür sind die neuen pfingstlichen und charismatischen Bewegungen ein Indiz – bedeutet, kulturelle Verschiedenheit zuzulassen, denn der Geist ist „derjenige, der einen vielfältigen und verschiedenartigen Reichtum der Gaben hervorruft und zugleich eine Einheit aufbaut, die niemals Einförmigkeit ist, sondern vielgestaltige Harmonie, die anzieht. Die Evangelisierung erkennt freudig diesen vielfältigen Reichtum, den der Heilige Geist in der Kirche erzeugt.“ (EG 117)