

# Pfingstkirchen als Herausforderung für den Katholizismus

*Eine deutsch-lateinamerikanische Perspektive*

*Von Margit Eckholt*

## 1. Die „Pentekostalisierung“ des Christentums in Lateinamerika und der Katholizismus im „Aufbruch“ – „Suchbewegungen“ und „conversión pastoral“

Die wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz hat schon Mitte der 1990er Jahren den Auftrag gegeben, dem Phänomen der sogenannten „Sekten“ und „Neuen Religiösen Bewegungen“ in einem längerfristigen Forschungsprojekt nachzugehen. Auf einem Kongress in Rom im April 2013 wurden diese Studien vorgestellt und in ökumenischer Perspektive diskutiert. Folgende Überlegungen beziehen sich auf eine in Rom vorgestellte Reflexion auf die Herausforderungen, die die religiösen Transformationsprozesse, der „Einbruch“ des Pentekostalismus – vor allem in Gestalt des Neo-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.<sup>1</sup>

Diese neuen, die gesamte religiöse Landschaft Lateinamerikas verändernden Bewegungen bedeuten nicht nur eine Pluralisierung im „Außen“ der katholischen Kirche, sondern angesichts der – nicht nur in eine Richtung verlaufenden – religiösen Wanderbewegungen eine neue Durchlässigkeit im Blick auf die eigenen „Grenzen“ und demzufolge eine Pluralisierung im „Innen“ von Kirche. Der Lateinamerika-Experte und ADVENIAT-Mitarbeiter Michael Huhn spricht im Anschluss an eine Formulierung des protestantischen Theologen und Religionswissenschaftlers Heinrich Schäfer, eines der wenigen deutschen Experten für das Phänomen der Pentekostalisierung des Christentums, von der Ausbildung einer neuen „Grundgestalt“ christlichen Glaubens.<sup>2</sup>

Der „bewegte Raum“ der Mega-Cities bricht die christlichen Konfessionen auf und führt zu einer Pluralisierung christlicher Religiosität und der Ausbildung von neuen synkretistischen und hybriden Formen christlicher Religiosität, in der sich ein „evangelikaler“ Glaube mit traditionellen Elementen indigener Kulturen oder afro-brasilianischen Traditionen verbindet.

Angesichts dieses tiefgreifenden Wandels christlicher Religiosität und der Praxisformen des Glaubens ist die katholische Kirche in Lateinamerika herausgefordert, den lateinamerikanischen Pentekostalismus – die Pfingstbewegung und ihre vielfältigen Ausprägungen – auf eine neue Weise wahrzunehmen, nicht im Sinne einer Abwehr von „Sekten“, eine Haltung, die die Dokumente des CELAM bis zur Konferenz von Santo Domingo (1992) geprägt hat.<sup>3</sup> Darum ist es von Bedeutung – gerade angesichts der Fülle an US-amerikanischen oder europäischen, oftmals aus protestantischen religionswissenschaftlichen Zentren erwachsenen Forschungsarbeiten zur Pentekostalisierung des Christentums in Lateinamerika – , dass auch von katholischer Seite religionssoziologische Studien erstellt werden, wie die fundierten Arbeiten von Brenda Carranza in Campinas/Brasilien, José Luis Pérez in Lima/Peru oder José de Jesús Legorreta in Mexiko-Stadt, oder in Auftrag gegeben werden wie die von der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz zu neuen religiösen Bewegungen in Costa Rica.<sup>4</sup> Das Verdienst der religionssoziologischen Arbeiten ist, einen neuen „unideologischen Blick“ auf die „pentekostalen“ religiösen Bewegungen zu werfen und in vergleichenden Arbeiten Gründe für ein „shifting“ vom Katholizismus zum Pentekostalismus zu benennen. Sie verweisen auf die Qualität des Glaubenslebens in kleineren pfingstlichen Gemeinden, auf lebendige Gottesdienst- und Gebetsformen und die Ausbildung von kleinen Gemeinschaften, in denen Menschen eine eigene Wertschätzung und die heilende Kraft des Glaubens erfahren, und sie formulieren die These, dass diese neuen Bewegungen besser mit dem Pluralismus der postmodernen und globalisierten Gesellschaften Lateinamerikas umgehen. Genau darin stellen sie natürlich eine massive Anfrage an die Qualität der Evangelisierung in Lateinamerika und die Formen der Pastoral der katholischen Kirche dar. Zeichnen sich pfingstliche Gemeinden wirklich durch eine bessere Inkulturationsfähigkeit aus? Und vor allem: Gelingt es ihnen bzw. wie gelingt es ihnen, Glauben und Leben miteinander zu verbinden, so dass sie für katholische Christen und Christinnen in Lateinamerika eine ernstzunehmende „Alternative“ zu katholischen Gemeinden darstellen?

## 2. Die Inkulturationsfähigkeit der Pfingstbewegung und der katholischen Kirche in Lateinamerika auf dem Prüfstand

Die religionssoziologischen und ethnologischen Arbeiten<sup>5</sup> haben es ermöglicht, die in den 60er Jahren letzten Jahrhunderts von Jean-Pierre Bastian, einem der großen Forscher zur lateinamerikanischen Pfingstbewegung, formulierte These zu widerlegen, dass der Pentekostalismus eine „American intrusion into a traditionally and normatively Catholic continent...“<sup>6</sup> sei, ein von katholischer befreiungstheologischer Seite weiter entwickelter Gedanke, dass die evangelikalen und neopentekostalen Gruppen nichts anderes als von den USA gesteuerte „Sekten“ zur Unterminierung der sozialistischen und marxistischen Befreiungsbewegungen gegen die autoritären und diktatorischen Regime der 60er und 70er Jahre seien. Ob nun demgegenüber heute gesagt werden kann, der Pentekostalismus sei „the first totally autonomous movement from below“, darf sicher in dieser Apodiktik wiederum angefragt werden.<sup>7</sup> Eröffnet ist damit aber die Diskussion um die „Inkulturation“ des Pentekostalismus in Lateinamerika – und in gleicher Weise um die Inkulturationsfähigkeit der katholischen Kirche in postsäkularen und globalen Zeiten.

Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts, unmittelbar nach den Gründungsimpulsen, die die evangelischen Prediger Charles Fox Parham und William J. Seymour gegeben haben und die als „Azusa-Street-Revival“ in die Geschichte eingegangen sind, konnten sich in Lateinamerika Pfingstkirchen ansiedeln; 1909 wurde in Chile die Iglesia Metodista Pentecostal gegründet, die bis heute größte Pfingstkirche in Chile, 1911 in Brasilien – vor allem unter Emigranten, zunächst im Nordosten, dann in São Paulo – die Assembleia de Deus. Ebenso sind Pfingstkirchen in Bolivien oder Mexiko seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts anzutreffen.<sup>8</sup> Der chilenische Religionswissenschaftler und Pastor Juan Sepúlveda weist darauf hin, dass diese Kirchen in Lateinamerika gewachsen und auch in der Kultur verankert sind; sie hatten in ländlichen und verarmten Gebieten Erfolg in ihrer Missionierung, vor allem in Gegenden, in denen aufgrund des Priestermangels oder einer fehlenden Präsenz von Ordensgemeinschaften keine entsprechende Seelsorge von Seiten der katholischen Kirche gewährleistet werden konnte. In Abspaltung von diesen bestehenden Pfingstkirchen, aber auch durch Gründung von neuen Gemeinden und Kirchen im Zuge eines wachsenden missionarischen Engagements von US-amerikanischen evangelikalen Gruppen seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika sind in einer zweiten Bewegung die sogenannten „neo-pentekostalen“ Gemeinden entstanden, z.B. die 1977 von Edir Macedo Bezerra gegründete Igreja Universal do Reino de Deus. Gerade diese Kirchen haben sich zu Mega-Churches entwickelt, die sowohl in Mittelschicht-Vierteln als auch in den weiten „arrival cities“ präsent sind und dann in einer dritten Bewegung vielfältige Abspaltungen erfahren haben; in den großen Randzonen der Metropolen und Mega-Cities ist es zu einer Vielzahl von Neugründungen kleiner Gemeinden gekommen, in denen sich ein neuer „religiöser Stil“ ausgeprägt. Die Befreiung, die Menschen hier als Heilung erfahren, hat mit persönlichem und familiärem Wachstum zu tun; Bindung an die Gemeinde wird über enge, emotional geprägte Beziehungen und flache Hierarchien geschaffen, so zeigen es Untersuchungen in Pfingstgemeinden in Armenvierteln in Cochabamba, und das Evangelium, das verkündet wird, spricht von einem Gott, der den mit Wohlstand „belohnt“, der ein guter Christ ist.<sup>9</sup> Etwas sarkastisch ist formuliert worden, die katholische Kirche habe für die Armen optiert und die Armen für die Pfingstkirchen, gerade weil dies bereits Arme-Leute-Kirchen seien und ein Evangelium verkünden, das „prosperity“ verheißt, empowerment und Befreiung, die Leib und Seele ansprechen und Heil und Heilung versprechen, die das Evangelium von der Gnade als „prosperity“ und

einem Mehr an Lebensqualität übersetzen. Die Bindung an die Gemeinde ist stark, und doch sind die Grenzen gleichzeitig durchlässiger geworden; ein religiöses „shifting“, ein „Wandern“ durch verschiedene Gemeinden, ist Teil dieses neuen „Stils“. Und: Es sind auf neue Weise „Frauenkirchen“, die zu einer „reformation of machismo“ beitragen, so die Studien von Elizabeth Brusco in Kolumbien.<sup>10</sup>

Die Pfingstgemeinden haben, so die an der katholischen Universität in Caracas tätige Ethnologin Angelina Pollak-Eltz in einer Studie zur Pfingstbewegung in Venezuela, „eine große Fähigkeit gezeigt, sich an die Realität und die lokalen Kulturen anzupassen und zu akkulturieren... Sie sind zu wirklich authentischen Volksreligionen geworden, die sich in einer gewissen Kontinuität zu den traditionellen Kulturen entwickeln, wobei sie deren Strukturen, Medien und kollektive religiöse Werte wertschätzen und sich ihrer bedienen und ihren Ausdrucksformen dadurch eine neue Legitimität verschaffen.“<sup>11</sup> Gerade indianischen Gruppen werde es möglich, in Pfingstgemeinden ihre eigene kulturelle Identität zu „rekonstruieren“, eigene Riten und Mythen mit dem Heilsangebot und der Geisterfahrung christlichen Glaubens zu verbinden.<sup>12</sup> Und auch eine vergleichende Studie pfingstlicher und katholischer Gemeinden in Cochabamba macht deutlich, dass sich in den Pfingstgemeinden „eine wirklich autochthone

1 Die Ergebnisse der Tagung in Rom werden zur Zeit für die (englischsprachige) Publikation vorbereitet. Vgl. auch Margit Eckholt, Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins, in: Tobias Keßler / Alber-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202-225; dies., Pentekostalisierung des Christentums? Zur „Rekonfiguration“ der religiösen Landkarte in Lateinamerika, StZ 138, 2013, 507-520.

2 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. – Vgl. z.B. Heinrich Schäfer, Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika, in: Religionsmonitor 2008, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, 186-198.

3 Vgl. Francisco Sampedro Nieto / Juan Daniel Escobar Soriano, Las sectas: análisis desde América Latina, Bogotá 2003; Francisco Sampedro Nieto, Sectas y otras doctrinas en la actualidad, Bogotá 2001; eine Analyse aus den 90er Jahren: Margit Eckholt, Erntzunehmende Anfragen. Die katholische Kirche und die Sekten in Lateinamerika, in: Herder-Korrespondenz 47, 1993, 250-255.

4 Vgl. Brenda Carranza, Catolicismo mediático, Aparecida 2011; Brenda Carranza / Cecilia Mariz / Marcelo Camurça (Hgg.), Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno, Aparecida 2009; José Luis Pérez Guadalupe, Eucumenismo, 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; Jean-Pierre Bastian / Ulrich Fanger / Ingrid Wehr / Nikolaus Werz, Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation, Mainz 2000.

5 Vgl. R. Andrew Chesnut, Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy, Oxford 2003; Walter Hollenweger, Pentecostalism: Origins and developments worldwide, Peabody 1997; Calvin L. Smith (Hg.), Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism, Boston 2011; David Stoll, Is Latin America Turning Protestant? The politics of evangelical growth, Berkeley-Los Angeles 1990; André Droogers / Gerrit Huizer / Hans Siebers (Hgg.), Popular Power in Latin American Religions, Saarbrücken 1991; Daniel Miguez, Spiritual Bonfire in Argentina, CEDLA Latin American Studies 81, Amsterdam 1998; Paul Freston, Pentecostalism in Latin America, Characteristics and Controversies, Social Compass 45 (1999), 335-358.

6 Bernice Martin, Latin American Pentecostalism: the ideological battleground, in: Smith (Hg.), Pentecostal Power (Anm. 5), 85-109, hier: 86.

7 Martin, Latin American Pentecostalism (Anm. 6), 130. (Martin bezieht sich auf Überlegungen von Paul Freston: Latin America: the ‚other Christendom‘, pluralism and globalization, in: Peter Beyer / Lori Beam (Hgg.), Religion, Globalization, and Culture, Leiden/Boston 2007, 571-594.)

8 Vgl. Walter Hollenweger, El pentecostalismo: Historia y doctrinas, Buenos Aires 1976; D.W. Dayton, Raíces teológicas del pentecostalismo, Buenos Aires 1991; Calixto Salvatierra Moreno, Anuncio evangélico católico y Pentecostal: conocimiento, valoraciones y orientaciones misionales en Cochabamba, Bolivia (primera parte), Misiones extranjeras 235 (2010), 245-263, hier: 250.

9 Vgl. Salvatierra Moreno, Anuncio evangélico católico y Pentecostal (Anm. 8); ähnlich wird in der Studie zum Pentekostalismus in Venezuela argumentiert: Angelina Pollak-Eltz, El pentecostalismo en Venezuela, ITER: revista de teología 8, 1997, 116-136; und in der umfassenden Arbeit von Monika Bossung-Winkler, Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegung und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador, Frankfurt 2002. – In diesem Zusammenhang ist vom „Prosperity“-Evangelium die Rede, vgl. Gregorio Venables u.a. (Hgg.), Fe y Prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad, La Paz, Bolivia, 1999.

10 Elizabeth Brusco, The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia, Austin 1995.

11 Angelina Pollak-Eltz, El pentecostalismo en Venezuela (Anm. 9), 122.

12 Pollak-Eltz, El pentecostalismo en Venezuela (Anm. 9), 134.

Lebensform und Ausdrucksweise des Evangeliums zeige, von den Gläubigen bis zu ihren Pastoren“.<sup>13</sup> Ähnliches wird auch vom Centro de Estudios Superiores en Antropología Social unter indianischen Völkern in Südamerika festgestellt.<sup>14</sup>

Die Debatte um die In- oder Exkulturation christlichen Glaubens in den verschiedenen Formen des Pentekostalismus ist eröffnet, damit aber auch um die Qualität der Inkulturation christlichen Glaubens im Katholizismus und die Qualität der Evangelisierung durch die katholische Kirche in Lateinamerika. Die lateinamerikanischen Bischöfe und die lateinamerikanische Theologie haben seit der Konferenz von Puebla das Thema der Inkulturation christlichen Glaubens bzw. der Evangelisierung der Kultur „promoviert“, vor allem im Blick auf die indigenen Kulturen, eine Frage, die sich im Umfeld der Erinnerung an die 500 Jahre Präsenz des Christentums in Lateinamerika verdichtet hatte.<sup>15</sup> Dass die Frage der Inkulturation christlichen Glaubens jedoch eine umfassendere – die indigenen Kulturen und Traditionen in den ländlichen Regionen, aber auch den „suburbios“ der großen Städte einbeziehende – ist, und sich zu Beginn des neuen Jahrtausends zuspitzt und im Phänomen der „Pentekostalisierung“ christlichen Glaubens und der Zunahme von neuen evangelikalen und charismatischen Bewegungen einen Ausdruck findet, tritt erst jetzt ins Bewusstsein. Dabei geht es nicht nur um die Wahrnehmung und Anerkennung anderer christlicher Gemeinschaften, also die „klassische“ ökumenische Frage, sondern um die Herausforderung, die die religiösen Transformationsprozesse für die katholische Kirche selbst bedeuten und die aus und im ökumenischen Gespräch zu klären und vor allem auch kritisch zu unterscheiden sind. Dabei kann und soll eine solche Unterscheidung der Geister auch Veränderung und „Bekehrung“ bedeuten, gerade wenn sich in einzelnen evangelikalen, charismatischen und neo-pentekostalen Bewegungen – auch im Innen der katholischen Kirche – religiöse Praxisformen ausbilden, die dem Geist des Evangeliums nicht entsprechen. Viele neopentekostale Kirchen und „Mega-Churches“ laufen „externen“ Trends einer kapitalistischen Moderne und medialen Inszenierung vermeintlicher „moderner“ Bedürfnisse nach, die der in São Paulo tätige Missionswissenschaftler Paulo Suess als „Versatzstücke einer sog. Postmoderne“ und „Regression in die Vormoderne“ beschrieben hat.<sup>16</sup> Die hier – aber auch in bestimmten Ausprägungen der katholischen charismatischen Kirchen – gelebte oder besser „erlebte“ Religiosität reiße den Menschen in den Strudel eines von „Kapital und Politik ausgetragenen Sozialdarwinismus“, in der dieser „sein Spielchen der Entsolidarisierung“ leichter „abwickeln“ könne „als in traditionsgefestigten und institutionell eingebundenen Gemeinden von Gläubigen“.<sup>17</sup> Darum warnt Suess davor, sich zu früh zu freuen über diese „neue Konfiguration des Religiösen, das nicht nur ohne institutionelle Einbindung, also ohne den Versuch einer organisierten und immer auch prekären institutionellen Brüderlichkeit und Solidarität auskommt, sondern vielleicht sogar ohne den Anspruch auf Erlösung, oder das eben diesen Anspruch entweltlicht, transzendentalisiert, spiritualisiert und dadurch zur humanen Irrelevanz verkommen lässt“<sup>18</sup>. Die Vorbehalte des lateinamerikanischen Episkopats gegenüber bestimmten Ausprägungen der charismatischen Bewegungen, die bereits seit den 70er Jahren formuliert worden sind, treffen heute gewiss noch mehr zu. Die brasilianische Religionssoziologin Brenda Carranza hat in ihren fundierten Studien zum „catolicismo midiático“ darauf hingewiesen.<sup>19</sup> Kritik ist angesagt, wenn es zu fundamentalistischen Bibeldeutungen kommt und sich Sprachformen einer Gottesrede ausbilden, die Gott „verobjektivieren“ und so Gott nicht mehr Gott sein lassen, wenn ein „Wohlfahrts-Evangelium“ Gott selbst zu verzwecken beginnt, ihn in den Kategorien einer medialen und ökonomisierten Rede „verrechnet“. Eine solche religiöse Transformation hat nichts mit Inkulturation des christlichen Glaubens oder einer Evangelisierung zu tun, die sich orientiert an der frei

machenden Botschaft des Evangeliums des armen Jesus von Nazareth.

### 3. Impulse für eine neue „Ekklesiogenese“ in Zeiten der religiösen Pluralisierung – in den Spuren des armen Jesus und im Horizont der befreienden Kraft von Gottes Geist

Die neue „Pentekostalisierung“ christlichen Glaubens in Lateinamerika ist zutiefst ambivalent: Sicher sind auf der einen Seite neue gelingende Formen einer Inkulturation christlichen Glaubens festzustellen, wenn sich lebensfähige und Leben ermöglichende christliche Gemeinden ausbilden, die auf eine neue, gerade auch für Katholiken und Katholikinnen attraktive Weise den Ausdrucksformen der Moderne entsprechen: Individualität, Subjektwerdung und Freiheit, flache Hierarchien und neue Formen der Partizipation. In solchen Gemeinden wird ein lebendiges Glaubensleben durch einen charismatischen, auf Emotionen und unmittelbare Gottes- und Geisterfahrungen setzenden „religiösen Stil“ gefördert. Auf der anderen Seite läuft genau dieser neue „religiöse“ Stil Gefahr, in Verbindung mit traditionellen Formen der Volksreligiosität „verzweckte“ Gottesbilder auszuprägen, „Idole“ und „Götzenbilder“, die den Wünschen und Bedürfnissen des der neoliberalen Moderne ausgelieferten Menschen entsprechen.

So wird das Phänomen des Pentekostalismus – gerade auch in seiner Durchlässigkeit in das Innen der katholischen Kirche – zu einer Bewährungsprobe für das Werden der „Welt-Kirche“ auf dem 2. Vatikanischen Konzil und damit auch einer neuen Bewährungsprobe für den Weg, den die lateinamerikanische Kirche seit der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) eingeschlagen hat. Eine Inkulturation christlichen Glaubens in die neuen Gestalten der Moderne ist gefragt, sie gelingt jedoch nicht ohne eine vorausgehende „Evangelisierung“ der Kultur, die immer auch „Götzen- und Idolkritik“ beinhaltet, weil sie sich an der je neuen Unverfügbarkeit des Evangeliums der freimachen und barmherzigen Liebe Gottes orientiert. Individualität, Subjektwerdung und Freiheit sind jedoch Ausdrucksgestalten einer Moderne, die – so meine These – mehr als in den Zeiten des Konfliktes um die Befreiungstheologien in den 80er Jahren letzten Jahrhunderts – in Lateinamerika im Ankommen ist. Die neuen Gestalten einer Pastoral, gerade in den großen Städten, Metropolen und Mega-Cities, müssen darauf eine Antwort geben. Für die katholische Kirche wird es hier von Bedeutung sein, für die Gläubigen einen lebendigen Kontakt zur Kirche zu ermöglichen, neue lebendige Zugehörigkeiten zur Ortsgemeinde auszuprägen, eine „pastoral ambiental“ und ein neues Miteinander von Priestern und Laien zu fördern und dabei die Kompetenzen von Laien anzuerkennen, vor allem der Frauen. Es wird auf Zukunft wichtig sein, den verschiedenen Laiendiensten eine größere Anerkennung zu geben und ein neues, weniger hierarchisch und „klerikal“ geprägtes Miteinander von Priestern und Laien zu fördern. Die Kirche ist „Volk Gottes“ in der Vielfalt der Berufungen und Charismen, und diese gilt es zu fördern und auszubilden. Die Pfarrei als „aus Gemeinschaften bestehende Gemeinde“ (Dokument von Santo Domingo, Nr. 142) ist wichtiger organisatorischer und liturgischer Bezugspunkt, die Pastoral ist jedoch nicht mehr „territorial“ orientiert, sondern „ambiental“, den Lebensorten und verschiedenen Bezugsgruppen entsprechend, sie übernimmt Aufgaben in der Weiterbildung und Förderung der Charismen, einer „inkarnierten“ Spiritualität und in der Ausbildung einer „Jüngerschaft der Gleichen“ und einer „inklusiven Gemeinschaft“.<sup>20</sup> Auch in den Gesichtern der Frauen spiegelt sich das Antlitz Jesu Christi, um ein Bild der Konferenzen von Puebla und Santo Domingo aufzugreifen; in den Gemeinden und Gemeinschaften ist dies „selbstverständlich“, aber es wird in Zukunft wichtig sein

– und das spiegelt sich in Lateinamerika nicht anders als in Europa in den Berufungsgeschichten junger Männer und Frauen wider –, diese Gesichter öffentlich anzuerkennen und ihnen einen Ort in der amtlichen Struktur der Kirche zu geben. Der religiöse Wandel und die Veränderung der Lebensformen christlichen Glaubens sind darum Ausdruck des Wirkens des Geistes Gottes, das immer „Bekehrung“ bedeutet, eine „conversión pastoral“, die als „conversión“ durch die anderen und zu den anderen hin auch „conversión eclesial“ bedeutet.<sup>21</sup> Das neue Phänomen des Pentekostalismus stellt insofern eine Herausforderung für die katholische Kirche dar, weil der Pentekostalismus auch die Gestalt des lateinamerikanischen Katholizismus zu verändern beginnt. In der Offenheit auf Gottes Geist werden neue missionarische Wege möglich, in ökumenischer Offenheit und doch kritischer und in diesem Sinne befreiungstheologischer Aufmerksamkeit auf das „Neue“, das sich am Horizont abzeichnet und das bereits die Herzen vieler berührt.

*Prof. Dr. Margit Eckholt,  
ist seit 2009 Professorin für Dogmatik (mit Fundamentaltheologie) an der  
Universität Osnabrück.*

13 Salvatierra Moreno, Anuncio evangélico católico (Anm. 8), 263. Vgl. dazu auch J. Estermann (Hg.), Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena, Tomo I, La Paz 2006.

14 Vgl. z.B. Jaime Vallverdú, Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México, Tarragona 2008; in Argentinien ist der Pentekostalismus bei den Toba erforscht, ähnliche Ergebnisse liegen hier vor: Pablo G. Wright, L'„Evangelio“: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin, Social Compass 49 (2002), 43-66.

15 Vgl. z.B. Andreas Lienkamp/Christoph Lienkamp (Hgg.), Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg 1997.

16 Paulo Suess, Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung. Szenarien und Perspektiven konfessioneller Migration in Lateinamerika, in: Wolfgang Gantke / Thomas Schreijäck (Hgg.), Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven, Berlin 2011, 49-69, hier: 50.

17 Suess, Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung (Anm. 16), 50/1.

18 Ebd.

19 Vgl. Brenda Carranza, Catolicismo midiático, Aparecida 2011.

20 Das ist ein wichtiges Ergebnis der Forschungsarbeiten, die im Rahmen des Projektes zur „Pastoral urbana“ (Projektleitung: Prof. Dr. Margit Eckholt, Universität Osnabrück, 2011-2013) erstellt worden sind. Die Ergebnisse werden im Frühjahr 2014 im Grünewald-Verlag unter folgendem Titel veröffentlicht: Margit Eckholt / Stefan Silber (Hgg.), Glauben in Mega-Cities. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral, Hohenheim 2014.

21 Auf der Konferenz von Aparecida (2007) wurde von „conversión pastoral“ – „pastoraler Umkehr“ gesprochen: vgl. dazu: Victor Manuel Fernández, Conversión pastoral y nuevas estructuras. Lo tomamos en serio?, Buenos Aires 2010.