

Material Religion

Eine ethnologische und systematisch-theologische Analyse der Materialität von Religion am Beispiel charismatischer und pentekostaler Spiritualität

1. Einleitendes – Emotionalisierungen und gottesdienstliche Praktiken

Aus welchem ‚Stoff‘ ist Religion gemacht? Diese Frage stellt sich, wenn ein aktuelles religiöses Phänomen, der Aufstieg pentekostaler und charismatischer Frömmigkeit, interdisziplinär betrachtet wird. Diese religiösen Gemeinschaften sind zu den „wichtigsten ‚global player‘ in der Christenheit neben der Katholischen Kirche“, so Ulrich Ruh¹, geworden. Weltweit gehe man von 400 Millionen Pfingstlern aus, so Barret und Johnson in ihrer Studie.² Deswegen wird die erst Anfang des 20. Jahrhunderts als solche benannte pentekostal-charismatische Bewegung auch als „größte Frömmigkeitsbewegung [...] in der Geschichte³“ bewertet. Pentekostale und Neo-Pentekostale Gemeinschaften gibt es auf allen Kontinenten und sie sind entgegen der Meinung vieler gerade nicht nur als ein Missionserfolg von außen zu sehen, denn sie finden, wie der Kirchenhistoriker Cecil Robeck nachweisen kann, ihre weitere Verbreitung und Entwicklung gerade auch aus der indigenen Bevölkerung.⁴ Als charismatische Religiosität sind sie in den verfassten Kirchen der Reformation sowie der römisch-katholischen Kirche seit den 1960er Jahren nicht mehr wegzudenken und erfreuen sich deutlicher Verbreitung. Was aber, so fragen gerade letztere nicht unbesorgt, macht die Attraktivität dieser Spiritualität und Religiosität aus? Wie ist sie strukturiert und wie differen-

1 | Ulrich Ruh, Neue Konkurrenz – Pfingstler und Charismatiker als Herausforderung für die katholische Kirche, in: Herder Korrespondenz 67 (6/2013), 305–309, 305.

2 | David B. Barret/Todd M. Johnson, Global Survey, in: S. M. Burgess/E. von der Maas (Hg.), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids 2008, 3–302, gehen von 523 Millionen kirchlich gebundenen Christinnen und Christen dieser Bewegung aus, von denen sie 65 als Pentekostals, 175 als Charismatiker und 295 als Neo-Pentekostale identifizieren.

3 | Michael Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vllyn 1992, 23.

4 | Cecil Robeck, Pentecostal Challenges in the Americas, in: C. Dahling-Sander/K. M. Funkschmidt/V. Mielke (Hg.), Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung, Frankfurt a.M. 2001, 115–137, beschreibt die Mission der (neo)pentekostalen Gruppen auf dem Lateinamerikanischen Kontinent als eine doppelte Bewegung, die als Mission von außen und als Mission von unten zu differenzieren sei. Die Mission von unten sei besonders zu beachten, denn sie sei eine Entstehung indigener pentekostaler Strömungen. (124–131)

ziert sie sich von vorhandenen Religionsangeboten?⁵ Diesen Fragen gehen wir mit dem Vorschlag aus der empirischen Kulturwissenschaft nach, Emotionen als eben jenen ‚Stoff‘ zu verstehen, aus dem jedwede Religion gemacht ist. Deswegen werden zunächst die Argumentation einer ‚material religion‘ aus kulturanthropologischer Sicht vorgestellt und aus theologischer Sicht die Möglichkeiten angedeutet, die dieses Verständnis bietet.

2. Emotionalisierungen aus praxistheoretischer Sicht

Während die Religionssoziologie, sich weiterhin auf das Paradigma der *invisible religion*⁶ stützend, diesen Gegenstand als etwas Innerliches versteht und dadurch ‚entmaterialisiert‘, haben die ethnologischen Fächer, die aus Volks- und Völkerkunde hervorgegangen sind, einen *material turn* in der Religionsforschung vorangetrieben.⁷ Zum Teil orientieren sie sich dabei an den Ansatz der *material religion*, der im englischsprachigen Raum im Schnittpunkt von Bild-, Museums- und Religionswissenschaft entstanden ist. Auch in der deutschsprachigen Religionswissenschaft hat eine solche Entwicklung unter der Rubrik ‚Religionsästhetik‘ stattgefunden.⁸ Beiden Ansätzen ist gemeinsam, dass sie ausgehend von der Frage der Visualität – also religiöser Bildkulturen – den wahrnehmungstheoretischen Zugang auf die anderen Sinneseindrücke erweiterten: auf den Umgang mit Dingen, mit Raum, mit dem eigenen Körper, mit ästhetischen Erfahrungen aller Art, die über die Sinne vermittelt werden und somit einen ‚materiellen‘ Charakter haben. *Material religion* umfasst also mehr als Artefakte und Bilder. Im Gegensatz zur sammelnden religiösen Volkskunde früherer Epochen wird hier gerade die Verbindung von Materiellem und Immateriellem betont, das heißt, wie Bilder, Gegenstände, Lieder, Räume, Körperbewegungen usw. als *Medien* für das Göttliche/Jenseitige/Transzendente fungieren, in welche Zusammenhänge und

5 | Vgl. dazu ausführlich: Gunda Werner, „Leben, Jesus und Rock’n’Roll“ – pfingstlerische Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung vor dem Horizont ekklesialer Deutungsmuster, in: M. Remenyi/S. Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher*, Freiburg u. a. 2017, 392–427; Dies. (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung? Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, Freiburg u. a. 2018; Dies., *Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche als Ausdrucksform der ecclesia semper reformanda? Anmerkungen zur internen Verarbeitung von Herausforderungen der Moderne*, in: Dies., *Gerettet durch Begeisterung? Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, Freiburg u. a. 2018, 116–144.

6 | Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991.

7 | Vgl. hierzu Monique Scheer, *Das Unsichtbare wieder sichtbar machen. Für einen rematerialisierten Zugang zu Religion in der Empirischen Kulturwissenschaft*, in: K. Braun/C. Dieterich/A. Treiber (Hg.), *Materialisierung von Kultur. Diskurse, Dinge, Praktiken*, Würzburg 2015, 88–103.

8 | Siehe Grundsatztext von Hubert Cancik/Hubert Mohr: *Religionsästhetik*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*, 1988, 121–156.

Nutzungsweisen solche Dinge eingebunden werden und wie deren Materialität und religiöse Erfahrung miteinander verwoben sind.

Der ‚Stoff‘ der *material religion* ist daher alles, was wahrgenommen wird, was erblickt, gehört, gerochen, geschmeckt, getragen, ertastet, begangen, betanzt oder mit sonstigen körperlichen Bewegungen und Aktivierungen erfahren wird.⁹ In einer gewissen Affinität zur alten Religionsphänomenologie¹⁰ wird vor allem bei den amerikanischen Kollegen und Kolleginnen hier meist argumentiert, dass es bei der Untersuchung religiöser Praxis darum geht, zu verstehen, wie Menschen Gott oder die Götter *präsent* machen, wie sie die Wahrnehmung mittels materieller Kultur und Körperpraktiken zu steuern, zu schulen und zu aktivieren suchen. Angelehnt an die schulbildende Definition von Religion des Ethnologen Clifford Geertz werden religiöse Symbole im Ritual lebendig, erfahrbar, gar von einer „Aura der Faktizität“ umgeben.¹¹ Also auch hier ist die epistemologische Annahme enthalten, dass wir über unsere Sinne die Wirklichkeit wahrnehmen und dass dieses sinnlich Erfahrbare materiell ist: Es liefert etwas Faktisches, Reales, Konkretes, Gegenwärtiges, Präsenzes. Gerade für die Religionen, die dem Medium eher ablehnend gegenüberstehen, bieten sich körpereigene Mediatisierungen an, die – im Gegensatz zu einem Bild oder Buch – als materielle Vehikel der Präsenz eher ‚übersehen‘ werden, sodass der Eindruck einer ‚Unmittelbarkeit‘ entstehen kann. Zu diesen gehören Gefühle, Emotionen, Affekte. Sie sind der ‚Stoff‘, so würden wir hier vorschlagen, der pentekostalen Religiosität.

Gestaltung und Durchführung von Gottesdiensten geschehen immer mit einem Bewusstsein für emotionale und sinnliche Angebote, die man allgemein unter der Rubrik ‚Ästhetik‘ oder ‚Stil‘ einordnet. Dabei wird häufig von einem Verständnis von Emotionen ausgegangen, das sie als ‚Reaktionen‘ und die ästhetischen Angebote als deren ‚Auslöser‘ konzipiert. Schnell kommt man dabei in eine Sichtweise, die einen emotionalisierten gottesdienstlichen Stil als ‚manipulativ‘ begreift, denn eine bestimmte Musik oder der rhetorische Stil in der Predigt könnte ja die Zuhörer emotional ‚überwältigen‘. Eine andere gängige Sichtweise auf Emotionen betrachtet sie als eigentlich rein innerlich, privat, subjektiv. Äußerliche Zeichen von Emotionen – Tränen, Lächeln, Erröten – sind nur Ausdruck des Gefühlzustandes, den man hat. Starke emotionale Expressivität ist also ein Hinweis auf ein turbulentes Inneres, eine Leidenschaft, die womöglich den Verstand ausschaltet. Gleichzeitig dürfe man den Ausdruck nicht für das ‚wahre Gefühl‘ halten, denn er sei nur eine Repräsentation dessen.

Wenn man eine kulturwissenschaftlich-ethnografische Perspektive auf die Emotionen einnehmen möchte, stellen einen solche Grundannahmen vor ein Problem, denn sie beinhalten Werturteile, die einen offenen, nicht-normativen Zugang zu verschiedenen

9 | Vgl. Editorial Statement, in: *Material Religion* 1, 2005, 4–9.

10 | Vgl. Robert A. Orsi, *The Problem of the Holy*, in: Ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge 2012, 84–105.

11 | Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, in: Ders., *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, 87–125.

Emotionskulturen unmöglich machen. Will man sich ‚fremden‘ oder marginalisierten Lebenswelten ethnografisch und beschreibend nähern, braucht man analytische Begriffe, die sich deutlich von den Begriffen des Feldes selbst unterscheiden; man braucht eine Außenperspektive. Für die Emotionen bietet es sich deshalb an, sie ganz anders zu konzipieren als im Alltag üblich: nicht als Zustände, sondern als ein Tun. Der Ausdruck wäre demnach nicht nur ein Zeichen, das für etwas Inneres steht, das das ‚wahre‘ Gefühl ist, sondern wesentlicher Bestandteil davon. Dieser Perspektivenwechsel bedeutet, dass wir Emotionen nicht haben, sondern tun. Wir tun sie nicht im Sinne einer intentionalen Handlung, sondern im Sinne des ‚doing‘ der Performativitäts- und Praxistheorie: Emotionen kommen über das Tun zustande und das Interessante aus kulturwissenschaftlicher Seite ist nicht allein die sinnliche Erfahrung und kulturelle Bedeutung, die sie bereitstellen, sondern auch die vielen anderen Praktiken, die mit diesen Emotionspraktiken verbunden sind.¹² Emotionen als kulturelle Praxis zu verstehen heißt, sie aus der ‚black box‘ der Psyche zu befreien und als kommunikative, interaktive Handlungen zu fokussieren, die gerade für die Interaktion mit einer Transzendenzebene im Gottesdienst eine bedeutende Rolle spielen.

Zu behaupten, man ‚tut‘ seine Emotionen, heißt nicht, man tut sie willentlich, bewusst und intentional. Die Praxistheorie fokussiert eher die automatischen Verhaltensweisen, Reflexe, spontane Reaktionen, unreflektierte Gewohnheiten, ohne sie als vorkulturell oder rein physiologisch zu begreifen. Praktiken sind ein Tun des Körpers, der immer auch schon sozialisiert ist. Auch die körperlichen Veränderungen (Tränenfluss, Herzfrequenz, Errötung), die Emotionen anzeigen, sind ein Tun, eine Aktivität des Körpers, aber sie sind deshalb nicht rein biologisch oder präkulturell, sondern Automatismen oder eingeübte Gewohnheiten, die an der Schnittstelle von körperlichen Kapazitäten und kulturellen Anforderungen ausgeführt werden. Der Körper bietet ohnehin keine rein natürliche Basis, die man unabhängig von Sozialisierung und mentalen Aktivitäten denken kann. Emotionen sind ein Medium des von Geist und Gesellschaft geformten Körpers, der mitdenkt und kommuniziert. Wir können sie in uns selbst provozieren, indem wir den eigenen Körper manipulieren – wie ein bewusstes Lächeln die Stimmung hebt –, oder in anderen Körpern hervorbringen, indem wir sie direkt mit den Händen anfassen oder durch Bilder, Reden, Schauspiel usw. berühren. Solche Praktiken werden allerdings immer (im Bourdieuschen Sinne) strategisch ausgeführt und aufgenommen. Die Manipulation ist kein Mechanismus, der immer funktioniert. Der Versuch, Gefühle in einem anderen Menschen zu evozieren, kann auch scheitern. Der Wunsch, dass sich ein bestimmtes Gefühl einstellen mag, kann unerfüllt bleiben. Deshalb ist die Befürchtung, bestimmte Ästhetiken seien moralisch verwerflich, weil sie die Freiheit der Menschen einschränken, aus kulturwissenschaftlicher Sicht ein

12 | Ausführlich zu diesem Ansatz: Monique Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in: *History and Theory* 51 (2/2012), 193–220.

historisch verortbarer Diskurs, den es zu untersuchen gilt, anstatt ihn zu reproduzieren.

Praxis ist ein „nexus of doings and sayings“, wie es in der berühmten Formulierung von Theodore Schatzki heißt¹³; das heißt, Praktiken treten immer in Praxiskomplexen auf. Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Körperteile bewegen oder stillhalten: Das alles wird gleichzeitig vollzogen und ist miteinander verbunden. Emotionen als kulturelle Praktiken zu betrachten heißt also, dass sie nie isoliert betrachtet werden können, denn wie alle Praktiken sind sie mit Sprache, Gesten, Erinnerungen, dem Hantieren mit Artefakten, dem Wahrnehmen von Räumen, Gerüchen und Klängen, und vor allem den Praktiken anderer Akteure verbunden. Emotionspraktiken kann man als Praxiskomplexe verstehen, die in besonderer Weise mit Emotion zu tun haben, etwa weil sie Gefühle mobilisieren, benennen, kommunizieren oder regulieren.¹⁴

Mobilisierung verweist auf die Praktiken, die gemeinhin als emotionalisierend bezeichnet werden, die (bewusst oder unbewusst) den Körper aktivieren, wie alle Arten des rituellen Handelns: Hochzeitszeremonien und Beerdigungen, Gottesdienst und Gebet. Die Benennung von Gefühlen ist eine Emotionspraxis, die William Reddy in seinem Konzept der ‚emotives‘ ausführlich diskutiert,¹⁵ wobei er auf die Bedeutung sprachlicher Äußerungen für das emotionale Erleben hinweist. Benennungspraktiken sind der Versuch, unsere Gefühle eindeutig wahrzunehmen und zu äußern, damit sie ihre soziale und relationale Funktion wahrnehmen können. Die benennende Praxis ließe sich aber auch auf alle Arten von ‚emotion talk‘ ausweiten, das Reden über Gefühle und die Arbeit an ihnen, die auch in seelsorglichen Kontexten nicht unwichtig ist. Kommunizierende Emotionspraktiken mobilisieren die Gefühle anderer und bieten den Tausch und Austausch von Emotionen zwischen Menschen an. Sie sind Bestandteil des Schauspiels (weshalb die Soziologin Arlie Hochschild auf deren Konzepte für die Analyse von ‚emotion work‘ zurückgreift¹⁶) und spielen eine große Rolle von der Kanzel bis zur politischen Bühne. Regulierung verweist auf die Dämpfung und Lenkung, die Normierung von Gefühlen. Die in der Emotionsgeschichte sehr gerne bearbeitete Ratgeberliteratur liefert quer durch die Jahrhunderte schriftliche Zeugnisse dieser Art von Gefühlserziehung; man kann auch in der teilnehmenden Beobachtung erforschen, wie Gefühle erlernt werden. Gerade in Ritualen können Gefühle eingeübt werden.

13 | Theodore Schatzki, *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge 1996, 89 (Hervorhebung M.S.).

14 | Vgl. Monique Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in: *History and Theory* 51 (2/2012), 193–220, und Monique Scheer, *Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt*, in: M. Beitzl/I. Schneider (Hg.), *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten*. Wien 2016, 15–36.

15 | William Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Durham 2001.

16 | Arlie Russell Hochschild, *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt a. M. 2006.

Es kursieren verschiedene Begriffe für das, was man ‚Gefühlskultur‘ nennen könnte, für das zur Verfügung stehende Gefühlsrepertoire und die üblichen Emotionspraktiken. Barbara Rosenwein hat den Begriff ‚emotional communities‘ geprägt;¹⁷ Reddy spricht von ‚emotional regimes‘, die von ‚emotional refuges‘ oder Subkulturen konterkariert werden.¹⁸ Die praxeologische Wende sowie die ausgedehnten Diskussionen zum essentialisierenden Kulturbegriff haben die Sensibilität für das reifizierende Potenzial solcher Konzepte geschärft. Praxisorientierte Ansätze weisen darauf hin, dass solche Kulturen und Strukturen immer in Bewegung sind, dass sie in tagtäglichen Akten der Herstellung bestätigt und in abweichenden Praktiken des ‚undoing‘ herausgefordert werden. Damit bietet sich eine Verbindung zwischen Praxis- und Performativitätstheorie an.¹⁹

3. Emotion und Praxis – theologische Anschlussmöglichkeiten

Theologie hat gute Gründe, den Ball, der ihr von kulturwissenschaftlich-ethnografischer Perspektive zugespielt wird, aufzunehmen. Denn gerade pentekostale und charismatische Ausdruckformen in der Liturgie werden unter der Perspektive kritisch von nicht pentekostal oder charismatisch Gläubigen und oder Theologinnen und Theologen betrachtet, dass sich in ihnen manipulative Formen fänden und dem ausgelösten emotionalen Ausdruck nicht die Standfestigkeit eines ‚echten‘ Glaubens zuge-
traut wird. Zudem wird pentekostal-charismatischem Christentum die Reflexion in einer universitär verankerten, elaborierten, akademischen Theologie abgestritten, wenigstens aber durch die Pluralität als weniger beachtenswert betrachtet.²⁰ Nicht nur weiterführende theologische Arbeiten, sondern eine Überprüfung der zugrundeliegenden Deutungskategorien scheinen aber gerade aus der Perspektive des ‚material turn‘ notwendig zu sein, um diesem vielfältigen Religionsentwurf gerecht zu werden. Daher ergeben sich die folgenden fünf ersten Anregungen für eine Theologie, die einen anderen Zugang zum Feld pentekostal-charismatischer Frömmigkeit sucht: *Ers-*
tens bietet es sich an, der Grundannahme zu folgen, dass die Begriffe sich vom zu untersuchenden Feld zu unterscheiden haben, und dass in dieser Außenperspektive *zweitens* Emotion als analytische Kategorie gerade nicht defizitär als nur Zeichen von, sondern als wesentlicher Bestandteil jener inneren Verfasstheit verstanden wird, die

17 | Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca 2007.

18 | William Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Durham 2001.

19 | Siehe hierzu: Andreas Reckwitz, *Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken*. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler, in: K. H. Hörning/J. Reuter (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld 2004, 40–53.

20 | Vgl. dazu: Jörg Haustein/Giovanni Maltese, *Pentekostalismus. Akademische Theologie und ökumenische Asymmetrien*, in: Gunda Werner, *Gerettet*, 16–43; ebenso Jörg Haustein/Giovanni Maltese (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014.

ihren Ausdruck sucht. Damit kann Theologie *drittens* die Einsichten der Performativitätstheorie gezielt dort anwenden, wo sie *viertens* als kulturelle Praxis ihren Ausdruck findet. Folglich sollte Theologie allerdings *fünftens* die Vulnerabilität dieser Praktiken als emotionale Performativität interessieren.

Gerade aber die Performativitätstheorie ist der Brückenschlag zu theologischen Reflexionen. Deswegen lohnt es sich, diese Theorie genauer anzuschauen. Denn, darauf weist Monique Scheer eindrücklich hin, die Emotionen, die Menschen im gottesdienstlichen Kontext ‚tun‘, werden explizit eingeübt. Als performative Äußerungen sind Emotionen eingebunden in den Diskurs, den sie wiederholend hervorbringen, und in die Normen, die sie eben darin festigen.²¹ Judith Butler ermöglicht es, Einsichten in diese Produktivität der Diskurse zu eröffnen, indem sie diese gerade in der Performativität erkennt. Damit ist aber die eigentlich entscheidende Erkenntnis, dass sich im Diskurs Normen performativ verfestigen und auf diese Weise die Macht, die den Diskurs sowohl hervorbringt als auch erhält, analytisch offenlegen.²² Judith Butler betont weiterhin, dass jede performative Äußerung eine Wirklichkeit erzeugt²³; darüber hinaus generiert die Norm ihre Macht gerade aus der Ritualisierung des Aktes²⁴ und damit aber genau von jener Wiederholung, die religiöse Rituale insbesondere ausmachen. „Die Performativität ist [...] kein einmaliger ‚Akt‘, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart handlungsähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist.“²⁵ Werden aber, so die gemeinsame These, Emotionen als analytische Kategorie für die Untersuchung des Feldes pentekostaler und charismatischer Religiosität im liturgischen Ausdruck angelegt, erlauben sie einen tieferen Einblick in theologisch relevante Themen.

21 | Vgl. dazu ausführlicher Gunda Werner, „Ins Wort fällt mir die Zeit“ – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis, in: A. Henkelmann/G. Sonntag (Hg.), *Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich*, Münster 2015, 41–73; *Dies.*, Differenz als theologischer Begriff – subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben, in: S. Alkier/M. Schneider/C. Wiese (Hg.), *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin 2017, 117–141; *Dies.*, Die Macht der Lücke – eine kritische Relektüre von Judith Butlers Subjekttheorie für kirchliche Tradierung, in: G. Prüller-Jagenteufel/R. Perintfalvi/H. Schelkshorn (Hg.), *Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops „Kontextuelle befreiende Theologien.“* (Concordia 70), Aachen 2017, 71–88; *Dies.*, Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs, in: *Theologische Revue* 114 (2018) 3, 180–203.

22 | Vgl. Adam Kotsko, *The Failed Divine Performative: Reading Judith Butler’s Critique of Theology with Anselm’s Fall of the Devil*, in: *The Journal of Religion* (2009), 209–225, 213; Bernhard Kohl, *Die Anerkennung des Verletzbareren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx*, Würzburg 2017, 180f.

23 | Vgl. Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville, *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York 2006, 4.

24 | Vgl. Catherine Mills, *Efficacy and Vulnerability: Judith Butler on Reiteration and Resistance*, in: *Australian Feminist Studies* 15 (32/2000), 265–279, 266.

25 | Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1997, 36; Imke Leicht, *Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus*, Opladen/Berlin/Toronto 2016, 174.

Werden also (neo)pentekostale Bewegungen in dieser Deutung erneut gelesen, fallen mehrere Ebenen auf, die diese Form der Religiosität attraktiv machen. Dabei zieht sich wie ein roter Faden die Verbindung der Sichtbarkeit religiöser Erfahrung mit der Greifbarkeit dieser Erfahrung im je persönlichen Erfahren, Erleben und Empfinden.²⁶ Weil die Erfahrung Gottes an die spürbare Erfahrung des Geistes gebunden, die wiederum mit bestimmten Markern pentekostaler und charismatischer Identität verbunden ist, sind die emotionalen Formen der Liturgie zugleich deren Inhalt. Es könnte also in der Tat die These aufgestellt werden, dass in pentekostal und charismatisch codierten Gottesdienstformen die Emotionalität als Form dem Inhalt der Emotion entspricht, nämlich dem wirklichkeitsverändernden Handeln Gottes am und durch den Menschen. Die Sichtbarkeit und die Greifbarkeit der Erfahrung Gottes wird nicht nur in die Kompetenz des religiösen Subjekts gelegt²⁷, sondern auch in die materielle Ausdrucksform desselben: in die Performativität.

Sind daher pentekostale und charismatische Gemeinschaften eine angemessenere Reaktion auf die Vergewisserungssehnsucht moderner Menschen als die verfassten Kirchen?²⁸ Weil Theologie sich sehr für den Erfolg dieser Religiositätsform interessiert, kann diese Analysekategorie noch ein Weiteres, nämlich bisherige Erfolgsgründe fundieren. Theo Sundermeier²⁹ begründet markant den Erfolg der Pfingstkirchen in manchen Kulturen mit der besonderen Fähigkeit, die „primäre Religionserfahrung“³⁰ aufzunehmen und in ihre eigene Religionsdeutung zu integrieren. Dies ist insofern aufschlussreich, als dies genau die hier zu untersuchende These unterstützen würde, dass Emotionen den wesentlichen Bestandteil des religiösen Spezifikums darstellen. Diese spezifisch synkretistische Leistung führt zudem zur Attraktivität und Akzeptanz dieser Religionsform. Als primäre Religionserfahrung in z. B. Lateinamerika legen sich neben der römisch-katholischen Kirche sowohl indigene als auch afrikanische Religionsformen nahe.³¹ Dann aber würde die primäre Emotion als Bezugsinhalt

26 | Thomas Schärtl, *American Catholicism? A Glance from the United States back toward Germany*, in: *Horizons* 41 (2014), 296–309, 304.

27 | Reinhard Hempelmann, *Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit und ökumenische Herausforderung*, in: A. F. Gemeinhardt (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005, 7–25, 13. Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012.

28 | Ebd., 20.

29 | Theo Sundermeier, *Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen. Ein Stück pfingstlerische Anamnese*, in: *EvTh* 69 (4/2009) 300–311.

30 | Ebd., 305.

31 | Die Integration vorhandener Religionen ist besonders im afrikanischen Kontext virulent. Vgl. unter vielen Paul Gifford, *Pentekostalismus in Afrika heute*, in: T. Keßler/A. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 102–134, 122; Theo Sundermeier, *Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen – Ein Stück pfingstlerische Anamnese*, in: *EvTh* 69 (4/2009), 300–311, 307f; Diedonné Katunda, *Die Kirche auf die Probe gestellt durch die Pfingstkirchen in Afrika*, in: T. Keßler/A. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012 168–175, 169; Andreas Heuser, *Battle Grounds of African “Spiritual Warfare”: Pentecostal Militancy against “Child Witches”*, in “Prayer

für die neue Form genommen! Der Kirchenhistoriker Cecil Robeck identifiziert zudem weitere sieben Gründe, die (neo)pentekostale Bewegungen attraktiv machen:³² Die Aussicht auf einen Lebenswandel in prekären Verhältnissen; für spirituelle und soziale Nöte ansprechende Gemeinschaftsformen; Emotionalität; Erwachsenentaufe befähigt zu einem Gebet, das Komplexitätsreduzierung ermöglicht und erfahren lässt; Priestertum aller Gläubigen eröffnet reale Möglichkeiten der Gestaltung und Mitarbeit und damit die Aufwertung des Selbstbewusstseins; Reduzierung familiärer Probleme durch den hohen Moralkodex; Veränderungen sind strukturell vorgesehen und keine Niederlage, sondern Formen geistgeleiteter Religiosität. Leonardo Silvera Campos sieht ergänzend in der Betonung des Leibes einen wesentlichen Grund für den Erfolg besonders der Neopfingstler, weil sie den Leib aufwerten und so Menschen ermutigen, „nach Heilung [zu] streben, den Leib schön und attraktiv zu machen, ihm Trost und Wohlbefinden zukommen und ihn die Gesundheit wiedererlangen zu lassen.“³³ Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt Brenda Carranza in ihrer Analyse für den Erfolg der katholischen charismatischen Gemeindeerneuerung in Brasilien.³⁴ Menschen werden in diesen spirituellen Vergemeinschaftungen in die Lage versetzt, sich in einer modernen Gesellschaft zu orientieren und sich nicht aus ihr zurückzuziehen. Sie versteht dies als eine Integration der Moderne, indem die Religion Stabilität bringt. Überschaubare, dabei zudem undogmatische und flexible Einheiten scheinen die Attraktivität zu fördern. Zugleich bietet der hohe Moralkodex die Möglichkeit, mit der Ambivalenz von Flexibilität einerseits und hoher Bindung andererseits umzugehen und eine Zugehörigkeit zu ermöglichen. Diese scheint sich vor allem durch die Performativität unmittelbaren emotional religiösen Involviertseins auszudrücken, die greifbar das ausdrückt, was sie beinhaltet: eine (nicht nur) subjektive Steigerung des Selbstwertes und eine wahrnehmbare Steigerung des Lebensstandards. Zudem wird in der Pluralisierung der Ämter, die für jede und jeden offen sind, effektiv umgesetzt, was gepredigt wird: dass jeder am Aufbau der konkreten Gemeinde mitwirken kann. Dies wird in emotional bindenden Identitätsmarkern in der Liturgie (sichtbare Geisterfahrung) und im alltäglichen Leben (Moralkodex und ethischer Standard) fundiert.³⁵ Diese

Camps” and in Inter-Religious Encounter, in: J. Müller/K. Gabriel, *Evangelicals, Pentecostal Churches, Charismatics. New Religious Movements as a Challenge for the Catholic Church*, Quezon City 2015, 133–166; u.v.m.

32 | Cecil M. Jr Robeck, *Pentecostal Challenges in the Americas*, in: C. Dahling-Sander/K. M. Funkschmidt/V. Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, Frankfurt a.M. 2001, 115–137, 133f.

33 | Leonildo Silveira Campos, *Pneumatologien im Konflikt: „Klassisches Pfingstlertum“ und „Neupfingstlertum“ in Brasilien*, in: *Concilium* 47 (2001), 411–422, 416.

34 | Brenda Carranza, *Der katholische Pentekostalismus im Wandel*, in: T. Keßler/A. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 34–56, 40.

35 | Dazu auch: Walter J. Hollenweger, *Pfingstkirchen und Ökumene*, in: C. Dahling-Sander/K. M. Funkschmidt/V. Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, Frankfurt a.M. 2001, 16–34, 22; Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a.M./New York 2015, 217; Philip Jenkins, *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics: New Religious Movements as Challenge for the Catholic Church*, in: J. Müller,

stellen die Performativitäten, die sichtbaren Wiederholungen der Normen im bestehenden Diskurs dar.

(Neo)Pentekostalismus kann also als eine spezifische Antwort auf die Transformation in Folge der radikalen Globalisierung und Urbanisierung aufgrund der Migration verstanden werden. Das Erfolgsrezept pentekostaler Kirchen ist die Fähigkeit zur Entwicklung einer neuen Grundgestalt des Christseins, die die Subjektorientierung der Moderne mit einer erfahrungsbasierten Religiosität dergestalt verbindet, dass sie als Überzeugungsgemeinschaft eine Ambivalenz in ihrer Bindungskraft kreiert hat, die bisherigen Annahmen über Bindungskraft gegenläufig zu sein scheint. Auffallend ist eine strukturell lose Verankerung einzelner Subjekte, so dass die Bindungskraft dieser Vergemeinschaftung von der institutionellen Ebene in das Subjekt verlegt und seine emotionale Performativität wird. Eine Entkoppelung der Bindungswirkung von Institutionen und sichtbarer Zugehörigkeit von Individuen scheint hier über die Erhaltung der Bindungskraft durch die Kategorie der Erfahrung und Unmittelbarkeit zu laufen und eine gewissermaßen fluide und gleichwohl starke Bindung für die Dauer der ermöglichten Erfahrungen zu konstituieren. Die Bindungskraft wird dabei weniger über Glaubensinhalte erzeugt als über moralisch-ethische Kodizes sowie über eine unmittelbar und performativ ausgedrückte Gotteserfahrung, die in der Glossolie einen direkten Erweis der Zugehörigkeit und zugleich eine Rückbindung an die Ursprungsidentität ermöglicht.

4. Ausblick

Pentekostal und charismatisch bewegte Christen und Christinnen auf der ganzen Welt appellieren an die Gefühle, weil diese für sie primäre Medien der Gotteserfahrung darstellen, aber auch – das legt die Analyse von Gunda Werner nahe – weil sie eine große Binde- und Verbindungskraft aufweisen: „All religion is material religion.“³⁶ Das heißt, dass alle Religionen ihre eigenen Emotionspraktiken pflegen und über die Emotionspraktiken Brücken geschlagen werden können zu kirchenfernen Menschen³⁷ und zu anderen Religionen. Die Charismatische Bewegung scheint also viel früher erkannt zu haben, was erst seit den 1990er Jahren in den Kultur- und Sozialwissenschaften immer wieder zu hören ist: Lass uns den Körper wieder hereinholen!³⁸ Diese

Johannes/K. Gabriel, Karl, *Evangelicals, Pentecostal Churches, Charismatics. New Religious Movements as a Challenge for the Catholic Church*, Quezon City 2015, 285–312, 290f.

36 | So lautet der erste Satz von *Matthew Engelke, Material Religion*, in: R. Orsi (Hg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge 2012, 209–229.

37 | Siehe zum Beispiel das Phänomen der Thomas-Messen in der evangelischen Kirche, hierzu: *Reiner Braun, Die Thomasmesse. Liebeserklärung an eine Gottesdienstform*, in: *Theologische Beiträge* 46 (2015), 96–110.

38 | Überblick bei *Arthur Frank, Bringing Bodies Back. A Decade Review*, in: *Theory Culture and Society* 7 (1990), 131–162.

Hinwendung zu Sinnlichkeit und Emotionalität, nicht als Stützen eines schwachen Glaubens, sondern als Bestandteil jeglicher religiösen Praxis mit je unterschiedlicher Ausprägung, bedeutet nicht, dass die Forschung ‚gefühlig‘ werden muss. Emotionen als kulturelle Praktiken zu begreifen heißt, sie ganz unaufgeregt im Rahmen einer historischen Kulturanalyse mit kritischem Blick zu betrachten, und zwar nicht nur bei den ‚Anderen‘, sondern auch in der eigenen Lebenswelt.