

„Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!“

Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika

Der religiöse Fundamentalismus ist ein Mittel zur symbolischen Rückeroberung von Lebenswelt¹ als des absolut Eigenen; er antwortet auf einen krisenbedingten² Verlust der Orientierung in der Lebenswelt, indem er auf religiös-symbolische³ Weise Macht⁴ über die Lebenswelt wiederherstellt; in unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten nimmt er dabei zwar jeweils eine andere Gestalt an, setzt aber immer die Position der jeweiligen Gruppe absolut. Dazu ist es nötig, daß er den kategorialen Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem beseitigt. Auf diese Weise trägt der Fundamentalismus stark zum gegenwärtigen Wachstum des Protestantismus in Lateinamerika bei.

Der vorliegende Beitrag verbindet eine theologische These zum Fundamentalismus mit einer Analyse des Protestantismus in Lateinamerika. Dieser Blickwinkel erfaßt diejenigen protestantischen Kirchen, die durch die Absetzbewegung vieler Menschen von der Katholischen Kirche in Lateinamerika den größten Zulauf erhalten, vor allem die charismatischen bzw. neopfingstlichen⁵ Kirchen, die pfingstlichen und zum Teil die evangelikalen; den historischen Protestantismus werde ich im folgenden jedoch nicht berücksichtigen.⁶ Zugleich stellt sich mit der oben genannten These die Frage, ob nicht fundamentalistischer Protestantismus als Rückeroberungsstrategie von Macht gegen die seit der Eroberung Lateinamerikas im 16. Jahrhundert installierte Allianz von Thron und katholischem Altar gerichtet sein könnte. Und schließlich könnte die Einzeluntersuchung von Bewegungen, die auf den ersten Blick fundamentalistisch erscheinen und sich im US-amerikanischen oder europäischen Kontext so gerieren, erweisen, daß sie es gar nicht sind.

Die protestantische Mission begann — von einigen, meist ethnisch gebundenen Ausnahmen abgesehen — im 19. Jahrhundert auf dem seit 1492 „katholischen Kontinent“. Die Mission aus den USA nach Lateinamerika verband sich — nicht unähnlich der spanischen Mission im Zusammenhang mit der Eroberung des Subkontinents — eng mit Interessen des Mutterlandes in Lateinamerika; aber sie kam auch einem manifesten Bedürfnis verschiedener sozialer Schichten nach einer religiösen Alternative entgegen. Dies schlägt sich vor allem im starken Wachstum des Protestantismus seit den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts nieder. Die Gesellschaften wurden einem radikalen Modernisierungsprozeß unterworfen, der in eine Strukturkrise, Militärregierungen, gewaltsame Auseinandersetzungen und schließlich Massenelend mündete. Der Protestantismus, vor allem in seinen jüngeren Strömungen, der Pfingstbewegung und der neopfingstlichen Bewegung, beantwortete diese Erfahrung vieler Menschen auf eine adäquate Weise und wuchs rasch. In einem gewissen Gegensatz zu diesem Protestantismus steht, wie häufig angemerkt, die Entwicklung der katholischen Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung seit dem II. Vatikanum (eine Entwicklung, der übrigens auch Teile des historischen Protestantismus positiv begegneten). Für Zentralamerika läßt sich zeigen, daß die Basisgemeinden mit ihrer Theologie und gesellschaftlichen Praxis sehr gut in der Lage waren, die Folgen der Modernisierung für die marginalisierten aufzufangen und religiös umzusetzen.⁷ Als aber gegen Ende der siebziger Jahre Proteste und Aufstände aufblühten, die Feuerwalze militärischer Aufstandsbekämpfung über die Länder rollt, die Volkswirtschaft defizitär zu arbeiten beginnt und aus Armut langsam Elend wird, wachsen neopfingstliche und pfingstliche Kirchen explosionsartig, während die katholische Basisbewegung unter immer stärkeren Druck kommt und Anhänger verliert.

Diese Entwicklung geht unter anderem darauf zurück, daß der fundamentalistische Charakter einiger der neuen religiösen Angebote mindestens kurzfristig eine effiziente Krisenbewältigung ermöglicht. Um diesen Zusammenhang im folgenden auszuführen, werde ich zunächst einen an Struktur und Funktion (nicht an Inhalten) orientierten Fundamentalismusbegriff einführen.

Das Relativierte und das Absolute

Es geht bei der Entstehung fundamentalistischer Bewegungen zunächst einmal darum, daß sich Individuen mit Hilfe des Fundamentalismus als eines religiösen Systems in ein neues Verhältnis zur eigenen Lebenswirklichkeit setzen. Menschen erfahren eine Krise, die ihre soteriologische Grundsituation bestimmt, und der Fundamentalismus hilft ihnen, diese Erfahrung zu interpretieren sowie ihre eigenen Interessen absolut zu setzen und gegen die Krise geltend zu machen. Dabei sind zwei Funktionselemente von Bedeutung, ein erkenntnistheoretisches und ein soziologisches.

Der Erkenntnisprozeß im Fundamentalismus läßt das Relative

¹ Die Begriffe „Lebenswelt“ und „Welt“ werden in diesem Beitrag verwendet im Sinne des aus der Phänomenologie *Husserls* in die Kulturanthropologie und -soziologie überkommenen Konzeptes der „Lebenswelt“. Die Begriffe schließen die materiellen Lebensbedingungen der Träger der untersuchten religiösen Systeme sowie deren geistige Repräsentation und Transformation ein. Sie bezeichnen freilich die Welt nicht als Ganze, sondern nur insoweit sie von den jeweiligen Personen und Gruppen als relevant für sich selbst erfahren wird.

² Der Begriff der „Krise“ schließt, entsprechend dem der „Lebenswelt“, die materielle und geistige Lage ein. In diesem Sinne kann eine Krise durch materielle oder geistigen Wandel induziert sein; auf jeden Fall zerbricht sie den Zusammenhang zwischen dem materiellen Leben einer Person oder eines Kollektivs und dem entsprechenden Sinnsystem, zwischen Erfahrung und Deutung der Welt.

³ Den Begriff des Symbols verwende ich im Sinne des französischen Kultursoziologen *Pierre Bourdieu*, der in der Tradition *Ernst Cassirers* steht, den Cassirerschen Symbolbegriff allerdings aus dem Blickwinkel der Kultursoziologie neu füllt.

⁴ Ich fasse hier den Begriff der Macht weiter als *Max Weber*. „Macht“ schließt den Weberschen Begriff der Herrschaft mit seinen unterschiedlichen Facetten ein und bezeichnet zugleich das, was Weber im eigentlichen Sinne mit „Macht“ meinte, nämlich die Fähigkeit zur gewaltsamen Erzwingung einer Gehorsamsleistung. Die fundamentalistische Praxis schließt beide Möglichkeiten ein.

⁵ Charismatische Bewegung als Oberbegriff meint hier eine neue spirituelle Bewegung im Christentum, die in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts in den USA entstanden ist. In einem engeren Sinne meint derselbe Begriff die in Van Nuys, Kalifornien, um 1960 entstandene und den historischen Denominationen zugehörige Strömung dieser Bewegung. „Neopfingstliche Bewegung“ bezeichnet dagegen diejenigen Charismatiker, die seit Anfang der fünfziger Jahre aus der pfingstkirchlichen Tradition hervorgegangen sind. Neuerdings gibt es unter den Evangelikalen die sog. „Dritte Welle“. Die charismatischen Christen in Mittelamerika gehören fast ausschließlich der neopfingstlichen Strömung an.

⁶ Zur Unterscheidung des lateinamerikanischen Protestantismus nach diesen Strömungen vgl. meine demnächst bei Lang unter dem Titel *Protestantismus in Zentralamerika* in der Reihe *Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums* erscheinende Dissertation. Im folgenden kann ich eine Fülle von komplexen Fragen leider nur anreißen und verweise deshalb insbesondere für Fragen im Zusammenhang mit dem Fundamentalismus, dem Millenarismus, der charismatischen Bewegung, der Typologie des Protestantismus, Krise und Konversion, Verbreitung des Protestantismus in Zentralamerika u. a. pauschal auf die genannte Arbeit.

⁷ In konservativen Bistümern ist der Protestantismus erheblich schneller gewachsen als in fortschrittlichen mit vergleichbaren gesellschaftlichen Bedingungen.

zum Absoluten werden. Der Fundamentalismus erzeugt Unmittelbarkeit zwischen menschlicher Empirie und dem Göttlichen. Der klassische Fundamentalismus der USA des 19. Jahrhunderts, hier als Beispiel, stellt diese Unmittelbarkeit durch den Vernunftbegriff her. Die sogenannte Princeton Theology baute ihre Verstehenslehre, den Dreh- und Angelpunkt des klassischen Fundamentalismus, auf dem empirischen Rationalismus Baconscher Prägung auf; sie postuliert daher einen unverstellten Zugriff der Vernunft auf die „wörtlich“ zu verstehende Schrift und faßt diese auf als ein (natur-)wissenschaftliches Tatsachenkompendium. Eine supranaturalistische Auffassung des Göttlichen objektiviert dann die Aussagen von Gott, dem Himmel etc. in einem begriffsrealistischen Sinne zu „übernatürlichen“ Dingen und Fakten. Damit beansprucht die vermeintlich voraussetzungslos erkennende empiristische Vernunft, gleichsam direkt in den Himmel zu blicken und das Absolute und Wahre zweifelsfrei und objektiv zu erkennen.

Eine solche Operation, ob nun über Vernunft, religiöses Erleben oder andere Instanzen vermittelt, läßt sich in drei Schritte gliedern: Zunächst tritt das Subjekt mit seinen Interessen und Bedürfnissen aus seiner Situation heraus und mit einer Repräsentanz des Göttlichen in Beziehung; d. h. die Menschen schlagen die Bibel oder den Koran auf, öffnen sich einem ekstatischen Erlebnis oder ähnlichem. Diese Repräsentanz des Göttlichen ist zunächst Teil ihrer rational oder emotional zugänglichen Welt. Sodann etabliert das Subjekt eine unmittelbare Beziehung zum religiösen Objekt. Die Distanz zwischen dem Objekt und dem erkennenden oder erlebenden Subjekt löst sich dabei auf; in der Textinterpretation wird statt eines hermeneutischen Bewußtseins eine vermeintliche Unmittelbarkeit der ratio proklamiert; im Ritus praktiziert man anstelle von Verehrung die emotionale Verschmelzung. In einem dritten Schritt schreibt das Subjekt dem Gegenstand seiner religiösen Betätigung eine neue Qualität zu, nämlich die des Absoluten. So durchbricht der Fundamentalismus die kategoriale Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem, Glauben und Schauen, Vertrauen und Gnosis. Er verwandelt das an Text oder Erleben herangetragene Eigene – Bedürfnisse und Interessen der Subjekte – nun zum Absoluten und universal Gültigen. Der religiöse Fundamentalismus benutzt das heilige Gegenüber als Weg, um sich das bedrohte Eigene auf eine neue Weise, nämlich als Heiliges, definitiv anzueignen.

Anderes, Fremdes kann dagegen für den Fundamentalismus nie heilig sein; es ist gegenüber dem Eigenen vielmehr immer unheilig und illegitim. Daher die strenge Trennung von Innen und Außen in fundamentalistischen Zirkeln. Das eigene Interesse am Überleben in der Krise bzw. an Machterhalt oder -erweiterung wird also von fundamentalistischen religiösen Systemen lediglich zum Ausdruck gebracht bzw. abgebildet, es wird aber nicht durch theologische Arbeit umgewandelt in eine neue Qualität, also etwa in das Interesse am Überleben des Anderen (als eines solchen) oder den bewußten Verzicht auf Macht. Die religiöse Darstellung des je Eigenen ist den verschiedenen Fundamentalismen vielmehr die einzig gültige Interpretation von Welt und damit auch die Grundlage für die einzig legitime Weise der Begegnung mit Welt: die Machtausübung über sie und die kompromißlose Assimilation des Fremden an das Eigene. Dementsprechend radikal und machtorientiert ist die gesellschaftliche Praxis des Fundamentalismus.

Im soziologischen Sinne bezeichnet der Begriff des Fundamentalismus die religiöse Transformation von Krisenerfahrung in Machterwerb. Fundamentalismus als Operationsweise der Erkenntnis erobert auf der Ebene der religiösen Symbolsysteme die im Bereich der sozialen, ökonomischen und politischen Systeme gefährdete Verfügungsgewalt über „Welt“ zurück. Die sozialen Beziehungen erhalten neue Bedeutungen und die gesellschaftlichen Akteure werden in neue Beziehungen zueinander gesetzt. Die neue religiöse Interpretation der gesellschaftlichen oder persönlichen Lage vermittelt den Gläubigen neue Handlungsperspektiven im Blick auf die Krise, neue Mittel der Bewältigung und gegebenenfalls eine Legitimation früher abgelehnter Mittel. In dieser Hinsicht handelt es sich beim religiösen Fundamentalismus, wie bei jeder anderen Religion auch, um eine Technik zur symbolischen und praktischen Rückeroberung von „Welt“. Das entscheidend Fundamentalistische ist

nun, daß Fundamentalisten bei der religiösen Rückeroberung von Lebenswelt für sich Identität mit dem Absoluten beanspruchen. Dieser Anspruch bzw. eine entsprechende Überzeugung verschafft ihnen und ihrem religiösen System die entscheidende Durchschlagskraft in besonders tiefgreifenden Krisensituationen oder in Situationen eines scharfen Kontrastes zwischen einer geringfügigen Krise und überhöhten Ansprüchen und Zielen.

Der religiöse Fundamentalismus verwandelt also gesellschaftliche und persönliche Krisenerfahrung in religiöse Machterfahrung, ein neues Bild der Welt und eine neue Möglichkeit der praktischen Krisenbewältigung, gegebenenfalls durch das Streben nach gesellschaftlicher Macht. Er kann somit als Mittel zur symbolischen Rückeroberung der Welt als des absolut Eigenen bezeichnet werden. Dies kann sich durchaus unterschiedlich darstellen, je nach der inhaltlichen Vermittlung und der gesellschaftlichen Lage der Anhänger einer bestimmten Gestalt des Fundamentalismus.

Im zentralamerikanischen Protestantismus vermitteln sich fundamentalistische Strategien hauptsächlich über die evangelikale, die pfingstliche und die neopfungstliche Tradition. Die evangelikale Position unterscheidet sich nicht wesentlich vom klassischen Fundamentalismus der USA um die Jahrhundertwende. Sie nimmt die soziologische Grundsituation einer alten Mittelschicht auf, die sich angesichts der Modernisierung vor dem Ruin befindet und die gesellschaftlichen Entwicklungen durch den Rückzug auf eine ungeschichtliche Schriftthermeneutik in Verbindung mit dem antgeschichtlichen Epochenmodell des Dispensationalismus wenigstens symbolisch zum Stillstand bringen möchte. Die evangelikale Position ist von relativ geringer und zudem abnehmender Bedeutung gemessen am Vordringen der pfingstlichen und neopfungstlichen Bewegung. Ich werde den Evangelikalismus an dieser Stelle aus Raumgründen deshalb nicht weiter behandeln und mich zunächst der charismatischen Gestalt des Fundamentalismus zuwenden. Einen eigenen, ebenfalls auf die Empirie rekurrierenden Zugang zum Absoluten hat nämlich die klassische Pfingstbewegung mit der unmittelbaren *Erfahrung* des Heiligen Geistes in der Glossolie eröffnet. Dieser Ansatz wurde später in der charismatischen Bewegung aufgenommen und verändert. Nun sind keineswegs alle Pfingstler und Charismatiker Fundamentalisten; gleichwohl kann ihr Ansatz auf eine spezifische Weise fundamentalistisch verstanden werden.

Geist versus Dämon

Für die fundamentalistische Auffassung spiritueller Erfahrung, die vom größten Teil der Neopfungstbewegung in Lateinamerika geteilt wird, gilt, wie für den klassischen Fundamentalismus, ein empiristischer Grundansatz: Religiöse Erfahrungen wie zum Beispiel die Sprachenrede (Glossolie), der Tanz im Geist, die Prophetie, die Wunderheilung und anderes begreift man hier als unmittelbare Präsenz des Heiligen Geistes, als „übernatürliches“ Handeln Gottes, der darin die Grenzen des Natürlichen, der Emotion und der Vernunft vom „Übernatürlichen“ her durchbricht, sich mit den Gläubigen identifiziert und ihnen Anteil am Absoluten gibt: Durch die Erfahrung „haben“ sie den Heiligen Geist. Hierbei spielt – in der Tradition der Keswick-Holiness Bewegung – die „Erfüllung“ mit dem Geist bzw. mit seiner Macht die wichtigste Rolle, nicht so wichtig ist – wie die Tradition Wesleys festhält – die Reinigung durch den Geist. „Derjenige, der glaubt ist gerettet. Doch in irgendeinem Gottesdienst (...) sollte er die Einkleidung mit Macht empfangen. (...) 80 Prozent (der Gemeinde, HS) haben den Heiligen Geist“ (Int. 92, Pastor). Ein neopfungstlicher Zahnarzt aus Guatemala berichtet: „Es sprießen neue Sprachen, und es ist kein Emotionalismus (...) Sie machen, daß ich mich wirklich wie ein übernatürliches Wesen bei Gott fühle, nach seinem Bilde und ihm ähnlich geschaffen“ (Int. 59/87, Zahnarzt).

Der zugrundeliegende, naturwissenschaftlich denkende Empirismus kann sich das Wirken Gottes nicht anders vorstellen denn als außer-natürliches bzw. übernatürliches. Also schließen die Anhänger aus der religiösen Erfahrung auf eine Erkenntnis der „übernatürlichen“ Welt, einer „Realität“, in der – dies ein weiterer Schritt

— die Konflikte der natürlichen Welt in übernatürlichen Konflikten repräsentiert sind. Aus der „Realität“ Gottes wird mit Hilfe der Logik auf die „Realität“ des Satans geschlossen. Dies führt zur Annahme eines Grundkonfliktes zwischen Gott und dem in Verhältnis zu den Menschen gleich mächtigen Satan als Gottes Widerpart sowie zwischen den jeweils zugehörigen Mächten. Durch ihre Identifikation mit dem Geist sind die Gläubigen in diesen Kampf eingebunden: „Brüder“, so ein Prediger, „wir stehen vor der Realität der Amtsträger des Satans mit ihren außerordentlichen und übernatürlichen Mächten (...) Und wir sind die Amtsträger Gottes! Des Allmächtigen! Stellen Sie sich vor! Also, ich glaube, Brüder, wir stehen am Beginn einer weltweiten Auseinandersetzung zwischen den satanischen Mächten und ihren Amtsträgern und der genuinen Macht der Amtsträger Gottes“ (Pred. 97, „Apostel“). Im „Übernatürlichen“ spaltet sich die Welt in gut und böse auf; beide liegen im Kampf; das andere, das Fremde ist Gegner, das Eigene wird zum absolut Guten. Die Identifikation mit der guten Seite des Absoluten und deren Vergewisserung sowie eine entsprechende Ermächtigung erlangt für die Mitglieder in diesem Szenario zentrale Bedeutung: „Was wäre aus Moses und Aaron geworden, wenn sie nicht Mächte bei sich gehabt hätten, sondern wenn sie nur das Wort mit sich gehabt hätten. In Wirklichkeit haben die Mächte Aarons und Moses' die Mächte der Magier überwunden“ (Pred. 97). Daraus folgt: „Du kannst nicht überall mit Autorität auftreten, wenn dir nicht die Person Christi zu einer inneren Erfahrung geworden ist, dir nicht die Schrift offensteht, dein Verständnis dafür offen ist, und die Macht nicht auf deinem Leben ruht. (...) Zieht in den Kampf mit Satan, zieht in den Kampf mit den Dämonen, zieht in den Kampf mit allen Schwierigkeiten, vergangenen und zukünftigen! Ergreift die Macht!“ (Pred. 106, „Apostel“)

Die im „Übernatürlichen“ repräsentierten gesellschaftlichen Konflikte werden sodann als kosmologischer Grundantagonismus auf die gesellschaftlichen Konflikte wiederum abgebildet. „In Guatemala selbst gibt es ein erwähltes Volk. Und auch Satan hat hier ein Volk, ein Ägypten“ (Int. 118, Geschäftsfrau). Der Gewinn ist, daß nun die eigene Position als die von Gott legitimierte und ermächtigte ausgewiesen ist. Es geht also in der Ermächtigung durch den Geist um Kampfkraft in den gegenwärtigen Konflikten: „Herr des Himmels und der Erde, gib uns Macht auf der Erde. Denn die Macht im Himmel wird nicht so bewundernswert sein wie (die Macht) hier, Amen!“ (Pred. 109, „Apostel“)

Der kosmologische Antagonismus führt eine Grundstruktur des guten Innen bzw. Eigenen und bösen Außen bzw. Fremden ein. Die neopfingstlichen Christen, mit ihren gesellschaftlichen Interessen (!), repräsentieren das Innen. Die Qualifizierung konkreter gesellschaftlicher Kräfte kann somit nur noch deduktiv erfolgen und unter einem einzigen Kriterium: Dämonisch ist, was den Geistbegabten in ihren Außenbeziehungen entgegensteht und was die Person der Gläubigen schwächt. Die Dämonen sind entsprechend auf allen Feldern des privaten und öffentlichen Lebens aktiv. Um bestehende Probleme zu lösen und die Macht der neopfingstlichen Christen zu stärken, müssen die entsprechenden Dämonen ausgetrieben werden. Die Dämonenaustreibung aus Gläubigen dient im Verein mit der autoritären Auffassung von Kirchenleitung der sog. Jüngerschaftsbewegung (discipleship) dazu, den Zugang zum Absoluten autoritär zu verwalten. Der Bezug auf die gesellschaftliche Macht wird verstärkt durch eine restaurative oder eine postmillenaristische Eschatologie, die keinen Bruch zwischen Geschichte und tausendjährigem Reich kennt und der Kirche die Herrschaft im Millennium zuschreibt.

Dieser Fundamentalismus spricht in die soteriologische Grundsituation von Menschen der oberen Mittelschicht und Oberschicht. Vom wirtschaftlichen Verfall Lateinamerikas und den vielfältigen gewaltsamen Konflikten seit Mitte der siebziger Jahre sehen sich diese Schichten in ihren Aufstiegschancen bedroht. Gesellschaftliche Gegner dieser auf neoliberale Industrialisierung setzenden Kreise sind einerseits die alte Landoligarchie, die vielerorts wenn nicht den Staat, so doch das Militär dominiert, und andererseits die Volksbewegung in Gestalt der Gewerkschaften, Bauernverbände, Indianerbewegungen und Guerillas. Niedergang und Konflikte ha-

ben in dieser Schicht schwerwiegende psychische Wunden geschlagen und Störungen erzeugt, die durch die neopfingstliche Frömmigkeit und das oben skizzierte Glaubenssystem geheilt und behoben werden. Die Absolutsetzung des Eigenen im Rahmen einer „übernatürlichen“ Kampfsituation bei gleichzeitiger Ermächtigung führt ihre gesellschaftlichen Probleme im religiös-symbolischen Feld einer Lösung zu und schafft die subjektiven Voraussetzungen für eine offensive gesellschaftliche Praxis.

Absolute Negation

Ein völlig anderes Bild bieten dagegen die traditionellen Pfingstkirchen, die fast ausschließlich in der Unterschicht arbeiten. Dabei ist allerdings sehr wichtig, den Typus der etablierten Gruppierung⁸ (meist große Missionskirchen aus den USA wie etwa Asambleas de Dios [Assemblies of God]) von dem der Gruppierung (unabhängige einheimische Gemeinschaften von geringer Größe) zu unterscheiden. Die Lage der Gläubigen ist in beiden Typen etwa gleich; sie ist zum Verzweifeln. Der wirtschaftliche Abstieg und die militärischen Konflikte schlagen direkt auf die arme Bevölkerung durch als Erwerbslosigkeit, Krankheit und Tod der Kinder, zunehmende Knappheit bis hin zur Verelendung, militärische Gewalt, Folter und praktisch völliges Ausgeschlossensein von politischer Teilhabe. „Vor fünfzehn oder zwanzig Jahren haben wir diese Metzerei und Armut und das alles nicht gekannt. (...) Auf der ganzen Welt wird alles schlechter“ (Int. 29, indigene Frau). Die soteriologische Grundsituation ist gekennzeichnet von völliger Hoffnungslosigkeit im Blick auf die Welt und das eigene Behaustsein in ihr sowie von völliger Sprachlosigkeit im Blick auf Protest und Veränderung.

Viele der großen pfingstlichen Missionskirchen bieten hier die Orientierung auf die nahe herbeigekommene Entrückung der Kirche aus der Welt. Diese Christen wandeln ihre Erfahrung, daß das Andere (die sündige „Welt“) ihnen ihre Existenzberechtigung völlig bestreitet, sie also negiert, um in die Hoffnung auf die baldige Negation des Anderen (der „Welt“) durch das Eigene: die Entrückung der Kirche in den Himmel und die Vernichtung der Welt. Damit wird die Grunderfahrung, daß die Welt rundweg schlecht ist und das Leben negiert, selbst zur Voraussetzung der Heilserwartung: „... wenn sich das Ende der Welt nähert, wird alles dieses geschehen: Es muß Krieg geben, es muß Gewalt geben, es müssen viele Dinge geschehen. Und viele werden Hunger leiden, denn es gibt kein Wohin. Also hat Christus gesagt: ‚Wenn ihr alle diese Dinge seht, dann deshalb, weil das Reich des Herrn nahe ist‘ (Mk 13,29)“ (Int. 12, indianischer Gelegenheitsarbeiter). Noch schärfer: „Was würden wir machen, wo wir doch die Wiederkunft Christi erwarten, wenn plötzlich der Krieg vorbei wäre und es einen Überfluß an Essen gäbe? Dann wären wir Lügner und würden aus Gott einen Lügner machen“ (Int. 41, Wachmann).

Damit aber ist zunächst nichts anderes gesagt, als daß die soteriologische Grundsituation der Verzweiflung am Leben ernst genommen wird in einem Sinne, der es den Betroffenen möglich macht, in einer von ihnen als unabänderlich erfahrenen Lage mit Würde auszuhalten. Wenn hier also aus der Erfahrung auf das Absolute in der Verheißung geschlossen wird, dann nicht in einem fundamentalistischen Sinne. Dieses Urteil bestätigt sich darin, daß die meisten der Mitglieder dieser Kirchen die unio mit dem Absoluten eben noch nicht als vollzogen betrachten. Sie befinden sich vielmehr in prämillenaristischer Naherwartung, und sie können — so der von ihnen vertretene Arminianismus — ihr Heil immer noch verlieren, wenn sie nicht mit Furcht und Zittern schaffen, daß sie selig werden.⁹ Und dies alles schließt ein, daß sich schon bei einer geringen Verände-

⁸ Ich verwende den Begriff „Gruppierung“ synonym zum soziologischen Terminus „Sekte“, um jegliche Polemik zu vermeiden. Der Begriff ist lediglich auf die Sozialform der Kirche bezogen.

⁹ Es sei hier lediglich angemerkt, daß dieser Arminianismus durchaus nicht die Funktion des tödenden Gesetzes, sondern vielmehr die eines Leben und Würde schaffenden Evangeliums besitzt.

rung der sozialen Lage auch Elemente dieser eschatologischen Soteriologie verändern können, das System also nicht grundsätzlich abgesichert ist gegen Fremdes.

Eine fundamentalistische Identifikation des Eigenen mit dem Absoluten kann allerdings eintreten, und zwar wenn sich etwa Perspektiven der Weltgestaltung auf tun und dennoch nicht wahrgenommen werden, weil die Erwartung der nahen Entrückung in Verbindung mit der Negation der Welt auch dann erhalten bleibt. Derartiges ereignete sich auf Drängen der Kirchenleitung der Asambleas de Dios Anfang der achtziger Jahre in Nicaragua. In der theologischen Grundlegung einer solchen Entwicklung spielt eine zentrale Rolle, daß die offiziellen pfingstlichen Theologien die starke Effervescenz und den Mangel an biblizistischer Systematik im Prämillenarismus der Unterschichten oft längst hinter sich gelassen und die lebendige Erwartung in die starre Schematik des dispensationalistischen Epochenmodells von Darby und Scofield einbetoniert haben. Dieses Modell dient schon seit seiner Entstehung zur Zähmung prämillenaristischer Unberechenbarkeit, denn es ist nicht auf brennende Weise am Ende der Geschichte, sondern äußerst kühl an ihrem Stillstand interessiert. Wird also authentischer Prämillenarismus dispensationalistisch, so dringt — vermittelt über dieses geschichtstheologische Pendant zur klassisch fundamentalistischen Erkenntnistheorie — ein eschatologischer Fundamentalismus in die frische Naherwartung ein.¹⁰ Träger des dispensationalistischen Epochenmodells sind — nicht anders als im klassischen Fundamentalismus — vor allem die Kirchenleitungen, Pastoren und Laien aus der Mittelschicht. Wenn aber die Mitglieder in ihrer Situation der Hoffnungslosigkeit sich von diesem Modell leiten lassen und objektive Chancen zur Veränderung ihrer gesellschaftlichen Lage deshalb nicht wahrnehmen, so wird man im strengen Sinne zwar von einer fundamentalistischen Verabsolutierung der eigenen Position (als Kirche) sprechen müssen; aber es ist doch zugleich deutlich, daß es sich hier um entfremdetes Eigenes handelt.

Auffällig ist zudem in den meisten etablierten pfingstlichen Gruppierungen, daß die Pneumatologie und die Geistmanifestationen im Gottesdienst eine recht geringe Bedeutung haben. Sie werden oft dem Amt oder dem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität assoziiert: „Und ich, was Manifestation des Heiligen Geistes betrifft, habe in der ganzen Zeit meiner Standhaftigkeit (in der Kirche, HS) versucht, mich Gott zu unterwerfen, aber ich habe nur eine Salbung¹¹ empfangen. Die Manifestation aber, d. h. die Geisttaufe, haben wir in der Gemeinde überhaupt noch nicht gehabt“ (Int. 53, Slumbewohner).

Neue Sprache

Die unabhängigen, kleinen pfingstlichen Gruppierungen unterscheiden sich hiervon deutlich. Bei ihnen steht im allgemeinen die Pneumatologie im Mittelpunkt, und zwar in Gestalt von Glossolie und Ekstase im Gottesdienst. Die Kirchen sind in der Regel sehr klein, und die Lehrentwicklung ist sehr eng an die soteriologische Grundsituation der Mitglieder gebunden und dementsprechend flexibel und vielfältig. Ich werde im folgenden das Beispiel einer armen indianischen Kleinbauergemeinde in Guatemala herausgreifen, deren soteriologische Grundsituation von der Erfahrung völliger Ausweglosigkeit und Sprachlosigkeit angesichts des zunehmenden Elends und der militärischen Unterdrückung geprägt ist.

Die religiöse Erfahrung der Zuwendung des Heiligen Geistes im Gottesdienst setzt die Mitglieder in eine neue Beziehung zu ihrer Alltagserfahrung, indem sie sie in Kontakt mit dem Absoluten bringt. Nun aber nicht so, daß in einer Position relativer gesellschaftlicher Macht diese verabsolutiert und gesteigert wird, wie es bei den neopfingstlichen Kirchen der Fall ist. Vielmehr widerspricht die Geisterfahrung im Gottesdienst der Erfahrung einer völligen Negation von Lebens- und Gestaltungsmöglichkeiten im Alltag. „Also, die Frauen begannen mit dem Beten und fühlten die Gegenwart des Heiligen Geistes. Eine Schwester, die in Zungen redete, sprach sogar englisch oder so etwas.¹² (...) So gelingt es einem, die Gegenwart Gottes zu spüren“ (Int. 14, indianischer Bauer).

Gott ist also doch noch da in einer völlig gottlosen Welt; er ist noch zu sprechen in der Glossolie. Zugleich ist die Glossolie eine religiös-symbolische Transformation von erfahrener Sprachlosigkeit in Sprachfähigkeit. Haben die Mitglieder diese symbolische Sprachfähigkeit erst einmal habitualisiert, so läßt sie sich auf das Feld der sozialen Beziehungen anwenden.

Beispielsweise wurden in einem Gottesdienst, den ich besuchte, Frauen im ekstatischen Gebet vom Prediger unterbrochen, weil dieser „das Wort Gottes“ predigen wollte. Die Frauen gaben zunächst nach, aber nach dem Gottesdienst verbat sich eine Gruppe von Gemeindegliedern in einem Gespräch mit dem Pastor ein derartiges Vorgehen für die Zukunft. Ein Gemeindeglied später: „... es ist sehr nötig, daß man dem Heiligen Geist die Freiheit läßt, daß er in einem jeden von uns arbeite oder in der Gemeinde, zu der wir gehören. Aber wenn da einer sagt: ‚Nein, Moment, Moment, Moment!‘, dann wird Gott auch nicht wirken. Dann ist einer nicht mehr geistlich, sondern rein fleischlich gesinnt“ (Int 14). Die Glossolie ist symbolischer Protest gegen Redeverbote und Quelle von Sprachfähigkeit auch über den Rahmen der Kirche hinaus.

Im Sprachengebet und dem Spüren der Gegenwart Gottes in der Gemeinde ereignet sich somit die Absolutsetzung der Fähigkeit Gottes (!), in einer Situation menschlicher Verlorenheit und des Todes präsent zu sein und den Stummen Sprache zu geben. (Man beachte die enge Verknüpfung von erfahrungsbezogener Kreuzes- und Auferstehungstheologie!) Gott bleibt in dieser religiösen Erfahrung aber immer noch der Andere und wird nicht für das Eigene vereinnahmt. Auch wenn sich die Gemeinde gegen die Unterbrechung der Zungenrede durch den Prediger wehrte, so wird die Präsenz des Geistes im Sprachengebet dennoch nicht als Eigentum der Ekstatiker betrachtet, sondern sie bleibt Geschenk Gottes in der Situation: „Man muß dem Heiligen Geist deshalb Freiheit lassen, damit wir auch empfangen, was Gott uns schenkt. Denn das ist keine Sache, die man kauft und verkauft, sondern sie ist nur kostenlos zu haben. Geschenk!“ (Int 14) Auf diese Weise wird die Geistpräsenz trotz Identifikation in der Ekstase nicht zur Grundlage eines spekulativen kosmologischen Dualismus zwischen Gott und dem Satan, dem Innen und dem Außen (wenngleich natürlich vom Satan gesprochen werden kann). Im Gegenteil verbindet der Geist das Innen mit dem Außen, das Herz des Gläubigen mit der Schöpfung Gottes, wie mein indianischer Gesprächspartner¹³ auf der Grundlage einer eigenen Vision betont: „Was mich also am meisten anrührt (in der Schrift, HS) ist dies: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, formte den Mann und formte die Frau. Aber der Geist Gottes schwebte (se movía) über dem Antlitz der Erde, doch heute bewegt er sich (se está moviendo) in einem jeden Herzen, denn wir sprechen mit Gott, denn wir singen zu Gott (...).“

Diese Christen grenzen das Innen der Kirche gegen das Außen der lebensfeindlichen Welt ab und erwarten brennenden Herzens die „Wiederkunft des Menschensohnes“ im prämillenaristischen Sinne. Aber diese Abgrenzung führt noch nicht zur gänzlichen Ablehnung der Welt als Schöpfung oder zur Dämonisierung des anderen und Fremden. Die theologische Bedeutung der ekstatischen Pneumatologie dieser Kirchen erschließt sich vielmehr aus ihrer Bezogenheit auf eine soteriologische Grundsituation, in der das physische Überleben selbst in Frage steht; sie bringt somit den Geist in einen Bedeutungszusammenhang mit „Leben“, nicht aber mit „Macht“, wie dies bei den neopfingstlichen Kirchen der Fall ist.

¹⁰ Das Verhältnis von Prämillenarismus, Dispensationalismus und Fundamentalismus ist nicht unumstritten. Meine Position in der Sache kann ich hier nicht darlegen und muß auf die o. g. Dissertation verweisen.

¹¹ Die Salbung (unción) des Geistes wird als mindere Form des Wirkens des Geistes am Menschen verstanden.

¹² Vermutlich spricht der Interviewpartner von „englisch“, weil das paradigmatisch für alle nicht-guatemalteckischen Sprachen steht und für ihn damit in den Lebenszusammenhang des Interviewers gehört. Evtl. ist damit auch konnotiert, daß die Zungenrede Gleichwertigkeit mit der dominanten Kultur impliziert.

¹³ Es kann sich bei dieser schöpfungstheologischen Wendung der Pneumatologie durchaus um eine Besonderheit des indianischen Kontextes handeln. Um dies aber mit Sicherheit sagen zu können, sind weitere Detailanalysen des Materials aus den unabhängigen Kirchen nötig.

Der Heilige Geist im Herzen, als Ausdruck innerster Identifikation der Gläubigen mit dem Absoluten, ist zugleich Schöpfergeist, der Geist also, der auch das Fremde, das Außen, das andere geschaffen hat. Dementsprechend ist der Geist nicht nur in der eigenen Kirche zuhause, sondern überall dort „wo es Heiligung gibt“ (Int. 14), d. h. wo das menschliche Leben gänzlich auf den Gott des Lebens ausgerichtet ist.

Diese Spiritualität des Lebens kennzeichnet eine Frömmigkeit der Unterdrückten, die effektiv ist als Strategie zur Rückeroberung der Welt; dies aber nicht so, daß sie die Welt dem absolut gesetzten Eigenen unterworfen ansähe und das andere, das Fremde von einer Position der geistlichen (oder politischen) Macht her absolut ausgrenzte. Die Selbstausgrenzung aus der Welt, die bei diesen Kirchen zu beobachten ist, mag auf den ersten Blick den Anschein des Fundamentalismus erwecken; sie ist aber notwendig für die Grundlegung einer am Leben orientierten geistlichen Identität in einem Kontext des Todes. Gewiß ist es denkbar, daß diese Gruppierungen sich zu fundamentalistischen Positionen versteigen, ähnlich wie sie in den etablierten Gruppierungen zu finden sind. Aber die Spiritualität des Leben eröffnet auch den Weg zu einer Ökumene des Überlebens, einer Ökumene der Unterdrückten. Der in Brasilien lebende protestantische Theologe *Julio de Santa Ana* berichtete 1990 von einer Gruppe vertriebener Bauern, die gemeinsam ein großes Stück Brachland besetzt hatten. Sie rodeten einen Platz für das Dorf, das sie bauen wollten. Als erstes errichteten sie in der Mitte ein Gotteshaus, und zwar für alle Glaubensrichtungen, die unter ihnen vertreten waren: Pfingstler, Lutheraner, Katholiken und Anhänger des Candomblé. Sie weihten es mit einem gemeinsamen Gottesdienst ein, in dem sie Gott dankten für das neue Land, für eine Möglichkeit zu überleben.

Gesellschaft

Stellt man die genannten Strömungen des Protestantismus in die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Lateinamerikas, d. h. in die Bedingungen einer immensen sozialen und politischen Polarisierung, so fällt zunächst auf, daß der eben erwähnten „Ökumene des Lebens“ eine „Ökumene der Macht“ gegenübersteht, genauer gesagt eine Ökumene der neoliberalen Machtentfaltung. Dies ist symptomatisch für die neuere religiöse Entwicklung in Lateinamerika. Katholizismus und Protestantismus beginnen, ihre allgemeine konfessionelle Frontstellung zu überwinden und sich entlang bestimmter gesellschaftlicher Interessen differenzierter, projektorientiert und mit unterschiedlicher theologischer Tiefenwirkung zueinander in Beziehung zu setzen.

Gesellschaftliche Gruppen mit neoliberalen Wirtschaftsinteressen und einem politischen Programm der Angliederung Lateinamerikas an die nordatlantische Kultur finden sich in der neopfungstlichen und der katholisch-charismatischen Bewegung. Von Seiten der neopfungstlichen Kirchen wird das politische Projekt oftmals als eine „Reformation“ gesehen: „Die USA, England, alle wurden auf das evangelische Christentum gegründet, und es sind Nationen, die trotz ihrer Irrtümer weiterhin starke Nationen sind“ (Int. 59/87, Zahnarzt). Dabei wird das Christentum, genauer: seine neopfungstliche Ausprägung, als Grundlage für wirtschaftliche „Prosperität“ der Mitglieder dieser Kirchen gesehen. Zur Durchsetzung neoliberaler Wirtschaftsmodelle gegen die Masse der Bevölkerung ist in der Dritten Welt allerdings ein gerüttelt Maß an staatlicher und parastaatlicher Gewalt nötig, die von vielen Mitgliedern und Führern neopfungstlicher Kirchen als Form der Austreibung dämonischer Mächte aus der Nation legitimiert wird.¹⁴ Ökumenische Kontakte zwischen neopfungstlicher und katholisch-charismatischer Bewegung sind, gemessen an der traditionell scharfen Frontstellung von Katholizismus und Protestantismus in Lateinamerika, erstaunlich eng bei gleichzeitiger Abgrenzung vom offiziellen Katholizismus: „Ich möchte mich nicht mit einem katholischen Würdenträger zusammensetzen. Aber (...) (vor) zwei Wochen hatte ich einen prominenten Katholiken hier bei mir; einen Mann, Großgrundbesitzer von der Südküste, mit katholischer Tradition. (...) Seine Konver-

sionserfahrung hatte er vor einigen Monaten, als Katholik, durch die Arbeit der charismatischen Bewegung“ (Int. 69/78, Pastor). Aufgrund der gesellschaftlichen Positionen ihrer Mitglieder gibt es für diese „Ökumene der Machtentfaltung“ zunehmend mehr Einflußmöglichkeiten auf Politik, Militär und Wirtschaft des Subkontinents.

Die „Ökumene des Lebens“ kommt hingegen langsamer in Gang, wie es scheint. Dies läßt sich unter anderem aus der militärischen Unterdrückung und der wirtschaftlichen Lage erklären. Es waren in den siebziger Jahren vor allem die katholischen Basisgemeinden, die den politischen Widerstand organisierten und mit anderen Organisationen zusammenarbeiteten. Der heftige militärische Rückschlag der achtziger Jahre durch die Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen der Regierungen machte die offene Identifikation mit dieser religiösen Bewegung gefährlich, drängte die engagierten Personen aus dem politischen in den religiös-symbolisch artikulierten Widerstand und ließ die protestantischen Kirchen als religiöse Alternative erscheinen. Zudem boten sich der pfingstliche Prämillenarismus und der fundamentalistische Dispensationalismus als plausible Erklärung der unaufhaltsamen Verelendung an. Von dorthat resultiert eine Frontstellung, die nur langsam überwunden wird, und dies auch nur dort, wo fundamentalistische Kirchenleitungen solche Entwicklungen nicht blockieren. Außerdem sehen sich viele Menschen durch ihre verzweifelte Lage zum vollständigen Rückzug aus dem Engagement gedrängt, sodaß die Gestaltung der Welt als Feld gemeinsamer ökumenischer Praxis und ökumenischen Lernens versagt bleibt. Gleichwohl gibt es immer wieder informelle ökumenische Zusammenarbeit. Innerhalb des Protestantismus entstehen außerdem überkonfessionelle Zusammenschlüsse, die dieser Ökumene zuarbeiten, wie z. B. der Gemeindeverband aus unterschiedlichen Konfessionen CIEDEG in Guatemala; auch die zunehmende Bereitschaft von pfingstlichen Kirchen, im lateinamerikanischen Kirchenrat CLAI mitzuarbeiten, ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

Der klassische Fundamentalismus evangelikaler Prägung igt sich hingegen völlig ein und widersteht jeglicher ökumenischen Versuchung, teilt im wesentlichen die Positionen konservativer Militärregierungen, ist aber gesellschaftlich von geringer Bedeutung. Aus der evangelikalen Bewegung haben sich dennoch neue Kräfte entwickelt, u. a. im Rahmen der *Fraternidad Teológica Latinoamericana* und des lateinamerikanischen Flügels der *Lausanner Bewegung*. Namen wie *Orlando Costas*, *René Padilla* oder auch der weniger bekannte des Guatemalteken *Marco Tulio Cajas* stehen für einen evangelikalen Neusatz in Lateinamerika auf den Feldern der Missiologie und der Sozialethik. Ohne daß man hier von einer genuin ökumenischen Bemühung sprechen könnte, wird doch diese intellektuelle Strömung im Evangelikalismus durch die gesellschaftlichen Probleme des Kontinents immer stärker zum Gespräch mit dem ökumenischen CLAI und der katholischen Kirche geführt, was zu einem Aufweichen fundamentalistischer Fronten führen kann. Zum Beispiel beteiligt sich die Evangelische Allianz in Guatemala gemeinsam mit der katholischen Kirche am nationalen Friedensprozeß.

Der Protestantismus in Lateinamerika ist eine wichtige gesellschaftliche Kraft geworden, denn er stellt den krisengeschüttelten Menschen neue, schichtenspezifisch stark ausdifferenzierte Strategien zur Rückeroberung ihrer Lebenswelt, einer geraubten Welt, zur Verfügung. Insofern lassen sich Pfingstsekten und zunehmend auch indianische Gemeinden anderer Strömungen als Aufbegehren gegen die Allianz von Thron und Altar begreifen. Allerdings hat die katholische Kirche fast überall in Lateinamerika das Band dieser Allianz ohnehin schon selbst durchtrennt. Es zeigt sich vielmehr, daß die fundamentalistischen Ausprägungen des Protestantismus nicht selten ihre Rückeroberungsstrategien über die bestehende staatliche Macht zu vermitteln suchen und auf diese Weise eine Allianz von

¹⁴ Vgl. hierzu *H. Schäfer*: „... und erlöse uns von dem Bösen“, in: *Uwe Birnstein*: Gottes einzige Antwort ... Wuppertal: Hammer, 1990, S. 128ff, sowie *H. Schäfer*: Protestanten im Bürgerkrieg Mittelamerikas, in: *Evangelische Kommentare*, 12, 1990, S. 744ff.

rung der sozialen Lage auch Elemente dieser eschatologischen Soteriologie verändern können, das System also nicht grundsätzlich abgesichert ist gegen Fremdes.

Eine fundamentalistische Identifikation des Eigenen mit dem Absoluten kann allerdings eintreten, und zwar wenn sich etwa Perspektiven der Weltgestaltung auf tun und dennoch nicht wahrgenommen werden, weil die Erwartung der nahen Entrückung in Verbindung mit der Negation der Welt auch dann erhalten bleibt. Derartiges ereignet sich auf Drängen der Kirchenleitung der *Asambleas de Dios* Anfang der achtziger Jahre in Nicaragua. In der theologischen Grundlegung einer solchen Entwicklung spielt eine zentrale Rolle, daß die offiziellen pfingstlichen Theologien die starke Effervescenz und den Mangel an biblizistischer Systematik im Prämillenarismus der Unterschichten oft längst hinter sich gelassen und die lebendige Erwartung in die starre Schematik des dispensationalistischen Epochenmodells von Darby und Scofield einbetoniert haben. Dieses Modell dient schon seit seiner Entstehung zur Zähmung prämillenaristischer Unberechenbarkeit, denn es ist nicht auf brennende Weise am Ende der Geschichte, sondern äußerst kühl an ihrem Stillstand interessiert. Wird also authentischer Prämillenarismus dispensationalistisch, so dringt — vermittelt über dieses geschichtstheologische Pendant zur klassisch fundamentalistischen Erkenntnistheorie — ein eschatologischer Fundamentalismus in die frische Naherwartung ein.¹⁰ Träger des dispensationalistischen Epochenmodells sind — nicht anders als im klassischen Fundamentalismus — vor allem die Kirchenleitungen, Pastoren und Laien aus der Mittelschicht. Wenn aber die Mitglieder in ihrer Situation der Hoffnungslosigkeit sich von diesem Modell leiten lassen und objektive Chancen zur Veränderung ihrer gesellschaftlichen Lage deshalb nicht wahrnehmen, so wird man im strengen Sinne zwar von einer fundamentalistischen Verabsolutierung der eigenen Position (als Kirche) sprechen müssen; aber es ist doch zugleich deutlich, daß es sich hier um entfremdetes Eigenes handelt.

Auffällig ist zudem in den meisten etablierten pfingstlichen Gruppierungen, daß die Pneumatologie und die Geistmanifestationen im Gottesdienst eine recht geringe Bedeutung haben. Sie werden oft dem Amt oder dem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität assoziiert: „Und ich, was Manifestation des Heiligen Geistes betrifft, habe in der ganzen Zeit meiner Standhaftigkeit (in der Kirche, HS) versucht, mich Gott zu unterwerfen, aber ich habe nur eine Salbung¹¹ empfangen. Die Manifestation aber, d. h. die Geisttaufe, haben wir in der Gemeinde überhaupt noch nicht gehabt“ (Int. 53, Slumbewohner).

Neue Sprache

Die unabhängigen, kleinen pfingstlichen Gruppierungen unterscheiden sich hiervon deutlich. Bei ihnen steht im allgemeinen die Pneumatologie im Mittelpunkt, und zwar in Gestalt von Glossolie und Ekstase im Gottesdienst. Die Kirchen sind in der Regel sehr klein, und die Lehrentwicklung ist sehr eng an die soteriologische Grundsituation der Mitglieder gebunden und dementsprechend flexibel und vielfältig. Ich werde im folgenden das Beispiel einer armen indianischen Kleinbauergemeinde in Guatemala herausgreifen, deren soteriologische Grundsituation von der Erfahrung völliger Ausweglosigkeit und Sprachlosigkeit angesichts des zunehmenden Elends und der militärischen Unterdrückung geprägt ist.

Die religiöse Erfahrung der Zuwendung des Heiligen Geistes im Gottesdienst setzt die Mitglieder in eine neue Beziehung zu ihrer Alltagserfahrung, indem sie sie in Kontakt mit dem Absoluten bringt. Nun aber nicht so, daß in einer Position relativer gesellschaftlicher Macht diese verabsolutiert und gesteigert wird, wie es bei den neopfingstlichen Kirchen der Fall ist. Vielmehr widerspricht die Geisterfahrung im Gottesdienst der Erfahrung einer völligen Negation von Lebens- und Gestaltungsmöglichkeiten im Alltag. „Also, die Frauen begannen mit dem Beten und fühlten die Gegenwart des Heiligen Geistes. Eine Schwester, die in Zungen redete, sprach sogar englisch oder so etwas.¹² (...) So gelingt es einem, die Gegenwart Gottes zu spüren“ (Int. 14, indianischer Bauer).

Gott ist also doch noch da in einer völlig gottlosen Welt; er ist noch zu sprechen in der Glossolie. Zugleich ist die Glossolie eine religiös-symbolische Transformation von erfahrener Sprachlosigkeit in Sprachfähigkeit. Haben die Mitglieder diese symbolische Sprachfähigkeit erst einmal habitualisiert, so läßt sie sich auf das Feld der sozialen Beziehungen anwenden.

Beispielsweise wurden in einem Gottesdienst, den ich besuchte, Frauen im ekstatischen Gebet vom Prediger unterbrochen, weil dieser „das Wort Gottes“ predigen wollte. Die Frauen gaben zunächst nach, aber nach dem Gottesdienst verbat sich eine Gruppe von Gemeindegliedern in einem Gespräch mit dem Pastor ein derartiges Vorgehen für die Zukunft. Ein Gemeindeglied später: „... es ist sehr nötig, daß man dem Heiligen Geist die Freiheit läßt, daß er in einem jeden von uns arbeite oder in der Gemeinde, zu der wir gehören. Aber wenn da einer sagt: ‚Nein, Moment, Moment, Moment!‘, dann wird Gott auch nicht wirken. Dann ist einer nicht mehr geistlich, sondern rein fleischlich gesinnt“ (Int 14). Die Glossolie ist symbolischer Protest gegen Redeverbote und Quelle von Sprachfähigkeit auch über den Rahmen der Kirche hinaus.

Im Sprachengebet und dem Spüren der Gegenwart Gottes in der Gemeinde ereignet sich somit die Absolutsetzung der Fähigkeit Gottes (!), in einer Situation menschlicher Verlorenheit und des Todes präsent zu sein und den Stummen Sprache zu geben. (Man beachte die enge Verknüpfung von erfahrungsbezogener Kreuzes- und Auferstehungstheologie!) Gott bleibt in dieser religiösen Erfahrung aber immer noch der Andere und wird nicht für das Eigene vereinnahmt. Auch wenn sich die Gemeinde gegen die Unterbrechung der Zungenrede durch den Prediger wehrte, so wird die Präsenz des Geistes im Sprachengebet dennoch nicht als Eigentum der Ekstater betrachtet, sondern sie bleibt Geschenk Gottes in der Situation: „Man muß dem Heiligen Geist deshalb Freiheit lassen, damit wir auch empfangen, was Gott uns schenkt. Denn das ist keine Sache, die man kauft und verkauft, sondern sie ist nur kostenlos zu haben. Geschenk!“ (Int 14) Auf diese Weise wird die Geistpräsenz trotz Identifikation in der Ekstase nicht zur Grundlage eines spekulativen kosmologischen Dualismus zwischen Gott und dem Satan, dem Innen und dem Außen (wenngleich natürlich vom Satan gesprochen werden kann). Im Gegenteil verbindet der Geist das Innen mit dem Außen, das Herz des Gläubigen mit der Schöpfung Gottes, wie mein indianischer Gesprächspartner¹³ auf der Grundlage einer eigenen Vision betont: „Was mich also am meisten anrührt (in der Schrift, HS) ist dies: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, formte den Mann und formte die Frau. Aber der Geist Gottes schwebte (*se movía*) über dem Antlitz der Erde, doch heute bewegt er sich (*se está moviendo*) in einem jeden Herzen, denn wir sprechen mit Gott, denn wir singen zu Gott (...).“

Diese Christen grenzen das Innen der Kirche gegen das Außen der lebensfeindlichen Welt ab und erwarten brennenden Herzens die „Wiederkunft des Menschensohnes“ im prämillenaristischen Sinne. Aber diese Abgrenzung führt noch nicht zur gänzlichen Ablehnung der Welt als Schöpfung oder zur Dämonisierung des anderen und Fremden. Die theologische Bedeutung der ekstatischen Pneumatologie dieser Kirchen erschließt sich vielmehr aus ihrer Bezogenheit auf eine soteriologische Grundsituation, in der das physische Überleben selbst in Frage steht; sie bringt somit den Geist in einen Bedeutungszusammenhang mit „Leben“, nicht aber mit „Macht“, wie dies bei den neopfingstlichen Kirchen der Fall ist.

¹⁰ Das Verhältnis von Prämillenarismus, Dispensationalismus und Fundamentalismus ist nicht unumstritten. Meine Position in der Sache kann ich hier nicht darlegen und muß auf die o. g. Dissertation verweisen.

¹¹ Die Salbung (*unción*) des Geistes wird als mindere Form des Wirkens des Geistes am Menschen verstanden.

¹² Vermutlich spricht der Interviewpartner von „englisch“, weil das paradigmatisch für alle nicht-guatemalteckischen Sprachen steht und für ihn damit in den Lebenszusammenhang des Interviewers gehört. Evtl. ist damit auch konnotiert, daß die Zungenrede Gleichwertigkeit mit der dominanten Kultur impliziert.

¹³ Es kann sich bei dieser schöpfungstheologischen Wendung der Pneumatologie durchaus um eine Besonderheit des indianischen Kontextes handeln. Um dies aber mit Sicherheit sagen zu können, sind weitere Detailanalysen des Materials aus den unabhängigen Kirchen nötig.

Der Heilige Geist im Herzen, als Ausdruck innerster Identifikation der Gläubigen mit dem Absoluten, ist zugleich Schöpfergeist, der Geist also, der auch das Fremde, das Außen, das andere geschaffen hat. Dementsprechend ist der Geist nicht nur in der eigenen Kirche zuhause, sondern überall dort „wo es Heiligung gibt“ (Int. 14), d. h. wo das menschliche Leben gänzlich auf den Gott des Lebens ausgerichtet ist.

Diese Spiritualität des Lebens kennzeichnet eine Frömmigkeit der Unterdrückten, die effektiv ist als Strategie zur Rückeroberung der Welt; dies aber nicht so, daß sie die Welt dem absolut gesetzten Eigenen unterworfen ansähe und das andere, das Fremde von einer Position der geistlichen (oder politischen) Macht her absolut ausgrenzte. Die Selbstausgrenzung aus der Welt, die bei diesen Kirchen zu beobachten ist, mag auf den ersten Blick den Anschein des Fundamentalismus erwecken; sie ist aber notwendig für die Grundlegung einer am Leben orientierten geistlichen Identität in einem Kontext des Todes. Gewiß ist es denkbar, daß diese Gruppierungen sich zu fundamentalistischen Positionen versteigen, ähnlich wie sie in den etablierten Gruppierungen zu finden sind. Aber die Spiritualität des Leben eröffnet auch den Weg zu einer Ökumene des Überlebens, einer Ökumene der Unterdrückten. Der in Brasilien lebende protestantische Theologe *Julio de Santa Ana* berichtete 1990 von einer Gruppe vertriebener Bauern, die gemeinsam ein großes Stück Brachland besetzt hatten. Sie rodeten einen Platz für das Dorf, das sie bauen wollten. Als erstes errichteten sie in der Mitte ein Gotteshaus, und zwar für alle Glaubensrichtungen, die unter ihnen vertreten waren: Pfingstler, Lutheraner, Katholiken und Anhänger des Candomblé. Sie weihten es mit einem gemeinsamen Gottesdienst ein, in dem sie Gott dankten für das neue Land, für eine Möglichkeit zu überleben.

Gesellschaft

Stellt man die genannten Strömungen des Protestantismus in die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Lateinamerikas, d. h. in die Bedingungen einer immensen sozialen und politischen Polarisierung, so fällt zunächst auf, daß der eben erwähnten „Ökumene des Lebens“ eine „Ökumene der Macht“ gegenübersteht, genauer gesagt eine Ökumene der neoliberalen Machtentfaltung. Dies ist symptomatisch für die neuere religiöse Entwicklung in Lateinamerika. Katholizismus und Protestantismus beginnen, ihre allgemeine konfessionelle Frontstellung zu überwinden und sich entlang bestimmter gesellschaftlicher Interessen differenzierter, projektorientiert und mit unterschiedlicher theologischer Tiefenwirkung zueinander in Beziehung zu setzen.

Gesellschaftliche Gruppen mit neoliberalen Wirtschaftsinteressen und einem politischen Programm der Angliederung Lateinamerikas an die nordatlantische Kultur finden sich in der neopfungstlichen und der katholisch-charismatischen Bewegung. Von seiten der neopfungstlichen Kirchen wird das politische Projekt oftmals als eine „Reformation“ gesehen: „Die USA, England, alle wurden auf das evangelische Christentum gegründet, und es sind Nationen, die trotz ihrer Irrtümer weiterhin starke Nationen sind“ (Int. 59/87, Zahnarzt). Dabei wird das Christentum, genauer: seine neopfungstliche Ausprägung, als Grundlage für wirtschaftliche „Prosperität“ der Mitglieder dieser Kirchen gesehen. Zur Durchsetzung neoliberaler Wirtschaftsmodelle gegen die Masse der Bevölkerung ist in der Dritten Welt allerdings ein gerüttelt Maß an staatlicher und parastaatlicher Gewalt nötig, die von vielen Mitgliedern und Führern neopfungstlicher Kirchen als Form der Austreibung dämonischer Mächte aus der Nation legitimiert wird.¹⁴ Ökumenische Kontakte zwischen neopfungstlicher und katholisch-charismatischer Bewegung sind, gemessen an der traditionell scharfen Frontstellung von Katholizismus und Protestantismus in Lateinamerika, erstaunlich eng bei gleichzeitiger Abgrenzung vom offiziellen Katholizismus: „Ich möchte mich nicht mit einem katholischen Würdenträger zusammensetzen. Aber (...) (vor) zwei Wochen hatte ich einen prominenten Katholiken hier bei mir; einen Mann, Großgrundbesitzer von der Südküste, mit katholischer Tradition. (...) Seine Konver-

sionserfahrung hatte er vor einigen Monaten, als Katholik, durch die Arbeit der charismatischen Bewegung“ (Int. 69/78, Pastor). Aufgrund der gesellschaftlichen Positionen ihrer Mitglieder gibt es für diese „Ökumene der Machtentfaltung“ zunehmend mehr Einflußmöglichkeiten auf Politik, Militär und Wirtschaft des Subkontinents.

Die „Ökumene des Lebens“ kommt hingegen langsamer in Gang, wie es scheint. Dies läßt sich unter anderem aus der militärischen Unterdrückung und der wirtschaftlichen Lage erklären. Es waren in den siebziger Jahren vor allem die katholischen Basisgemeinden, die den politischen Widerstand organisierten und mit anderen Organisationen zusammenarbeiteten. Der heftige militärische Rückschlag der achtziger Jahre durch die Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen der Regierungen machte die offene Identifikation mit dieser religiösen Bewegung gefährlich, drängte die engagierten Personen aus dem politischen in den religiös-symbolisch artikulierten Widerstand und ließ die protestantischen Kirchen als religiöse Alternative erscheinen. Zudem boten sich der pfingstliche Prämillenarismus und der fundamentalistische Dispensationalismus als plausible Erklärung der unaufhaltsamen Verelendung an. Von dorthier resultiert eine Frontstellung, die nur langsam überwunden wird, und dies auch nur dort, wo fundamentalistische Kirchenleitungen solche Entwicklungen nicht blockieren. Außerdem sehen sich viele Menschen durch ihre verzweifelte Lage zum vollständigen Rückzug aus dem Engagement gedrängt, sodaß die Gestaltung der Welt als Feld gemeinsamer ökumenischer Praxis und ökumenischen Lernens versagt bleibt. Gleichwohl gibt es immer wieder informelle ökumenische Zusammenarbeit. Innerhalb des Protestantismus entstehen außerdem überkonfessionelle Zusammenschlüsse, die dieser Ökumene zuarbeiten, wie z. B. der Gemeindeverband aus unterschiedlichen Konfessionen CIEDEG in Guatemala; auch die zunehmende Bereitschaft von pfingstlichen Kirchen, im lateinamerikanischen Kirchenrat CLAI mitzuarbeiten, ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

Der klassische Fundamentalismus evangelikaler Prägung igt sich hingegen völlig ein und widersteht jeglicher ökumenischen Versuchung, teilt im wesentlichen die Positionen konservativer Militärregierungen, ist aber gesellschaftlich von geringer Bedeutung. Aus der evangelikalen Bewegung haben sich dennoch neue Kräfte entwickelt, u. a. im Rahmen der *Fraternidad Teológica Latinoamericana* und des lateinamerikanischen Flügels der Lausanner Bewegung. Namen wie *Orlando Costas*, *René Padilla* oder auch der weniger bekannte des Guatemalteken *Marco Tulio Cajas* stehen für einen evangelikalen Neuanfang in Lateinamerika auf den Feldern der Missiologie und der Sozialethik. Ohne daß man hier von einer genuin ökumenischen Bemühung sprechen könnte, wird doch diese intellektuelle Strömung im Evangelikalismus durch die gesellschaftlichen Probleme des Kontinents immer stärker zum Gespräch mit dem ökumenischen CLAI und der katholischen Kirche geführt, was zu einem Aufweichen fundamentalistischer Fronten führen kann. Zum Beispiel beteiligt sich die Evangelische Allianz in Guatemala gemeinsam mit der katholischen Kirche am nationalen Friedensprozeß.

Der Protestantismus in Lateinamerika ist eine wichtige gesellschaftliche Kraft geworden, denn er stellt den krisengeschüttelten Menschen neue, schichtenspezifisch stark ausdifferenzierte Strategien zur Rückeroberung ihrer Lebenswelt, einer geraubten Welt, zur Verfügung. Insofern lassen sich Pfingstsekten und zunehmend auch indianische Gemeinden anderer Strömungen als Aufbegehren gegen die Allianz von Thron und Altar begreifen. Allerdings hat die katholische Kirche fast überall in Lateinamerika das Band dieser Allianz ohnehin schon selbst durchtrennt. Es zeigt sich vielmehr, daß die fundamentalistischen Ausprägungen des Protestantismus nicht selten ihre Rückeroberungsstrategien über die bestehende staatliche Macht zu vermitteln suchen und auf diese Weise eine Allianz von

¹⁴ Vgl. hierzu *H. Schäfer*: „... und erlöse uns von dem Bösen“, in: *Uwe Birnstein*: Gottes einzige Antwort ... Wuppertal: Hammer, 1990, S. 128ff, sowie *H. Schäfer*: Protestanten im Bürgerkrieg Mittelamerikas, in: *Evangelische Kommentare*, 12, 1990, S. 744ff.

Thron und Kanzel ins Werk setzen. In seinen verschiedenen Gestalten ist der Protestantismus in Lateinamerika also Komplize der Räuber und Beraubter zugleich. Deshalb werden die alten konfessionellen Trennlinien zusehends überwunden, so daß sich der Protestantismus Lateinamerikas zu polarisieren beginnt in eine fundamentalistische Ökumene der Macht und eine verfolgte Ökumene des Lebens.

Aus der Perspektive des lateinamerikanischen Protestantismus lassen sich angesichts dieser Sachlage Konsequenzen formulieren für die ökumenische Theologie und die Konfessionskunde in Europa nach 500 Jahren Europäisierung der Welt und entsprechendem Widerstand. Die Reflexion des religiösen Feldes im heutigen Lateinamerika sieht sich zum einen noch den klassischen Feldern der Kontroverstheologie gegenüber: den Gegensätzen zwischen Katholizismus und Protestantismus sowie Liberalismus und Fundamentalismus. Eine spezielle kontextbedingte Ausprägung liegt frei-

lich in der weitgehenden Oralität etwa pfingstlicher Theologie, wodurch Anfragen an die klassische Methodik des Dokumentenstudiums und interkonfessionellen Lehrgesprächs gestellt werden. Die Kirchen aus der Tradition der Pfingstbewegung, vor allem die unabhängigen Kirchen Lateinamerikas, führen uns aber darüber hinaus noch in ein völlig neues und höchst wichtiges Feld des ökumenischen Gesprächs: den Nord-Süd-Dialog zwischen den historischen Kirchen katholischer, reformatorischer und orthodoxer Tradition auf der einen sowie den weit zahlreicheren unabhängigen Kirchen und Fundamentalisten der Dritten Welt auf der anderen Seite. Die streitenden Brüder Fundamentalismus und Unabhängigkeit sind im Christentum so mächtige Kräfte zur Rückeroberung von Welt geworden, daß europäische Theologie ihre eigene Bedeutungslosigkeit betreibt, wenn sie sich dem Dialog und dem Streit verschließt.

Dr. Heinrich Schäfer, Marl

Die Adventisten — eine konfessionskundliche Einordnung

Problemstellung

Durch die Vereinigung Deutschlands sind die Kirchen, kirchlichen Werke und Verbände sowie zwischenkirchliche Organisationen in einen Prozeß des Zusammenwachsens getreten. Dies betrifft auch die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“, die sich am 26./27. Februar 1992 als gesamtdeutsche ACK neu konstituierte. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) bat darum, als Gastmitglied in die neue ACK aufgenommen zu werden. Sie hatte in der bisherigen AGCK (wie man im Osten sagte) einen Beobachterstatus, der im Westen einem Gaststatus entsprach. Die Verfassung der neuen ACK sieht eine dreistufige Mitgliedschaft vor: Neben den ordentlichen Mitgliedskirchen gibt es Kirchen als „Gäste“ und Kirchen als „Beobachter“. Die STA streben also den Gast- und nicht den Beobachterstatus an. Indes liegt gerade hier das Problem, das *Hans-Diether Reimer* 1986 auf die griffige Formel brachte: Ist die Gemeinschaft der STA „ökumene-fähig“? ¹ Ausgesprochen oder unausgesprochen steht für die ACK die Frage im Raum, ob die Gemeinschaft der STA eine „Sekte“ ist. Es dürfte unmittelbar einleuchtend sein, daß die ACK keine Organisation sein oder werden darf, in der „Sekten“ Aufnahme finden.

Wirft man einen Blick in die gängigen Handbücher, so ist der Eindruck vorherrschend, daß es sich bei dieser Gemeinschaft um eine „Sekte“ ² handelt. Im Standardwerk über die Sekten von *Kurt Hutten* ³ ist dies ebenso der Fall wie im „Handbuch Religiöse Gemeinschaften“, das die VELKD erarbeiten ließ. ⁴ Dort werden Sekten definiert als „Gemeinschaften, die mit christlichen Überlieferungen wesentliche außerbiblische Wahrheits- und Offenbarungsquellen verbinden und in der Regel ökumenische Beziehungen ablehnen“. ⁵ Nach dieser Definition trifft das zweite Kriterium für die STA nicht zu; denn sie wollen ja ökumenische Beziehungen aufnehmen. Man wird den STA nicht unterstellen dürfen, daß es sich bei ihrem Antrag auf Gastmitgliedschaft um strategische oder sonst unlautere Motive handelt. ⁶ Auszugehen ist davon, daß die Gemeinschaft der STA die ökumenische Zusammenarbeit im Rahmen ihres Selbstverständnisses in der ACK aufrichtig will. Daher muß das zweite Kriterium der Definition einer Sekte genau untersucht werden, die Frage also, ob die STA „wesentliche außerbiblische Wahrheits- und Offenbarungsquellen“ mit christlichen Überlieferungen verbinden.

Wie kam es zu dem Problem?

Als Ausgangspunkt kann zunächst dem nachgegangen werden, warum die STA überhaupt in den Geruch kamen, eine Sekte zu

sein. Hier spielen zumindest vier geschichtliche Faktoren eine große Rolle:

1. Am Anfang der Gemeinschaft stand eine eschatologische Spekulation, wenn man die Miller-Bewegung als Vorgeschichte der STA einordnet. ⁷ Die Wiederkunft Christi wurde für 1843/44 berechnet.

2. Die Enttäuschung über das Ausbleiben der Parusie wurde durch eine Sabbatheologie aufgefangen. Danach sollte die Heiligung des Sabbats die eigentliche Trennwand zwischen dem wahren Israel und den Ungläubigen sein. Man muß davon ausgehen, daß die Sabbatheiligung im Amerika des 19. Jahrhunderts und nachfolgend auch in Europa wie ein sicheres Indiz des Sektencharakters der

¹ *Hans-Diether Reimer*, Die Siebenten-Tags-Adventisten und das Problem der zwischenkirchlichen Beziehungen, in: *Materialdienst der EZW* 49, 1986, 267-275, hier: 267. *Reimer* stellte auch fest, daß es den Adventisten weitgehend an der Fähigkeit fehle, „sich selbst mit den Augen anderer zu sehen“, so daß ihr Sondergut — genannt werden die Sabbatlehre, prophetische, apokalyptische Festlegungen, ein stark alttestamentlich geprägter Biblizismus, ein vom Gehorsam bestimmter Glaubensbegriff und ein ungeklärtes Kirchenverständnis — „auf andere Christen nicht allein herausfordernd wirken, sondern diese zum Teil ärgern“, ja verletzen muß. Ebd. 274f.

² Der Ausdruck Sekte wird beibehalten, um das Problem auf den markanten Punkt zu bringen. Es sei jedoch erwähnt, daß das Wort in der deutschen Sprache eine stark pejorative Bedeutung hat, so daß man neuerdings in der wissenschaftlichen Literatur von „Sondergemeinschaften“ spricht.

³ *Seher*, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen, Stuttgart 1982 (12. Aufl.), 35-64.

⁴ Handbuch Religiöse Gemeinschaften. Für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes hg. von *Horst Reller* und *Manfred Kießig*, Gütersloh 1985 (3. Aufl.).

⁵ S. 219. Diese Definition findet sich auch bei *H. Reller*, Art. Sekten, in: *Ökumene-Lexikon. Kirchen — Religionen — Bewegungen*, hg. von *Hansfried Krüger* u.a., Frankfurt/M. 1987 (2. Aufl.), Sp. 1098.

⁶ Vgl. *H.-D. Reimer*, aaO. 274, „Es wäre sicher falsch, die adventistischen Kontaktbemühungen als einen Trick zu deuten, um größeren Einfluß zu gewinnen.“ Freilich ist es ein legitimes Anliegen, daß sich mit dem Gesuch auf Gastmitgliedschaft die Erwartung verbindet, nicht mehr so einfach als „Sekte“ abgestempelt werden zu können. Man muß jedoch auch davon ausgehen, daß die STA einen Antrag auf Gastmitgliedschaft nicht gestellt hätten, wenn dies zu einem Verlust adventistischer Identität führen würde. Aber diese Beobachtung trifft auf alle Kirchen zu.

⁷ Auf die Miller-Bewegung muß hier nicht näher eingegangen werden, zumal eine Darstellung in deutscher Sprache vorliegt: *Konrad F. Mueller*, Die Frühgeschichte der Siebenten-Tags-Adventisten. *Studia Irenica* IV, Hildesheim 1977 (2. Aufl.). Vgl. auch *Ruth Alden Doan*, The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture, Philadelphia 1987; *Ronald L. Numbers / Jonathan M. Butler* (Hg.), The Disappointed: Millerism and Millennialism in the Nineteenth Century, Bloomington 1987.

Dialog statt Dialogverweigerung

Dialog statt Dialogverweigerung — dies ist nicht nur der Titel einer Studie, die das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) nach vierjähriger Arbeit vor kurzem veröffentlicht hat,¹ auch nicht nur, wie von vielen Beobachtern pfiffig bemerkt, das „heimliche Thema“ des diesjährigen 91. Deutschen Katholikentages in Karlsruhe oder, als Alternative formuliert, das offenkundige Problem im heutigen Katholizismus. Mit „Dialog statt Dialogverweigerung“ läßt sich zugleich auch eines der wichtigsten Ergebnisse zusammenfassen, das das Zweite Vatikanische Konzil hervorgebracht hat. Mit ihren Konzilstexten ist die römisch-katholische Kirche „heutig“ geworden, hat den Geist der Neuzeit eingeholt und sich als Dialogpartner ausgewiesen — innerkirchlich, zur „Welt“ hin, ökumenisch.

Bemerkenswert ist es daher schon, wenn fast drei Jahrzehnte später in dem Diskussionspapier des ZdK die Ungleichzeitigkeit der römisch-katholischen Kirche mit dem Selbstbewußtsein heutiger Menschen als „Grundproblem“ des Dialogs herausgestellt wird. „In der Gesellschaft wie auch im Privatleben verstehen sich moderne Menschen als mündig, während sie sich in der Kirche immer noch überwiegend als Objekte einer Leitung und Belehrung erfahren, auf die sie keinen Einfluß haben.“ Man merkt dieser Studie an, daß sie auf Ausgleich bedacht ist. Sie bemüht sich, Grundsätzliches zu bekräftigen („die Kirche braucht ein starkes Amt der Einheit“), appelliert daran, daß diese Struktur „im christlichen Verständnis weder ein autoritäres Gebaren noch Zentralismus“ bedeutet, und setzt sich für ein „ausgewogenes Verhältnis“ zwischen dem Charisma der Leitung und den übrigen Charismen ein. Man erkennt hier das für die römisch-katholische Kirche von ihrem Selbstverständnis her typische Bemühen, Differenzen durch Kommunikation („ausgewogenes Verhältnis“) und Integration („Wahrung der Einheit“) aufzufangen mit dem Ziel, die Geschlossenheit der römisch-katholischen Kirche nach innen und nach außen zu bewahren.

Welchen Wert aber hat eine Studie über den Dialog trotz vieler richtiger und beachtenswerter Bemerkungen über den Umgang miteinander, die auf eine Auseinandersetzung mit gerade denjenigen lehramtlichen Positionen verzichtet, die im Rufe stehen, das Leid im gegenwärtigen Dialog mitzuverursachen? Schließlich *erfahren* sich unsere katholischen Mitchristen nicht nur als Objekte der Belehrung und Bevormundung, sie *sind* es mit der ganzen Wucht lehramtlicher Autorität nicht nur in Glaubens-, sondern zunehmend auch in Lebensfragen. Einige Brennpunkte seien hier erwähnt.

Was habe ich denn in dieser Kirche als wissenschaftlicher Theologe noch für eine Dialogmöglichkeit, wenn ich erkenne, daß meine Forschungsergebnisse über die christliche Botschaft mit der authentischen Lehre des Lehramts nicht übereinstimmen und mir das „Recht auf Dissens“² abgesprochen wird?

Was habe ich denn als katholischer Amtsträger noch für eine Dialogmöglichkeit, wenn ich meine Gewissens- und Treueid, den ich frei und ungezwungen zu sprechen habe, mich im Widerspruch zum Lehramt auch über noch nicht unfehlbar festgestellte Glaubenssätze zu verantworten habe, wenn ich nicht notfalls zu „schweigendem und betendem Leiden“?

Was habe ich denn als Katholik noch für eine Dialogmöglichkeit, wenn selbst moralische Anliegen des Verbots der Empfängnisverhütung mit einem Angriff auf die „Leiblichkeit“ (Papst Johannes Paul II.) gleichgesetzt werden?

Aus dem Inhalt

Fundamentalismus:

„In seinen verschiedenen Gestalten ist der Protestantismus in Lateinamerika Komplize der Räuber und der Beraubten zugleich. Deshalb werden die alten konfessionellen Trennlinien zusehends überwunden, so daß sich der Protestantismus Lateinamerikas zu polarisieren beginnt in eine fundamentalistische Ökumene der Macht und eine verfolgte Ökumene des Lebens.“
(„Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!“) S. 43ff

Adventisten:

„Es erscheint dringend geboten, den ökumenischen Kontakt mit den Siebenten-Tags-Adventisten auf eine solide Grundlage zu stellen, um die ökumenische Öffnung der Siebenten-Tags-Adventisten zu fördern und nicht zu behindern. Nachdem schon 1973 der ÖRK empfohlen hatte, den Dialog zwischen nationalen Kirchenräten und den Siebenten-Tags-Adventisten aufzunehmen, wäre es an der Zeit, daß dies auch in Deutschland geschieht.“
(„Die Adventisten — eine konfessionskundliche Einordnung“) S. 48ff

Waldenser, Methodisten, Baptisten:

„Die Vereinbarung der Waldenser- und Methodistenkirche mit den Baptisten in Italien ist mehr als ein ‚kleines Zeichen‘; vielmehr hat sie in einem säkularisierten Europa Modellcharakter, wie evangelische Kirchen miteinander umgehen können. Es muß den Partnerkirchen der Leuenberger Konkordie vorbehalten bleiben, die Frage nach der Vereinbarkeit der Konkordie mit dieser italienischen Übereinkunft zu beantworten.“
(„Evangelische Schwesterkirchen in Italien“) S. 52ff

Orthodoxie:

„Das erstmalige gemeinsame Treffen der orthodoxen Ersthierarchen und ihre gemeinsame Botschaft sind Hoffnungszeichen, daß panorthodoxe Fragen nicht auf sekundärer diplomatischer Ebene zwischen den einzelnen Patriarchaten oder über Genf bearbeitet, sondern zum gemeinsamen obersten Anliegen gemacht und nach außen vertreten werden.“
(„Panorthodoxes Gipfeltreffen im Phanar“) S. 54