

Verortungsprozesse und die Konstruktion religiöser Autorität

Eine Untersuchung am Beispiel der Charismatischen Erneuerung
in der katholischen Kirche in Deutschland

Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
durch den
Promotionsausschuss Dr. phil.
der Universität Bremen

vorgelegt von
Hannah Grünenthal

Datum des Promotionskolloquiums
27. Oktober 2021

Begutachtet durch
Prof. Dr. Kerstin Radde-Antweiler (Erstgutachterin)
Prof. Dr. Xenia Zeiler (Zweitgutachterin)

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen	4
1 Einleitung: Verortung, Fragestellung, Aufbau der Arbeit	5
2 Die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche in Deutschland	17
2.1 Überblick über Theologie und religiöse Praxis der CE	17
2.1.1 „Taufe im Heiligen Geist“ und Charismenverständnis	19
2.1.2 Katholisch-charismatische religiöse Praxis	28
2.2 Geschichte und aktuelle Situation der CE in Deutschland	32
2.2.1 Anfänge und Gründung der katholisch-charismatischen Bewegung	32
2.2.2 Historische Entwicklung der CE in Deutschland	38
2.2.3 Struktur und Situation der CE in Deutschland heute	40
3 Akademische Perspektiven auf die katholisch-charismatische Bewegung	45
3.1 Empirische Studien zur katholisch-charismatischen Bewegung	46
3.2 Die katholisch-charismatische Bewegung in der internationalen Pentekostalismusforschung	61
3.3 Die CE im deutschsprachigen katholischen akademischen Diskurs	68
4 Religiöse Autorität	75
4.1 Was ist Autorität?	75
4.2 Konzepte religiöser Autorität	92
4.3 Empirische Annäherungen an religiöse Autorität	94
5 Überleitung zum empirischen Teil: Verortungen, Autorität, Referenzpunkte und die Referenzpunktanalyse	107
6 Sample und Methoden	115
6.1 Sample	115
6.2 Methoden der Datenerhebung	120
6.2.1 Ich im Feld als Wissenschaftlerin und Mensch	121
6.2.2 Feldforschung und teilnehmende Beobachtung	124
6.2.3 Episodische Interviews und Photo-Elicitation	129
6.2.4 Mediennutzungsbögen und Erhebung des Mediendiskurses	134
6.3 Datenauswertung mittels Referenzpunktanalyse	135
7 Verortungen der CE	142
7.1 Abgrenzung von der und Einordnung in die katholische Kirche	142
7.1.1 Der eigene „Auftrag“ in der katholischen Kirche	145
7.1.2 Auseinandersetzung mit katholischer Theologie und Lehre	151
7.1.3 Umgang mit kirchlicher Struktur und Hierarchie	158
7.1.4 Annahme und Adaption katholischer Tradition	163

7.2	Abgrenzung von der und Einordnung in die charismatische Bewegung	170
7.2.1	Die verbindende „Erfahrung des Heiligen Geistes“	172
7.2.2	Unterschiede in Theologie und Lehre	178
7.2.3	Gemeinsame Themen und Narrative	187
7.3	Erzählungen der eigenen Geschichte	193
7.4	Zwischenbilanz: Verortungen der CE gegenüber katholischer Kirche und charismatischer Bewegung	204
8	Die legitimierende und die verortende Funktion von Referenzen	207
8.1	Bücher und Schriften als Teile des Referenzrahmens	208
8.2	Zwecke und Funktionen von inhaltlichen Referenzen	214
8.2.1	Referenzen auf Bücher und Schriften von nichtkatholischen Charismatiker:innen	216
8.2.2	Referenzen auf Bücher und Schriften von nichtcharismatischen Katholik:innen	219
8.2.3	Referenzen auf Schriften und Bücher von Mitgliedern der CE	223
8.2.4	Referenzen auf die Bibel	226
8.3	Zwischenbilanz: Die legitimierende und die verortende Funktion von Referenzen	234
9	Referenzmuster und Zuschreibung religiöser Autorität	237
9.1	Referenzmuster	238
9.2	Zuschreibung religiöser Autorität an Personen im Mediendiskurs	239
9.2.1	Autor:innen der Texte und Artikel im Mediendiskurs der CE	240
9.2.2	Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen	246
9.2.3	Referenzen auf den katholischen Klerus	250
9.2.4	Referenzen auf Mitglieder der CE	261
9.2.5	Referenzen auf Papst Franziskus	268
9.3	Zwischenbilanz: Referenzmuster und Zuschreibung religiöser Autorität	277
10	Autoritätsgründe und die Konstruktion religiöser Autorität	281
10.1	Autoritätsgründe	281
10.2	Begründungsmuster religiöser Autorität in den Akteursdaten	285
10.2.1	Religiöse Autorität nichtkatholischer Charismatiker:innen	286
10.2.2	Religiöse Autorität nichtcharismatischer katholischer Kleriker	291
10.2.3	Religiöse Autorität von Mitgliedern der CE	302
10.2.4	Religiöse Autorität von Papst Franziskus	317
10.3	Zwischenbilanz: Autoritätsgründe und die Konstruktion religiöser Autorität	321
11	Fazit: Der Zusammenhang zwischen Verortungen und der Konstruktion religiöser Autorität	324
	Literatur	334
	Anhang	350

Abkürzungen

BEFG	Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland
CCCRS	Catholic Charismatic Renewal Service Committee
CCR	Catholic Charismatic Renewal
CE	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche in Deutschland
CFCCCCF	Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships, kurz: Catholic Fraternity (bis 2018 internationaler Dachverband katholisch-charismatischer Gemeinschaften)
CHARIS	Catholic Charismatic Renewal International Service (seit 2018 Dachverband des weltweiten CCR inklusive katholisch-charismatischer Gemeinschaften)
CVJM	Christlicher Verein Junger Menschen
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
EKD	Evangelische Kirche Deutschland
GGE	Geistliche Gemeinde Erneuerung in der Evangelischen Kirche
ICCRO	International Catholic Charismatic Renewal Office (internationale Dachorganisation des CCR 1972–1980 mit Sitz in Brüssel)
ICCRS	International Catholic Charismatic Renewal Services (internationale Dachorganisation des CCR 1980–2018 mit Sitz in Rom/Vatikan)
JCE	Junge Charismatische Erneuerung (Jugendorganisation der CE)
KEK	Katholischer Erwachsenen-Katechismus (herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz)
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche (umgangssprachlich auch „Weltkatechismus“, herausgegeben vom Vatikan)
MRCC	„Movimento de Renovacao Carismatica Catolico“ (CRR in Brasilien)
NGG	Neue Geistliche Gemeinschaften (in der katholischen Kirche)
SAC	Societas Apostolatus Catholici (Namenszusatz von Mitgliedern des Pallottinerordens)
SJ	Societas Jesu (Namenszusatz von Mitgliedern des Jesuitenordens)
ZdK	Zentralkomitee der deutschen Katholiken

1 Einleitung: Verortung, Fragestellung, Aufbau der Arbeit

„Gleich geh ich rein – der Segnungsgottesdienst soll 3 Stunden dauern!!! Bin gespannt, wie das wohl wird.“ Diese Notiz aus dem März 2014 finde ich beinahe sieben Jahre später beim Aufräumen in einem alten Notizbuch. Eher zufällig war ich damals über die Ankündigung eines charismatischen Gottesdienstes in einer katholischen Kirche gestolpert. Weil ich ein Thema für meine Doktorarbeit suchte und an dem Abend nichts anderes vorhatte, ging ich hin. Damals wusste ich noch nicht, dass ich mich in den nächsten Monaten und Jahren mehr als ausführlich mit der Gruppe beschäftigen würde, die ich an diesem Abend kennenlernte. Dass ich unzählige Gespräche mit Personen führen würde, für die „Charismen“ etwas Alltägliches waren, die regelmäßig zur Beichte gingen, gemeinsam die Bibel lasen, die für Priester und die katholische Kirche und um Heilung beteten. Dass ich tausende Seiten Text lesen würde, Artikel, Broschüren und Bücher, in denen es um das „Heilungsgebet“, die „Taufe im Heiligen Geist“ und den Aufbau katholisch-charismatischer Gebetsgruppen ging. Dass ich bei vielen, vielen Treffen und Veranstaltungen dabei sein würde, bei denen die Menschen Eucharistie feierten und sich gegenseitig beim Gebet füreinander die Hände auflegten. Dass ich tagelang Ohrwürmer haben würde von den Lobpreisliedern, deren Texte und Melodien ich mit der Zeit auswendig kannte. Bei dieser ersten Begegnung mit der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche erschien mir das, was ich erlebte, höchst ungewöhnlich – so ungewöhnlich, dass ich am Abend in mein Tagebuch schrieb:

Als ich in die Kirche reingekommen bin, waren schon ziemlich viele Leute da, also es war recht voll. Die Bänke waren zur Seite gestellt und alle standen, es hat nach Kirche gerochen, nach feuchtem Stein und altem Weihrauch. An der Seite standen ein paar Priester, manche mit Gewand und manche nur mit Stola, aber eher unauffällig. Eine Frau hat einen der Priester angesprochen, dann haben sie sich am Rand auf zwei Stühle gesetzt und geredet. Vorne an der Seite, vor dem Altarraum, war eine Musikband mit Schlagzeug, E-Gitarre, Bass und Saxophon, die haben Sakro-Pop gespielt; auf einer Leinwand wurden die Liedtexte angezeigt und alle haben mitgesungen, laut und kräftig. Haben die Hände in die Luft gestreckt und sich zur Musik bewegt, manche haben geklatscht. Dann war die Musik vorbei, eine Frau hat was gesagt, dass Jesus jeden einzelnen Menschen liebt und so, und danach hat sie gesagt: „Ich lade jetzt alle ein, in Sprachen zu beten. Wer das Sprachengebet noch nicht empfangen hat, kann in seiner Sprache oder leise für sich beten, seid einfach offen für den Heiligen Geist!“

Und dann haben auf einmal alle um mich rum angefangen... hm... zu brabbeln? Also alle haben so Silben vor sich hing gesprochen, manche auch richtig laut, ganz viele hatten die Arme ausgebreitet und schauten nach oben

(vielleicht hatten sie auch die Augen zu) und haben halt so Silben gesprochen. Einer neben mir machte ungefähr „hascheraschelam-hascheraschelam...“, bei einer Frau klang es eher wie „bittittattatti“, die Laute haben sich in der Kirche verwoben zu einem kakophonem Klangteppich... Das Ganze dauerte bestimmt fünf Minuten lang. So was hab ich noch nie erlebt.

Ich hatte Fragen. Was war das, was ich da erlebt hatte? Was für Menschen machen da mit? War das jetzt katholisch? Oder charismatisch? Wie kann etwas katholisch *und* charismatisch sein, widerspricht sich das nicht grundsätzlich? Ich begann zu recherchieren, Informationen zu sammeln, nachzuforschen. Die Ergebnisse, die meine Suche zutage brachte, waren recht karg. Abgesehen von einigen empirischen Studien zum „Catholic Charismatic Renewal Movement“ (CCR) in verschiedenen Ländern, größtenteils in Südamerika, schienen sich die meisten akademischen Veröffentlichungen entweder schwerpunktmäßig auf charismatisches Christentum außerhalb der katholischen Kirche zu beziehen, waren nicht aktuell, sondern stammten aus den 1970er und 1980er Jahren oder waren von katholisch-charismatischen Theolog:innen¹ geschrieben, um den Ort der katholisch-charismatischen Bewegung in der katholischen Kirche auszuloten. Auch in Veröffentlichungen der CE selbst wurde die Verortung der CE in der katholischen Kirche immer wieder hervorgehoben, während gleichzeitig die Anbindung an die charismatische Bewegung und die charismatische Spiritualität als fester Teil der katholisch-charismatischen Identität betont wurde. Damit wurde bereits in einer ersten Annäherung an das Thema deutlich, dass Prozesse der Verortung, also der Einordnung und der Abgrenzung, insbesondere gegenüber der katholischen Kirche² und der charismatischen Bewegung³, in der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche (CE) eine große Rolle spielen.

¹ Anders als häufig proklamiert, beziehen sich gerade im Bereich der Religion und insbesondere der katholischen Kirche, personenbezogene Aussagen sehr oft nicht auf beide Geschlechter gleichermaßen. Die Verwendung eines generischen Maskulinums führt also zumindest bei Aussagen über die römisch-katholische Kirche zwangsläufig zu analytischer Ungenauigkeit. In dieser Arbeit werden in Aussagen, die sich auf Personen aller Geschlechter beziehen, genderneutrale Formulierungen verwendet. Genderspezifische Formen werden verwendet, wenn ausschließlich Männer oder – sehr selten – ausschließlich Frauen gemeint sind.

² Mit „katholischer Kirche“ ist in dieser Arbeit stets die römisch-katholische Kirche gemeint.

³ Als „charismatische Bewegung“ werden in der wissenschaftlichen Literatur sowohl innerkirchliche pentekostale Gruppierungen als auch zur gleichen Zeit – in den 60er Jahren – entstandene freie charismatische Kirchen zusammengefasst. Die Kategorisierung einer charismatischen Bewegung innerhalb des Pentekostalismus ist aus akademischer Sicht umstritten (vgl. Kap. 3.2). Die CE allerdings verortet sich ausdrücklich in der charismatischen Bewegung, weshalb diese Bezeichnung als Ziel der Verortungsprozesse im Folgenden trotz seiner mangelnden akademischen Trennschärfe verwendet wird.

Fragen nach Verortung betreffen ganz grundsätzlich das Miteinander der Menschen: „Der Mensch ist ein soziales Tier, also auf das Zusammenleben mit anderen angewiesen“ (Krossa 2018: 4). Im Zuge der Selbst-Bewusstwerdung ist die Verortung des „Ich“ in Abgrenzung zu „Anderen“ grundsätzlicher Teil der frühkindlichen Entwicklung des Menschen (vgl. Wicki 2015: 41). Weil Menschen nicht alleine für sich leben, sondern in sozialen Zusammenhängen mit anderen Menschen und in Gesellschaften, die sich historisch entwickelt haben, müssen sie sich ständig verorten: gegenüber anderen Menschen, gegenüber den Anforderungen der Gesellschaft, gegenüber den Regeln, Werten und Normen, die in ihrem sozialen Zusammenhang als gültig erachtet werden. Verortung spielt in allen Theorien über menschliche Interaktion eine Rolle. Prozesse der Abgrenzung und Einordnung, Anerkennung und Ablehnung werden unter individuellen Akteur:innen, aber auch auf der Ebene von Gruppen, Organisationen, Institutionen und der Gesellschaft immer neu ausgehandelt. Die wechselseitige Bezogenheit des:der Einzelnen auf die anderen Einzelnen, aber auch auf die ihn:sie umgebenden sozialen Gruppen, Gemeinschaften und der Gesellschaft sind Grundthemen der Gesellschafts- und Geisteswissenschaften und spielen in den Fragestellungen aller Disziplinen, die sich mit dem Menschen beschäftigen, eine Rolle. Entsprechend breit gefächert sind die theoretischen Ansätze, in denen Prozesse der Verortung betrachtet werden. Anhand der hier aus den unzähligen Perspektiven auf menschliches Zusammenleben selektiv herausgegriffenen Theorien, vornehmlich aus dem Bereich der Soziologie, können zwar schlaglichthaft unterschiedliche Perspektiven auf Verortung dargestellt werden, eine systematische Aufarbeitung des Verortungsbegriffs allerdings steht noch aus.

Mit dem Begriff der Gesellschaft als „Organisationsform menschlichen Zusammenlebens [...] ist die Entwicklung der Soziologie als Gesellschaftswissenschaft aufs Engste verknüpft“ (Schäfers 2018: 142). Die großen, umfassenden Gesellschaftstheorien von Tönnies, Weber, Durkheim, Marx und anderen aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert waren Versuche, „objektive Theorien über die Grundzüge menschlicher Gesellschaften, also Gesellschaftstheorien im heutigen Verständnis“ zu entwickeln (Schäfers 2018: 143). In den letzten Jahren und Jahrzehnten waren der Gesellschaftsbegriff, die Idee von „der Gesellschaft“ als Gegenstand der Soziologie und die Machbarkeit und Sinnhaftigkeit von Gesellschaftstheorien Gegenstand

akademischer Debatten (vgl. bspw. Krossa 2018; Schimank 2013; Schwinn 2011). Unabhängig davon aber beschäftigen sich soziologische Studien und Theorien nach wie vor mit „dem Sozialen“, seinen Ordnungen und Strukturen, Handlungsparadigmen, Hierarchien und Aushandlungsprozessen gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Prozesse der Verortung geraten so in den verschiedenen theoretischen Ansätzen auf unterschiedlichen Ebenen in den Blick. So konzipiert beispielsweise der Systemtheoretiker Niklas Luhmann Gesellschaft als die Summe aller sozialen Systeme, die Kommunikationszusammenhänge bildeten und von grundlegenden binären Codes bestimmt seien (vgl. Runkel & Burkart 2005). Verortung vollzieht sich nach systemtheoretischem Verständnis zwischen den verschiedenen sozialen Systemen, indem beispielsweise grundlegende Kommunikationsmedien und Kommunikationsversuche anerkannt oder abgelehnt werden; damit wird Verortung dort sichtbar, wo sich soziale Systeme zueinander und zur Gesamtgesellschaft in ein Verhältnis stellen. Individuelle Akteur:innen und ihr soziales Handeln sind in dieser Perspektive nicht relevant.

Eine „Theorie der Praxis“ entwickelte der französische Soziologe Pierre Bourdieu und lenkte die Aufmerksamkeit auf die Ebene der individuellen und gesellschaftlichen Akteur:innen (vgl. Bourdieu 2015). Er betrachtete verschiedene Felder innerhalb der Gesellschaft, beispielsweise das Feld der Kunst, der Wissenschaft, der Politik oder der Religion, in denen jeweils spezifische Feldregeln gelten und in denen die beteiligten Akteur:innen mithilfe spezifischer Kapitalsorten einen Kampf um Deutungsmacht führen. Dabei sind nicht nur die Positionen der beteiligten Akteure, sondern auch die Anerkennung der Kapitalsorten, die Feldregeln selbst und die Grenzen der Felder Gegenstand ständiger Aushandlungsprozesse⁴. Auch wenn Bourdieu die Akteur:innen in seiner „Theorie der Praxis“ in den Fokus der Betrachtung rückt, gilt sein Interesse nicht den Aushandlungs- und Verortungsprozessen der individuellen Akteur:innen, sondern vielmehr den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen, die sich in den Praktiken und im Habitus der individuellen Akteur:innen äußern (vgl. Fuchs-Heinritz & König 2011: 112–134).

⁴ Vgl. bspw. Astrid Reuters Studie zur Verrechtlichung der Religion und den Aushandlungen der Grenzen des religiösen Feldes (Reuter 2014, 2015). Eine exzellente Aufarbeitung und Auseinandersetzung insbesondere mit Bourdieus Feldtheorie bietet Witte (2014).

Mit ihrem Vorschlag, „Wirklichkeit“ nicht als absolut, sondern als sozial konstruiert zu verstehen, also als jeweiligen status quo und Produkt eines immerwährenden sozialen Aushandlungsprozesses, erschütterten Peter L. Berger und Thomas Luckmann 1966 mit ihrem Buch „The social construction of reality“ die Grundannahmen der damaligen Soziologie. In diesem „Meilenstein der modernen Soziologie“ (Abels 2007: 87) entwerfen sie die Theorie, „dass die gesellschaftliche Wirklichkeit eine Konstruktion ist, an der jedes Individuum beteiligt ist“ (Abels 2007: 87–88). Diese Beteiligung jedes Individuums bedeutet allerdings nicht, dass die „Wirklichkeit“ beliebig und damit einfach veränderbar wäre. Ganz im Gegenteil ist die „Wirklichkeit“, obwohl sie Gegenstand ständiger Aushandlungsprozesse ist, als soziales Konstrukt äußerst stabil, weil die in ihr lebenden und an ihrer Aushandlung beteiligten Akteur:innen wiederum in Wissensbestände, in Hierarchien, Regeln und Ordnungen eingebunden sind, die sie als verbindlich und unveränderbar wahrnehmen und deren Missachtung sanktioniert wird. In der sozialkonstruktivistischen Perspektive ist der:die individuelle Akteur:in nicht nur sichtbar, sondern von grundlegendem Interesse für die Erforschung der Gesellschaft.

Weil soziale Wirklichkeit stetig ausgehandelt wird und jeder:r individuelle Akteur:in an dieser Aushandlung beteiligt ist, muss er:sie sich gegenüber anderen Akteur:innen, gegenüber deren Erwartungen und den Anforderungen der Gesellschaft positionieren und darin verorten. Die Akteur:innen beziehen sich in ihren Konstruktions- und Verortungsprozessen auf die Wirklichkeit, wie sie sich ihnen präsentiert, also auf ihre individuelle „Wahrheit“, die sie allerdings als übergreifend gültig ansehen. Sie beziehen sich auf einen (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen, den sie in ihren Handlungen und Äußerungen referenzieren. Im Anschluss an Berger und Luckmann weckten die Konstruktionsprozesse sozialer Wirklichkeit, die stabilisierenden Ordnungen, Macht, Hierarchien und die Deutungsmuster der individuellen Akteur:innen das Interesse wissenschaftlicher Betrachtung. Rainer Keller, Hubert Knoblauch und Jo Reicherts stellen fest:

Gegenstand dieser empirischen verfahrenen Forschungen [sic.] [...] waren die häufig nur in aufwendigen Studien erkennbaren Prozesse des Aushandelns und Herstellens sozialer Wirklichkeit. Mittel dieser oft erst unter dem Mikroskop erkennbaren Prozesse war durchgängig die Kommunikation, (Keller, Knoblauch & Reichertz 2013: 11)

Sie schlagen mit dem Entwurf eines „Kommunikativen Konstruktivismus“ eine „Weiterführung des Sozialkonstruktivismus“ vor (Keller, Knoblauch & Reichertz 2013). Sie verweisen darauf, dass insbesondere in der empirischen Forschung in Deutschland die sozialkonstruktivistische Theorie mit „Verfahren aus der deutschsprachigen Hermeneutik, aus dem Umfeld der angelsächsischen Ethnomethodologie und Ethnographie, der Interaktionsanalyse wie auch aus dem Umfeld der französischen Diskursanalyse“ verbunden wurde (Keller, Knoblauch & Reichertz 2013: 11). Kommunikation wird dabei „keineswegs nur als ein besonderes Feld der sozialen Konstruktion“ betrachtet, sondern vielmehr als „die empirisch beobachtbare Seite des Sozialen“ (Keller, Knoblauch & Reichertz 2013: 11), als

menschliche Praktik, mit der zugleich Identität, Beziehung, Gesellschaft und Wirklichkeit fest-gestellt [sic.] werden. Kommunikation dient in diesem Verständnis nicht allein der Übermittlung (von Informationen), sondern vor allem der Vermittlung (sozialer Identität und sozialer Ordnung). (Keller, Knoblauch & Reichertz 2013: 13)

Wenn Kommunikation als soziale Praxis betrachtet wird, über die soziale Identität und soziale Ordnung vermittelt werden, dann werden im Rahmen dieser Praxis soziale Identität und soziale Ordnung gleichzeitig auch zur Disposition gestellt. Kommunikation, egal ob sie face-to-face oder medienvermittelt erfolgt, ob sie sich an ein direktes Gegenüber oder viele potenzielle Gegenüber wendet, eröffnet den Raum für und ist immer selbst bereits Teil von Aushandlungsprozessen: Neben den Inhalten selbst werden die Sprecherpositionen verhandelt, also die Frage danach, wer wann zu welchem Thema sprechen darf und gehört wird (vgl. Keller 2013: 90–91).

Die Aushandlung von Sprecherpositionen hat in doppelter Hinsicht etwas mit Verortung zu tun: Zum einen verorten sich die Sprechenden, indem sie mit ihren Aussagen inhaltlich an bestimmte vorhandene Wissensbestände anknüpfen (und an andere nicht), sich auf bestimmte Positionen beziehen (und auf andere nicht), bestimmte Personen und Inhalte referenzieren (und andere nicht); zum anderen verorten sich die Zuhörenden gegenüber den Sprechenden, indem sie ihre Aussagen und ihre Sprecherposition anerkennen (oder eben nicht), sie als für sich selbst relevant betrachten (oder eben nicht), sich in ihren Entscheidungen und in ihrem Handeln danach richten (oder eben nicht) und ihnen so Autorität zuschreiben (oder eben nicht). Die Zuschreibung von Autorität geht damit von dem:der individuellen Akteur:in aus. Gleichzeitig ist die

Aushandlung von Autorität keine rein individuelle, sondern insbesondere in Gruppenkontexten eine kollektive Angelegenheit. Die Aushandlung gemeinsam anerkannter Autorität ist Bestandteil der Aushandlung der kollektiven Identität der Gruppe, die „gerade nicht substantiell gegeben“, sondern „stets konstruiert“ ist und darum ständig aktualisiert werden muss (Delitz 2018: 11). Heike Delitz stellt fest:

Um kollektive Identitäten kommt man [...] in der soziologischen Theorie und Analyse nicht herum. Denn Gesellschaften, Kollektive, kollektive Existenz schlechthin – und damit auch: individuelle Personen oder Subjekte – sind gar nicht anders möglich. Kollektive *als solche* müssen sich [...] imaginär fixieren. Sie müssen eine geteilte Identität ihrer Mitglieder fabulieren (Delitz 2018: 16, Hervorhebung im Original).

Diese geteilte Identität der Mitglieder ist umso bedeutender in Gruppen, in denen es keine offizielle Mitgliedschaft gibt, anhand derer die Mitglieder von Nicht-Mitgliedern unterschieden werden können. Die (angenommene) geteilte Identität wird von den Akteur:innen kommunikativ ausgehandelt. Dabei wird als Voraussetzung „kollektiver Existenz“ die eigene Identität behauptet, indem das eigene Kollektiv von anderen Kollektiven unterschieden wird (Delitz 2018: 16). Kollektive Identität ist damit mehr als die Summe der Identitäten einiger oder vieler individueller Akteur:innen, die sich einer Gruppe oder einem Kollektiv zugehörig fühlen, sondern sie wird von den Mitgliedern des Kollektivs bzw. der Gruppe für die Gruppe ausgehandelt. In dieser Aushandlung beziehen sich die Mitglieder auf einen (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen, den sie dadurch zugleich aktualisieren und kommunikativ erst herstellen. Verortung findet dabei auf zwei Ebenen statt: Zum einen auf der Ebene der individuellen Akteur:innen, die sich innerhalb der Gruppe verorten und damit Zugehörigkeit beanspruchen, und zum anderen auf Ebene der Gruppe, die zu anderen Gruppen in Beziehung gesetzt und von ihnen abgegrenzt wird. Beide Ebenen der Verortung beeinflussen und bedingen sich gegenseitig. Auf beiden Ebenen wird die eigene Verortung mit Referenzen auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen legitimiert – wobei wiederum die Anerkennung und Zuschreibung von Autorität eine Rolle spielt.

Die Charismatische Erneuerung verortet sich sowohl in der katholischen Kirche als auch in der charismatischen Bewegung und ist geprägt von zwei sich auf den ersten Blick widersprechenden Zugehörigkeiten. Die Akteur:innen der CE handeln ihre Verortung so vor dem Hintergrund zweier verschiedener Bezugsrahmen aus, die einander teilweise

widersprechen und zueinander in einem Spannungsverhältnis stehen. Diese Spannung durchzieht nicht nur die Verortungen der Akteur:innen und der CE als Gruppe, sondern wird auch in der Aushandlung, Zuschreibung und Legitimation, kurz der Konstruktionen religiöser Autorität deutlich. Beides, Verortung und die Konstruktion religiöser Autorität, findet sowohl auf der Ebene der individuellen Akteur:innen als auch auf der Ebene der CE als Gruppe statt, weshalb eine Untersuchung dieser Prozesse ebenfalls auf beiden Ebenen ansetzen und die jeweiligen Ergebnisse miteinander verbinden muss. Des Weiteren ist es sinnvoll, einerseits einen ethnographischen Zugang zu wählen und andererseits den Mediendiskurs in den Blick zu nehmen, da die kommunikative Aushandlung von Verortung und Autorität sowohl in face-to-face Gesprächen als auch in Gruppensituationen vor Ort, als auch in den gruppeninternen und öffentlichen Medien stattfindet. Die Akteur:innen verorten sich zum einen in Form direkter Abgrenzungs- und Einordnungsprozesse, indem sie in ihren Aussagen und Handlungen ihr Umfeld referenzieren und Gemeinsamkeiten und Unterschiede betonen. Zum anderen referenzieren sie den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen und schlagen Interpretationen der Wirklichkeit vor, greifen auf (angenommene) geteilte Deutungsmuster zurück und etablieren neue. Im Zuge ihrer Verortung (re)produzieren sie damit auch den Bezugsrahmen, der für Mitglieder der Gruppe als verbindlich wahrgenommen wird. Die Fragen, wie sich die Akteur:innen verorten und wem sie wie und warum Autorität zuschreiben, sind Gegenstand dieser Untersuchung. Die Forschungsfrage lautet: In welchem Zusammenhang stehen Prozesse der Verortung und die Konstruktion religiöser Autorität?

Mit der Beantwortung der Forschungsfrage wird in der vorliegenden Arbeit nicht nur eine empirische Herangehensweise an die Erforschung von religiöser Autorität in Form der Referenzpunktanalyse entwickelt, sondern sie leistet darüber hinaus einen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Christentumsforschung und zur empirischen Katholizismusforschung. Gerade zum außereuropäischen Christentum, insbesondere im Bereich des Pentekostalismus, wurden in den letzten Jahren einige Forschungen durchgeführt (vgl. bspw. Berg-Chan 2019; Emling & Rakow 2014; Freudenberg 2019). Die katholische Kirche in Deutschland allerdings war bis heute kaum Gegenstand

religionswissenschaftlicher Forschung. Unter anderem ist dies in der Struktur der deutschen akademischen Landschaft und der Disziplingeschichte der Religionswissenschaft begründet. Religionsforschung wurde, bevor sich die Religionswissenschaft Anfang des 20. Jahrhunderts als eigenständige Disziplin etablierte, hauptsächlich an theologischen Fakultäten betrieben (vgl. Kippenberg 1997). Die Abgrenzung zwischen Religionswissenschaft und Theologie fand hauptsächlich auf zwei Ebenen statt, nämlich zum einen auf der Ebene der Perspektive auf Religion und zum anderen auf der Ebene der Forschungsgegenstände selbst. So trennt beispielsweise der Religionswissenschaftler Fritz Stolz die Theologie, die Religion gewissermaßen aus einer Innenperspektive heraus betrachte, von der Religionswissenschaft, die eine Außenperspektive einnehme (vgl. Hock 2014: 169). Burkhard Gladigow kritisiert in seinem vielbeachteten Aufsatz bezüglich der Forschungsgegenstände die

allgemeine theologische, missionswissenschaftliche Vorgabe, nach der sich die Religionswissenschaft tunlichst auf vorchristliche und außereuropäische Gegenstände zu beschränken habe: Das Europa nach der Missionierung bleibt so exklusiv Gegenstand der christlichen Kirchengeschichte (Gladigow 1995: 23).

Gladigow fordert, dass im Rahmen einer europäischen Religionsgeschichte „nicht nur die ‚positiven Religionen‘, d.h. die institutionell verfestigten Religionen vorgestellt werden sollen, sondern die koexistierenden informellen – oder anders organisierten – religiösen Orientierungsmuster und Deutungssysteme“ (Gladigow 1995: 24). Das Programm der europäischen Religionsgeschichte wurde in der Religionswissenschaft stark rezipiert und beeinflusste die religionswissenschaftliche Forschung maßgeblich. Im Anschluss an Gladigow richtete sich die Aufmerksamkeit auf die religiöse Landschaft Europas abseits der „institutionell verfestigten Religionen“. Die katholische Kirche in Deutschland blieb von der Religionswissenschaft weitgehend unbeachtet.

Sozialwissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche in Deutschland erfolgten beispielsweise im Kontext kommunikations- und medienwissenschaftlicher Studien (z.B. Forschungskonsortium WJT 2007; Hepp & Krönert 2009; Gärtner, Gabriel & Reuter 2012; Klenk 2013), zeitgeschichtlicher Forschung (z.B. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, vgl. Hummel 2006) und der Religionssoziologie (z.B. Gabriel 1996, Krüggeler, Gabriel & Gebhardt 1999, Breuer 2012). Dabei wurde immer wieder deutlich, dass „die katholische Kirche“

nicht nur nach außen hin eine bedeutende gesellschaftliche Akteurin ist, sondern dass der Katholizismus geprägt ist von einer inneren Pluralität und Vielfalt unterschiedlicher Gruppierungen und Akteur:innen: Da sind die deutschen Bischöfe, lokale Priester, Vertreter:innen und Mitglieder katholischer Verbände und Vereine, Ordensleute, kirchliche Angestellte, Neue Geistliche Gemeinschaften und ihre Mitglieder, Medienschafter:innen, Gemeindemitglieder, Säkularinstitute und unzählige mehr. All diese Akteur:innen haben ihre eigenen Themen und Positionen und beteiligen sich an den Aushandlungsprozessen innerhalb der katholischen Kirche. Dass dies keine „neue“ Entwicklung ist, deutet Christian Spieß an, wenn er schreibt:

Dass sich innerhalb der katholischen Theologie und unter den Gläubigen der „katholischen Basis“ zu allen Zeiten ein mehr oder weniger pluraler Diskurs entfaltet hat, kann an dieser Stelle nur angedeutet werden, wird aber vorausgesetzt. (Spieß 2012: 101)

Wilhelm Damberg und Karl-Joseph Hummel fordern in der Einleitung ihres Bandes zur „Katholizismusforschung heute“,

eine „Katholizismusforschung“ [habe] die vielfältigen, zum Teil kontroversen „Katholizismen“ (Plural!) politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Handelns zu reflektieren und in die allgemeinen Transformationen des Religiösen, in dessen seit den 1960er Jahren fluider werdende und neue Formen, einzubetten. (Damberg & Hummel 2015: 15, Klammer im Original)

Auch Karl Gabriel stellt für den Katholizismus „analog zur Pluralisierung der christlichen Tradition insgesamt tiefgreifende neue Differenzierungen und Polarisierungen“ fest (Gabriel 1996: 178) und zwar sowohl auf der formellen Ebene (Gottesdienstbesuch, Anerkennung kirchlicher Verhaltensanforderungen) als auch auf der inhaltlichen Ebene (Zustimmung zu grundlegenden Glaubenssätzen und Dogmen). Die katholische Kirche ist also ein vielschichtiges, plurales Gebilde, in dem sich verschiedene Akteur:innen mit unterschiedlichen Vorstellungen, Interessen und Zielen verorten und miteinander in Austausch stehen. Die Aushandlungsprozesse, die hier stattfinden, sind von großem Interesse für eine Religionswissenschaft, die sich mit Religion in Deutschland und Religion in der Gesellschaft auseinandersetzt.

Mit Blick auf die Erforschung des zeitgenössischen Katholizismus lässt sich auf die Religionswissenschaft übertragen, was Thomas Großbölting für die Geschichtswissenschaft feststellt:

Auch in der deutschsprachigen Forschung gibt es ein steigendes Interesse an Fragen von Religion und ihrer Bedeutung in der und für die Gesellschaft [...] Dennoch scheint das Verhältnis insbesondere von Geschichtswissenschaft und Religion immer noch geprägt von der besonderen Konstellation im deutschen Wissenschaftssystem: Als primäre Beobachter der Religion und ihrer gesellschaftlichen Ausprägungen gelten oftmals nach wie vor die an den staatlichen Universitäten beheimateten Vertreter der christlichen Theologien. ‚Profanhistoriker‘ haben diese Arbeitsteilung allzu gerne akzeptiert. (Großbölting 2015: 169)

Heutzutage schwänden, so Großbölting, diese Abgrenzungen zunehmend. Das liege nicht nur an einem Generationenwechsel in der Wissenschaft, sondern auch daran, dass „weder institutionelle Mauern noch intellektuelle Abgrenzungen hilfreich sind bei der wissenschaftlichen Beschreibung und Analyse des religiösen Feldes“ (Großbölting 2015: 172). Zu einer solchen Analyse der katholischen Kirche aus religionswissenschaftlicher Perspektive will diese Arbeit einen Beitrag leisten.

Die empirische Auswertung der Referenzpunktanalyse in den Kapiteln sieben bis zehn bildet das Herzstück dieser Arbeit. Zuvor sind jedoch einige Voraussetzungen zu klären. Nach der in dieser Einleitung vorgenommenen grundsätzlichen Verortung der Forschung wird in Kap. 2 der Gegenstand der Untersuchung, die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche (CE), mit Blick auf ihre Theologie und religiöse Praxis sowie die strukturelle Situation vorgestellt. Diese Vorstellung orientiert sich an der über die CE veröffentlichten wissenschaftlichen Literatur, wird allerdings durch Informationen aus Veröffentlichungen der CE selbst oder ihr nahestehenden Personen sowie durch eigene Beobachtungen ergänzt. Bereits an dieser Stelle wird also auf Informationen aus der qualitativen Erhebung zurückgegriffen, die später in der empirischen Auswertung analysiert werden; Diese Rückgriffe auf eigene Beobachtungen und Veröffentlichungen der CE werden im Text als solche kenntlich gemacht. Kap. 3 setzt sich mit der CE als Gegenstand akademischer Diskurse auseinander. Dabei werden zum einen empirische Untersuchungen zur CE bzw. dem weltweiten Catholic Charismatic Renewal (CCR) vorgestellt und zum anderen wird aufgezeigt, wie das CCR bzw. die CE im akademischen Diskurs um den weltweiten Pentekostalismus und innerhalb des deutschen katholischen akademischen Diskurses thematisiert werden. Dabei wird einerseits die Zwischenstellung der CE zwischen Katholizismus und Pentekostalismus deutlich und andererseits die Standortgebundenheit und

Interessengeleitetheit der akademischen Betrachtung religiöser Gruppierungen. Die theoretischen Voraussetzungen zur Untersuchung von religiöser Autorität werden in Kap. 4 diskutiert. Nach einer kurzen Betrachtung des (soziologischen) Autoritätsbegriffs werden verschiedene Perspektiven auf spezifisch religiöse Autorität und Vorschläge zur empirischen Untersuchung derselben diskutiert. In Kap. 5 werden die bis dahin gewonnenen Erkenntnisse zusammengeführt und das empirische Vorgehen begründet, indem ausgehend von den gegenstandsbezogenen und theoretischen Ausführungen die methodologischen Voraussetzungen dargelegt werden, aus denen das Vorgehen der Referenzpunktanalyse entwickelt wurde. In Kap. 6 werden Sample und Erhebungsmethoden sowie das Vorgehen bei der Auswertung der Daten in der Referenzpunktanalyse vorgestellt. Die eigentliche Auswertung erfolgt in Kap. 7 bis Kap. 10, in welchen in vier Schritten eine Referenzpunktanalyse durchgeführt wird, bis schließlich in Kap. 11 die Forschungsfrage beantwortet wird, also die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Prozessen der Verortung und der Konstruktion religiöser Autorität am Beispiel der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche in Deutschland.

2 Die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche in Deutschland

Auf den ersten Blick scheint die Darstellung der Charismatischen Erneuerung, ihrer Theologie und religiösen Praxis, eine unkomplizierte Angelegenheit zu sein. Im Grunde geht eine solche Darstellungen von drei einfachen Fragen aus, nämlich: Was tun die Akteur:innen? Was glauben sie? Wie begründen sie beides? Und doch führt die Beantwortung dieser Fragen mitten hinein in die Aushandlungsprozesse von Verortung und religiöser Autorität: Bei der Formulierung theologischer Grundlagen, beim Ausführen religiöser Handlungen, beim Beten für sich alleine oder für andere, beim Lesen der Bibel, beim Sprechen über religiöse Erfahrungen, bei der Einordnung dieser Erfahrungen in ein theologisches Gebilde – überall findet Verortung statt, überall wird Autorität ausgehandelt. Genau diese Aushandlungsprozesse sind Gegenstand der Analyse im empirischen Teil der Arbeit. In diesem Kapitel wird daher nur ein grober Überblick über den Forschungsgegenstand gegeben, also über Theologie und religiöse Praxis sowie die historische Entwicklung und aktuelle Situation der CE in Deutschland. Dazu werden die Inhalte der (wenigen) wissenschaftlichen Quellen zur CE in Deutschland und weltweit durch eine kritische Rezeption von Veröffentlichungen der CE selbst⁵ und Schriften von katholischen Theolog:innen sowie durch eigene Beobachtungen während der Feldforschung ergänzt.

2.1 Überblick über Theologie und religiöse Praxis der CE

Während in der charismatischen Bewegung bzw. im Pentekostalismus die Formulierung einer Theologie im akademischen Sinne lange keine große Rolle spielte (vgl. Chan 2020: 39), gab es in den Kreisen des „Catholic Charismatic Renewal“ (CCR)⁶

⁵ Gerade solche „gruppeninternen Dokumente“ sind geprägt von Aushandlungsprozessen um die eigene Verortung und gleichzeitig Teil derselben. Dennoch enthalten sie häufig Informationen, die außerhalb der bewegungeigenen Literatur nicht zugänglich sind. Die in den Veröffentlichungen der CE vorgenommenen Verortungen werden im Empirieteil ausführlich analysiert (vgl. insbes. Kap. 7).

⁶ Mit CCR („Catholic Charismatic Renewal“) werden in dieser Arbeit sowohl die weltweite katholisch-charismatische Bewegung als auch lokale Ausprägungen außerhalb Deutschlands bezeichnet. Die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche in Deutschland, also auf dem Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz, wird, in Übereinstimmung mit der Selbstbezeichnung, CE abgekürzt. Durch die unterschiedliche Bezeichnung sollen zum einen Aussagen über das CCR allgemein von Aussagen über den konkreten Untersuchungsgegenstand sprachlich getrennt werden, zum anderen soll auf die Verflechtung

in der katholischen Kirche von Anfang an Bemühungen, die Erfahrungen der Akteur:innen theologisch einzuordnen und kirchlich anerkennen zu lassen:

An important feature of the movement in the 1970s was the theological reflection made in publications by Catholic scholars participating in the CCR, placing the movement firmly within Catholic tradition. These included the Benedictine scholar Kilian McDonnell, Edward O'Connor and the more popular writings of Kevin and Dorothy Ranaghan. (Anderson 2014: 166)

Damit prägt die Frage nach Verortung und Autorität, nach Abgrenzung und Einordnung die CE seit ihrer Gründung. Die Formulierung einer eigenen katholisch-charismatischen Theologie begann bereits in den 60er und frühen 70er Jahren in den USA (vgl. Ciciliot 2019), wurde ab Mitte der 70er Jahre aber auch lokal und insbesondere in Deutschland vorangetrieben (vgl. Hocken 1999: 406). Mit dem Theologischen Ausschuss der CE wurde ein Gremium eingerichtet, das die Entwicklungen innerhalb der CE theologisch begleitete. Peter Zimmerling stellt fest, dass „[g]egenüber dem evangelischen Pendant [...] die *theologische Klärung* der charismatischen Geisterfahrung im katholischen Bereich deutlich weiter fortgeschritten“ sei (Zimmerling 2018: 25, Hervorhebung im Original). Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Universitätsprofessoren Heribert Mühlen, Norbert Baumert und Otto Knoch, die Theolog:innen Lucida Schmieder und Michael Marsch sowie auf „eine Anzahl im katholischen Bereich bekannter Seelsorger und Exerzitenmeister“ (Zimmerling 2018: 25) als prägende Figuren der deutschen CE. In ihren Veröffentlichungen stellten sie die katholisch-charismatische Praxis auf die Grundlage katholischer Tradition und Theologie. Die Schriften richteten sich nicht nur an die Mitglieder der CE selbst, sondern insbesondere auch an Außenstehende und Kritiker:innen aus der katholischen Kirche. Parallel und teilweise verwoben mit dieser eher akademisch-theologischen Auseinandersetzung wird auch innerhalb der katholisch-charismatischen Bewegung die eigene Theologie und Praxis diskutiert und für die Mitglieder in Büchern, Glaubenskursen und bei Seminaren aufbereitet und weitergegeben. Der nun folgende Überblick über die katholisch-charismatische Theologie und religiöse Praxis ist weder abschließend noch umfänglich, sondern legt den Schwerpunkt auf einige Elemente, die später bei der empirischen Untersuchung eine Rolle spielen werden.

und Verwobenheit von lokalen und globalen Ereignissen in der katholisch-charismatischen Bewegung hingewiesen werden (vgl. auch Kap. 3.1).

2.1.1 „Taufe im Heiligen Geist“ und Charismenverständnis

Als das charakteristische Grundelement charismatischer und damit auch katholisch-charismatischer Spiritualität wird in der Regel die „Erfahrung des Heiligen Geistes“ genannt, also die Überzeugung der Akteur:innen, dass der Heilige Geist in der Welt und in ihnen selbst wirksam sei:

Charismatics are those who attest to an experience of spiritual renewal through the power of the Holy Spirit. The term „charismatic” relates to the spiritual gifts of the Christian Scriptures. It comes from the Greek word *charismata*, which is derived from *charis*, meaning „grace” or „unmerited favor,” conveying the notion of a gift. Hence, charismatics are so named because they put special emphasis on spiritual gifts, including speaking in tongues, prophecy, healing, and exorcism. (Newberg 2006: 89, Hervorhebung im Original)

Dieses „Wirken des Heiligen Geistes“ drückt sich nach Überzeugung charismatischer Christ:innen einerseits in einem in der Regel konkreten und zeitlich abgrenzbaren „Bekehrungserlebnis“ aus, das auch als „Taufe im Heiligen Geist“⁷ bezeichnet wird, und andererseits in den Charismen, die als häufig wiederkehrend oder dauerhaft wirksam verstanden werden.

Zimmerling bezeichnet die „Geistestaufe als die *grundlegende* Geisterfahrung in charismatischen Bewegungen“ (Zimmerling 2018: 44, Hervorhebung im Original). Der deutsche Kardinal Paul Josef Cordes, Mitglied des päpstlichen Rates für die Laien und langjähriger Berater des ICCRS⁸, schreibt:

Die „Taufe im Heiligen Geist“ ist eine konkrete Erfahrung der „Pfingstgnade“, in der das Wirken des Heiligen Geistes zu einer erlebten Wirklichkeit im Leben des einzelnen und der Glaubensgemeinschaft wird. Die Erfahrung der „Taufe im Heiligen Geist“ ist das sichere und manchmal überwältigende „Ergriffen-werden“ von der liebenden Nähe Gottes, die in der Botschaft der Kirche verkündet wird und im einzelnen Glaubensakt begegnet. Eine Schwelle des geistlichen Lebens wird überschritten. (Cordes 1999: 24)

⁷ Während der katholische Theologe Kilian McDonnell den Begriff „Taufe im Heiligen Geist“ 1974 noch als „problematisch“ einstuft und alternative Begriffe wie „Entbindung des Geistes“, „Erneuerung der Sakramente der Initiation“, „Aktualisierung von Gaben, die bereits potentiell empfangen worden sind“ oder „Freisetzung der Kraft, den Glauben zu bezeugen“ vorschlägt (McDonnell 1974: 48), stellt Cordes knapp 25 Jahre später fest, dass „[d]er Begriff ‚Taufe im Heiligen Geist‘ [...] in der Charismatischen Erneuerung als Ganzes – abgesehen von französisch und italienisch sprechenden Gebieten, in denen ‚Ausgießung des Geistes‘ häufiger verwendet wird – zum Fachbegriff für diese Grunderfahrung mit dem Heiligen Geist geworden“ sei (Cordes 1999: 23).

⁸ Das „International Catholic Charismatic Renewal Services“ war bis 2018 einer der Dachverbände der internationalen katholisch-charismatischen Bewegung mit Sitz im Vatikan und wurde 2018 auf Anweisung von Papst Franziskus durch CHARIS („Catholic Charismatic Renewal International Service“) abgelöst.

Als charakteristisch für das katholisch-charismatische Verständnis der Geisttaufe wird hier die Betonung der persönlichen Erfahrung sowie die unmittelbare Rückbindung an die „Glaubensgemeinschaft“ und damit an die katholische Kirche dargestellt. Während die „Gemeinschaft der Gläubigen“ auch in nichtkatholischen charismatischen Kontexten eine große Rolle spielt und auch dort von der „Kirche Christi“ die Rede ist, meint Cordes hier mit „Kirche“ konkret die römisch-katholische Kirche. Mit „Taufe im Heiligen Geist“ (auch „Geisttaufe“, „Geistestaufe“ oder „Geisterneuerung“⁹; engl. „baptism in the spirit“ oder „baptism with the spirit“¹⁰) bezeichnen charismatische Akteur:innen verschiedener Konfessionen also eine individuelle und in der Regel emotionale und körperliche Erfahrung, die sie als Berührung oder Erfüllung durch den Heiligen Geist interpretieren. Insbesondere in der Anfangszeit des CCR war diese „Taufe im Heiligen Geist“, wie auch die „Charismen“, Gegenstand von teilweise recht heftigen theologischen Debatten. Katholisch-charismatische Theolog:innen diskutierten die „Taufe im Heiligen Geist“ nicht nur vor dem Hintergrund katholischer Lehre, sondern auch vor dem Hintergrund pentekostaler Ansichten und entwickelten schließlich eine spezifisch katholisch-charismatische Theologie der Charismen. Auf diese „lehrmäßige Abgrenzung der innerkirchlichen charismatischen Bewegungen von der traditionellen Pfingstbewegung“ führt Zimmerling den Erfolg und das Bestehen der innerkirchlichen charismatischen Bewegungen zurück:

Allen [innerkirchlichen charismatischen] Bewegungen in Deutschland ist gemeinsam, dass sie versuchen, ihre Geisterfahrungen nicht nach traditionellen pfingstlerischen Interpretationsschemata, sondern von den in der jeweiligen Heimatdenomination vorgegebenen Lehrüberlieferungen her zu interpretieren. Sowohl die innerkirchliche evangelische als auch die innerkirchliche katholische charismatische Bewegung bemühen sich darum, den Begriff „Geistestaufe“ bzw. „Geisttaufe“ für die in ihren Reihen bezeugte Geisterfahrung nicht bzw. vorsichtiger zu verwenden, um bereits verbal eine Assoziation mit der traditionellen Pfingstbewegung zu vermeiden. (Zimmerling 2018: 19)

⁹ Die unterschiedlichen Bezeichnungen sind Teil der Aushandlung und werden von verschiedenen Gruppierungen unterschiedlich verwendet. Zimmerling verwendet in seiner Veröffentlichung den Begriff „Geistestaufe“, macht aber darauf aufmerksam, dass gerade in den innerkirchlichen Bewegungen andere Begriffe wie „Geisterneuerung“ oder „Geist-Erfahrung“ nahegelegt würden (vgl. Zimmerling 2018: 56–58).

¹⁰ Pace weist darauf hin, dass die Verwendung des Begriffs „baptism *in* the spirit“ statt des in pentekostalen Kontexten üblichen „baptism *with* the spirit“ auch eine Abgrenzung der katholischen Charismatiker:innen gegenüber den pentekostalen Kirchen markiere. Die katholische Hierarchie habe die Geisterfahrung umgedeutet, dadurch ihre Herausforderung an den institutionellen Katholizismus reduziert und sie stattdessen als Weg der „Einheit des Gläubigen mit der (katholischen) Kirche“ etabliert (vgl. Pace 2020: 3).

Nicht nur über die theologische Deutung, sondern bereits durch die Wortwahl grenzen sich die Theolog:innen der innerkirchlichen charismatischen Bewegungen demnach vom Pentekostalismus ab und beanspruchen stattdessen einen Platz in der kirchlichen Theologie.

Zimmerling stellt dar, dass die Geisttaufe in weiten Teilen der pentekostalen Theologie als ein einmaliges, genau datierbares Ereignis verstanden wird, bei dem die Person vom Wirken des Heiligen Geistes durchdrungen werde. Äußerliches Zeichen und Ausdruck dieses Ereignisses ist nach klassischem pentekostalem Verständnis die Glossolie, also das „Sprachengebet“ oder „Sprechen in Zungen“¹¹. In den innerkirchlichen charismatischen Bewegungen hingegen wurde sowohl die konkrete Datierbarkeit als auch die Glossolie als zwangsläufige Begleiterscheinung der „Taufe im Heiligen Geist“ immer wieder hinterfragt. Das „Sprachengebet“ wird zwar an vielen Stellen als die häufigste charismatische Gabe bezeichnet, ein direkter und zwangsläufiger Zusammenhang zwischen „Taufe im Heiligen Geist“ und Glossolie hingegen wird nicht angenommen. Darüber hinaus wird die „Taufe im Heiligen Geist“ weniger als ein einmaliges, konkretes und abgrenzbares Bekehrungsereignis verstanden, sondern eher in einen längerfristigen „Glaubensprozess eingeordnet“ (Zimmerling 2018: 52). Ein solches prozesshaftes Verständnis der „Taufe im Heiligen Geist“ herrscht auch in der CE vor, wie in den Interviews immer wieder deutlich wurde. Dabei wird die Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes, das Praktizieren der Charismen und die „Bekehrung“ zum Heiligen Geist häufig mit einer allgemeinen Annäherung an die katholische Kirche in Verbindung gebracht. Beispielhaft wird das in Julias¹² Schilderung deutlich. Sie erzählt, dass sie zunächst eine Gruppe in der Erstkommunionsvorbereitung übernommen und im Zuge dessen begonnen habe, in der Bibel zu lesen. Nach einiger Zeit sei sie regelmäßig sonntags zum Gottesdienst gegangen, und irgendwann dann auch unter der Woche zum charismatischen Gebetskreis:

¹¹ Dass auch in pentekostalen Traditionen die Bedeutung der Glossolie als „exklusiver physischer Anfangserweis der Geisttaufe“ durchaus kontrovers diskutiert wird zeigen bspw. Haustein & Maltese (2018: 38–43, hier 40).

¹² Dieser und alle anderen in dieser Arbeit verwendeten Namen sind Pseudonyme. Das Interview, dem das Zitat entnommen wurde, entstammt dem Sample der empirischen Auswertung (vgl. Kap. 6). Auf Dokumente des Samples wird zugunsten einer besseren Lesbarkeit anhand von Verweisnummern verwiesen (z.B. I#6), unter denen die entsprechenden Dokumente im Anhang A, sortiert nach ihrer Art, aufgelistet sind.

Und irgendwann stand ich dann mittwochsabends vor dem Altar in der Kapelle. Ich wusste nicht dass da, also ich wusste dass da ein Gebetsabend stattfindet, aber Christa hatte mich nie eingeladen. Und dann stand ich da plötzlich und dann sagte Christa, ja dann bleib doch. Ja, und dann hab ich mich dazugesetzt. Und dann hab ich eben – wir haben gesungen, wir haben persönlich gesprochen, zu Gott. Und das hat mich einfach angesprochen. Dieses, der persönliche Kontakt. Und ich habe festgestellt, dass es da Menschen gibt, dass es auch Menschen gibt, die so ähnlich sind wie ich. Was heißt ähnlich, die auch das Verlangen haben, einen engeren Kontakt zu haben zu Gott. Die auf der Suche sind. So. Nach dem Guten. Ja, und dann bin ich jeden Mittwoch gekommen. Bin ich mittwochsabends in die Messe gegangen und dann in den Gebetskreis. (I#6, Pos. 42)

Julia schildert ihre Annäherung an die CE, aber auch ihre Erfahrung des Heiligen Geistes als allmählichen Prozess, indem sie zunächst über ihre Aktivitäten in der Pfarrgemeinde, die Annäherung an die Bibel und die Eucharistiefeier erzählt. Im Interview kommt sie kurz darauf auf ihr „Bekehrungserlebnis“ zu sprechen:

Und dann, dann war ich eines mittwochsabends sagt Ricardo dann [...] „Julia, knie dich mal hier vor den Altar, wir beten jetzt für dich.“ Ja bitte. [...] und dann, ne, fingen die an, haben mir die Hände aufgelegt und fingen an zu beten. Und Ricardo hat gesungen, in Sprachen. Ich hab also bis heute noch nie jemanden gehört, der so in Sprachen gesungen hat! [...] Und dann, du wirst es nicht glauben. Am nächsten Tag war die Welt verwandelt. Bis heute. Die Welt ist nicht mehr die Gleiche. Die ist die Gleiche, aber für mich. Ich habe die Liebe Gottes erfahren. Die persönliche Liebe Gottes. Das Geliebtsein. Des Geschöpfes vom Schöpfer. Diese bedingungslose Annahme. Einfach so frei geschenkt. Diese absolute Liebe. Die habe ich erfahren. In einem ganz banalen, einfachen, alltäglichen Zusammenhang. (I#6, Pos. 44)

Zwar verwendet Julia hier nicht den Begriff „Taufe im Heiligen Geist“, aber ihre Beschreibung weist die Elemente auf, die in Schilderungen der „Taufe im Heiligen Geist“ immer wieder genannt werden: Zunächst einmal die Initiierung der Erfahrung dadurch, dass andere Personen für sie in Sprachen gebetet haben. Dieses Motiv tritt nicht nur in pentekostalen Erzählungen häufig auf, sondern ist auch Teil der Gründungserzählung der CE, die besagt, dass für einige der Gründungsmitglieder vor der Gründung der CE auf dem sog. Duquesne-Wochenende 1967 in einem baptistischen Gebetskreis ebenfalls in Sprachen gebetet worden sei (vgl. Kap. 7.3). Zum anderen beschreibt Julia, dass sie in der Folge „die Welt nicht mehr [als] die Gleiche“ wahrgenommen habe. Wie Julia stellen viele Akteur:innen der CE die „Taufe im Heiligen Geist“ als ein einschneidendes, lebensveränderndes Erlebnis dar, nach dem sie sich Gott oder Jesus näher gefühlt und hätten und die Welt anders wahrnehmen. In der charismatischen Literatur und unter den Akteur:innen wird hier häufig von den „Früchten des Geistes“ gesprochen:

Even though there are differences in the theological understanding of the phenomenon of baptism in the Holy Spirit between Catholic Charismatics and other Pentecostal-Charismatic groups, they all agree on the effects (or fruits) of baptism in the Holy Spirit. Charismatics claim that baptism in the Holy Spirit enables a person to have deep experience of the Holy Trinity (God). (Alva 2016: 147)

Insgesamt birgt das Konzept der „Taufe im Heiligen Geist“ für die katholisch-charismatische Bewegung eine besondere Sprengkraft, denn das pentekostale Verständnis der „Taufe im Heiligen Geist“ als initiatives Bekehrungserlebnis, also eben als tatsächliche „Taufe“, kollidiert mit der katholischen Sakramentenlehre. Nach katholischer Dogmatik verleihen die Sakramente der Taufe und der Firmung bei der Spendung dem Empfänger ein „Prägemal“ der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche. Dieses „Prägemal“ ist in katholischem Verständnis unwiederholbar und nicht veränderbar, weshalb diese beiden Sakramente nur einmal gespendet und empfangen werden können. Eine erneute Taufe „im Heiligen Geist“ ist nach katholisch-dogmatischem Verständnis unmöglich. Katholisch-charismatische Theolog:innen setzten sich mit diesem konzeptuellen Problem bereits in der Anfangszeit der CE auseinander. Infolge dieser Auseinandersetzungen hat sich in der CE das Verständnis etabliert, die „Taufe im Heiligen Geist“ als eine „Reaktivierung“ oder „Aktualisierung“ der Sakramente der Taufe und der Firmung zu verstehen:

Theologically, the main effect of the educated leaders was to help integrate the CCR into existing ecclesial structures and to argue that baptism in the Spirit was a „release“ of the Spirit or, at any rate, functioned in a way that was compatible with a sacramental theology of Christian initiation. The argument was that the Holy Spirit is first given at infant baptism but subsequently released at the time of Spirit baptism. (Kay et al. 2011: 330)

Diese von den frühen Leiter:innen und Theolog:innen forcierte Einordnung der charismatischen Erfahrung in die katholische Sakramentenlehre war eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass die CE in der katholischen Kirche durch die Bischöfe und den Papst anerkannt wurde.

Auch das Charismenverständnis der CE unterscheidet sich in einigen Aspekten vom Charismenverständnis anderer Teile der charismatischen Bewegung. Konsens besteht grundsätzlich darin, dass die Charismen besondere „Gaben“ des Heiligen Geistes seien, die über die „natürlichen Fähigkeiten“ des Menschen hinausgingen. In den Charismen wirke, so das allgemeine Verständnis, der Heilige Geist durch den Menschen. Begründet werden diese Charismen in der Regel mit dem Verweis auf die Bibel, und zwar auf den

1. Korintherbrief (1 Kor 12, 4–10¹³), in dem neun „Gaben“ genannt werden: „Weisheit mitzuteilen“, „Erkenntnis zu vermitteln“, „Glaubenskraft“, „Krankheiten zu heilen“, „Wunderkräfte“, „prophetisches Reden“, „Geister zu unterscheiden“, „Zungenrede“ und „die Gabe, sie zu deuten“. Der katholisch-charismatische Theologe und Jesuit Francis A. Sullivan (1986) fokussiert in seiner Darstellung der Charismen auf die „Prophetie“, das „Sprachengebet“ und die „Charismen der Heilung“ und damit auf sogenannte „spektakuläre Charismen“, die gerade in nichtdenominationalen charismatischen Gruppen eine große Rolle spielen. In der CE wird hingegen eher auf das Nebeneinander von „spektakulären“ und alltäglichen Charismen verwiesen. Marie-Luise Winter, Diözesansprecherin und Mitglied des Vorstandes der CE, stellt in ihrem Buch 15 Charismen vor¹⁴, wobei sie darauf hinweist, dass ihre die Systematisierung weder „eindeutig theologisch zu begründen“ noch „notwendig“ sei, denn

so viele Gelegenheiten es gibt, den Menschen zu dienen, entsprechend den ungezählten Nöten und Bedürfnissen der Menschen, so viele Gaben schenkt Gott, damit Menschen Heil und Rettung und Befreiung erlangen können. (Winter 2016: 17)

Zwei theologische Grundannahmen der katholisch-charismatischen Theologie werden hier deutlich: zum einen, dass die Charismen immer auf den „Dienst an den anderen“ ausgerichtet seien (als einzige Ausnahme gilt das Sprachengebet, das zur eigenen Erbauung verstanden wird), und zum anderen, dass die Charismen prinzipiell unbeschränkt gedacht werden, also nicht auf die „spektakulären Charismen“ wie Heilung, Prophetie, Sprachengebet oder Austreiben von Dämonen beschränkt seien. Während in den Pfingstkirchen „zwischen charismatischer Begabung und natürlicher Fähigkeit scharf unterschieden“ und „[d]as wunderhafte Wirken des Geistes [...] als Durchbrechung der Naturgesetze betrachtet“ wird (Zimmerling 2018: 76–77), ist in der katholisch-charismatischen Theologie das Verständnis verbreitet, dass die Charismen an die natürlichen Fähigkeiten und Talente der Menschen anknüpfen:

¹³ Die Bibelverweise beziehen sich auf die Deutsche Einheitsübersetzung (Katholische Bibelanstalt GmbH 2015), auf die sich auch die CE in ihren Schriften und Vorträgen bezieht und die in den Gebetskreisen gelesen wird.

¹⁴ i) Die „Gaben des Hörens“: 1. der „Prophetie“, 2. des „Wortes der Weisheit“, 3. des „Wortes der Erkenntnis“; ii) die „Gaben des Handelns“: 4. des „Dienstens/der Diakonie“, 5. des „Teilens/des Gebens“, 6. der „Gastfreundschaft“, 7. der „Barmherzigkeit“, 8. der „Heilung(en)“ und 9. der „Kraftwirkungen“; iii) die „Gaben des Gebets“: 10. des „Sprachengebets“ und 11. seiner „Auslegung“; iv) die Gaben 12. der „Lehre“, 13. der „Leitung“, 14. der „Unterscheidung der Geister“ und 15. des „Glaubens“ (Winter 2016: 3–5).

Gott beschenkt uns mit seinen Gaben, den Charismen, und oft benutzt er schon vorhandene Begabungen und Fähigkeiten. Wenn wir diese Begabungen und Befähigungen, diese „Talente“, auf Christus hin bezogen leben, dann werden sie zu „Charismen“. (Winter 2016: 17)

Das bedeutet allerdings nicht, dass die „spektakulären Charismen“ in der CE keine Rolle spielen würden. Insbesondere Erzählungen über Heilungen (beispielsweise einer Krebserkrankung, eines Meniskusschadens o.ä.) tauchen sowohl in den Interviews als auch in den Veröffentlichungen der CE immer wieder auf¹⁵.

Mit Blick auf die Forschungsfrage spielen drei Charismen in der empirischen Auswertung eine Rolle, die außerhalb charismatischer Kontexte eher unbekannt sind: Das „Sprachengebet“, „die Gabe der Prophezeiung“ und die „Unterscheidung der Geister“, die im Folgenden kurz vorgestellt werden.

Für Außenstehende ist die Praxis des Sprachengebets wohl das auffälligste Merkmal des charismatischen Christentums. Einen Eindruck vermittelt die in der Einleitung geschilderte Szene eines katholisch-charismatischen Segnungsgottesdienstes. Charismatische Akteur:innen beschreiben das Sprachengebet als „vor Gott zu stehen und sich auszustrecken und nicht umständlich nach Worten suchen, sondern mit Ursprachvermögen wie ein frisch gewickelt und gestilltes Baby vor sich hinbrabbeln“ (Hanusch 2012: 99). Thomas beschreibt das Sprachengebet im Interview folgendermaßen:

Und manchmal weiß man nicht [...] in rechter Weise wie wir beten sollen, der Geist selber tritt aber für uns ein mit einem Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Das trifft's für mich ein bisschen. Das sieht man daran, ich weiß was ich beten soll, ich kann natürlich einen Satz formulieren, aber eigentlich ist es noch viel mehr, und ich fange an in Sprachen zu beten oder zu singen. Das heißt ich erhebe mein Herz zu Gott. Ja? Und denke manchmal selbst, was ist das für ein komisches Kauderwelsch da, aber ich merke, dass mich das öffnet und dass mich das ausstreckt. Nach Gott. (I#5, Pos. 105)

In beiden Zitaten wird deutlich, dass das „Sprachengebet“ als eine direkte Kommunikation mit Gott verstanden wird, die sich der menschlichen Kontrolle und der rationalen und kulturellen Überformung durch Sprache und menschliche Konzepte entziehe. Dabei wird das Sprachengebet, wie auch die anderen Charismen, nicht als eine Fähigkeit der Person, sondern als eine „aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von

¹⁵ Das Thema charismatischer Heilung wird in dieser Arbeit weitgehend ausgespart, da es im Hinblick auf die Forschungsfrage eine eher untergeordnete Rolle spielt.

Gott besonders zugeteilte Befähigung zum Leben und Dienen in Kirche und Welt“ verstanden (ThO#4, S. 26). Auch wenn das Sprachengebet in der CE nicht als äußeres Zeichen der „Taufe im Heiligen Geist“ und damit untrennbar mit dieser verbunden betrachtet wird, so wird es doch als weit verbreitet und als grundlegend für die katholisch-charismatische Praxis eingeschätzt. Die Ergebnisse einer Mitgliederbefragung, die der Vorstand der CE 2018 unter den Gebetsgruppen durchführte¹⁶, legen allerdings nahe, dass das Sprachengebet, wie das Praktizieren der Charismen insgesamt, in den wöchentlichen Gebetsgruppen eine weniger große Rolle spielt, als vom Vorstand angenommen: Weniger als die Hälfte der Gruppen gaben an, „jedes Mal“ oder „häufig“ das Sprachengebet zu praktizieren. Etwa ein Drittel der Gruppen gab an, „selten“ in Sprachen zu beten, und 17% „nie“. Auch während der Feldforschung wurde deutlich, dass das „Sprachengebet“ nicht von allen Akteur:innen in der CE praktiziert wird. Zumindest bei den größeren Veranstaltungen aber wird stets Raum geschaffen, um „in Sprachen zu beten“ oder „in Sprachen zu singen“. Meist geschieht dies während der Lobpreiszeit oder unmittelbar danach. Diese Zeit für das Sprachengebet ist gerade auf größeren Veranstaltungen in dem Sinne formalisiert, als dass Anfang und Ende von der Band oder den Gebetsleiter:innen festgelegt werden.

Das Verkünden von „Prophezeiungen“ oder „Eindrücken“ hat ebenfalls einen festen Platz in der katholisch-charismatischen Praxis. Die Spannbreite der geschilderten Eindrücke oder „prophetischen Worte“ reicht von Bibelversen über Bilder bis hin zu konkreten Handlungsanweisungen und Ermahnungen. Dabei können solche Eindrücke sowohl an einzelne Personen gerichtet werden als auch an eine Gruppe von Personen oder an alle Anwesenden. Die Akteur:innen berichten häufig, die Eindrücke während des Betens empfangen zu haben, in der Regel schließt sich die Schilderung der Eindrücke an die Phase des Lobpreises mit Sprachengebet oder an eine Zeit des stillen Gebets an. Sie können sich sowohl auf einzelne Personen und deren persönliche Angelegenheiten als

¹⁶ Der Vorstand der CE in Deutschland führte 2018 eine Fragenbogenaktion durch. Mit 110 Rückmeldungen fiel die Beteiligung nach eigener Einschätzung eher gering aus; CE-Referent Hemberger führt das darauf zurück, dass die Fragebögen nicht direkt an die Gruppen verschickt worden waren und so möglicherweise nicht alle erreicht worden seien. Als Elemente „gelebter CE-Identität“ wurden in Fragebogen aufgeführt: „Geleiteter Lobpreis“, „Sprachengebet“, „Prophetische Worte und Bilder“, „Schriftgespräch“, „Lehrthema“, „Gebet füreinander“, „Fürbitte“ und „Gebet um Taufe im Hl. Geist“. Die Häufigkeit konnte angegeben werden mit „jedes Mal“, „häufig“, „selten“ und „nie“. Es war möglich, nicht zu antworten. Die Ergebnisse der Fragebogenaktion wurden in der „CE Info“ 2018(4) veröffentlicht (CEInfo#390).

auch auf eine größere Gruppe oder die CE als Ganzes beziehen. Häufig wird darauf hingewiesen, dass die Bedeutung oder der Sinn des Eindrucks sich der „prophetisch begabten Person“ selbst nicht unbedingt erschließe, sondern nur der Person, an die der Eindruck gerichtet sei. So erzählt beispielsweise Doris:

Und ich hab's Haus abgeschlossen, bin dahin gefahren [zu charismatischen spirituellen Einkehrtagen, Anm. H.G.] [...] und es hatte Einbrüche rechts und links neben mir gegeben. Und ich hab abgeschlossen, hab gesagt: So, also lieber Gott, stell jetzt hier einen Engel vor, [...] dass wenn ich wiederkomme, dass alles noch genauso steht wie vorher. Ich hab's so ein bisschen lachend gesagt, muss ich ehrlich sagen. Und dann haben wir [...] auch gebetet. Ist ja auch eine charismatische Gemeinschaft. Und eine Frau hat mit mir gebetet und [...] dann sagte die: „Ich hab grad ein Bild, das ist aber ganz komisch. Ich sag's Ihnen aber mal, vielleicht sagt es Ihnen was: Ich seh' ein Haus, da steht ein Engel vor.“ ((lacht)) Ja? Also es ist jetzt eine kleine Geschichte, sag ich jetzt mal, aber ich finde es so toll, dass Gott uns so ernst nimmt. (I#1, Pos. 157)

Auch auf größeren Veranstaltungen, wie beispielsweise beim Jubiläumstreffen der weltweiten CE in Rom, kommt es regelmäßig zu Äußerungen von „prophetischen Worten“, die die gesamte CE oder die Kirche als Ganzes adressieren. Insbesondere die auf großen Veranstaltungen von nationalen oder internationalen Leitungspersonen gesprochenen Prophezeiungen werden immer wieder referenziert. Prophezeiungen spielen eine wichtige Rolle bei der Konstruktion religiöser Autorität in der CE (vgl. Kap. 10.2.3).

Das „Charisma der Unterscheidung der Geister“ schließlich verweist auf die Vorstellung, dass der „sichtbaren Welt“ der Menschen eine „unsichtbare Welt“ gegenüberstehe, in der ein Kampf zwischen Gut und Böse, Gott und dem Satan herrsche. In charismatischem Verständnis wirken nicht nur Gott und der Heilige Geist, sondern auch Dämonen, „böse Geister“ und der Teufel¹⁷ auf die Menschen. Mithilfe des „Charismas der Unterscheidung“ könne unterschieden werden, ob ein Impuls, eine Gabe oder eine Handlung von Gott motiviert sei oder nicht. Im Zusammenhang damit steht auch das „Befreiungsgebet“ oder das „Gebet um Befreiung“, das, ähnlich wie der allerdings den Klerikern vorbehaltene Exorzismus, Menschen vom Einfluss „böser Mächte“ befreien soll und mit dem sich einige Handreichungen und Schriften der CE beschäftigen (vgl. Kap. 7.1.4). Personen, denen das „Charisma der Unterscheidung“

¹⁷ Die Begriffe „Teufel“ oder „Satan“ kommen in den Aussagen der Mitglieder der CE eher selten vor, stattdessen werden Begriffe wie „Herrscher dieser Welt“ oder „Widersacher“ verwendet (vgl. bspw. Winter 2016: 111).

zuerkannt wird, kann aufgrund dessen die Autorität zugeschrieben werden, das Verhalten anderer beurteilen und ggf. korrigieren zu können (vgl. Kap. 10.2.3).

2.1.2 Katholisch-charismatische religiöse Praxis

Nicht nur über Theologie und Konzepte, sondern auch über und durch religiöse Praxis werden Verortungen und Autorität ausgehandelt. Drei Beispiele katholisch-charismatischer Praxis, die später im empirischen Teil immer wieder eine Rolle spielen werden, sollen hier exemplarisch angesprochen werden: Lobpreis, Sakramente und Bibelpraxis.

Der charismatische Lobpreis, also das gemeinsame Singen von Lobpreisliedern, spielt in der CE eine herausragende Rolle. In der bereits angesprochenen Mitgliederbefragung durch den Vorstand der CE gaben 103 der 110 teilnehmenden Gebetsgruppen an, dass geleiteter Lobpreis Teil jedes ihrer Treffen sei (CEInfo#390), was die Bedeutung des Lobpreises in der religiösen Praxis der Akteur:innen der CE eindrücklich illustriert. Damit ist Lobpreis eines der zentralen Elemente religiöser Praxis der CE, aber auch der charismatischen Bewegung insgesamt. Zimmerling bezeichnet Lobpreis als eines der Charakteristika der charismatischen Bewegung und als „unverzichtbare[n] Bestandteil[...] des Gottesdienstes“ (Zimmerling 2018: 11). Auch in den während der Feldforschung beobachteten Gebetsgruppen war der Lobpreis ein wichtiger Teil der wöchentlichen Gebetstreffen. Ein Beispiel aus den Feldprotokollen zeigt, dass auch während des Lobpreises Verhaltenskonventionen ausgehandelt und hinterfragt wurden:

Wir haben gesungen; erst „Atme in uns, Heiliger Geist“ und dann „Klatscht in die Hände und jauchzt, all ihr Völker, denn er ist hoch erhaben“. Dabei stand Werner auf und klatschte in die Hände, hob die Arme in die Luft und bewegte sich ein bisschen im Rhythmus. Nach dem Lied fragte Ida, ziemlich verwirrt: „Ich verstehe das nicht, warum muss man klatschen bei dem Lied?“ Darauf Werner: „Man *muss* nicht klatschen, man *kann*. Weil manchmal überkommt es einen einfach so, aus Freude, und gerade bei charismatischem Lobpreis hat man es manchmal, dass man merkt, man kann einfach nicht mehr sitzen bleiben sondern muss jetzt aufstehen!“ Ida hat etwas ratlos geschaut, da hat Johann gesagt: „Um Gott zu loben. Aus Freude klatscht man!“ Und sie so: „Ach sooo.“ (G2#22)

Idas Überraschung und ihr Unverständnis, als Werner beim gemeinsamen Singen aufsteht und in die Hände klatscht, zeigt, dass auch in der CE bezüglich des Verhaltens beim Lobpreis unterschiedliche Konventionen herrschen, die innerhalb der Gruppen

ausgehandelt werden. Die hier beobachtete Gebetsgruppe traf sich regelmäßig in einem relativ kleinen Besprechungsraum im Pfarrheim, der von einem großen Konferenztisch ausgefüllt war, sodass die Teilnehmer:innen um diesen Tisch herum saßen. Entsprechend blieben sie beim Singen in der Regel auf ihren Stühlen sitzen und erhoben sich nicht. In anderen Gruppen und bei größeren Veranstaltungen stehen die Teilnehmenden zum Singen auf und Klatschen, Hände heben und Bewegungen zur Musik sind absolut üblich.

Treffen und Veranstaltungen der Charismatischen Erneuerung werden in der Regel mit einer verhältnismäßig langen Lobpreiszeit eröffnet. Gerade bei überregionalen Treffen, die einen ganzen Tag oder länger dauern, sind Lobpreiszeiten zwischen einer dreiviertel und anderthalb Stunden keine Seltenheit. Nach Möglichkeit wird der Lobpreis von einer Lobpreisband gestaltet und begleitet, in den kleineren Gebetsgruppen werden die Lieder häufig nur durch eine Gitarre begleitet oder auch ganz ohne Begleitung gesungen. Die Lieder, die während des Lobpreises gesungen werden, reichen von neuen geistlichen Liedern über Eigenkompositionen der CE bis zu Sakro-Pop-Liedern aus dem nichtkatholischen christlichen Bereich. Englische Originaltexte werden bei Veranstaltungen in Deutschland häufig ins Deutsche übertragen. Weit verbreitet ist in der deutschen CE das Liederbuch „Xpraise“, das von Adrian Kunert SJ, selbst Mitglied der CE, herausgegeben wird. Daneben verwenden viele Gruppen und Gemeinschaften ihre eigenen, selbst zusammengestellten Liedersammlungen. Bei größeren Veranstaltungen wie Segnungsgottesdiensten oder auch dem Ratstreffen der CE mit Leiter:innen aus ganz Deutschland werden die Texte der Lieder mit einem Beamer an die Wand projiziert.

Die Lobpreiszeit besteht in der Regel nicht nur aus Liedern, sondern es werden Elemente wie das „Sprachengebet“ bzw. „Singen in Sprachen“, kurze Gebete, Fürbitten oder Danksagungen integriert, aber auch Zeiten der Stille und des Gebets. Die Stimmung während des Lobpreises ist ausgelassen. Die Teilnehmenden stehen von ihren Stühlen auf, häufig breiten sie die Arme aus, schließen die Augen, bewegen sich zur Musik, klatschen mit oder machen euphorische Zwischenrufe wie „Halleluja!“ oder „Für dich, Jesus!“. Sowohl Zeiten der Stille als auch der Sprachengesang werden in der Regel vom „Lobpreisteam“ (der Band oder der Person, die die Lieder ansagt und ansingt) eingeleitet

und begleitet; manchmal indem sie schlicht angekündigt werden, in der Regel aber dadurch, dass die Musik sehr leise wird und nur noch leise, sphärische Akkorde durch den Raum schweben, während zunächst die Mitglieder der Band und dann die Teilnehmenden „in Sprachen singen“. Wenn die Band die Melodie wieder aufnimmt, geht der Lobpreis weiter. Damit ist „Lobpreis“ nicht nur eine bestimmte Form der Anbetung, die in charismatischen Gruppen praktiziert wird, sondern auch eng verflochten mit der katholisch-charismatischen Spiritualität und der Praxis der Charismen. Gleichzeitig markiert die Praxis des Lobpreises eine Abgrenzung zur traditionellen katholischen Liturgie (vgl. Kap. 7.1.4).

Bezüglich der Sakramente ist die CE auch mit Blick auf ihre Verortung in der katholischen Kirche

darin interessiert, nachzuweisen, dass das charismatische Geistverständnis nicht im Gegensatz zum katholischen Sakramentsverständnis steht. Die katholische charismatische Erneuerung lehrt in Übereinstimmung mit dem katholischen Dogma, dass die Sakramente als objektive Geistwirkungen jeder subjektiven Geisterfahrung vorgeordnet sind. Sie stellen so etwas wie das dauerhaft-objektive Moment des Geisteswirkens dar. Der Geist wirkt durch sie unabhängig von der Würdigkeit und den Geistesgaben ihrer Spender. (Zimmerling 2018: 133)

Im katholisch-charismatischen Verständnis werden die Charismen zwar als vom Heiligen Geist gewirkt angesehen, anders als für die Sakramente wird aber keine Allgemeingültigkeit oder Universalität angenommen. Während die Charismen von der jeweiligen Person und konkreten Situation abhängig seien, also „subjektiv“, seien die Sakramente „objektiv“ in dem Sinne, dass sie personen- und situationsunabhängig wirken. Die Sakramente sind demnach in katholisch-charismatischer Auffassung den Charismen „vorgeordnet“. Gleichzeitig „rechnet man damit, dass auch die Sakramente selbst zu Orten spontaner und spektakulärer Geisterfahrung werden können“ (Zimmerling 2018: 133–134). Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass die Akteur:innen der CE den Sakramenten große Bedeutung beimessen: Nicht nur die Eucharistie, sondern auch die Beichte bzw. das Bußsakrament nehmen in der religiösen Praxis der CE einen festen Platz ein. In den Texten und Interviews wird ihre Bedeutung sowohl für die Kirche als auch für die Einzelnen immer wieder hervorgehoben (vgl. Kap. 7.1.4). Der Soziologe Michael Hochschild stellt bei seiner Betrachtung der Neuen Geistlichen Gemeinschaften in der katholischen Kirche fest, dass ein solches Nebeneinander von

Sakramenten und anderen als heilsrelevant erachteten Praktiken dort regelmäßig vorkommt:

Theologisch gesprochen verlassen sie sich nicht mehr nur auf die kirchlichen Gefäße der Gnade (Sakramente), wenngleich sie diese mit großem Eifer wiederbeleben wollen, sondern sie beschreiben alternative, hochgradig personalisierte Wege der Verkündigung des Evangeliums [...], mit denen eine Glaubenserfahrung auch im Alltag gelingen soll. (Hochschild 2005: 18)

Auch in der CE werden die Sakramente zwar als wichtig erachtet und praktiziert, gleichzeitig werden mit den Charismen „alternative Wege der Verkündigung“ gesucht und praktiziert (vgl. Kap. 7.1.4).

Wenn die Akteur:innen die Sakramente als ein Abgrenzungsmerkmal gegenüber der charismatischen Bewegung betrachten, so grenzen sie sich mit Verweisen auf die Bibel, mehr noch aber auf ihre Einstellung zur Bibel von weiten Teilen der katholischen Kirche ab, insbesondere von der akademischen Theologie (vgl. Kap. 7.1.2). In den Interviews und während der Feldforschung wurde deutlich, dass die Akteur:innen sowohl in der wöchentlichen Gebetsgruppe als auch zuhause für sich in der Bibel lesen. Dabei werden die Bibel oder ausgewählte Bibelstellen immer wieder als Leitfaden und Anleitung für Fragen des Alltags und zur Gestaltung des eigenen Lebens referenziert. Auch in den Gebetskreistreffen nimmt die gemeinsame Bibellektüre einen großen Raum ein, wobei der Fokus darauf liegt, die Bibelstellen auf die eigenen Fragen und die individuellen Bedürfnisse zu beziehen:

Wenn wir konkrete Fragen an das Leben haben, dann dürfen wir die dazugehörigen Antworten in der Bibel suchen. Sie ist eine geniale Anleitung für das Leben, wie Gott es für uns Menschen gedacht und gewollt hat. So kann Gott durch sein geschriebenes Wort in unser Leben hineinsprechen. (Hemberger 2012: 34)

Die Bibel soll nicht als historischer Text verstanden werden, sondern als „Wort Gottes“ (vgl. Kap. 8.2.4). Damit distanzieren sich die Akteur:innen der CE von einem hermeneutischen Zugang zur Bibel, wie er in der deutschen katholischen Theologie und Kirche sehr präsent ist und vertreten stattdessen ein Bibelverständnis, das für den pentekostalen und evangelikalen Kontext charakteristisch ist (vgl. Buchard 2014: 141).

2.2 Geschichte und aktuelle Situation der CE in Deutschland

Darstellungen der Geschichte und des historischen Kontexts sind geprägt von der Perspektive der jeweiligen Autor:innen. Insbesondere in kleineren Gruppierungen geschieht der größte Teil der Geschichtsschreibung innerhalb der Bewegung selbst und ist eng mit der Gruppenidentität verknüpft (vgl. Delitz 2018: 24–25). Die CE-interne Erzählung der eigenen Geschichte und die mit ihr verbundenen Verortungen werden im empirischen Teil der Arbeit ausführlich diskutiert (vgl. Kap. 7.3). Aber auch in der wissenschaftlichen Literatur setzen Autor:innen je nach Perspektive, Fragestellung und Forschungsinteresse unterschiedliche Schwerpunkte in der Darstellung der Geschichte der CE. Auch hier werden Einordnungen und Abgrenzungen vorgeschlagen und ausgehandelt und es zeigt sich die Verortung der CE zwischen Pentekostalismus und Katholizismus: Während einige Autor:innen die CE als Teil der katholischen Kirche und ihr Entstehen als Ergebnis katholischer Aushandlungsprozesse darstellen, interpretieren andere die CE als Teil des Pentekostalismus, der mit der Gründung der CE auch in der katholischen Kirche Einzug gehalten habe. Im Folgenden werden zunächst die in der Literatur vorgenommen verschiedenen historischen Einordnungen der CE aufgezeigt und die Entwicklung der CE in Deutschland nachgezeichnet. Anschließend wird die heutige strukturelle und organisatorische Situation der CE in Deutschland skizziert.

2.2.1 Anfänge und Gründung der katholisch-charismatischen Bewegung

Für die Entstehung der katholisch-charismatischen Bewegung waren sowohl der pentekostale als auch der katholische Kontext prägend. Während die katholische Kirche eine hierarchisch strukturierte und auf innere Einheit ausgelegte Organisation ist, ist die charismatische Bewegung netzwerkartig strukturiert und geprägt vom Nebeneinander verschiedener Kirchen, Organisationen und Gruppierungen. Das zeigt sich nicht nur in der jeweiligen Perspektive auf das CCR (vgl. Kap. 3.2 und Kap. 3.3), sondern auch in der Darstellung ihrer Geschichte. Die Perspektive, aus der die Geschichte des CCR betrachtet wird, beeinflusst die Gewichtung der historischen Zusammenhänge, Wurzeln und Zugehörigkeiten auch in den akademischen Darstellungen der Geschichte des CCR. Im

Folgenden werden die katholisch und die pentekostal geprägte Perspektive auf die Entstehung des CCR kurz vorgestellt¹⁸.

Die „katholische Erzählung“ der Geschichte des CCR beginnt in der Regel mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), dessen Ziel es war, das Verhältnis der katholischen Kirche zur sie umgebenden Welt neu zu bestimmen und „die Weichen“ für die Kirche in der Moderne zu stellen (Gabriel 2009: 242). Damit stellt das Zweite Vatikanische Konzil eine klare Zäsur im Selbstverständnis der katholischen Kirche dar. Die dort beschlossenen Änderungen wirkten sich erheblich auf die Lebenswirklichkeit und Glaubenspraxis der Katholik:innen aus (vgl. Kaufmann 1996: 9). Schon seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts kam es in der katholischen Kirche zu Aushandlungsprozessen, Reformbestrebungen und Neugründungen von kirchlichen Gemeinschaften, die mit dem Konzil Aufschwung erhielten (vgl. Tigges 2005: 169). Für das CCR, das sich kurz nach dem Konzil gründete, waren insbesondere die theologische Stärkung der Position der Lai:innen und die damit verbundene geringere Zentrierung auf den Klerus, die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche sowie die Diskussion über die Art und Wirksamkeit der Charismen¹⁹ von Bedeutung. Insbesondere in der Anfangszeit des CCR wurde von den dort aktiven Theolog:innen und Klerikern betont, dass das CCR aus dem Konzil hervorgegangen sei:

Beim Konzil haben wir die Bedeutung und den stets aktuellen, zeitgemäßen Charakter des charismatischen Aspekts der Kirche unterstrichen. Zu jener Zeit ahnte niemand, dass kurz nach dem Konzil die Charismatische Erneuerung in der Tat die Wirksamkeit des Konzils fortsetzen und, um einen Ausspruch Johannes' XXIII. zu zitieren, uns „eine Art neues Pfingsten“ erfahren lassen würde. (Suenens 1986: 5)

Damit verortet Suenens das CCR deutlich in der katholischen Kirche. Auch die Einordnung als Neue Geistliche Gemeinschaft stellt die CE in einen klar katholischen

¹⁸ In ihrer eigenen Darstellung beginnt die Geschichte der CE noch früher, nämlich Ende des 19. Jahrhunderts mit der italienischen Ordensschwester Elena Guerra. Damit verbunden ist eine starke heilsgeschichtliche Deutung der eigenen Geschichte (vgl. Kap. 7.3).

¹⁹ In der zweiten Konzilsperiode im Oktober 1963 entbrannte, so beschreibt es Sullivan (1986), eine heftige Diskussion um das Charismenverständnis in der katholischen Kirche. Kardinal Ruffini vertrat den Standpunkt, Charismen seien außergewöhnliche Gnadengaben, die in der frühen Kirche und unter Heiligen und Mystikern vorgekommen sein mögen, aber in der modernen Kirche keine Rolle spielten. Die Gegenposition wurde von Kardinal Suenens, dem späteren Berater des CCR, vertreten, der argumentierte, dass Charismen weder selten noch zwangsläufig außergewöhnlich sein müssten. Vielmehr besitze „jeder Christ, ob gebildet oder schlicht, seine Gabe im alltäglichen Leben“. Diese zweite Position setzte sich schließlich durch und wurde in die Kirchenkonstitution aufgenommen (vgl. Sullivan 1986: 8).

Kontext. Auch wenn der katholische Theologe und Charismatiker Heribert Mühlen 1986 schreibt, es gebe „keine einzige Darstellung der ‚Charismatischen Erneuerung‘, in der nicht die direkte geschichtliche Kontinuität dieser Bewegung mit der Pfingstbewegung hervorgehoben“ werde (Mühlen 1986: 197), tritt dieser Aspekt gerade in Texten, in denen CE als *katholische* Bewegung etabliert und gegen Kritik aus der Kirche verteidigt werden sollte²⁰, stark in den Hintergrund.

Aus der Perspektive einer Geschichte des Pentekostalismus hingegen wird die katholisch-charismatische Bewegung als Teil einer konfessionsübergreifenden charismatischen Bewegung verstanden. Entsprechend wird ihre Gründung in die Entwicklung des Pentekostalismus generell eingeordnet und parallel zur Entwicklung charismatischer Gruppen in anderen „mainline churches“ betrachtet. Die Darstellungen beginnen häufig mit dem sog. „Azusa-Street Revival“ 1906 und der Gründung des Pentekostalismus in den USA²¹. Die protestantischen Kirchen lehnten pentekostale Praktiken zu Anfang des 20. Jahrhunderts ab, woraufhin sich unabhängige pentekostale Kirchen gründeten. In den 1950er und 1960er Jahren verbreiteten sich pentekostale Konzepte und Praktiken zunehmend auch in den institutionalisierten Kirchen, in denen sich charismatische Gruppen und Strömungen bildeten. Daneben gründeten sich auch nichtdenominationale charismatische Kirchen, die sich von den „klassischen Pfingstkirchen“ abgrenzten. Später wurden diese Entwicklungen als „charismatische Bewegung“ zusammengefasst²². Als Eckpunkte werden hier beispielsweise die Ereignisse um den episkopalen Pastor Dennis J. Bennet genannt, der 1959 seiner Gemeinde „verkündet [...], er habe die Geisttaufe und damit einhergehend die Sprachengabe empfangen“ (Berg 2016). Gegen die Empfehlung und den Wunsch der Kirchenleitung blieb Bennet Mitglied der Kirche, was als Beginn der charismatischen Bewegung innerhalb der „traditionellen“ Kirchen verstanden wird. Yan Suarsana nennt David du Plessis (1905–1987) den „Gründervater“ der charismatischen Bewegung. Du Plessis war als Pastor in der „Apostolic Faith Mission of South Africa“ und später der „Assemblies of

²⁰ Dazu zählen beispielsweise die Darstellungen der CE durch Baumert (1998), Cordes (1999) und Sullivan (1986).

²¹ Eine kritische Betrachtung dieser Erzählung einer von den USA ausgehenden „weltweiten Pfingstbewegung“ vgl. bspw. Bergunder (2006); Suarsana (2014, 2017).

²² Einen Überblick über die Diskussion um eine Definition und Standortbestimmung des „Pentekostalismus“ gibt bspw. Haustein (2011); vgl. auch Kap. 3.2.

God“ tätig, nahm 1963 am „World Council of Churches“ teil und wurde als Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil eingeladen²³. Die Entwicklungen des CCR werden in dieser Perspektive mit den Entwicklungen des charismatischen Christentums über denominationale Zugehörigkeiten hinweg gemeinsam betrachtet, wodurch das CCR weniger als katholisches Ereignis gedeutet wird, sondern mehr als charismatisches Ereignis, das in der katholischen Kirche stattfindet – oder, in der Formulierung Alan Andersons, als pentekostales Ereignis, dem sich die katholische Kirche letztendlich anschließt: „In 1967 the Catholic Church entered the Charismatic renewal for the first time in its modern history“ (Anderson 2013: 211).

Die eigentliche Gründung der katholisch-charismatischen Bewegung in der katholischen Kirche lässt sich, zumindest aus Sicht der CE, sehr genau festlegen: Sie fand auf dem sogenannten „Duquesne-Wochenende“ von 17. bis 19. Februar 1967 statt. Auf diesem Exerzitenwochenende, so geht die „Gründungserzählung“, hätten mehrere Dozierende und Studierende der Duquesne-Universität Pittsburgh die „Taufe im Heiligen Geist“ empfangen. In den folgenden Jahren verbreitete sich das CCR nicht nur in den USA, sondern weltweit.

Tatsächlich wurden unmittelbar im Anschluss an das Exerzitenwochenende die Duquesne-Universität Pittsburgh (Pennsylvania), die University of Notre Dame (South Bend, Indiana), die Michigan State University (East Lansing, Michigan) und die University of Michigan (Ann Arbor, Michigan) zu Zentren der sich schnell weltweit verbreitenden innerkatholischen charismatischen Bewegung²⁴. Gleichzeitig kamen schon vor 1967 und unabhängig von den Ereignissen in Duquesne Katholik:innen in Kontakt mit pentekostalen und charismatischen Praktiken wie dem Sprachengebet oder der „Taufe im Heiligen Geist“. John Maiden, der die Anfänge des CCR in Australien untersucht, stellt fest, dass die „amerika-zentrierte“ Geschichtsschreibung des CCR dazu

²³ Nachdem ein institutioneller ökumenischer Dialog zwischen katholischer Kirche und Pfingstkirchen scheiterte, war du Plessis die treibende Kraft hinter den „inoffiziellen“ Gesprächen zwischen katholischer Kirche und Vertretern verschiedener Pfingstkirchen. Die Gespräche fanden in vier Phasen statt (1972-1976, 1977-1982, 1985-1989 und 1990-1997), in denen in leicht unterschiedlicher Besetzung unterschiedliche Themen behandelt wurden (vgl. Baumert & Bially 1999).

²⁴ Eine ausführliche Darstellung und differenzierte Analyse der Machtstrukturen und sich bildenden Hierarchien zu Beginn des „Catholic Charismatic Movement“ in den USA bietet Ciciliot (2019).

geführt habe, dass von Duquesne unabhängige „protocharismatische“ Entwicklungen in anderen Ländern – er nennt Frankreich und Kolumbien – nicht erwähnt oder wahrgenommen würden (vgl. Maiden 2019: [5]). Thomas Csordas, der sich umfassend mit der katholisch-charismatischen Bewegung auseinandersetzt, weist darauf hin, dass für lokale Kontexte nicht immer nachweisbar sei, ob die Bewegung ursprünglich von den USA und später von Rom ausging, oder ob es lokale charismatische Initiativen gegeben habe, die dann in die internationale Struktur aufgenommen und eingegliedert worden seien (vgl. Csordas 2011). Dass das „Duquesne-Wochenende“ dennoch weithin als Gründungswochenende des CCR gilt, ist auf mehrere Faktoren zurückzuführen. Zum einen erreichte das sich neu gründende CCR in den USA recht schnell eine relativ große Öffentlichkeit, indem nicht nur in bewegungs- und kircheneigenen Medien über die Ereignisse berichtet wurden, sondern auch in „säkularen“ Zeitungen. Diese Bekanntheit führte dazu, dass sowohl interessierte Lai:innen als auch katholische Leiter:innen aus anderen Ländern auf das CCR aufmerksam wurden, die Gruppen dort besuchten, und nach ihrer Rückkehr in ihrer Heimat eigene charismatische Gebetsgruppen gründeten (vgl. Csordas 2007: 296). Zum anderen hat das „Duquesne-Wochenende“, da das CCR sich nicht auf eine Gründer- oder Stifterperson berufen kann, mit seinem konkreten Datum, Ort und den Akteur:innen, die seitdem immer wieder von ihren Erfahrungen berichten²⁵, als „Gründungsereignis“ einen gemeinschafts- und identitätsstiftenden Charakter. Durch die Feier des „Golden Jubilee“, dem 50-jährigen Bestehen des CCR, das weltweit und insbesondere auch in Rom mit Papst Franziskus gefeiert wurde, wurde die Bedeutung des Wochenendes für die weltweite katholisch-charismatische Bewegung bestätigt und verstärkt.

Ausschlaggebend aber dürfte gewesen sein, dass sich im Anschluss an das Wochenende in den USA recht schnell organisatorische Strukturen herausbildeten, in denen die Ereignisse zum einen (katholisch-)theologisch aufgearbeitet und innerhalb interessierter Kreise publiziert und verbreitet wurden. Darüber hinaus wurde ein Netzwerk an Redner:innen und Repräsentant:innen aufgebaut, das nicht nur auf

²⁵ Bis heute ist Patti Gallagher Mansfield, Teilnehmerin des Duquesne-Wochenendes, eine gefragte Rednerin bei verschiedenen Anlässen und nahm unter anderem an Veranstaltungen der CE Deutschland teil. Auch bei den Jubiläumsfeierlichkeiten 2017 in Rom sprach sie während des Gottesdienstes mit Papst Franziskus. Ihr Buch „Wie ein neues Pfingsten“, in dem sie ihre Erfahrungen veröffentlichte, gehört zu den Standardwerken der katholisch-charismatischen Bewegung.

inhaltliche Anfragen charismatischer Gruppierungen reagierte und Netzwerke schuf und pflegte, sondern auch der katholischen Hierarchie – insbesondere der amerikanischen Bischofskonferenz – als Ansprechpartner zur Verfügung stand. Die Akteur:innen konnten dabei größtenteils auf bereits existierende katholische Netzwerke zurückgreifen. Die Positionen in den frühen Organisationen des CCR – dem „Communication Center“ bzw. dem „Catholic Charismatic Renewal Service Committee“ (gegründet auf einen Beschluss 1969) und dem im Jahr 1972 gegründeten „International Communication Office“ (ICCRO, später „International Catholic Charismatic Renewal Services“ ICCRS) – wurden weitgehend mit Mitgliedern der CE aus Ann Arbor und Notre Dame besetzt, also Personen, die mit dem „Duquesne-Geschehen“ unmittelbar in Verbindung standen (vgl. Ciciliot 2019: 253–254). Anders als bei vorherigen „charismatischen Ereignissen“ in der katholischen Kirche oder unter Katholik:innen etablierte sich in der Folge des „Duquesne-Wochenendes“ das, was Hocken als „corporate expression of Charismatic Renewal among Catholics“ bezeichnet (Hocken 1992: 308), also eine organisierte und strukturierte katholisch-charismatische Bewegung innerhalb der katholischen Kirche.

Bei der historischen Einordnung des „Duquesne-Wochenendes“ und damit der Gründung des CCR werden in der Regel sowohl die pentekostal/charismatischen als auch die katholischen Einflüsse dargestellt, wenn auch je nach Perspektive in unterschiedlicher Gewichtung. Dabei wird häufig zunächst auf die persönliche Geschichte der Leiter:innen bzw. der Teilnehmer:innen des Wochenendes verwiesen. So hätten einige von ihnen kurz vor dem Wochenende ein Gebetstreffen der presbyterianischen Flo Dodge besucht, wo für sie in Sprachen gebetet worden sei und sie die „Taufe im Heiligen Geist“ empfangen hätten²⁶; auch über vorbereitende Literatur²⁷ seien die Teilnehmenden schon vor dem Wochenende mit charismatischen Ideen und Praktiken in Berührung gekommen (vgl. Newberg 2006: 90). Darüber hinaus hatten sich

²⁶ So die Schilderung Mansfields (vgl. Mansfield 1993: 41–45). Die heilsgeschichtliche Komponente der Darstellung der Geschichte, die hier und an anderen Stellen deutlich mitschwingt, wird in Kap. 7.3 ausführlich analysiert.

²⁷ Den Teilnehmenden wurden zwei Bücher zur Vorbereitung auf das Exerzitenwochenende empfohlen: David Wilkersons „The Cross and the Switchblade“ [dt.: „Das Kreuz und die Messerhelden“] (1963) und „They Speak with Other Tongues“ (1964) von John Sherrill. Beide Bücher sind noch heute in der CE verbreitet und werden gelesen; während der Feldforschung wurden mir beide Bücher als äußerst lesenswert empfohlen und sogar geschenkt.

viele der Teilnehmer:innen des Duquesne-Wochenendes schon zuvor in katholischen Reformbewegungen wie der Liturgischen Bewegung oder Cursillo engagiert²⁸. Gerade in der Formierungsphase der CCR in den USA gibt es enge personelle, ideologische und organisatorische Verbindungen zwischen dem CCR und Cursillo, die die frühen organisatorischen Formen des CCR stark beeinflussten (vgl. Ciciliot 2019: 254).

2.2.2 Historische Entwicklung der CE in Deutschland

In der Zeit nach 1967 verbreitete sich die charismatische Bewegung für „alle Beobachter überraschend schnell“ in der katholischen Kirche weltweit (Zimmerling 2018: 18), was auch darauf zurückzuführen ist, dass die beteiligten Personen auf bereits existierende katholische Netzwerke zurückgreifen konnten, über die sie ihre Ideen verbreiten und entlang derer sie Strukturen entwickeln konnten (Daniel 2010: 171). In der Anfangszeit verbreitete sich die katholisch-charismatische Bewegung, wie bereits angesprochen, hauptsächlich über zwei Wege: Zum einen besuchten Priester aus anderen Ländern die Zentren der Bewegung in den USA und gründeten in der Folge eigene Gebetskreise in ihren Heimatpfarreien, zum anderen kamen insbesondere Lai:innen mit charismatischen Gemeinschaften in Kontakt und lernten so charismatische Frömmigkeitspraktiken und Gemeinschaftsleben kennen (vgl. Csordas 2007: 296). Je nach den spezifischen lokalen Gegebenheiten organisierten sich katholisch-charismatische Gruppen und Gemeinschaften und entwickelten sich in unterschiedlich enger Anbindung an internationale oder kirchliche Netzwerke. Im Jahr 1972 wurde ein internationaler Dachverband des CCR gegründet, der seinen Sitz ab 1981 als ICCRO, später ICCRS („International Catholic Charismatic Renewal Services“) in Rom und ab 1985 im Vatikan hatte. Das ICCRS sowie die „Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships“ (CFCCCF) wurden Anfang der 1990er Jahre vom Vatikan als Geistliche Gemeinschaften in der katholischen Kirche anerkannt. Im Jahr 2018 wurden die beiden Organisationen auf Anweisung von Papst Franziskus aufgelöst und durch den gemeinsamen Dachverband CHARIS („Catholic Charismatic Renewal International Service“) ersetzt.

²⁸ Auf diesen Umstand legt Mansfield in ihrer Schilderung viel Wert und geht ausführlich darauf ein (vgl. Mansfield 1993: 32–36). Diese ausführliche Schilderung des katholischen Kontextes der Entstehung des CCR verdeutlicht, dass auch die Erzählung der eigenen Geschichte verortende Funktion hat (vgl. Kap. 7.3).

Die erste internationale Konferenz für Leiter:innen des CCR fand im Oktober 1973 in Grottaferrata (Rom) statt. An der Konferenz nahmen Leiter:innen von Gebetsgruppen aus 34 Ländern teil (Sullivan 1986). Zu Pfingsten 1975 folgte der erste Weltkongress des CCR in Rom mit 10.000 Teilnehmer:innen aus über 60 Ländern. Papst Paul VI. empfing eine Gruppe von Leiter:innen zu einer Audienz und schließlich wurde ein charismatischer Gottesdienst mit Sprachengebet im Petersdom gefeiert, was vonseiten des CCR als Anerkennung und Bestätigung durch den Papst verstanden wurde (Csordas 2012: 174). Trotz internationaler Aktivitäten ist das CCR kein global organisiertes oder geleitetes Unterfangen, vielmehr verstehen sich die internationalen Verbände und Organisationen als Vernetzungsangebote für die lokalen Initiativen und Gruppen. Die Entwicklungen in den einzelnen Ländern verlaufen entsprechend unterschiedlich und müssen in ihrem jeweiligen lokalen Kontext betrachtet werden²⁹.

In Deutschland gründeten sich Anfang der 1970er Jahre unabhängig voneinander die ersten katholisch-charismatischen Gruppen, und zwar „nicht primär durch Kontakte mit den innerkirchlichen evangelischen Charismatikern aus Deutschland, sondern durch Begegnungen mit charismatisch geprägten Katholiken aus den USA und Frankreich“ (Zimmerling 2018: 18–19; vgl. auch Baumert 1998: 599). Das erste Treffen von Vertretern katholisch-charismatischer Gruppen und Initiativen im deutschsprachigen Raum fand 1974 in Würzburg statt. Die ca. 80 anwesenden Personen wählten ein „Koordinierungsteam“ und einigten sich darauf, sich „Charismatische Gemeindeerneuerung (CGE)“ zu nennen. Der Paderborner Theologieprofessor Heribert Mühlen warb auf diesem Treffen und in der Folgezeit für eine Strukturierung der Bewegung und wirkte stark auf eine Anerkennung durch die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) hin, die 1987 erteilt wurde. Zwei Jahre nach diesem ersten Treffen fand 1976 ein deutschlandweites Treffen der Charismatischen Erneuerung mit etwa 800 Teilnehmern in Königstein statt, woraufhin „darauf hingearbeitet [wurde], sich nach Diözesen zu formieren und sich dem jeweiligen Ortsbischof zuzuordnen“ (Baumert 1998: 599). Nach der Anerkennung der CE durch die Deutsche Bischofskonferenz kam es zum Bruch zwischen Heribert Mühlen und der Koordinierungsgruppe der CE:

²⁹ Hervorzuheben sind hier beispielsweise die Studien von Maiden (2019) zum CCR in Australien, Pace (2020) für Italien, Siekierski (2012) für Polen oder die Monographie zum charismatischen Katholizismus in Lateinamerika von Cleary (2018).

Während Mühlen in der CE eine Möglichkeit für die Gemeindeentwicklung sah, verorteten der Rat der CE und die Koordinierungsgruppe die CE eher als geistliche Bewegung (Kern 1998: 31) – eine Verortung, die sich schließlich durchsetzte. Seit den 1990er Jahren gab es keine größeren Veränderungen in der Grundausrichtung der CE in Deutschland. Die seit 2001 alle zwei Jahre stattfindenden Mittendrin-Wochenenden, die Deutschlandtreffen der CE und die halbjährlichen Versammlungen des Rats der CE, bei denen Diözesansprecher:innen, Vertreter:innen charismatischer Gemeinschaften und der Vorstand der CE Wahlen abhalten, Themen besprechen, die Haltung der CE diskutieren und wenn nötig Beschlüsse fassen, bilden offenbar einen stabilen Bezugsrahmen für die Mitglieder³⁰ der CE in Deutschland.

2.2.3 Struktur und Situation der CE in Deutschland heute

Auf ihrer Homepage gab die CE zur Zeit der Datenerhebung (2017) an, dass sich in Deutschland „zur Zeit etwa 12.000 katholische Christen aller Altersgruppen in ca. 500 Gebetsgruppen, Hauskreisen und neuen geistlichen Gemeinschaften“ trafen (HP#211) und listet neben lokalen Gebetsgruppen 32 charismatische Gemeinschaften, Initiativen und Werke³¹ auf. Konkrete Mitgliederzahlen lassen sich aus diesen Angaben nicht ableiten. Auch über die Alters- und Sozialstruktur lässt sich wenig sagen. Beobachtungen während der Feldforschung legen nahe, dass ein großer Teil der heute aktiven Mitglieder der CE in den 70er bis 90er Jahren zur CE gekommen ist und sich die Altersspanne heute entsprechend von 50 Jahren aufwärts bewegt. Eine meist im Rahmen der Gemeinschaften recht aktive „jüngere Generation“, junge Erwachsene um die 30, dürfte sich zumindest teilweise aus den Kindern dieser ersten Generation zusammensetzen, was nicht nur Gespräche vor Ort, sondern auch ein Vergleich der in der „CE Info“ genannten Nachnamen nahelegt.

³⁰ Auch wenn die CE keine formelle Mitgliedschaft hat, werden in dieser Arbeit diejenigen, die sich als der CE zugehörig bezeichnen oder in der CE engagieren, als „Mitglieder der CE“ bezeichnet.

³¹ Im Unterschied zu den charismatischen Gemeinschaften steht bei den Initiativen und Werken nicht so sehr der Gemeinschafts-Gedanke, sondern ein konkretes „Anliegen oder ein Dienst im Vordergrund“ und ihr Ziel ist es, „einer bestimmten (gesellschaftlichen / kirchlichen) Not durch Gebet und / oder Tat zu begegnen“ (HP#281). Beispiele sind der Christliche CD-Dienst, der Audiomaterial von Seminaren und Vorträgen erstellt und verbreitet oder die Initiative Gebetshaus bzw. das Gebetshaus Augsburg, in dem ununterbrochen gebetet wird.

Auch wenn die katholisch-charismatische Bewegung eine globale Struktur aufgebaut hat, waren und sind lokale Gebetsgruppen und charismatische (Lebens-)Gemeinschaften die Basis katholisch-charismatischen Christentums:

Charismatic renewal was essentially a broad Christian sub-culture which was based upon local prayer meetings and communities; regional, national and international conferences; and „service groups“ which provided media resources (Maiden 2019: [3]).

Da in die CE „nicht nach Art eines Verbandes ‚Mitglieder‘ aufgenommen werden“ werden weder Mitgliederstatistiken geführt noch gibt es feste Kriterien dafür, wer Teil der CE ist und wer nicht. Allenfalls die Leiter:innen und diejenigen, die Ämter innerhalb der CE besetzen, sind „greifbar [...] – und diese auch nur, solange sie ‚verbindlich‘ mittun“ (Baumert 1998: 599). Ob und inwiefern sich Gebetskreise, aber auch einzelne Akteur:innen, die charismatische Gebetskreise besuchen, zur CE zählen, ist ihnen selbst überlassen. Die strukturelle und organisatorische Einbindung in die CE in Deutschland erfolgt erst auf der Ebene der Diözesen durch die Diözesansprecher:innen, die von Vertreter:innen der in ihrer Diözese aktiven Gebetskreise und Gemeinschaften gewählt werden. Unter den bis zu drei Diözesansprecher:innen sollte laut „Ordnung der CE“ mindestens ein vom Bischof bestätigter Diakon oder Priester sein, was sich in Anbetracht sinkender Klerikerzahlen allerdings nicht immer umsetzen lässt. Aufgabe der Diözesansprecher:innen ist es, die Aktivitäten der Diözese zu koordinieren, bistumsweite Treffen zu organisieren und den Kontakt zum Bischof zu halten. Außerdem stellen sie für ihre Region den Kontakt zur Deutschland-CE her und sind Mitglied im Rat der CE, der auf den halbjährlich stattfindenden Ratstreffen der CE zusammentritt. Das Gremium setzt sich zusammen aus den Diözesansprecher:innen, Vertreter:innen der Gemeinschaften, dem Vorstand der CE und einigen zusätzlich bestimmten Personen. Der Rat wählt fünf Personen in den Vorstand der CE (früher: Koordinierungsgruppe), wobei diese Personen keine formalen Kriterien erfüllen, aber von Mitgliedern des Rates vorgeschlagen werden müssen. Zusätzlich zu diesen fünf gewählten Personen sind auch die drei hauptamtlichen Mitarbeiter:innen der CE sowie ein Mitglied des Theologischen Ausschusses der CE Mitglieder des Vorstands. Der Theologische Ausschuss der CE besteht aus Priestern bzw. Theologen und wird ebenfalls vom Rat der CE gewählt. Seine Funktion ist es, die theologische Ausrichtung der CE im Blick zu behalten. Dazu gibt er

beispielsweise „Theologische Orientierungen“ heraus, in denen die katholisch-charismatische Position zu verschiedenen theologischen Fragen dargestellt wird.

Die in der CE vorherrschenden Formen und Orte der Vergemeinschaftung katholisch-charismatischer religiöser Praxis sind a) Gebetskreise, b) Gemeinschaften, c) offene Gebetstreffen, Segnungs- und Lobpreisgottesdienste, d) Seminare und Vorträge sowie e) regionale und überregionale „Events“³². Sie werden an dieser Stelle kurz vorgestellt:

a) Charismatische Gebetskreise (auch Bibelkreise, Hauskreise) treffen sich typischerweise wöchentlich zum gemeinsamen Beten, Lobpreis und Bibellesen. Der Ablauf folgt häufig einem bestimmten Schema, das unter anderen in den Leiterseminaren der CE weitergegeben wird. Viele Gebetskreise treffen sich in den Räumen der Pfarrgemeinde oder in der Kirche, insbesondere Hauskreise werden aber in den Privatwohnungen der Teilnehmenden abgehalten. Die Anzahl der Personen, die sich in einem Gebetskreis treffen, ist sehr unterschiedlich und bewegt sich etwa zwischen drei und fünfzehn Personen, wobei die Anzahl der regelmäßig Teilnehmenden sich in den meisten Kreisen eher im einstelligen Bereich bewegen dürfte. Die einzelnen Gebetskreise agieren relativ autonom. Zwar ermutigt die Leitungsebene der CE die Gruppen, regelmäßig an charismatischen Glaubenskursen teilzunehmen und bietet Schulungen für Gebetsgruppenleiter:innen an, aber ob die Gruppen solche Angebote wahrnehmen, ist ihnen selbst überlassen. Entsprechend ist der Kontakt der einzelnen Mitglieder lokaler Gebetskreise zur Diözesanebene, der Deutschlandebene und anderen charismatischen Akteur:innen unterschiedlich stark. Mitglieder der CE sind oft auch abseits des Gebetskreises in ihrer Pfarrgemeinde engagiert und Gebetskreise werden häufig in den Medien der Pfarrgemeinde beworben und als Teil des Gemeindelebens verstanden.

b) (Lebens-)Gemeinschaften prägen die katholisch-charismatische Landschaft seit der Gründung des CCR in den USA. Auch in Deutschland schlossen sich Akteur:innen zu lokalen Gemeinschaften zusammen (z.B. die „Gemeinschaft Jedidja“, Würzburg, oder die „Markus-Gemeinschaft“, Köln), oder gründeten lokale Untergruppen internationaler Gemeinschaften (z.B. „Gemeinschaft der Seligpreisungen“, „Chemin Neuf“). Die Gemeinschaften unterscheiden sich in ihrer Mitgliederstärke (zwischen mehreren 100

³² Zimmerling identifiziert „Gebetskreise, Lobpreisgottesdienste, Seminare, Kongresse und Lebensgemeinschaften“ als die „Gestalten“, in denen charismatische Bewegungen „in Erscheinung treten“ (Zimmerling 2018: 123).

und nur einer Handvoll), in ihrer Zielsetzung (z.B. Familienseelsorge bei „Familien mit Christus“ oder Arbeit mit Gefangenen bei der „Emmaus Gemeinschaft“) und auch in der Form und Verbindlichkeit ihres Zusammenlebens (von gemeinsamem Wohnen und Arbeiten bis zu häufigen Treffen und gemeinsamen Veranstaltungen). Gemeinschaften haben häufig ein Aufnahmeverfahren mit einer Vorbereitungszeit, in der sich Interessierte und Mitglieder kennen lernen können, und eine offizielle Aufnahme in die Gemeinschaft, die in der Regel im Rahmen eines Gottesdienstes erfolgt.

c) Offene Gebetstreffen und Lobpreisgottesdienste (charismatische Gottesdienste, Segnungsgottesdienste) finden häufig in monatlichem oder zweimonatigem Rhythmus statt und werden von den Diözesansprecher:innen, von Gemeinschaften oder Gebetskreisen durchgeführt. Häufig besteht in diesem Rahmen auch die Möglichkeit zur Beichte.

d) Seminare und Vorträge spielen eine wichtige Rolle für die Entwicklung und Einübung katholisch-charismatischer Identität und Praxis. Glaubensseminare bzw. Einführungsseminare spielen bei der Vermittlung katholisch-charismatischer Theologie und Praxis eine große Rolle und sind wichtige Referenzpunkte katholisch-charismatischer Akteur:innen. Ein weit verbreiteter Kurs, nicht nur unter Charismatiker:innen, ist der überkonfessionell erfolgreiche „Alpha-Kurs“, der maßgeblich von dem anglikanischen Charismatiker Nicky Gumbel der Holy Trinity Brompton Church in London mitgestaltet und verbreitet wird. Von Seiten des CE-Vorstandes wird regelmäßig das Seminar „Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes“ angeboten, das vom Vorstand der CE in Deutschland entwickelt wurde. Beide Einführungsseminare sind darauf ausgelegt, dass sich eine feste Gruppe über den Zeitraum von zwei bis drei Monaten wöchentlich trifft, wobei jeder Abend unter einem speziellen Thema steht, beispielsweise „Wie kann ich Gott erfahren?“, „Was will der Heilige Geist in meinem Leben tun?“ oder „Wie lebe ich heute als Christ?“³³. Die Abende bestehen jeweils aus einer Einführung zum Thema, gemeinsamer Diskussion und gemeinsamem Gebet, wobei der Schwerpunkt auf der Erfahrung des Heiligen Geistes liegt. Neben solchen Einführungsseminaren gibt es ein großes Angebot an thematischen Seminaren, Vorträgen und Workshops.

³³ Titel des 1., 3. und 8. Abends des Seminars „Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes“.

e) **Größere Events** sind außergewöhnliche Veranstaltungen mit vielen Teilnehmenden aus unterschiedlichen Regionen oder Konfessionen, die von der CE veranstaltet oder mit ihrer Beteiligung durchgeführt werden und außerhalb des religiösen Alltags der Akteur:innen stattfinden. Beispiele sind mehrtägige charismatische Kongresse wie das Mittendrin-Wochenende, das auch als Deutschlandtreffen der CE bezeichnet wird und alle zwei Jahre in Fulda stattfindet oder der Kongress pfingsten21, der 2016 erstmalig stattfand und von allen charismatischen Kirchen in Deutschland gemeinsam veranstaltet wurde. Aber auch die Beteiligung der CE am Katholikentag oder am Evangelischen Kirchentag, Mitwirkung an Aktionen wie der Nacht des Gebets, Diözesantage, zu denen die charismatischen Katholik:innen einer Diözese eingeladen sind, Fahrten zum Treffen der weltweiten CE oder zum Jubiläum der CE nach Rom bieten Plattformen für punktuelle, situationsbezogene Vergemeinschaftungen über den lokalen Kontext hinaus. Gerade die rein katholisch-charismatischen, also sozusagen CE-internen, Events wie die Mittendrin-Wochenenden oder die Diözesantreffen bilden für die Akteur:innen der CE wichtige Foren des Netzwerkes und zum Meinungsaustausch, aber auch zur Einübung und Ausübung religiöser Praktiken. Auf solchen und durch solche Events wird, so Zimmerling, „die theologische und spirituelle Ausrichtung der Bewegung entscheidend geprägt“ (Zimmerling 2018: 126).

3 Akademische Perspektiven auf die katholisch-charismatische Bewegung

Zur Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche in Deutschland gibt es bisher keine empirischen Untersuchungen. Neben theologischen Schriften von, über und gegen die CE gibt es allerdings einige empirische Studien zum CCR in anderen Ländern oder weltweit. Darüber hinaus wird das CCR sowohl im deutschsprachigen akademischen katholischen Diskurs als auch in der Pentekostalismusforschung immer wieder erwähnt, ohne dass eine Auseinandersetzung mit der Bewegung an sich im Fokus der Untersuchungen steht. Die akademische Beschäftigung mit dem katholisch-charismatischen Christentum erfolgt also, wie bei der Erzählung der Geschichte des CCR bereits angedeutet wurde, von verschiedenen Standpunkten aus. Aus den verschiedenen Standpunkten ergeben sich unterschiedliche Erkenntnisinteressen und Fragestellungen, die schließlich auch zu unterschiedlichen Ergebnissen führen.

Empirische Studien, häufig aus dem sozialwissenschaftlichen oder anthropologischen Bereich, legen ihren Fokus in der Regel auf das CCR in einem speziellen Setting, also in einem bestimmten Land oder einer Region, und untersuchen dort die religiösen Dynamiken. In vielen der untersuchten Länder und Regionen ist die katholische Kirche insgesamt, und entsprechend auch das CCR, sehr stark oder das CCR prägt den Katholizismus vor Ort. Fragen, die in solchen Studien gestellt werden, beziehen sich einerseits auf religiöse Praktiken und Einstellungen der Mitglieder des CCR, andererseits auf ihr Verhältnis zum CCR und zur katholischen Kirche oder auf das generelle Verhältnis zwischen CCR und katholischer Kirche im jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Kontext.

Im Rahmen der Pentekostalismusforschung wird die CE als Teil des pfingstlich-charismatischen Christentums betrachtet. Der Schwerpunkt liegt hier häufig weniger auf den spezifischen lokalen Ausprägungen, sondern es werden die transkonfessionellen, transnationalen und globalen Verflechtungen und Beziehungen charismatischen Christentums betont. Die katholisch-charismatische Bewegung wird hier zunächst einmal als Teil der charismatischen Bewegung betrachtet, wenn auch als Sonderfall charismatischen Christentums.

Im deutschsprachigen katholischen akademischen Diskurs hingegen wird die CE als zunächst einmal katholische Gruppierung verstanden. In den 1990er und 2000er Jahren wurde die CE im Zusammenhang mit der Frage nach der katholischen Kirche in der modernen Gesellschaft (in Deutschland) thematisiert, wobei häufig pastorale oder dogmatische im Zentrum standen. In den letzten Jahren beschäftigen sich auch katholische Veröffentlichungen zunehmend mit dem Pentekostalismus als weltweit wachsendem Zweig des Christentums. Als „katholischer Pentekostalismus“ geriet hierbei auch die CE bzw. das CCR in den Blick der Forscher:innen. Auch wenn an diesem Diskurs Akademiker:innen verschiedener Disziplinen beteiligt sind, findet er doch im Kontext der katholischen Theologie statt. Die Perspektive ist entsprechend zum größten Teil katholisch geprägt und findet innerhalb eines katholisch-akademischen Deutungsrahmens statt. An dieser Stelle wird auch die Trennung des akademischen Diskurses in unterschiedliche Fachdisziplinen deutlich, die in Deutschland stärker ist als beispielsweise in der amerikanischen oder britischen akademischen Landschaft. Diese Trennung sorgt dafür, dass Berührungspunkte beispielsweise der Betrachtung der CE in der katholischen Kirche und der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung (GGE) in der evangelischen Kirche kaum wahrgenommen werden und es wenige Querverweise gibt. Gerade bei religiösen Bewegungen wie der CE, die sich zwischen den Kategorien bewegen, kann eine solche Einordnung eine Verengung bedeuten. Im Folgenden werden Darstellungen der CE in empirischen Studien, in der Pentekostalismusforschung und im deutschsprachigen katholischen akademischen Diskurs vorgestellt.

3.1 Empirische Studien zur katholisch-charismatischen Bewegung

Die meisten der empirischen Studien zum CCR sind Fallstudien, größtenteils aus dem sozialwissenschaftlichen und anthropologischen Bereich, die sich auf das CCR in einem bestimmten lokalen Kontext beziehen. Einen Schwerpunkt bilden Studien zum CCR in Lateinamerika, insbesondere Brasilien, wo es eine wichtige Rolle in religiösen und kirchlichen Veränderungsprozessen spielt: Zum einen hat die katholische Kirche in Lateinamerika in den vergangenen Jahren signifikant Mitglieder an freie charismatische und pentekostale Kirchen verloren, sodass das CCR als innerkirchliches charismatisches Angebot auch unter den katholischen Bischöfen an Popularität gewann. Zum anderen wächst das CCR auch innerhalb der katholischen Kirche und gewinnt mit immer mehr

Mitgliedern auch immer mehr Einfluss in der Kirche vor Ort. Auch in Asien, insbesondere in Indien und auf den Philippinen, haben charismatische Gruppen, Gemeinschaften und Initiativen in der katholischen Kirche viele Mitglieder und prägen die lokale katholische Kirche. Die Schwerpunkte der Studien liegen entsprechend auf strukturellen Fragestellungen und dem Verhältnis von CCR und katholischer Kirche oder Gesellschaft. Insgesamt lassen sich in den empirischen Studien zum CCR grob drei Schwerpunkte ausmachen: Konversionserzählungen und religiöse Erfahrung von Mitgliedern des CCR, Pluralismus in der katholischen Kirche und in der Gesellschaft sowie das CCR zwischen „global“ und „lokal“. Immer wieder taucht dabei auch, zumindest implizit, die Frage nach dem Umgang mit kirchlicher Hierarchie oder religiöser Autorität auf.

Der erste Bereich der hier vorgestellten empirischen Studien zum CCR umfasst solche, die sich mit Konversionserzählungen und Erzählungen über religiöse Erfahrung von Mitgliedern des CCR auseinandersetzen. So untersuchten beispielsweise die Psycholog:innen Peter Halama und Júlia Halamová in einer qualitativen Studie dreißig im Bulletin der Bewegung veröffentlichte Konversionserzählungen von Mitgliedern des CCR in Bratislava (Slowakei). Im Zentrum der Untersuchung stehen die Motivation der Akteur:innen für die Konversion zum CCR, ihre Erfahrungen mit der Konversion und die Auswirkungen der Konversion auf ihr Leben und ihren Alltag. Halama und Halamová arbeiteten die typische Struktur der Konversionserzählungen heraus und stellen fest, dass die Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes einen der Schlüsselpunkte der Narrationen darstellt. Die Beschreibung dieser Erfahrung entspreche zwar dem, was im charismatischen Kontext als „Taufe im Heiligen Geist“ bezeichnet wird, allerdings tauche der Begriff selbst in den Narrationen nicht auf. Als überraschend bezeichnen die Forscher:innen, dass das Sprachensingen oder Sprachengebet als „spezifisch charismatischer Aspekt“ (Halama & Halamová 2005: 88) in keiner der Erzählungen als Schlüsselmoment erwähnt wird.

Auch Konrad Siekierski beschäftigt sich mit Konversion, und zwar unter Mitgliedern des CCR in Polen. Er fragt danach, wie sie ihren Eintritt in die Bewegung und die daraus folgenden Veränderungen in ihrem Leben beschreiben. Dabei stellt er fest, dass die Erzählungen über den Eintritt in das CCR klassischen Konversionserzählungen

entsprechen, obwohl die meisten der Befragten auch vor ihrer „Konversion“ bereits katholisch gewesen seien. Die Befragten werteten ihre „Konversion“ als Schritt tiefer in die Kirche hinein und zur Kirche hin und sähen darin eine Vertiefung ihres Glaubens und ihrer christlichen Lebensweise:

However, many others reaffirm their belonging to the Catholic Church, and a change from „bad“ Catholic to „good“ Catholic constitutes the axis of their narrations. Most of my interlocutors were born and raised in Catholic families, following without deeper reflection the religion that was customary and „obvious“ for them. However, they altered their attitude as a result of personal crisis or illness or just because they reevaluated their engagement so far as insufficient. This experience does not place a strain on their commitment to their Church: just the opposite; it reinforces it. As a result, in their case the religious institution remains the same, but their way of life, beliefs and relations with the sacred change, sometimes radically. (Siekierski 2012: 154)

In Anbetracht seiner Ergebnisse fordert Siekierski, die Frage nach „religiösem Pluralismus“ neu zu stellen, insbesondere in einem Land wie Polen, in dem 90% der Bevölkerung katholisch sind und das so scheinbar eine starke religiöse Homogenität aufweist. Er plädiert dafür, stärker die vielfältigen Aushandlungsprozesse *innerhalb* der Institution in den Blick zu nehmen:

The country is often perceived as a stronghold of Catholicism, but once one looks behind its walls it becomes obvious that contemporary Polish Catholicism is by no means uniform. Rather it is a heterogeneous domain of quests, contestations and negotiations, and the Catholic Church serves as an umbrella for a whole range of world views and forms of engagement: deep and shallow, traditional and modern, liberal and xenophobic, inclusive and exclusive. (Siekierski 2012: 154)

Siekierskis Feststellung, dass die Akteur:innen sich durch ihr Engagement im CCR nicht schwächer, sondern stärker in der katholischen Kirche verorteten, wird auch an anderer Stelle bestätigt.

In einer quantitativen Studie untersuchen Leslie Francis, Stephen Loudon und Mandy Robbins den Zusammenhang zwischen „charismatischer Orientierung“, „katholischer Orientierung“ und Persönlichkeitsmerkmalen in drei Gemeinden in der katholischen Kirche in England und Wales um die Frage zu beantworten, ob traditionelle katholische Identität durch die katholische charismatische Erneuerung gestärkt oder geschwächt werde. Sie finden unter anderem heraus, dass sich bei den Befragten die charismatische und die katholische Orientierung nicht ausschließen, sondern sich ganz im Gegenteil gegenseitig bestärkten:

In terms of the connection between Charismatic orientation and traditional Catholic orientation, the data found a large and positive correlation. This finding demonstrates that, within the Catholic community, Charismatic orientation may contribute positively to enhancing traditional Catholic identity rather than detracting from traditional Catholic identity (Francis, Loudon & Robbins 2013: 278).

Auch Beata Zarzycka, Rafał Pietruszka und Jacek Śliwak beschäftigen sich in ihrer Studie mit der religiösen Erfahrung katholischer Akteure. Sie untersuchen in einer ebenfalls quantitativen psychologischen Studie „religiosity as a source of comfort and struggle“ bei Mitgliedern Neuer Geistlicher Gemeinschaften. Dazu vergleichen sie Mitglieder der Charismatischen Erneuerung und des Neokatechumenalen Weges in Polen hinsichtlich ihrer „Emotions toward God“, „Religious Comfort and Strain“ und „Religious Attributions“. Sie stellen fest, dass die Befragten beider Gruppierungen häufig von positiven Gefühlen gegenüber Gott und großer religiöser Geborgenheit („religious comfort“) berichteten und schlussfolgern: „in both groups people derive support and solace, comfort and sense of security from religion and they experience positive affect toward God“ (Zarzycka, Pietruszka & Śliwak 2015: 108). Eine weitere Erkenntnis betrifft das Gottesbild der Akteur:innen in beiden Gruppierungen und die Art, wie sie ihre Beziehung zu Gott konzeptionalisieren. Bei der Frage nach „Fear towards God“ gaben die Mitglieder des Neokatechumenalen Weges höhere Werte an als die Mitglieder des CCR. Die Forscher:innen führen das auf das in den Bewegungen vorherrschende Gottesbild zurück und die daraus resultierende Konnotation der „Furcht vor Gott“: In der Theologie und Spiritualität des Neokatechumenalen Weges spiele die Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen, die Abkehr von der Sünde und die Hinwendung zu Gott eine zentrale Rolle. „Fear towards God“ sei in diesem Zusammenhang positiv konnotiert – eher als Ehrfurcht denn als Angst – und grundlegender Teil der Gotteserfahrung der Mitglieder der Gruppierung. Im CCR hingegen werde das Bild eines liebenden, verzeihenden, mitleidigen, nahen, begleitenden Gottes vertreten, vor dem die Menschen keine Angst haben sollten, weswegen „fear towards God“ in diesem Zusammenhang eine negative Konnotation habe (Zarzycka, Pietruszka & Śliwak 2015: 111).

Die Frage nach religiöser Erfahrung der individuellen Akteur:innen im CCR verbindet die Studien, die hauptsächlich aus dem psychologischen Bereich kommen. Mit Blick auf die Verortung der CE lässt sich festhalten, dass in der Religiosität der Akteur:innen die religiöse Erfahrung eine herausragende Rolle spielt. Darüber hinaus

wird die „Konversion“ zum CCR als „Wendepunkt“ im eigenen Leben wahrgenommen, die aus Sicht der Akteur:innen zu einer stärkeren Verbindung zur und Verortung in der katholischen Kirche geführt habe³⁴.

Der zweite Themenbereich, in dem sich empirische Studien zum CCR finden, ist etwas schwieriger zu fassen und betrifft im Großen und Ganzen die Pluralisierung der katholischen Kirche. So untersuchen beispielsweise James Amanze und John Hamathi, wie die katholische Kirche in Botswana das CCR integriert. Die katholische Kirche verstehen sie dabei als „religion of authority“, die geprägt sei von einer episkopalen Struktur und der absoluten Autorität des Papstes. Dem entgegengesetzt verstehen sie das CCR als eine „religion of spontaneity“. Sie zeichnen die Strategien der katholischen Kirche nach, das CCR in ihre Strukturen einzubinden: erstens geschehe dies durch die theologische Bildung der Lai:innen, zweitens über die Ausübung episkopaler Autorität durch Beteiligung von Priestern an charismatischen Veranstaltungen und drittens über die Kontrolle darüber, wer an den Veranstaltungen teilnimmt, was den Ausschluss nicht-katholischer Charismatiker:innen von katholisch-charismatischen Veranstaltungen und Unternehmungen beinhalte. Sie kommen zu dem Schluss, dass die katholische Kirche ihre Autorität unter Mitgliedern der Charismatischen Erneuerung in Botswana erfolgreich etabliert habe und schließen ihre Betrachtung mit folgendem Satz: „We conclude, therefore, that the Charismatic Renewal in the Roman Catholic Church in Botswana will not be able to attain full growth as long as it remains under control of the Petrine Office“, womit sie auch ihre eigene affirmative Haltung gegenüber der „religion of spontaneity“ deutlich machen (Amanze & Hamathi 2011: 77). Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass die Autoren das Konzept von „authority“ stark mit der Hierarchie der katholischen Kirche verbinden. Die Autorität der Vertreter des Klerus wird als gegeben vorausgesetzt und nicht weiter thematisiert. Darüber hinaus wird im Unterschied zu den bisher betrachteten Studien, in denen die Einstellung der Akteur:innen des CCR zur katholischen Kirche im Fokus der Betrachtung stand, die Haltung und Handlung der katholischen Kirche gegenüber dem CCR und deren Auswirkungen auf die Bewegung

³⁴ Auch in der CE in Deutschland spielen Konversionserzählungen und „Zeugnisse“ von Mitgliedern der CE eine große Rolle (vgl. Kap. 7.3).

in Botswana betrachtet, die Untersuchung erfolgt also aus einer strukturellen Perspektive heraus.

Enzo Pace (2006) beschäftigt sich mit dem Verhältnis von CCR und katholischer Kirche. Er untersucht am Beispiel Italiens den Übergang einer vom Katholizismus dominierten und geprägten Gesellschaft hin zu einer Gesellschaft, die geprägt sei von einem „unvorhergesehenen und unerwarteten Pluralismus“ („unprecedented and unexpected pluralism“), wobei er die Erwartung formuliert, dass insbesondere der Pentekostalismus für den Katholizismus eine Herausforderung darstelle:

If we combine the Pentecostal communities and Churches with a Protestant matrix with the African, Latin American and Chinese neo-Pentecostal Churches, and then add the movement that has formed within the Catholic Church called Renewal in the Spirit [...] we can see that the Church religion model – that Catholicism has developed over the centuries, with its parish-based civilization – is being challenged by an alternative model where the experience (through community rites) of a charisma counts for more than a set of dogmas. Above all, the organizational format of these alternative religions no longer preserves the traditional separation between clergy and laymen. If the spirit blows where it will, as Pentecostalism (in all its various expressions) becomes more established in Italy's traditionally Catholic society, it could become an element of further differentiation in Italians' choices in the religious sphere. (Pace 2013: 325)

Die katholisch-charismatische Bewegung versteht Pace hier als Teil des Pentekostalismus und damit als Teil der Herausforderung an die traditionelle katholische Kirche. Das wird auch in einer späteren Studie deutlich, in der er das CCR in Italien als Teil des globalen Pentekostalismus untersucht. Er macht deutlich:

There is a certain difference between those who, militating in a Catholic Pentecostal group, wish to maintain a filial attitude towards Holy Mother Church, and those who, while continuing to feel Catholic, do not tolerate ecclesiastical authorities' interference to limit and control the effervescence of the charisms. (Pace 2020: 3)

Pace zeigt auf, wie die kirchliche Hierarchie in Italien auf das frühe CCR reagierte und so Teile des CCR sowohl theologisch als auch strukturell in die katholische Kirche einbinden konnte, aber auch, wie diese Strategien bei anderen Gruppierungen scheiterten, die die katholische Kirche schließlich verließen. Er macht deutlich, dass die Einstellung und der Umgang des örtlichen Klerus mit dem CCR und seinen Mitgliedern entscheidend dafür sei, ob und wie das CCR in die Kirche eingebunden werde. Wie oben wird auch hier deutlich, dass religiöse Autorität in Form des örtlichen Klerus, aber auch in Form von Leiter:innen charismatischer Gebetsgruppen, die lokalen Entwicklungen

des CCR beeinflussen. Pace deutet auch an, dass die Entscheidung über die Anerkennung der Autorität der Kirche oder des örtlichen Klerus bei den individuellen Akteur:innen liege, indem er darauf hinweist, dass einige Akteur:innen die Einmischung kirchlicher Autoritäten nicht duldeten und entsprechend die katholische Kirche verließen. Die Bedingungen der Moderne, den „Markt der Religionen“ und den religiösen Pluralismus sieht er als Voraussetzung für solche Aushandlungsprozesse an.

Die „religiöse Ökonomie“ untersucht auch Andrew Chesnut, der danach fragt, was die pentekostalen und charismatischen Kirchen – auch das CCR – auf dem „freien Markt der Religionen“ in Lateinamerika so erfolgreich mache. Den Erfolg des CCR als „katholische Version des Pentekostalismus“ erklärt er aus einer Marktlogik heraus:

If at the beginning of the twenty-first century, Latin American Christianity has Pentecostalized to the extent that the Catholic Church's most dynamic movement is its own version of Pentecostalism, it is because charismatic Christianity has developed superior religious products and marketed them more successfully than its competitors in the free market of faith. (Chesnut 2010: 102)

Chesnut analysiert nicht nur die typischen „Konsumenten“ („consumers“) des Pentekostalismus und des CCR, sondern auch die „religiösen Produkte“, die die Bewegungen anböten. Als besonders erfolgreiche „Prdukte“ betrachtet er Heilung und die Erfahrung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Während in dieser Perspektive zwar einerseits die Bedeutung der individuellen Akteur:innen als „Konsument:innen“ immer eine Rolle spielt, werden komplexe gesellschaftliche Aushandlungsprozesse auf eine Logik von Angebot und Nachfrage reduziert, was insbesondere mit Blick auf die Frage nach religiöser Autorität zu kurz greift.

Daniela Turco interessiert sich für Religion im „säkularen Zeitalter“ („religion in the secular age“). Sie stellt eine Verschiebung von institutionellen hin zu individuellen Ausdrucksformen von Religion fest, sie auch die katholische Kirche präge und zu einem starken kircheninternen Pluralismus geführt habe. Turco vergleicht drei kirchennahe, von Lai:innen getragene Gruppierungen, die sie als „catholic militants“ einstuft, nämlich die Katholische Aktion, die Charismatische Erneuerung und die Association of Italian Catholic Guides and Scouts. Sie analysiert die Motivationen der Mitglieder hinter deren Entscheidung für die Gruppe sowie ihr Selbstverständnis als Mitglieder der jeweiligen Gruppe zum einen und als Teil der katholischen Kirche zum anderen. Auch in ihrer

Studie wird deutlich, dass die Anerkennung des Klerus bzw. der Institution entscheidend ist für das Selbstverständnis der Akteur:innen und ihre Haltung gegenüber der Kirche:

When religious groups struggle to obtain legitimation from the Church, such as in the case of The Renewal in the Holy Spirit, they tend to constantly operate with the aim of gaining recognition and consensus. On the contrary, results showed that a similar problem do not regard the Catholic Action and the Agesci, probably because of the self-confidence they have about their long history and strong tradition. (Turco 2016: 522)

Die Haltung des CCR sei also geprägt von dem Streben nach Anerkennung durch die kirchlichen Autoritäten. Gleichzeitig stellt sie fest, dass die Mitglieder des CCR eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber der Kirche hätten. Selbst wenn ihre Position nicht mit der des Klerus übereinstimme, tendierten ihre Aussagen zu konstruktiver Kritik und Verbesserungsvorschlägen anstatt zu Resignation oder Frustration (vgl. Turco 2016: 523). Sie schlägt vor, zur Einschätzung der Gruppierungen hinsichtlich ihrer „Modernität“ („dimension of religious modernization“) verschiedene Sektoren zu unterscheiden, nämlich den liturgischen, den dogmatischen und den ethischen Sektor. Im liturgischen Sektor sei das CCR sehr modern, hinterfrage Traditionen und schlage neue Formen vor. In den anderen beiden Feldern hingegen sei die Haltung entschieden nicht-modern:

From the point of view of dogmas and ethics, on the contrary, the Renewal has reiterated the need to return to the traditional values and beliefs, rigidly defending (sometimes with tones even more harsh than those used by the priests) the need to know the fundamentals of belief without shunning the idea of Satan and Hell and to marry the official ecclesiastical ethics, that are considered by the Renewal as a source of salvation, since they are based on a culture of life and not of death, unlike the modern culture. (Turco 2016: 525)

Religiöse Orientierung, so Turco, müsse von der Erfahrung und der Glaubensüberzeugung des Individuums aus untersucht werden. Ausgehend davon könnten Argumentationen und Narrationen in Bezug auf Kirche oder Religion insgesamt nachgezeichnet werden. Dieses Herangehen trage den Bedingungen des säkularen Zeitalters Rechnung, in dem weder die institutionelle Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Gruppierung noch bestimmte moralische oder lebenspraktische Einstellungen selbstverständlich seien, sondern Zugehörigkeit eine Entscheidung der Akteur:innen sei:

These believers call themselves „Catholics for choice“ in a context where the act of believing cannot be taken for granted anymore because they are able to give reason for their belief with an awareness they did not have in their past.

The religious militancy is a type of religiosity that is an option among others. It is part of the inductive religiosity typical of contemporary society. (Turco 2016: 527)

Für die Kirche biete sich laut Turco in der Form der kirchlichen Bewegungen eine Möglichkeit, mit den Bedingungen der Moderne umzugehen.

Der dritte Themenbereich, den Studien über das CCR abdecken, betrifft die Spannung zwischen globalen und lokalen Formen und Formationen des CCR. In seiner Untersuchung zum „Catholic Charismatic Renewal“ in Italien betont Pace (2020), dass das CCR in Italien nicht als isoliertes Phänomen des italienischen Katholizismus betrachtet werden könne und schlägt vielmehr vor, das CCR als Teil des globalen Pentekostalismus zu betrachten. Er vergleicht die Ergebnisse seiner Studien zur Entwicklung des CCR in Italien mit Studien zu anderen Ländern (nämlich Brasilien, Frankreich, Polen, Australien, Großbritannien und den Philippinen) und kommt zu dem Schluss, dass das CCR je nach lokalem Kontext unterschiedliche Formen annimmt, sich unterschiedlich entwickelt und an unterschiedlichen Stellen Konflikte mit der katholischen Kirche entstehen. Entsprechend fordert er, das CCR zum einen in seiner spezifischen lokalen Form zu betrachten, zum anderen aber auch die Eingebundenheit nicht nur in das weltweite CCR, sondern auch den globalen Pentekostalismus im Blick zu behalten (Pace 2020).

Mit der lokalen Entwicklung des CCR in Australien in einer transnationalen Perspektive beschäftigt sich John Maiden (2019). Er nimmt die enge Verbindung des CCR in Australien Anfang der 1970er Jahre mit den Zentren des CCR in South Bend und Ann Arbor in den USA in den Blick. Maiden zeigt auf, wie das CCR in Australien durch die und trotz der engen Kontakte und dem stetigem Austausch mit den USA – sowohl in Form von Treffen und Vorträgen als auch in Form von in den USA erstellten Medien – eine „distinctive Australian identity and global sensibility“ (Maiden 2019: [1]) entwickelt habe, die in hohem Maße von den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der 1960er Jahre in Australien und den religionspolitischen Gegebenheiten vor Ort geprägt gewesen sei. Ab den 1980er Jahren wiederum hätten australische charismatische Katholik:innen das weltweite CCR maßgeblich mitgestaltet, beispielsweise indem sie Posten in den internationalen Kommissionen besetzten. Maiden macht damit darauf aufmerksam, dass eine globale – oder transnationale – Perspektive auf das CCR nicht nur

bedeutet, die lokalen Entwicklungen im Kontext der weltweiten Entwicklungen zu betrachten, sondern auch die Beiträge lokaler Akteur:innen zum globalen Diskurs im Blick zu behalten.

Die Spannung zwischen globalem und lokalem CCR betrifft aber nicht nur die Einordnung in und das Verhältnis zur katholischen Kirche vor Ort. Auch das Verhältnis von lokaler Kultur und globaler Strömung wird insbesondere in Studien zum CCR in nicht-westlichen Kontexten thematisiert. So beschäftigt sich beispielsweise Mark Clatterbuck mit einem schnellen Aufkommen des CCR unter Native Americans in Montana in den 1970er Jahren. In dem Versuch, den überraschenden Erfolg katholisch-charismatischer Veranstaltungen, aber auch ihre konfessionsübergreifende Reichweite und den Stellenwert, den die Geschehen bis heute in der *oral history*³⁵ der Akteur:innen innehaben, nachzuvollziehen, beschäftigt er sich mit der Anschlussfähigkeit des CCR an Elemente der *native american culture*. Unter anderem zeigt er auf, dass die Weigerungen der katholischen Kirche, *Native Americans* in den Klerus zu erheben und bestimmte religiöse Formen zuzulassen, zu großem Frust und schließlich zur Abwendung von den institutionalisierten Kirchen führte (vgl. Clatterbuck 2010: 179–180).

Ähnliche Fragen an die Anschlussfähigkeit katholischer Tradition an lokale Traditionen stellt Ludovic Lado. In seiner Feldforschung zum CCR in Kamerun fragt er nach Prozessen der „Inkulturation“ bzw. „Appropriation“ des Christentums in Afrika, wobei er einen Fokus auf die Machtstrukturen und Praktiken des Widerstandes und der Aneignung durch die lokalen Akteur:innen legt. Er beleuchtet am Beispiel zweier katholisch-charismatischer Gruppen die „speziellen Vorgänge der lokalen Produktion von Katholizismus“ („particular instances of the local production of Catholicism“) in Kamerun. Dabei zeichnet er die Symbiosen, Widersprüche und Ambiguitäten des Inkulturationsprozesses nach. Am Beispiel von Father Hegba, einem Jesuit, Priester und Charismatiker, der die katholisch-charismatische Bewegung in Kamerun maßgeblich prägte, zeichnet er nach, wie kirchliche Hierarchien und religiöse Autoritäten die Entwicklungen der katholisch-charismatischen Gruppen vor Ort beeinflussen. Er unterscheidet zwischen *inculturation* und *acculturation*, und zeigt auf, dass das

³⁵ Ausdrücke aus dem Englischen, die mit theoretischen Konzepten verbunden sind oder sich nicht verlustfrei ins Deutsche übersetzen lassen, werden in der Darstellung der Studien in englischer Sprache belassen.

katholische Programm der *inculturation* als Programm religiöser Akkulturation („a program of religious acculturation“), das von der Kirchenleitung eng begleitet und beobachtet wurde (Lado 2017: 238), eng mit westlichen Konzepten von „Religion“ und „Christentum“ verflochten ist. Die Diskussion darum werde hauptsächlich unter den (katholischen) Eliten geführt, die versuchten, die Kontrolle über den Prozess der Aneignung zu behalten:

Inculturation is an attempt by the Catholic Church elite to control the process of acculturation generated by the Christian encounter in non-Western societies. (Lado 2017: 240)

Mit den „overall globalizing and homogenizing cultural forces in universal Catholicism and wider society“ beschäftigen sich Marjo Theije und Cecília L. Mariz in ihrer Untersuchung der katholisch-charismatischen Bewegung in Brasilien. Dabei vergleichen sie das CCR mit *Liberationist Catholicism*. Ihr Fokus liegt darauf, wie sich Akteur:innen durch ihre und in ihren lokalen, regionalen und nationalen religiösen Alltagspraktiken im Spannungsfeld zwischen global und lokal verorten. Sie unterscheiden drei „genres“ des Diskurses, in denen Verortungen, aber auch Inhalte ausgehandelt werden: 1. Theolog:innen und intellektuelle Kleriker, 2. Pastorale *agents* oder Leiter:innen, die Theologie und Ideologie in Liturgie und religiöse Praktiken überführen und 3. „gewöhnliche“ Mitglieder, an die sich die Kampagnen richten („targets of the campaign“; vgl. Theije & Mariz 2008: 35). Der Fokus der Untersuchung liegt dabei auf dem zweiten „Genre des Diskurses“ liegt, der Aushandlung unter den pastoralen Leiter:innen. Sie finden heraus, dass das CCR in Brasilien („Movimento de Renovacao Carismatica Catolico“, MRCC) sich insofern global orientiere, als dass es an eine globale Kultur anknüpfe, beispielsweise mit Popliedern und modernen Medien:

In MRCC practice, culture is contemporary mass culture, as the movement tries to associate itself with universal and international cosmopolitan culture, identifiable as urban and modern. While the movement is critical of the contemporary world and its secular values and customs, it acculturates through musical styles and the use of mass media, thereby strengthening identities of youths and professionals who are part of a globalized and international world and lifestyle. (Theije & Mariz 2008: 51)

Gleichzeitig seien die charismatischen Praktiken anschlussfähig an traditionelle lokale Religiosität, unter Umständen sogar besser anschlussfähig als der traditionelle Katholizismus:

In contrast, the MRCC may be inculturating more in Brazilian popular Catholicism because the emotional and personalized style of the MRCC permits certain continuity with elements of popular culture. The charismatic practices that allow laypeople direct contact with the sacred, and through this contact the possibility of physical and spiritual healing, are similar to traditional popular religiosity. In local practice, MRCC appears to take the popular religious local traditions more seriously, notwithstanding the universal Roman Catholic discourse to which it refers. (Theije & Mariz 2008: 51)

Die drei hier vorgestellten Studien zu Montana, Kamerun und Brasilien stellen das CCR als erfahrungsorientierte Laienbewegung dar, die eine Möglichkeit bietet, die kirchlichen Hierarchien aufzuweichen bzw. Räume zu schaffen, in denen um eine eigene und emanzipierte Aneignung des Katholizismus gekämpft werden könne.

Dass das CCR Akteur:innen eine Art „Zwischen-Raum“ bietet, zeigen auch Carlos Steil und Ana P. P. Walker in einer ethnographischen Feldstudie unter *Hispanics* im CCR in San Diego (Kalifornien, USA). Dabei analysieren sie Brüche in den Lebensgeschichten der Akteur:innen, wie den Bruch zwischen einer Vergangenheit außerhalb des CCR und einer Gegenwart innerhalb des CCR. Rituale der Heilung, der Befreiung und Erfahrung des Heiligen Geistes werden im Kontext geographisch-räumlicher Brüche in den Lebensgeschichten und Erfahrungen entlang der amerikanisch-mexikanischen Grenze analysiert. Steil und Walker stellen fest, dass das Engagement im CCR den Teilnehmenden institutionelle, narrative, örtliche und symbolische Räume eröffnete, ihre Identitäten „zwischen den Kulturen“ zu verhandeln (Steil & Walker 2017: 93–94).

Die Brüche in den Erzählungen der Akteure, die sich dem Christentum zuwenden, nimmt Eric Hoenes del Pinal als Ausgangspunkt seiner Untersuchung zweier charismatischer Gruppen mit Q'eqchi'-Mayas in Guatemala. Er kritisiert die anthropologische Bias zu „kontinuierlichen Erzählungen“, die die „ruptures“, die die Bekehrung zum Christentum in den Biographien der Akteur:innen erzeugen, glättet und damit ignoriert. Hoenes del Pinal argumentiert, dass gerade diese Brüche der Schlüssel seien für das Verständnis dessen, was es für die Akteur:innen bedeute, Christ:innen zu sein. Der Umgang der Akteur:innen mit den Brüchen in der eigenen Biographie, aber auch zwischen lokalen Praktiken und „globalem Katholizismus“, unterschieden sich je nach Kontext: Zwar diene der „globale Rahmen“ des CCR als Referenz für die eigenen Praktiken, wie sehr er allerdings angewendet werde, sei unterschiedlich. Hoenes del Pinal verdeutlicht so die Spannung zwischen (globalem) Christentum/Pentekostalismus und

(lokalen) Traditionen und Kulturen und die Kontextgebundenheit des lokalen Geschehens.

Henri Gooren hingegen findet bei seiner Untersuchung der CCR in Nicaragua und Paraguay sehr wenige lokaltypische Elemente:

Reflecting on my fieldwork experiences in the CCR in Nicaragua and Paraguay, I was struck by the global character and expressions of the movement. There was very little in the worship, preaching, healing, and evangelizing that was typically Nicaraguan or Paraguayan. (Gooren 2012: 205)

Der Stil von Lobpreis, Predigten, Heilung und Evangelisation vermittelten, so Gooren, den Teilnehmenden das Gefühl, Teil einer globalen Bewegung zu sein. Auch die Einbindung lokaler Prediger und Sänger in internationale CCR-Netzwerke und ihr stetiger Austausch, auch in Form von Reisen, trügen zum globalen Charakter des CCR bei (vgl. Gooren 2012: 205). Gooren spricht auch die zunehmende Hinwendung der kirchlichen Hierarchie zum CCR in Lateinamerika an. Fast alle Bischofskonferenzen stünden dem CCR mittlerweile positiv gegenüber, was nicht zuletzt an der sich verändernden religiösen Landschaft in Lateinamerika liege: Die Zahlen derjenigen, die die katholische Kirche zugunsten pentekostaler Kirchen verließen, sei in den Lateinamerikanischen Ländern groß. Im CCR sähen die Bischöfe eine Möglichkeit, diesem Trend zu begegnen:

Above all, the bishops in Latin America (and elsewhere) cherish the proven capacity of the Catholic Charismatic Renewal to reactivate nominal Catholics and counter the process of church desertion that is feeding the growth of Protestant Pentecostalism. This is a concern of the Catholic hierarchy worldwide and it explains part of the globalization dynamics that are visible within the CCR. (Gooren 2012: 205)

Hier wird deutlich, dass das CCR nicht nur über die bewegungsinternen Netzwerke global eingebunden ist, sondern dass auch seine Verortung in der weltweit agierenden, zentral organisierten katholischen Kirche ein Faktor seiner globalen Ausrichtung ist.

Mit der „beginnenden Pentekostalisierung“ des Lateinamerikanischen Katholizismus beschäftigt sich auch Jakob E. Thorsen. In Lateinamerika, so Thorsen, hätten viele Christ:innen die katholische Kirche zugunsten pentekostaler Kirchen verlassen; eine nicht unwesentliche Zahl aber habe sich charismatischen Gruppen innerhalb der katholischen Kirche zugewendet und treibe so eine „Pentekostalisierung des Katholizismus“ voran:

Charismatic prayer groups are by far the most common form of organized lay engagement today, and this Catholic version of Pentecostalism is probably the most influential spiritual current within the vibrant and gaudy Catholicism of Latin America. The backbone of the Charismatic movement is the international organization The Catholic Charismatic Renewal (CCR), but since its arrival in Latin America forty years ago, numerous independent Charismatic groups and ministries have emerged across the continent as well. Statistics indicate that around 16 percent of all baptized Catholics in Latin America are Charismatic, and a single survey in Brazil and Guatemala has estimated the number as high as 60 percent. (Thorsen 2016: 462)

Entsprechend stellt er einen zunehmenden Einfluss des CCR nicht nur auf die religiösen Praktiken, sondern auch auf die kirchliche Hierarchie fest. Dabei charakterisiert er das CCR als – von einigen Ausnahmen abgesehen – konservativ in Bezug auf Theologie und moralische Vorstellungen sowie gekennzeichnet durch eine hohe Loyalität gegenüber der kirchlichen Hierarchie, dem Papst und der römischen Kurie (Thorsen 2016: 469). Diese hohe Loyalität drücke sich, so Thorsen, unter anderem darin aus, dass sich in religiösen Büchern und Veröffentlichungen des CCR und charismatischer Autor:innen extrem viele Referenzen auf Dekrete des Konzils und päpstliche Enzykliken und Ansprachen fänden. Thorsen führt das auf die anfängliche Zurückweisung der Bewegung durch die kirchliche Hierarchie zurück³⁶. In Bezug auf die globalen und lokalen Elemente katholisch-charismatischer religiöser Praxis beobachtet Thorsen, dass der Katholizismus in Lateinamerika, der geprägt gewesen sei von einer starken Integration populär-kultureller Elemente, sich sowohl auf Ebene der Gemeinden als auch auf Ebene der Hierarchie mehr und mehr von der „popular culture“ der Region entferne. Damit entstehe ein Graben zwischen charismatischen Katholik:innen und „non-Charismatic low-tension cultural Catholics“, die zunehmend Ziel missionarischer Bemühungen charismatischer Katholik:innen würden (vgl. Thorsen 2016: 477).

Die umfassendsten Studien zum CCR stammen von Thomas J. Csordas. Der Anthropologe beschäftigt sich seit 1973 in mehreren Phasen mit dem CCR, und damit über den Zeitraum von knapp vierzig Jahren (vgl. Csordas 1997: xiii–xv; vgl. auch Csordas 2007, 2012). Seine Arbeiten durchzieht die Frage nach der Spannung des CCR in einer immer stärker globalisierten Welt:

³⁶ Thorsen führt seine Beobachtung nicht weiter aus. Allerdings ist die hohe Verweisdichte auf kirchliche (lehramtliche) Schriften zur Legitimation der eigenen Position auch für die deutsche CE charakteristisch (vgl. Kap. 8.2.2).

The Charismatic Renewal today still offers an opportunity to examine the nexus of local and global, insofar as transnational influences within the movement, including highly mobile healing ministries and highly organized evangelism such as that associated with Ralph Martin's „Fire Rallies“, intersect with prayer groups and communities embedded in the religious life of distinct cultural settings. [...] Likewise, the renewal offers the opportunity to examine the centre-periphery relation with respect to the lines of influence between the movement's international office in the Vatican and widely dispersed groups embedded in distinct local cultural milieus. (Csordas 2007: 308)

In einer Gegenüberstellung des CCR in Indien, Brasilien und Nigeria analysiert er die jeweiligen Entwicklungen entlang dieser Brüche zwischen global und lokal, Zentrum und Peripherie. Als Zentren des CCR betrachtet er die USA, von wo aus sich das CCR als organisierte Bewegung in der katholischen Kirche etablierte sowie den Vatikan, den Sitz des ICCRS (heute CHARIS). Außerhalb dieser Zentren, so stellt er fest, spiele die Aushandlung der eigenen Position gegenüber den Zentren der Bewegung, das Erzählen der eigenen Geschichte und der eigenen Wurzeln sowie eigener charismatischer Formen eine große Rolle. Csordas stellt hier eine stetige Spannung fest zwischen dem, was er „impulse toward a universal culture“ nennt und einer „tendency for postmodern cultural fragmentation“ (Csordas 2011: 344). Diese Spannung verbindet er mit der Zwischenhaftigkeit des CCR zwischen Katholizismus und Pentekostalismus:

If we were to focus on understanding the Catholic Charismatic Renewal in itself, it would suffice to say that it is a synthesis of Catholicism and Pentecostalism with respect to theology and ritual practice. However, I think it is evident from this brief survey that when it comes to the Catholic Charismatic Renewal, two complementary and closely interrelated questions are of even greater interest and significance. First, how deeply has the Pentecostal movement penetrated the socio-spiritual fabric of the Roman Catholic Church? Second, what place does the Catholic movement hold in the sociospiritual mosaic of Pentecostalism? (Csordas 2012: 174)

Die Bilder des „Gewebes“ und des „Mosaiks“, so erklärt Csordas, verwende er absichtlich, um die Unterschiedlichkeit der jeweiligen spezifischen Kontexte zu verdeutlichen: „despite its diversity the Catholic Church is a tightly woven, hierarchical entity; despite its pneumatology Pentecostalism is a loosely arranged pattern of distinctly shaped fragments“ (Csordas 2012: 174). Aufgrund dieses Unterschieds sei auch die Ausrichtung des CCR gegenüber der katholischen Kirche und dem Pentekostalismus bzw. der charismatischen Bewegung notwendigerweise unterschiedlich. So vertrete die CE innerhalb des Katholizismus das Ziel, das geistliche Leben der Kirche zu erneuern; innerhalb des Pentekostalismus sei das Ziel, eine ökumenische Sensibilität in Bezug auf

die vielfältigen Formen pentekostalen und charismatischen Christentums zu fördern (Csordas 2012: 174).

Diese unterschiedlichen Voraussetzungen und Formen wirken sich nicht nur auf die Verortung des CCR gegenüber katholischer Kirche und charismatischer Bewegung aus, sondern spiegeln sich auch umgekehrt im jeweiligen Blick auf die katholisch-charismatische Bewegung. Exemplarisch wird dies auch darin deutlich, wie im jeweiligen akademischen Kontext – also in der katholischen Theologie und in der Pentekostalismusforschung – die katholisch-charismatische Bewegung thematisiert und betrachtet wird.

3.2 Die katholisch-charismatische Bewegung in der internationalen Pentekostalismusforschung

In Deutschland entstand ein Schwerpunkt der Forschung zum Pentekostalismus bzw. der „weltweiten Pfingstbewegung“ um den Heidelberger Religionswissenschaftler und evangelischen Theologen Michael Bergunder. In verschiedenen Veröffentlichungen stellt Bergunder grundlegende Überlegungen zur weltweiten Pfingstbewegung als Forschungsgegenstand an und entwickelt eine streng kulturwissenschaftliche Perspektive der Betrachtung (Bergunder 2009). Der von ihm gegründete „Interdisziplinäre Arbeitskreis Pfingstbewegung“ (IAKP) will Forschungen und Forscher:innen zur Pfingstbewegung aus verschiedenen Fachdisziplinen versammeln und vernetzen. In der deutschen Religionswissenschaft wurde 2014 der „Arbeitskreis Evangelikales, Pentekostales und Charismatisches Christentum“ (EPCB) der DVRW gegründet. Insgesamt aber findet die akademische Forschung zum Pentekostalen Christentum eher außerhalb Europas statt. Vorherrschend ist dabei eine globale Perspektive, in der die konkreten lokalen Formen und Ausprägungen pentekostalen und charismatischen Christentums als Teil der „weltweiten Pfingstbewegung“ betrachtet werden. Die Geschichte und Entwicklung des Pentekostalismus wird aufgrund der hohen und stetig steigenden Mitgliederzahlen als „eine der großen Erfolgsgeschichten“ der Globalisierung erzählt (vgl. Robbins 2004: 117). Von diesen beiden Prämissen, dem Wachstumsnarrativ und der Vorstellung des Pentekostalismus als globales Phänomen, ist auch die Betrachtung der katholisch-charismatischen Bewegung im akademischen Diskurs über den globalen Pentekostalismus geprägt.

Veröffentlichungen über den Pentekostalismus leiten ihre Betrachtungen häufig mit dem Verweis auf die stark steigenden Mitgliederzahlen pentekostaler Kirchen weltweit ein. Etwas vorsichtiger drückt sich Alan Anderson aus:

Pentecostalism in all its multi-faceted variety, including the „Pentecostallike“ independent churches and the Catholic charismatics, is one of the most significant forms of Christianity in the twentieth century. According to oftquoted but controversial estimates, there may have been over five hundred million adherents of these movements worldwide in 2000, found in almost every country in the world and spanning all Christian denominations. In less than a hundred years, Pentecostal, Charismatic and associated movements have become a major new force in world Christianity. (Anderson 2006: 106)

Das Wachstumsnarrativ, das das Sprechen über den Pentekostalismus grundlegend prägt, wird in diesem Zitat gut sichtbar. Anderson spricht hier zwei Punkte an, die für die weitere Betrachtung des Pentekostalismus und der katholisch-charismatischen Bewegung bedeutsam sind: Zum einen macht er auf die Heterogenität „des“ Pentekostalismus aufmerksam, indem er explizit darauf hinweist, dass in den Statistiken „pentecostallike independent churches“ sowie katholische Charismatiker:innen mit eingerechnet sind. Zum zweiten weist er darauf hin, dass diese Zahlen durchaus umstritten sind.

Angaben über das Wachstum des Pentekostalismus – und die Entwicklung des weltweiten Christentums insgesamt – beziehen sich in der Regel auf die Zahlen der „World Christian Encyclopedia“³⁷. Erhoben werden diese Zahlen vom Center for the Study of Global Christianity, das auch jährliche Statistiken veröffentlicht, in denen jeweils die aus seiner Sicht wichtigsten Schwerpunktthemen der weltweiten Entwicklung des Christentums angesprochen werden. Für das Jahr 2020 zählen die Forscher:innen weltweit 644 Millionen „Pentecostals/Charismatics“, was 8,3% der Weltbevölkerung und 25,6% aller Christ:innen weltweit entspräche. Organisiert seien diese „Pentecostals/Charismatics“ in 19.300 Denominationen und 1.336.000 Gemeinden („congregations“) (Johnson & Zurlo 2020: 26). Das pentekostal/charismatische Christentum wird im Report in der Kategorie der „Renewalists“ erhoben, die in drei

³⁷ Die erste Ausgabe der „World Christian Encyclopedia“ erschien 1982. Der Herausgeber, David B. Barrett, „beerbte“ mit seinem Projekt das „World Christian Handbook“, das in fünf Auflagen zwischen 1949 und 1968 Statistiken zum Christentum veröffentlichte, sich dabei allerdings auf den Protestantismus in ausgewählten Ländern konzentrierte. Barrett sammelte über einen Zeitraum von zwölf Jahren Daten zum Christentum in allen Ländern der Welt. Erstmals erfasste er dabei auch die Mitglieder der unabhängigen afrikanischen Kirchen (vgl. Johnson & Zurlo 2020: 9).

„Typen“ unterteilt ist, nämlich „Pentecostals“, „Charismatics“ und „Independent Charismatics“. Das „Renewal“ wird dabei als eine in sich zusammenhängende Bewegung verstanden, die unterschiedliche Formen annehme und in unterschiedlichen Kontexten vorkomme:

The report views the twentieth-century Renewal in the Holy Spirit as one single cohesive movement into which a vast proliferation of all kinds of individuals and communities have been drawn in a whole range of different circumstances. Whether termed Pentecostals, Charismatics or Independent Charismatics, they share a single basic experience. (Center for the Study of Global Christianity 2013: 89)

Die hier zugrundegelegte Zusammengehörigkeit verschiedener christlicher Erneuerungsbewegungen, die unter „Renewalists“ zusammengefasst werden, wird über eine grundlegende Erfahrung des Heiligen Geistes bzw. über das Wirken des Heiligen Geistes in den Bewegungen begründet – eine Grundlage, die durchaus kontrovers diskutiert wird. Als die mitgliederstärkste Gruppierung innerhalb der „charismatischen Bewegung“ – und innerhalb des Pentekostalismus – wird weithin das CCR genannt:

The largest Charismatic movement today is the Catholic Charismatic renewal, found in significant numbers mainly across Latin America. The largest Catholic Charismatic populations are in Brazil (61 million), the Philippines (26 million) and the United States (18 million), though the highest concentrations of Catholic charismatics are in Guatemala (34% of the country), Puerto Rico (31%) and Brazil (29%). (Johnson & Zurlo 2020: 26)

Todd Johnson und Tina A. Zurlo geben die Zahl der katholisch-charismatischen Christ:innen im Jahr 2020 weltweit mit 195.475.000 Personen an, was 30% des Pentekostal-charismatischen Christentums entsprechen. Die Schwierigkeiten solcher Schätzungen verdeutlicht Douglas Jacobsen, der seine Kritik an den Zahlen zum charismatischen Christentum allgemein am Beispiel des CCR veranschaulicht:

The difficulty of counting Charismatic Christians can be illustrated by looking at the Catholic Charismatic Movement. One commonly cited source estimates that there are 120 million participants in the global Catholic Charismatic Renewal (CCR). This number includes about 14 million Charismatic Catholics who attend weekly charismatic prayer groups, 6 million more who show up once a month, and another 10 million who participate annually. An additional 15 million are tangentially involved, bringing the total to about 45 million adults. The larger number of 120 million is then generated by adding in all the children of the adults who are currently involved in the movement and by including everyone who has ever been involved in any way, even if they have subsequently left the movement. All of these calculations can be questioned, and the real number of people who are active participants is much smaller. (Jacobsen 2011: 57–58)

Wenn die Erhebung umfassender Statistiken zum globalen Christentum an sich bereits eine umstrittene Angelegenheit ist, so ist eine zahlenmäßige Einordnung des CCR aufgrund fehlender Mitgliedschaften, der starken lokalen und privaten Ausrichtung vieler Gruppen und Gemeinschaften und der institutionellen Einordnung in die katholischen Kirche noch schwieriger.

Die vom Center for the Study of Global Christianity vorgenommene Einteilung in „Pentecostals“, „Charismatics“ und „Independent Charismatics“ orientiert sich an der lange Zeit üblichen Einteilung der „Pfingstbewegung“ in drei „Wellen“ nach Walter J. Hollenweger: die „klassischen Pfingstler“, die „Charismatiker“ und die „Dritte Welle“, die auch als „Neocharismatische Bewegung“ oder „Neopentekostalismus“ bezeichnet wurde (vgl. Haustein 2011: 538). Zur Bestimmung der einzelnen „Wellen“ greift Hollenweger auf eine Kombination aus theologischen, organisatorischen und zeitlichen Merkmalen zurück. Da dieser Einteilung die Entwicklungen der „Pfingstbewegung“ in den USA zugrunde liegen, ist sie zur Beschreibung der Entwicklungen in anderen Ländern nur begrenzt aussagekräftig. So kritisiert auch Anderson die Einteilung nach Hollenweger in klassische Pfingstler, Charismatiker und Neocharismatiker:

these terms are overused, clichéd and inappropriate in a global context. Even in the Western context there are large groups of churches that would fall somewhere in between the different „waves“. (Anderson 2016: 654)

Die Trennung zwischen „klassischen Pentecostals“ und „Charismatikern“ lasse sich in vielen Kontexten nicht aufrechterhalten, allein schon weil die „Anfänge“ der Pfingstbewegung hier *innerhalb* der etablierten Kirchen stattgefunden hätten, beispielsweise in Schweden, Chile und Deutschland (vgl. Haustein 2011: 538). Auch die dritte Kategorie der Neocharismatiker oder Neopentekostalen wird kritisiert als „eine Residualkategorie, die nicht auf inhaltlichen Gemeinsamkeiten beruht, sondern sich nur vom Entstehungszeitraum der Kirchen in den USA herleitet“ (Haustein 2011: 538). Als Alternative zu den „drei Wellen“ und mit Blick auf die globale Verbreitung des pfingstlerisch/charismatischen Christentums schlägt Anderson vor, den Pentekostalismus anhand von „Familienähnlichkeiten“ („family resemblances“) in vier „Familien“ zu unterteilen, nämlich in „classical (denominational) Pentecostals“, „the Charismatic renewal in the older ‚mainline‘ denominations“, „older independent churches, particularly those in Africa and Asia“ und „Neopentecostal or Neocharismatic

churches“ (Anderson 2014: 157). Als verbindendes Element wiederum geht auch Anderson von einem „theologischen Zentrum“ der Bewegungen aus, nämlich der „Betonung der Erfahrung des Heiligen Geistes und die Ausführung der Gaben des Heiligen Geistes“. Auch die Unterteilung der „Familien“ nimmt er anhand theologischer Tendenzen vor, wobei er einräumt, dass jede Unterteilung letztendlich subjektiv und willkürlich sei und stark vom eigenen Standpunkt abhängt:

The term „Pentecostalism“ itself is one with shortcomings, but despite its inadequacy refers simply to churches with a „family resemblance“ that emphasize the working of the Holy Spirit, especially in the use of such „gifts of the Spirit“ as healings, prophecies and speaking in tongues. The latter gift of „unknown tongues“ may be said to distinguish most Pentecostals and Charismatics from other Christians, and although many members do not speak in tongues themselves or see it as a normative experience, their churches allow and often encourage its practice. Definitions depend on which range of criteria one takes. Criteria are always subjective and arbitrary, and differences may not be perceived as significant by the movements themselves on which these criteria are imposed. On the other hand, there is also the possibility of overlooking differences that may be quite important to church members. Pentecostal and Charismatic churches include a wide variety known by many different names. (Anderson 2016: 653)

Nicht nur die Definition dessen, was „Pentekostalismus“ ist, sondern auch die Einteilung der ihm zugeschriebenen Bewegungen, Kirchen und Gemeinden stellt Forscher:innen also vor Herausforderungen. Wissenschaftliche Definitionen werden dem Pentekostalismus in all seinen theologischen, räumlichen, kontextuellen und strukturellen Facetten nicht gerecht.

Diese Schwierigkeiten setzen sich in der Betrachtung der katholisch-charismatischen Bewegung fort. Häufig werden die Grenzen zwischen „Charismatischer Bewegung“ und „Pentekostalismus“ bzw. „Pfingstbewegung“ entlang der Denominationen gezogen:

The charismatic renewal movements exist within the mainline Christian churches and aim to refresh spiritual life and experience but without changing or reforming doctrine or structure. (Dyer 2011: 1–2)

Diese Abgrenzung zwischen „klassischer Pfingstbewegung“ und charismatischer Bewegung findet sich auch in den oben vorgestellten Definitionen, in denen die charismatische Bewegung als „zweite Welle“ oder eigener „Typ“ bezeichnet wird. Als Hauptpunkte der Unterscheidung zwischen pentekostalem und charismatischem Christentum werden die organisatorische Zugehörigkeit der Charismatiker:innen zu den „mainline churches“ und theologische Differenzen, wie unterschiedliche Bewertungen

der „Taufe im Heiligen Geist“ oder der Glossolalie genannt. Keines der Kriterien ist allerdings wirklich trennscharf. Was die organisatorische Abgrenzung betrifft, so zählen sich nicht nur charismatische Gruppen innerhalb der „mainline churches“ zur charismatischen Bewegung, sondern auch eine große Anzahl von nicht-denominationalen charismatischen Kirchen und Gemeinden. Was die Annahme theologischer Übereinstimmungen angeht, so zeigt sich innerhalb der charismatischen Bewegung das gleiche Problem wie im Pentekostalismus insgesamt: Die Bandbreite an theologischen Auffassungen ist so groß, dass die Annahme eines gemeinsamen Nenners schlicht nicht plausibel ist (vgl. Anderson 2014: 157). Damit treten bei Versuchen der Bestimmung der „charismatischen Bewegung“ die gleichen Schwierigkeiten auf wie bei der Bestimmung des „Pentekostalismus“

Die Pfingstbewegung „als Ganzes konzeptuell sinnvoll zu fassen“ gestaltet sich also schwierig:

Bislang gibt es keine anerkannte Definition des Forschungsgegenstands ‚Pfingstbewegung‘, da Versuche, die Pfingstbewegung in organisatorischer, theologischer oder typologischer Hinsicht zu bestimmen, verschiedenen Problemen gegenüberstehen (Haustein 2011: 538–539)

Die Schwierigkeiten einer Bestimmung des Pentekostalismus über organisatorische oder strukturelle Zusammenhänge liegen in seiner Komplexität und Vielgestaltigkeit. Zwar gibt es im pentekostalen Kontext einige größere, auch weltweit agierende Denominationen wie die Assemblies of God oder die Vinyard-Kirchen, allerdings stehen diesen unzählige kleine, teilweise rein lokale Kirchen und Gemeinden gegenüber, die unterschiedlich stark in pentekostale Netzwerke eingebunden sind. Ein allgemeiner Dachverband für die pentekostalen Kirchen konnte sich bisher nicht etablieren (vgl. Haustein & Maltese 2018: 17). Eine organisatorische Eingrenzung des Pentekostalismus scheitert nicht nur daran, dass historisch kein „institutionelles Zentrum“ der Pfingstbewegung bestimmt werden könne, sondern dass sie bis heute von „starken organisatorischen und theologischen Fragmentierungen“ geprägt sei (Haustein 2011: 538–539). Auch mit Blick auf charismatische Gruppierungen in den etablierten Kirchen greift eine organisatorische oder strukturelle Definition des Pentekostalismus zu kurz, da diese sich einerseits Teil des charismatischen Christentums verstehen, andererseits aber in großkirchliche Strukturen eingebunden sind und „charismatische“ und „traditionelle“ Praktiken und Glaubensinhalte fließend ineinander übergehen. Auch Ansätze, die

„Pfingstbewegung“ über gemeinsame theologische Grundannahmen zu fassen, beispielsweise über die „Taufe im Heiligen Geist“, das Charismenverständnis oder religiöse Praktiken wie beispielweise Heilung, scheitern an der großen Bandbreite der Bewegungen und Gruppierungen, die sich dem Pentekostalismus zuordnen. Es gebe „keinen allgemeinen Konsens über pfingstliche Propria“, schreibt Haustein: „Das übliche Kriterium der Zungenrede als Erweis der Geisttaufe wird längst nicht von allen Kirchen akzeptiert, und das theologische Spektrum zu den übrigen Fragen ist sehr groß“ (Haustein 2011: 539). Genau so berge eine typologische Eingrenzung die Gefahr, wenn sie zu weit gefasst sei, Gruppierungen und Kirchen einzuschließen, die weder historisch noch in ihrem Selbstverständnis mit der „Pfingstbewegung“ in Verbindung stünden (Haustein 2011: 539–540). Michael Bergunder schlägt deshalb vor, „Pfingstbewegung“ könne als „ein bestimmter Diskurs über Religion und Kultur betrachtet werden“ (Bergunder 2009: 247), der zu einer bestimmten Zeit unter bestimmten Akteur:innen geführt werde. „Pfingstbewegung“ ist in diesem Ansatz das, was zu einem bestimmten Zeitpunkt als „Pfingstbewegung“ betrachtet wird – wobei die Grenzen, die Einordnungen und Abgrenzungen in einem stetigen Prozess diskursiv ausgehandelt werden. Diese Aushandlungsprozesse ebenso wie der Kontext, in dem sie geführt werden, rücken so in das Interesse der Forschenden und müssten zwingend in die Betrachtung des Gegenstandes einbezogen werden (vgl. Bergunder 2009: 249–252). Die Pfingstbewegung werde dann als ein „internationales diskursives Netzwerk verstanden“, was

die Möglichkeit [eröffne], die Dynamiken pfingstlicher Identitätsbildungen in jeweils verschiedenen Kontexten herauszuarbeiten. Eine solche Bestimmung würde lediglich das Vorhandensein zweier Formalkriterien fordern, um Pfingstbewegung zu definieren: historische Beziehungen und synchrone Interrelationen, (Bergunder 2006: 163–164)

Die betreffende Gruppe müsse also einerseits in einem Zusammenhang mit anderen Teilen der Pfingstbewegung stehen und andererseits auch im Moment der Betrachtung in das Netzwerk eingebunden sein³⁸. Die Stärke dieses Ansatzes besteht darin, dass die umstrittenen Aushandlungen dessen, was „Pentekostalismus“ sei und wer dazugehöre, Teil der Untersuchung ist. Weil sich die Bestimmung als pentekostal nicht auf zuvor

³⁸ Suarsana merkt an, dass der Nachweis solcher Referenzen und Querverbindungen mit der immer stärkeren Mediatisierung der Gesellschaften und des Alltags der Menschen zunehmend schwieriger nachvollziehbar werde. Er hält die Erhebung der historischen Verbindungen nichtsdestotrotz für sinnvoll, da er dies als einzige Möglichkeit ansieht, eine rein typologische – und dadurch letztlich willkürliche – Setzung von Kriterien zu vermeiden (vgl. Suarsana 2017: 31–32).

festgelegte Kategorien und Kriterien stützt, sondern von den konkret vorhandenen Gegebenheiten ausgeht, sind die Aushandlungs- und Verortungsprozesse in und gegenüber dem Pentekostalismus Teil der Untersuchung. Gerade mit Blick auf die globale Ausbreitung des Pentekostalismus auch und insbesondere in Ländern des globalen Südens können mit dieser Perspektive hegemoniale Kategorien und Konzepte vermieden oder zumindest sichtbar gemacht werden (vgl. Suarsana 2017: 14), indem aktuell gültige Zuschreibungen, Grenzziehungen und Aushandlungsprozesse von den religiösen Akteur:innen ausgehend rekonstruiert werden.

3.3 Die CE im deutschsprachigen katholischen akademischen Diskurs

Während die akademische Auseinandersetzung mit dem Pentekostalismus stark von einem Narrativ des Wachstums und der Globalisierung geprägt ist, wird der akademische Diskurs um die (deutsche) katholische Kirche in der modernen Gesellschaft dominiert von einem Narrativ, das wohl am ehesten als das vom „Niedergang des Katholizismus“ gefasst werden kann. Der Religionssoziologe Karl Gabriel schreibt Mitte der 1990er Jahre in der Einleitung seiner Auseinandersetzung mit den rezenten Entwicklungen im Katholizismus in Deutschland:

Was ist los mit dem in den Kirchen zur Institution gewordenen Christentum? Sind wir seit 20 Jahren Zeugen des Anfangs seiner zu Ende gehenden Geschichte? In den hochentwickelten Gesellschaften des westlichen Europa drängt sich dieser Eindruck auf. Was mit einem Paukenschlag Ende der sechziger Jahre in der Bundesrepublik begann, scheint sich heute auf einen neuen Höhepunkt zuzubewegen: Immer mehr Menschen lassen sich nicht mehr durch die in den Kirchen Gestalt gewordene Lebensmacht des Christentums bestimmen, sondern bestimmen selbst ihr Verhältnis zu den Kirchen und deren Ansprüchen an ihre Lebensführung. Mehrheitlich fallen die Entscheidungen der einzelnen in vielen Bereichen anders aus, als es in den kirchlichen Lebensprogrammen vorgesehen ist, von deren Befolgung doch nach traditionellem kirchlichem Selbstverständnis nichts weniger abhängt als das ewige Heil des Menschen. (Gabriel 1996: 11)

Die Auseinandersetzung mit dem rezenten Katholizismus in Deutschland findet vor dem Hintergrund massiver Verluste der katholischen Kirche statt, sowohl was die Mitgliederzahlen betrifft, als auch die Anzahl der Priester und Neuberufungen, als auch den gesellschaftlichen Einfluss der katholischen Kirche, als auch die Anerkennung der katholischen Kirche als moralische Instanz in der Gesellschaft. Entsprechend geschieht auch eine Auseinandersetzung mit der CE im katholischen akademischen Diskurs vor

diesem Hintergrund. Dabei zeichnen sich vor allem zwei Kontexte ab, in denen die CE thematisiert wird: Zum einen rückte die CE, insbesondere um die Jahrtausendwende herum, als eine der Neuen Geistlichen Gemeinschaften (NGGs) im Zuge der Debatte um die Pluralisierung des Katholizismus in den Blick der Religions- bzw. Kirchensoziologie. Zum anderen wird die CE bzw. das CCR seit einigen Jahren als eine Art Schnittstelle in der katholischen Kirche hin zum Pentekostalismus betrachtet.

Der schwindende Einfluss der katholischen Kirche in Deutschland sowohl auf der Ebene der Gesellschaft, als auch bei Entscheidungen der individuellen Akteur:innen wird in Deutschland seit den späten 1960er Jahren deutlich. Auch innerhalb der katholischen Kirche veränderten sich im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, aber auch in der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft Strukturen und Einstellungen. Eine dieser Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche war das breite Aufkommen Neuer Geistlicher Gemeinschaften, die eine Alternative sowohl zur traditionellen Gemeindestruktur unter der Leitung lokaler Pfarrer darstellten als auch alternative Schwerpunkte in Spiritualität, Theologie und religiöser Praxis entwickelten (vgl. Hochschild 2005). Gabriel bestimmt fünf Sektoren, in denen unterschiedliche Formen des Katholizismus, aber auch unterschiedliche Grade der Anbindung an die Kirche als Institution vorherrschten. Als einen dieser fünf Sektoren identifiziert er den „Bewegungs-Sektor“³⁹. Als Merkmale der Bewegungen, zu denen Gabriel auch die CE zählt, nennt er

Personalität und biographische[...] und alltagsbezogene[...] Reflexivität der in den Bewegungen praktizierten Glaubensform. Die tägliche Erfahrung und die eigene Lebensgeschichte sind zentrale Bezugspunkte, auf die hin die christliche Tradition fruchtbar gemacht wird. (Gabriel 1996: 189)

Darüber hinaus spielten die „sozialen Anerkennungsverhältnisse“ in der gewählten Gemeinschaft für die Mitglieder eine große Rolle, „die sie weder in der Gesellschaft noch in den durch Anonymität gekennzeichneten Beziehungsformen in den Kirchengemeinden finden“ (Gabriel 1996: 189–190). Zuletzt weist er darauf hin, dass in

³⁹ Als die anderen Sektoren nennt Gabriel den „fundamentalistischen Sektor“ (dessen Vertreter:innen ein restauratives, vorkonziliares Kirchenbild vertreten), den „expliziten und interaktiven Sektor“ (dem die Mehrzahl der „expliziten Christen“ unter den Katholik:innen angehört und der gekennzeichnet sei durch eine hohe „Interaktionsdichte“, d.h. viele Veranstaltungen und kirchliche Angebote), den „Sektor diffuser Katholizität“ (der schwer eingrenzbar sei und zu dem Personen zählten, die irgendeine Verbindung zur katholischen Kirche hielten, wenn auch oft nur über Religionsunterricht, Hochzeiten u.ä.) und den „Sektor formaler Organisation“ (die Angestellten und Mitarbeiter:innen der Kirche als Organisation, Kleriker und Lai:innen) (vgl. Gabriel 1996: 179–187).

den Bewegungen „die Grenzen zwischen priesterlicher und Laienspiritualität unplausibel“ würden (Gabriel 1996: 190). Dabei zeigten sich die

neuen geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften, wie die Charismatische Erneuerung, die Fokolarbewegung, Cursillo und die neokatechumenale Bewegung, [...] geprägt durch die nachaufklärerische, konzingenzverarbeitende Funktion der Religion. Die geistlich-religiöse Kommunikation ist auf Lebensbewältigung aus dem Glauben angesichts des Verlusts aller traditionellen Sicherheiten ausgerichtet. Dazu ist es in den Augen der geistlichen Bewegungen nötig, den Glauben aus dem Kern der christlichen Botschaft heraus zu erneuern und ihn zu einer das ganze Leben umfassenden und verwandelnden Kraft zu machen. (Gabriel 1996: 190–191)

Gabriel interessiert sich also für die NGGs nicht so sehr in ihrer jeweiligen konkreten Form, sondern in ihrer Gesamtheit und im Hinblick auf ihre Funktionen für die und in der katholischen Kirche. Ein ähnliches Interesse hat Michael Hochschild (1999), wenn er überlegt, ob die Neuen geistlichen Gemeinschaften in der Kirche als „Vermittlungsinstitutionen“ geeignet sind, die Balance zwischen „Mitgliedschaftslogik“ und „organisationsbezogener Einflußlogik“ wieder herzustellen, die die katholische Kirche mit der Auflösung des katholischen Milieus und der zunehmenden Individualisierung der Gesellschaft verloren habe:

Die neuen geistlichen Bewegungen sind ein typischer Antwortversuch auf die vorliegende Ambivalenz. Sie gehen weder als Sekte vor den Toren der Kirche auf noch werden sie dem Organisationssystem Kirche gänzlich einverleibt. Sie legen Wert auf ihre Kirchlichkeit, wollen jedoch zugleich über die Konfessions- und Religionsschwellen hinweg Offenheit ihrer Anhängerschaft demonstrieren [...]. Sie stellen sich zwar in den Rahmen der christlichen Tradition hinein, leisten aber zugleich einen Beitrag zur Entwicklung neuer geistlicher Motive (Hochschild 1999: 221–222)

Wie Gabriel betrachtet Hochschild die Bewegungen daraufhin, was sie für die Kirche tun können oder wie sie der Kirche in der Moderne helfen können. Er schließt seinen Beitrag entsprechend mit den Worten:

Vielleicht sind also die sogenannten „Neuen geistlichen Bewegungen“ nicht nur eine geistlich, sondern auch eine soziologisch bedeutsame Chance des Katholizismus unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft. (Hochschild 1999: 226)

Die Neuen Geistlichen Gemeinschaften – darunter auch die CE – werden in ihrer Gesamtheit als ein Produkt der Moderne gesehen, das mit seinen Gefahren und Potenzialen für die Kirche nicht nur soziologisch, sondern auch theologisch eingeordnet wird.

Im Zuge der Betrachtung des „Niedergangs des Katholizismus“ insbesondere in Deutschland richtete sich der Fokus der akademischen Theologie in den letzten Jahren immer mehr auch auf den Pentekostalismus mit seinen steigenden Mitgliederzahlen. Von katholischer Seite ist hier häufig von einer „Herausforderung“ der katholischen Kirche durch den Pentekostalismus die Rede. Diese „Herausforderung“ bezieht sich einerseits auf die Zahlen – das weltweite Wachstum pentekostaler Kirchen liest sich vor den in Deutschland seit Jahren sinkenden Zahlen besonders drastisch. Zum anderen wird die „Herausforderung“ aber auch auf der Ebene der theologischen Grundlagen des Pentekostalismus gesehen. In diesem Zusammenhang wird häufig vor den „Gefahren“ der pfingstlich-charismatischen Theologie und des Glaubens für seine Mitglieder gewarnt. Auch die CE wird in diesen Betrachtungen hin und wieder thematisiert, und zwar als eine Art Verbindungsglied oder Schnittstelle zwischen katholischer Kirche und Pentekostalismus. Nicht nur die Einordnung, sondern auch die Bewertung der CE fällt dabei je nach Perspektive sehr unterschiedlich aus: Während in der einen Perspektive charismatische Tendenzen innerhalb der katholischen Kirche – und damit die CE – tendenziell als Gefahr wahrgenommen werden, wird die CE in der anderen Perspektive als gewissermaßen katholische Antwort auf den Pentekostalismus dargestellt und ihre Verortung in der katholischen Kirche sowie das Potenzial zum ökumenischen Dialog hervorgehoben. Anhand zweier kürzlich erschienenen Sammelbände werden die beiden Perspektiven kurz vorgestellt und so ein Spektrum aufgezeigt, innerhalb dessen die CE im deutschen katholischen akademischen Diskurs betrachtet wird.

Beispielhaft für die erste, eher kritische Perspektive, wird im Folgenden der Sammelband „Gerettet durch Begeisterung – Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?“ betrachtet, herausgegeben von der Grazer Dogmatikerin Gunda Werner, erschienen 2018 im Herder-Verlag in der Reihe „Katholizismus im Umbruch“. Die Herausgeber der Reihe verorten diese „im interdisziplinären Schnittfeld von historisch-soziologischer Analyse und systematisch-theologischer Vergewisserung“ und haben damit eine klar interessen geleitete Ausrichtung (Herder Verlag 2020a). Ziel des Bandes sei es, so Werner,

sowohl über die aktuelle Situation und Forschung von und zu pentekostalen Gruppen aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen kritisch zu informieren als auch darauf aufbauend diskursive Auseinandersetzungen zum Thema aufzugreifen, die einerseits internationale Fragestellungen

bearbeiten, andererseits aber auch auf die sich verändernde Kirchensituation in Deutschland schauen. Schließlich ist das Thema hinter dem Thema, so die These, die bis heute nicht bewältigte Auseinandersetzung römisch-katholischer Kirche mit der Moderne. (Werner 2018b: 10)

Die in den Beiträgen behandelten Fragen reichen von der kirchenrechtlichen Stellung der kirchlichen Bewegungen, zu denen auch die katholisch-charismatische Bewegung gezählt wird (Anuth 2018), über Fragen nach „Rückstoßeffekten“ evangelikaler und charismatischer Praktiken im Katholischen (Schärtl-Trendel 2018), dogmatischen Fragen nach „Charisma, Institution und Trinität im Werk Karl Rahners“ (Murray 2018) und der ekklesiologischen Auseinandersetzung mit Evangelisation und Befreiungstheologie in Lateinamerika (Eckholt 2018) bis zu einer Untersuchung der Gottesdienstkultur pentekostaler Kirchen, an deren Schluss für Veränderungen in der katholischen Liturgie geworben wird (Böntert 2018). Insgesamt enthält der Sammelband acht Beiträge, die Autor:innen sind – abgesehen von den Verfassern des ersten Aufsatzes, der eine Art Einführung in die pfingstliche Theologie darstellt – alle katholische Theolog:innen unterschiedlicher Disziplinen. Auch die Ergebnisse beziehen sich fast ausschließlich auf die katholische Kirche im deutschsprachigen Raum. Die Annahme, der Erfolg der Pentekostalen Kirchen ließe sich darauf zurückführen, dass diese besser als die katholische Kirche an die Bedingungen der Moderne angepasst seien, findet sich in mehreren Aufsätzen (vgl. bspw. Schüßler 2018; Eckholt 2018; Böntert 2018; Werner 2018a). Auch wenn auf den Pentekostalismus in nicht-europäischen Kontexten Bezug genommen wird, richten sich die Schlussfolgerungen in der Regel an die deutschsprachige Theologie und Kirchenlandschaft. Der Pentekostalismus wird dabei ganz klar kritisch betrachtet. Die katholisch-charismatische Bewegung wird, abgesehen von einer kirchenrechtlichen Einordnung der CE, bestenfalls als Ausdruck der „Binnencharismatisierung des Katholischen“ thematisiert (Werner 2018a), und damit als Ausdruck pentekostaler Ideen in der katholischen Kirche, allerdings eher mit der Konnotation eines „Einfallstors“ denn als „Verbindungsbrücke“. Insgesamt sind die Beiträge durchzogen von einer grundlegenden Skepsis gegenüber pentekostalem Christentum bei der gleichzeitigen Einsicht, dass die Zahlen dort steigen und in der katholischen Kirche fallen. Das Grundmotiv der Auseinandersetzung ist die Suche nach einer Lösung für die Schwierigkeiten der katholischen Kirche in der heutigen Gesellschaft in Deutschland.

Die zweite Perspektive, in der die CE eher als verbindendes Element zum Pentekostalismus betrachtet wird, wird deutlich in dem Sammelband „Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene“, herausgegeben von Klaus Krämer und Klaus Vellguth, erschienen 2019 ebenfalls im Herder-Verlag in der Reihe „Theologie der einen Welt“. Herausgeber ist das Missionswissenschaftliche Institut Missio, das über die Reihe folgendes schreibt:

Die missionswissenschaftliche, weltkirchlich orientierte Reihe versteht sich als ein weltkirchliches Forum: Die Bände der Buchreihe laden zum Austausch über theologische Fragen ein, indem sie Vertreter/innen aus den verschiedenen Kontinenten zu einzelnen Fragestellungen zu Wort kommen lassen. Dieses weltkirchliche Forum hat sich zum Ziel gesetzt, den Dialog zwischen den Ortskirchen zu fördern und zu einem gleichberechtigten Dialog der Ortskirchen untereinander beizutragen. (Herder Verlag 2020b)

Der Fokus der Reihe, in der das Buch erschienen ist, liegt auf „weltkirchlichen“ Entwicklungen. Damit nimmt die Veröffentlichungen eine vollkommen andere Perspektive ein als Werners Buch. In dem Band wollen die Herausgeber die aktuellen Entwicklungen des Pentekostalismus weltweit nachzeichnen und Antworten auf die Frage finden, wie diese Entwicklungen sich auf das Christentum insgesamt und speziell auf die katholische Kirche auswirken. Dabei lassen sie „Autorinnen und Autoren aus der Weltkirche zu Wort kommen, damit sie ihre spezifische, kontextuell geprägte Perspektive einbringen“, damit „Fragestellungen aus verschiedenen Blickrichtungen betrachtet werden, um so die Polyphonie des weltkirchlichen theologischen Diskurses zum Klingen [zu] bringen“ (Krämer & Vellguth 2019: 10). Sie schließen ihr Vorwort mit dem Wunsch:

Wir würden uns freuen, wenn auch dieser Band in der Reihe „Theologie der Einen Welt“ einen Beitrag zur Stärkung des weltkirchlich-theologischen Diskurses leistet und Anregungen gibt, wie gegenüber den pentekostalen und evangelikalen Strömungen innerhalb der katholischen Kirche statt der bisherigen Abgrenzungsstrategien ein Dialog auf Augenhöhe gelingen kann. (Krämer & Vellguth 2019: 18)

Die Ausrichtung und damit auch das Erkenntnisinteresse unterscheiden sich also grundlegend vom vorigen Sammelband. Das Ziel ist es nicht, Lösungen für die Kirche in Europa zu entwickeln, sondern Möglichkeiten des Dialogs zu eröffnen. Dazu werden aktuelle Entwicklungen in ihren jeweiligen lokalen Kontexten betrachtet. Dieser Anspruch wird auch durch die Auswahl der Autor:innen umgesetzt, die zum einen aus verschiedenen Gegenden der Welt kommen und zum anderen aus verschiedenen

akademischen Disziplinen innerhalb und außerhalb der Theologie. Die 20 Beiträge sind in fünf Themenschwerpunkte geordnet: „Die Entwicklung des Pentekostalismus in Afrika/Asien/Lateinamerika/Europa“, „Grundzüge pentekostaler Theologie“, „Faszination der pentekostalen Bewegungen für Christen in Afrika/Asien/Lateinamerika/Europa“, „charismatische Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche“ und „Die Antwort der katholischen Kirche auf die pentekostalen Bewegungen“. Auch wenn die grundsätzliche Offenheit betont wird, finden sich in den einzelnen Aufsätzen, insbesondere denen von katholischen Theolog:innen, durchaus starke Abgrenzungen gegenüber dem pentekostalen Christentum. So erklärt beispielsweise Ignatius Ayau Kaigama, Erzbischof von Jos (Nigeria), zum Abschluss des Sammelbandes, dass die „charismatischen und die Pfingstbewegungen eine reale Gefahr für die katholischen Gläubigen darstellen, da sie darauf abzielen, diese für sich zu gewinnen“ und gibt Empfehlungen, um „diese Tendenz zu stoppen“ (Kaigama 2019: 337). Die CE wird in diesen Auseinandersetzungen mit dem Pentekostalismus immer wieder als „katholischer Pentekostalismus“ in den Blick genommen. Häufig wird die katholisch-charismatische Bewegung dabei explizit in der katholischen Kirche verortet, beispielsweise indem sie „als eine Parallelentwicklung beziehungsweise Reaktion auf den Pentekostalismus“ bezeichnet wird (Krämer & Vellguth 2019: 9), die sich nicht nur organisatorisch, sondern auch von ihrer Ausrichtung her von der Pfingstbewegung absetze: „Im Gegensatz zur Pfingstbewegung, die eine autonome Bewegung ist, existiert die Katholische Charismatische Erneuerung innerhalb der Kirche und für sie“ (Kaigama 2019: 329). Damit ist die Art und Weise, wo und wie die Mitglieder der CE sich verorten, ausschlaggebend für eine Einschätzung der Bewegung. Das zeigt sich auch in der Darstellung der Geschichte der Charismatischen Erneuerung:

Es wurde allgemein erwartet, dass diejenigen Katholiken, die diese pfingstliche Erfahrung [die Glossolalie bzw. „Taufe im Heiligen Geist“, Anm. H.G.] empfangen, ihren Glauben an die katholische Tradition verlieren, die Kirche verlassen und zur Pfingstbewegung konvertieren würden. Doch dies ist generell nicht der Fall gewesen, die meisten der katholischen Pfingstler sind stattdessen in ihrer Kirche geblieben und mit ihrer Version der pfingstlichen Erfahrung hervorgetreten. (Onyinah 2019: 273)

Dass sich die CE explizit in der katholischen Kirche verortet, ist also eines der Kriterien, die aus Sicht des katholischen Bischofs für sie spricht und sie von anderen Strömungen des Pentekostalismus unterscheidet.

4 Religiöse Autorität

Selbst bei einer oberflächlichen Beschäftigung mit „Autorität“ wird deutlich, dass weder über den Begriff selbst noch über die Phänomene, die mit ihm erfasst werden sollen, Einigkeit herrscht. „Historically, authority has frequently served as a focus of struggle; even when authority itself was beyond question, its meaning and institutional expression was often an object of dispute and political contestation” (Furedi 2013: 3), schreibt Furedi in der Einleitung seiner historischen Aufarbeitung des Autoritätsbegriffs und der Konzepte und Vorstellungen, die seit der Antike mit dem Begriff verbunden waren. Radde-Antweiler und Grünenthal (2018) weisen darauf hin, dass Autorität auch in unterschiedlichen akademischen Fächern und Disziplinen unterschiedlich verstanden wird. Überlegungen zu Autorität finden sich in der Philosophie, Rechtstheorie, Politikwissenschaft, Psychologie, Pädagogik, Geschichtswissenschaft und Theologie, in der kritischen Theorie, der politischen Philosophie, diversen Ansätzen der Diskurstheorie – Überlegungen zu Autorität finden sich beinahe überall. Die folgende Darstellung konzentriert sich zunächst auf einige ausgewählte, hauptsächlich soziologische, Theorien, aus denen ein auf die empirische Anwendbarkeit ausgelegter Autoritätsbegriff entwickelt wird. Im Anschluss daran werden Überlegungen zu spezifisch religiöser Autorität vorgestellt. Anhand der Diskussion unterschiedlicher, überwiegend empirischer Studien zu religiöser Autorität wird das den jeweiligen Studien zugrundeliegende Autoritätsverständnis vorgestellt.

4.1 Was ist Autorität?

Grundlegende Überlegungen zu Autorität finden sich in Max Webers Herrschaftssoziologie, die er im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts über mehrere Werke hinweg entwickelte (vgl. Breuer 1988: 315). Mit Blick auf das Konzept von „Autorität“ sind drei Punkte in Webers Ausführungen besonders interessant: Das Verhältnis von Autorität und Macht, der Zusammenhang von Befehl und Gehorsam und die Legitimität der Herrschaft. Macht findet sich laut Weber in allen sozialen Beziehungen, und zwar sobald eine Person versucht, das Handeln einer anderen Person zu kontrollieren. In Webers Verständnis kann die Person dabei durchaus Gewalt einsetzen. Von Autorität hingegen spricht Weber nur dann, wenn die Person, deren

Handeln beeinflusst wird, gegenüber dem Befehl der ersten Person Gehorsam zeigt. Voraussetzung für den Gehorsam ist aus Webers Sicht, dass die ausgeübte Herrschaft, die sich in diesem Befehl ausdrückt, als legitim erachtet wird. Den Begriff „Autorität“ verwendet Weber weitgehend synonym zum Begriff der „Herrschaft“:

Herrschaft soll, definitionsgemäß (Kap I, § 16), die Chance heißen, für spezifische (oder: für alle) Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden. Nicht also jede Art von Chance, „Macht“ und „Einfluss“ auf andere Menschen auszuüben. Herrschaft („Autorität“) in diesem Sinn kann im Einzelfall auf den verschiedensten Motiven der Fügsamkeit [...] beruhen. Ein bestimmtes Minimum an Gehorchen wollen, also: Interesse (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis. (Weber 1980: 122)

Bereits hier wird deutlich, dass „Gehorsam“ in Webers Verständnis ganz grundlegend ist für Autorität. Den Begriff der „Macht“ als soziologisches Konzept hingegen hält Weber für ungeeignet: Er sei, so Weber, „soziologisch amorph. Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen“ (Weber 1980: 29). Unter Macht versteht Weber also die Chance, seinen Willen in irgendeiner Weise durchzusetzen, und zwar „auch gegen Widerstreben“ und „gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 1980: 28). Weber zieht die Grenze zwischen Macht und Herrschaft entlang der Ausübung von Gewalt und Zwang: Wenn der Moment des freiwilligen Gehorsams wegfalle, handle es sich um bloße Macht, weshalb „Herrschaft in diesem von Weber so benannten Sinne [...] eben nicht vereinbar [ist] mit dem Erdulden von Abhängigkeiten und Zwang“ (Schmidt 2006: 41). Autoritäts- bzw. Herrschaftsverhältnisse sind in Webers Verständnis so sehr durch „das grundlegende Verhältnis von Befehl und Gehorsam“ (Schmidt 2006: 37) geprägt, dass letztendlich „jede Form von Herrschaft ausgehend von Befehls- und Gehorsamsverhältnissen untersucht werden kann, die zwischen bestimmten Personen bestehen“ (Bonazzi 2014: 182). Diese Verengung des Autoritätsbegriffs auf Befehls- und Gehorsamsverhältnisse ist zumindest der heutigen demokratischen und mediatisierten Gesellschaft nicht angemessen. Wie im weiteren Verlauf des Kapitels deutlich werden wird, ist auch die Unterscheidung von freiwilligem und erzwungenem Gehorsam nicht komplex genug, um die vielschichtigen und zumindest teilweise unsichtbaren Muster abzubilden, anhand derer Akteur:innen Entscheidungen treffen und an denen sie ihre Handlungen ausrichten.

Mit der Betonung der Bedeutung des Gehorsams macht Weber deutlich, dass Autorität nicht allein bei den Herrschenden liegt, sondern auch die Beherrschten in Autoritätskonstellationen eine Rolle spielen, indem sie den Befehlen, die durch die Herrschenden gegeben werden, Gehorsam entgegenbringen:

„Gehorsam“ soll bedeuten: dass das Handeln des Gehorchenden im wesentlichen so abläuft, als ob er den Inhalt des Befehls um dessen selbst willen zur Maxime seines Verhaltens gemacht habe, und zwar lediglich um des formalen Gehorsamsverhältnisses halber, ohne Rücksicht auf die eigene Ansicht über den Wert oder Unwert des Befehls als solchen. (Weber 1980: 122)

In der Weber-Rezeption wird der Aspekt des Gehorsams häufig als Anerkennung der Autorität oder als freiwillige Unterordnung aufgegriffen. So schreibt beispielsweise Hjarvard: „All forms of authority involve some element of voluntary compliance, as Weber himself states; otherwise, authority would be synonymous with the simple use of force“ (Hjarvard 2016: 13). Damit wird Autorität als der Macht bzw. der Gewalt entgegengesetztes Konzept verstanden.

Laut Weber muss der Gehorsam, den die Akteur:innen dem Befehl der herrschenden Person entgegenbringen, allerdings keineswegs immer bedeuten, dass sie sie als Autorität tatsächlich *anerkennen*. Für Weber ist nicht ausschlaggebend, was die Gehorchenden denken, aus welchen Gründen sie Befehlen gehorchen und was sie sich davon versprechen. Stefan Breuer stellt fest, dass „Webers Herrschaftssoziologie [...] aus der Perspektive des Organisationsherren konzipiert“ sei (Breuer 1988: 321). Obwohl also der Aspekt des Gehorsams eine prinzipielle Einbeziehung der gehorchenden Akteur:innen in das Herrschaftsverhältnis nahelegt, ging es Weber nicht darum, die Motive der Gehorchenden zu untersuchen. Er argumentiert aus der Perspektive der Herrschenden:

Es ist bei weitem nicht an dem: dass jede Fügsamkeit gegenüber einer Herrschaft primär (oder auch nur: überhaupt immer) sich an diesem Glauben [an die Legitimität der Herrschaft, H.G.] orientierte. Fügsamkeit kann vom Einzelnen oder von ganzen Gruppen rein aus Opportunitätsgründen geheuchelt, aus materiellem Eigeninteresse praktisch geübt, aus individueller Schwäche und Hilflosigkeit als unvermeidlich hingenommen werden. Das ist aber nicht maßgebend für die Klassifizierung einer Herrschaft. Sondern: daß ihr eigener Legitimitätsanspruch der Art nach in einem relevanten Maß „gilt“, ihren Bestand festigt und die Art der gewählten Herrschaftsmittel mit bestimmt. (Weber 1980: 123)

Damit wirkt Autorität, wie Weber sie versteht, über den Moment hinaus. Sie ist für Weber „Macht mit Legitimation“, also ihren selbstgesetzten Kriterien nach legitim, und

setzt „die Zustimmung der Betroffenen zur Herrschaft“ voraus (Imbusch 2012: 25). Herrschaft bzw. Autorität ist ein „durch das Bestehen einer solchen [legitimen] Ordnung gekennzeichneter Sonderfall von Macht“ (Neuenhaus-Luciano 2012: 97). Während Weber „Machtausübung als individuelles Handeln [bestimmt], das zwar innerhalb einer sozialen Beziehung, jedoch nicht notwendigerweise innerhalb gesellschaftlicher Ordnungen stattfindet“, setze Herrschaft bzw. Autorität „das Bestehen einer legitimen, also als gültig anerkannten Ordnung voraus“ (Neuenhaus-Luciano 2012: 97).

Den Begriff der „Legitimität“ verwendet Weber zunächst einmal in einem „wertneutralen“ Sinne: Eine mit Legitimität ausgestattete Ordnung ist für ihn eine Ordnung „mit einem Prestige der Vorbildlichkeit oder Verbindlichkeit“ (Weber 1980: 16). Durch dieses Prestige sei eine solche mit Legitimität ausgestattete Ordnung wesentlich stabiler als eine Ordnung, die nur aufgrund zweckrationaler oder traditioneller Überlegungen und Überlieferungen bestehe und anerkannt werde. Eine legitime Ordnung ist nach Weber dadurch gekennzeichnet, dass diejenigen, die nach ihr handeln, sie als legitim anerkennen, sie also für über einen unmittelbaren, konkreten Grund oder eine Situation hinaus für gültig hielten. Dabei beruhe „Legitimität“ weder auf moralischen noch auf überhaupt objektiven Kriterien, sondern sei ein rein systemimmanenter Begriff. Neuenhaus-Luciano weist darauf hin, dass sich „[d]urch rationale Verfahren [...], wie wir wissen, die barbarischsten Zwecke verfolgen und ‚legitimieren‘“ ließen (Neuenhaus-Luciano 2012: 112), was durchaus Webers Legitimitätsbegriff entspricht. Weber betont außerdem, dass es zur Anerkennung der Legalität von Herrschaft keine Mehrheit brauche. Es müssten keineswegs alle von der Herrschaft bzw. Autorität betroffenen Akteur:innen zustimmen, es müssten nicht einmal die meisten zustimmen, vielmehr genüge es, wenn diejenigen Personen zustimmten, denen wiederum andere gehorchten.

Um Herrschaft auszuüben und Gehorsam zu finden, müssten also die herrschenden Personen versuchen, „den Glauben an ihre ‚Legitimität‘ zu erwecken und zu pflegen“ (Weber 1980: 122). Die unterschiedlichen Legitimitätsansprüche der Herrschenden haben nach Weber Konsequenzen für die Art des Gehorsams, den Verwaltungsstab, die Ausübung der Herrschaft selbst und ihre Wirkung. „Mithin“, so folgert Weber, „ist es zweckmäßig, die Arten der Herrschaft je nach dem ihnen typischen

Legitimitätsanspruch zu unterscheiden“ (Weber 1980: 122, Hervorhebung im Original). Er unterscheidet drei Typen legitimer Herrschaft nach deren „primärer Legitimitätsgeltung“:

1. **legale Herrschaft**, also Herrschaft, die „auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen ruhen“,
2. **traditionale Herrschaft**, die „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“ gründet, und
3. **charismatische Herrschaft**, die „auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen“ ruht⁴⁰. (Weber 1980: 124)

Die „Träger“ der Autorität seien im ersten Fall die Regeln (Gesetze etc.) selbst („Regelgehorsam“), im zweiten und dritten Fall Personen („Personengehorsam“) (Schmidt 2006: 46–47), wobei sich auch der „Regelgehorsam“ im Gehorsam gegenüber Personen äußern könne, insofern deren Handeln als mit den Regeln übereinstimmend verstanden werde.

Mit Blick auf die Fragestellung zum Zusammenhang zwischen Verortung und Autorität dienen Webers Überlegungen als fruchtbarer Ausgangspunkt. Da ist erstens seine Unterscheidung zwischen bloßer Macht auf der einen und Autorität auf der anderen Seite, die eine Legitimierung der Macht oder der ausführenden Personen voraussetzt. Wird diese Unterscheidung weitergedacht, so ergeben sich neben der Frage nach konkreten Kontexten, in denen Macht als legitim erscheint, auch Fragen nach Legitimierungsstrategien und den Gründen für die Legitimierung. Zweitens deutet sich bereits bei Weber das Verständnis an, dass Autorität über eine konkrete Situation hinaus wirksam ist. Drittens öffnet Weber nicht zuletzt mit dem Aspekt des Gehorsams, also der freiwilligen Mitwirkung der Gehorchenden an der Autorität der Befehlenden, zumindest potenziell den Blick für die Rolle der Akteur:innen bei der Zuschreibung von Autorität an bestimmte Personen. Breuer fordert, dass neben diese Perspektive auf „die

⁴⁰ Webers Konzept von charismatischer Herrschaft bzw. charismatischer Autorität wurde, mehr noch als der Autoritätsbegriff an sich, vielfach aufgegriffen und diskutiert. Für einen Überblick vgl. bspw. den Sammelband von Gebhardt, Zingerle & Ebertz (1993); Gebhardt stellt darin ausgehend von Weber einige Überlegungen über die „Veralltäglichung des Charismas“ und damit über eine „Institutionalisierung“ charismatischer Autorität an (vgl. Gebhardt 1993). Für eine Auseinandersetzung mit Webers Charismaverständnis und Überlegungen zum Charismabegriff in Bezug auf christliche Lebensformen und Bewegungen vgl. Gebhardt (1994).

herrschaftliche Konstruktion der Gesellschaft [...] eine Theorie treten [muss], die auch die gesellschaftliche Konstruktion der Herrschaft durchsichtig“ mache (Breuer 1988: 325). Damit lenkt Breuer den Blick weg von der Perspektive der „Herrschenden“ hin zur Konstruiertheit von Herrschaft bzw. Autorität und damit hin zu den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen, in denen Autorität, Legitimität und Anerkennung verhandelt werden. Warum dieser Perspektivwechsel folgerichtig erscheint und in letzter Konsequenz eine Analyse der Konstruktion von Autorität auf der Ebene der Akteur:innen nach sich ziehen muss, soll nachfolgend erläutert werden.

Wenn Autorität zugeschrieben oder zumindest zugestanden wird, dann ist Autorität Gegenstand sozialer Aushandlungsprozesse und damit sozialer Beziehungen. Der Erziehungswissenschaftler Charles Wayne Bingham schlägt vor, Autorität als Beziehung zu betrachten („Authority is relational“, Bingham 2008). Er kritisiert, dass mit Blick auf Erziehung und Bildung die Autorität häufig einseitig auf der Seite der Erziehenden/Bildenden gesehen und die Rolle der Lernenden außer Acht gelassen werde. Dabei sei der „Empfänger“ von Autorität ein unabdingbarer Teil der Autoritätsbeziehung und unmittelbar an der Umsetzung von Autorität in einer konkreten Situation beteiligt:

Because authority is a relation, there is not just one person who „has“ authority and one who does not. Rather, each person is involved. [...] Authority gets enacted in circuits where each participant has a role to play, where authority is not simply a monological enactment, where it takes the participation of at least two people for authority to gain purchase. It works as a circuit instead of working unidirectionally or monologically. (Bingham 2008: 6–7)

Mit der Verschiebung der Perspektive, weg von der „Autoritätsperson“ hin zur Inszenierung der „Autoritätssituation“ mit beiderseitiger Beteiligung, ändern sich auch die Fragen, die an die Situation gestellt werden: An die Stelle der Fragen, wie sich eine Person als Autorität etabliert und wie sie mit ihrer Autorität umgeht, tritt die Frage, wie in einer bestimmten Situation Autorität inszeniert und umgesetzt wird. Autorität, so Bingham, werde nicht nur in bestimmten Situationen zwischen Personen inszeniert und umgesetzt, sondern sie sei Teil jeder sozialen Beziehung. Autorität beginne da, wo eine Person spreche und eine andere Person zuhöre. Dabei seien sowohl die Sprechende als auch die Zuhörende Person an der Inszenierung („enactment“) von Autorität in der Situation beteiligt. Entsprechend sei Autorität nicht etwas, was die Sprechende Person „habe“ und dann „nutze“, sondern Autorität „geschehe“ erst in dem Moment, da

sprechende und zuhörende Person zueinander in Beziehung träten (vgl. Bingham 2008: 9). Bingham geht allerdings nicht nur davon aus, dass Autorität im Rahmen sozialer Beziehungen erst entstehe, sondern ist mehr noch der Auffassung, dass Autorität ein unvermeidliches Produkt sozialer Beziehungen sei:

As soon as there is a relation between human beings, there is authority. That is to say, relation is a *sufficient* condition for the existence of authority. As well, the enactment of authority does not happen until there is a relation between two or more people. That is to say, relation is also a *necessary* condition for the existence of authority. While it may seem surprising that the commonplace, even benign, experiences of listening and speaking are sufficient events for the enactment of authority to happen, I want to go much farther: authority is enacted whenever there is relation among people, no matter how benign or commonplace the relation is. (Bingham 2008: 12–13)

Mit diesem Verständnis von Autorität als Bestandteil jeder menschlichen Interaktion lenkt Bingham den Blick auf alltägliche Situationen. So schildert er eine Situation, in der eine Person eine andere mit ihrem Namen anspricht, woraufhin diese sich zur sprechenden Person umdreht. In dieser Situation – der Ansprache und der Reaktion auf die Ansprache – stellt Bingham die beiderseitige Inszenierung von Autorität fest. Damit unterscheidet sich sein Verständnis von Autorität in einigen wichtigen Aspekten von Webers Verständnis, das auf dem Gehorsam gegenüber und der Ausführung von Befehlen beruht. In Bingham's Verständnis ist Autorität weniger abstrakt, sondern ereignet sich in konkreten Situationen. Zum anderen wird Autorität in diesen Situationen von beiden bzw. allen Beteiligten gemeinsam inszeniert. Bei einem so allgemeinen Verständnis von Autorität, wie Bingham es vertritt, stellt sich allerdings die Frage: Wenn Autorität Teil *jeder* menschlichen Interaktion ist, wozu braucht es dann einen vom Interaktionsbegriff abgegrenzten Autoritätsbegriff, d.h. wozu braucht es Autorität als eigenständiges Konzept?

Wie Bingham schlägt auch der Kulturwissenschaftler Pertti Alasuutari ein relationales Verständnis von Autorität vor. In seinen Forschungen auf dem Gebiet der internationalen Zusammenarbeit untersucht er Autoritätsstrategien und Aushandlungsprozesse zwischen prinzipiell gleich mächtigen Akteur:innen, nämlich Vertreter:innen eigenständiger Staaten. Damit unterscheiden sich die Voraussetzungen seiner Überlegungen von denen Webers und auch Bingham's, die ihre Autoritätsbegriffe mit Blick auf zumindest grundsätzlich hierarchisch strukturierte Kontexte entwickeln – Weber mit Blick auf die Ordnung des Staates und Bingham mit Blick auf Erziehung. Im

Kontext internationaler Beziehungen sind einige Voraussetzungen, die Webers Autoritätsbegriff zugrunde liegen, nicht erfüllt. So gibt es beispielsweise zwischen autonomen Staaten regulär kein gemeinsames, übergeordnetes Regelwerk, also keine „geteilte Ordnung“, an der Legitimität gemessen oder verankert werden kann. Selbst in Fällen, in denen sich Staaten zusammenschließen und gemeinsame Regelwerke beschließen, beispielsweise in der NATO, sind diese Zusammenschlüsse eher als (hierarchisch) „flache Netzwerke“ zu verstehen. Zwischen den Vertreter:innen der einzelnen Staaten bestehe kein Befehls-Gehorsams-Verhältnis:

Actors in flat organizations or networks do have authority in that their views and recommendations are respected, but such a meaning for the word authority is different from authority depicting a person who has legitimate right to give orders that are obeyed. (Alasuutari 2018: 171)

Alasuutari Überlegungen zielen darauf ab, einen Autoritätsbegriff zu entwickeln, der nicht an das Bestehen und die Anerkennung einer den handelnden Akteur:innen übergeordneten, allgemein verbindlichen Ordnung gebunden ist. Damit lassen sich seine Ausführungen, die im Feld der internationalen Beziehungen ansetzen, auf andere Situationen der Aushandlung von Autorität zwischen etwa gleich mächtigen Akteur:innen übertragen. Auch wenn Alasuutari Autorität als relational ansieht, kritisiert er die Annahme, Gemeinschaft bzw. Beziehungen seien grundsätzlich hierarchisch. Nehme man eine hierarchische Organisation der sozialen Welt als Prämisse an, stelle sich die erste Frage zwangsläufig danach, *wo* in der sozialen Konstellation Autorität auftrete. Setze man eine hierarchische Struktur sozialer Beziehungen hingegen nicht per se voraus, so sei die erste Frage zunächst einmal, *ob* überhaupt Autoritätsverhältnisse vorlägen. Er fordert, Hierarchien und Machtkonstellationen nicht generell als gegeben vorauszusetzen, da dies bedeute, die Machtverhältnisse, die man meint zu erkennen, als etabliert zu behandeln und so an ihrer Festschreibung mitzuwirken:

From this perspective it is, for instance, questionable to consider the existence of a hierarchy of power as a starting point, because it hides from view the performative aspect of power – that is, the fact that presenting and describing an actor as powerful is part of the strategies by which authority is constructed. (Alasuutari 2018: 166)

Wie Bingham betont Alasuutari, dass Autorität in konkreten Situationen von den beteiligten Akteur:innen ausgehandelt werden müsse. Autorität ist in seinem

Verständnis also nicht unveränderlich, sondern wird anhängig von den beteiligten Akteur:innen in spezifischen Situationen konstruiert. Auch eine wissenschaftliche Untersuchung und Beschreibung von Autoritätsmustern stelle eine Festschreibung dar und sei dadurch Teil der Aushandlung. Alasuutari unterscheidet zwischen Macht („power“) als „concept that refers to the fact that people aspire to rule and control others“ und Autorität als

a means with which it is done: In the attempt to affect other's conduct, an actor appeals or otherwise calls attention to persons, organisations or things that she expects others to respect or fear. Thus, here authority signifies anything that actors use to affect others; it denotes the recognition among the actors of someone or something being worth taking into account when considering one's own conduct (Alasuutari 2018: 167)

Alasuutari versteht unter Autorität also Strategien, die Akteur:innen nutzen, um andere dahingehend zu beeinflussen, sie in ihre Entscheidungsfindung einzubeziehen. Aus diesem Konzept von Autorität ergibt sich dreierlei:

Erstens bezeichnet Autorität auch in diesem Verständnis nicht etwas, was Personen „haben“ oder „nutzen“, sondern es bezeichnet Handlungen und Strategien, mit denen Akteur:innen andere Akteur:innen in ihrem Handeln beeinflussen wollen. Eine Untersuchung von Autorität muss nach Alasuutari die Autoritätsstrategien in den Blick nehmen, also die Strategien, mit denen Akteur:innen andere Akteur:innen dazu bringen wollen, ihre Position in ihre Entscheidungen einzubeziehen. Diese Autoritätsstrategien beinhalten nicht nur „gewaltlose“ Praktiken wie Überreden, Überzeugen oder Verhandeln, sondern explizit auch Einschüchterung und die Androhung oder tatsächliche Ausübung von Gewalt. Die von Weber und anderen getroffene Unterscheidung zwischen „gewaltloser“ Autorität und potenziell „gewaltvoller“ Macht weist Alasuutari zurück. Ganz im Gegenteil identifiziert er gerade Zwang und Gewalt – oder deren Androhung – als wirksame Strategien zur Autoritätsherstellung, nicht nur auf der zwischenstaatlichen Ebene, sondern auch innerhalb des Staates, bei dessen Autoritätsherstellung gegenüber seinen Bürger:innen beispielsweise die Polizei eine wesentliche Rolle spiele.

Zweitens ist Autorität in diesem Verständnis sozial konstruiert und von verschiedenen Akteur:innen in Beziehung zueinander ausgehandelt. Alasuutari begreift Autorität also als eine diskursive Praxis. An der Aushandlung von Autorität sind aus Alasuutaris Sicht

zum einen die Personen beteiligt, die andere Personen beeinflussen möchten, zum anderen aber auch diejenigen, die die Standpunkte und Meinungen der Ersteren in ihre Entscheidungen einbeziehen. Damit kann Autorität auch in Settings untersucht werden, in denen es keine klare Hierarchie gibt oder in denen alle Akteur:innen prinzipiell gleich viel Macht haben. Autoritätsstrategien verschiedener Akteur:innen können sich überlappen, ergänzen oder widersprechen. Von wem welche Autoritätsstrategien mit welchem Ziel angewendet werden und welche Strategien in welcher Situation wie wirken, hängt von unterschiedlichen Faktoren ab, und genau das müsste eine Theorie über Macht und Autorität abbilden können:

[A]ctors claim, appeal to, and challenge authority through using discourses that construct versions of reality and the situation at hand. The challenge is to develop a theory of power and authority that accounts for these discursive strategies. (Alasuutari 2018: 166)

Bestimmt man Autorität auf diese Weise, dann ist Autorität immer prozesshaft, kontextgebunden und relational. Prozesshaft ist Autorität, weil sie nicht das Ergebnis bezeichnet, also die Stellung des:der Akteur:in, sondern die Strategien, mit denen er:sie Einfluss gewinnen will; kontextgebunden ist sie, weil sie performativ ist und in konkreten Situationen unter bestimmten Bedingungen zwischen bestimmten Akteur:innen diskursiv ausgehandelt wird; relational ist sie, weil Autorität eine Beziehung zwischen mindestens zwei beteiligten Akteur:innen beschreibt, in der mindestens ein Akteur die Position mindestens eines anderen Akteurs in seinem Sinne beeinflussen will.

Drittens sind Autoritätsstrategien demnach abhängig von ihrem konkreten sozialen und diskursiven Umfeld. Weil Autoritätsstrategien situational ausgehandelt werden, sind die Akteur:innen jeweils in einen gemeinsamen Kontext eingebunden, der durch bestimmte Diskurse, Strukturen, Institutionen, Werte und Hierarchien geprägt ist. In die Machtstrukturen, die die Umgebung formen, sind sowohl die Mächtigen als auch die weniger Mächtigen eingebunden. Das führt dazu, dass die Voraussetzungen, unter denen verschiedene Akteur:innen an einer Situation teilnehmen, unterschiedlich sind. Entsprechend sind für die Akteur:innen jeweils bestimmte Handlungsweisen naheliegend und andere undenkbar. Die Akteur:innen sind nicht frei in dem, was sie tun oder nicht tun; Ihr Handeln und Denken, ihre Weltwahrnehmung und ihre Kategorisierungsmuster sind strukturiert durch Diskurse. Um in diesen Diskursen Macht zu erhalten bzw. Autorität auszuüben, aber auch, um Machtansprüche zu untergraben

und Handlungserwartungen in Frage zu stellen, nutzen Akteur:innen das, was im Diskurs als gültig erachtet wird – beispielsweise indem sie sich auf die Menschenrechte oder den Willen Gottes berufen – oder versuchen, die Narrative zu ihren Gunsten zu verändern. Dazu verweisen sie auf von den anderen Akteur:innen anerkannte Prinzipien: „From the discursive perspective, power is essentially the struggle for persuasion, which is in turn based on the utilization of actors, facts or principles that others take seriously” (Alasuutari 2018: 171). So kann es durchaus Teil der Autoritätsstrategie sein und die eigene Position stärken, sich beispielsweise auf Personen, Institutionen, Regeln, Traditionen oder Gesetze zu berufen, die die eigene Position stärken. Umgekehrt können Autoritätsstrategien auch mit solchen Verweisen gekontert und entkräftet werden. Im Hinblick auf die empirische Untersuchung von Autorität lässt sich festhalten, dass Akteur:innen sich in der Aushandlung von Autorität auf einen (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen beziehen, vor welchem sie ihre Autoritätsstrategien entwickeln und vertreten.

Akteur:innen setzen unterschiedliche Autoritätsstrategien ein, um andere davon zu überzeugen, ihre Position bei ihren Handlungen und Entscheidungen zu berücksichtigen. Diese Strategien werden nicht unbedingt kalkuliert oder bewusst eingesetzt. Grundsätzlich unterscheidet Alasuutari vier Typen von Autoritätsstrategien:

1. „capacity-based authority“ (z.B. eine Armee, Geld, Ressourcen)
2. „ontological authority“ (z.B. Expertenwissen)
3. „moral authority“ (z.B. Berufung auf allgemeine Prinzipien wie Menschenrechte, Humanismus, oder etablierte Personen)
4. „charismatic authority“ („create or utilize extraordinary awe attached to an organization or individual“)

Die Strategien schließen einander nicht aus; ganz im Gegenteil kombinieren Akteur:innen in der Regel verschiedene Strategien, um ihre Autorität gegenüber anderen Akteur:innen durchzusetzen. Autorität ist also kumulativ. Gleichzeitig bezeichnet Alasuutari Autorität als „epistemic authority“, weil das Wissen um die verschiedenen Autoritätsquellen – und deren Anerkennung – eine entscheidende Rolle in der Anerkennung von Autorität spielt (vgl. Alasuutari 2018: 181). Die mittels verschiedener Strategien in verschiedenen Situationen angesammelte Macht festigt sich in der Wahrnehmung der Akteur:innen, wodurch wiederum verhältnismäßig stabile Machtverhältnisse entstehen können.

Die Soziologen Wolfgang Sofsky und Rainer Paris untersuchen Autorität in ihrer groß angelegten qualitativen Studie, deren Ergebnisse sie 1991 veröffentlichten, als eine „Figuration sozialer Macht“⁴¹. Macht und auch Autorität verstehen sie als sozialen Prozess, in dem Menschen ihre Verhältnisse ordnen und ihre Umwelt strukturieren:

Indem Menschen sich zueinander verhalten, ordnen sie ihre Verhältnisse. In ihrem Handeln verhandeln sie darüber, welche Stellung jedem zukommt, wer etwas zu sagen und wer zu schweigen hat. Sie sortieren die Themen, über die sie sprechen wollen und legen fest, was zu tun und zu lassen ist. Sie umgrenzen Bezirke ihres Handelns und beschließen, wer zusammengehört und wer ausgeschlossen wird. Soziales Handeln erzeugt, verändert oder zerstört Beziehungen, es organisiert dauerhafte Strukturen, in die sich die Menschen einzuordnen haben. (Sofsky & Paris 1991: 9–10)

Wie Weber definieren sie Macht als die Möglichkeit, den eigenen Willen durchzusetzen, auch gegen den Willen einer oder mehrerer anderer Personen. Auch wenn sich Macht und Autorität häufig verbänden, bedingten sie sich nicht gegenseitig. Zwar werde Personen in Machtpositionen häufig auch Autorität zugeschrieben, aber es gebe durchaus Machthaber:innen, die von den Akteur:innen nicht als Autorität anerkannt seien:

Wo es Macht gibt, gibt es immer auch Autorität. Aber nicht jedem Machthaber wird gleichzeitig Autorität attestiert. Mancher ruiniert seine Autorität, weil er sich nur noch mit „bloßer Macht“ durchzusetzen vermag; zuweilen verliert er seine Autorität aber auch dadurch, daß er von der Macht, die ihm zur Verfügung steht, keinen entschlossenen Gebrauch macht. Autorität ist anerkannte, geachtete Macht, die zugleich bewundert *und* gefürchtet wird. (Sofsky & Paris 1991: 19)

Einer prinzipiellen Trennung von Autorität und dem Einsatz von Gewalt und Druckmitteln stimmen Sofsky und Paris damit nicht zu. Vielmehr *könne* der Einsatz von Druckmitteln und Sanktionen, auch Gewalt, ein für die Autorität angemessenes Verhalten sein, *müsse* es aber nicht. Damit betonen sie den Aushandlungscharakter von Autorität. Autorität wird in bestimmten Kontexten von den beteiligten Akteur:innen an eine oder mehrere Personen vergeben, und die konkrete Konstellation bestimmt, wer warum als Autorität anerkannt wird und wie sich diese Autorität äußert bzw. welches Verhalten angemessen erscheint. Anders als in Webers Autoritätskonzept wird hier Autorität nicht durch die abstrakte Legitimität der Herrschaft definiert, sondern durch die konkrete *Anerkennung* einer Person als Autorität:

⁴¹ Der Titel der Studie lautet „Figurationen sozialer Macht. Autorität, Stellvertretung, Koalition“.

Eine Autorität ist jemand dann, wenn andere ihn als Autorität anerkennen, ihm aus freien Stücken Autorität zubilligen. Die Anerkennung wird der Autorität entgegengebracht; wo sie abgefordert oder gar erzwungen werden muß, ist der Autoritätsglaube bereits brüchig. [...] Die Macht der Autorität ist gewissermaßen eine „waffenlose Macht“: weil sie durch Anerkennung konstituiert wird, kann derjenige, der Autorität genießt, auf den Einsatz grober Machtmittel, Drohungen oder Sanktionen normalerweise verzichten. (Sofsky & Paris 1991: 21–22)

Mit der Anerkennung der Person als Autorität gehe in der Regel einher, dass sie auf Gewalt und Zwang zur Durchsetzung ihres Willens verzichten könne, es sei denn, Gewalt und Zwang gehörten zum erwarteten Autoritätsverhalten. Ebenso, wie es Personen gäbe, die zwar Machtpositionen innehätten, die aber nicht als Autorität anerkannt würden, gäbe es auch Personen, denen zwar Autorität zugeschrieben werde, die aber nicht mit faktischer Macht ausgestattet seien. Legitimität ist in diesem Sinne von der Anerkennung der Autorität abhängig:

Die Machtausübung der Autorität gilt als *legitim*, aber nicht jede Form legitimer Herrschaft stellt eine Autoritätsbeziehung dar. Das Handeln der Autorität wird fraglos akzeptiert, Zweifel an seiner Berechtigung kommen gar nicht erst auf. Autorität erzeugt Legitimität. Die Autorität selbst setzt die Legitimitätsstandards, an denen sie gemessen wird. Natürlich können sich Autoritäten oft auf etablierte Normen, Tradition oder gesatzte Verfahren stützen, aber auch der offenkundige Bruch mit der Legalität, die Transformation von Stigmatisierung in charismatische Selbstüberhöhung, kann Autorität begründen. (Sofsky & Paris 1991: 22)

Auch hier machen Sofsky & Paris deutlich, dass Autorität nicht willkürlich entsteht, sondern in den spezifischen Kontext eingebunden ist. Autorität werde zugeschrieben mit Rückgriff auf oder in Abgrenzung zu bestehenden Regeln, Traditionen, Werten und Normen. Vor diesem Hintergrund erklären sie die enge Verbindung zwischen hierarchischer Position und der Anerkennung als Autoritätsträger:in⁴²:

Wichtig ist freilich, dass der Rang einer Autorität durchaus nicht notwendig mit ihrer Stellung in der Hierarchie zusammenfallen muss. Nicht jeder Machthaber genießt auch Autorität. [...] dennoch prädestiniert eine superiore Stellung denjenigen, der sie einnimmt, in der Regel auch für die Zuschreibung von Autorität: Wer die Macht hat, ist schon deshalb ein vorrangiger Kandidat für Autorität, *weil* er die Macht hat. Den Mächtigen als Autorität anzuerkennen, bedeutet nämlich, seine Machtausübung als legitime Konsequenz persönlicher Überlegenheit und angemessener sozialer Privilegierung zu begreifen. (Sofsky & Paris 1991: 33)

⁴² Um zu verdeutlichen, dass Autorität etwas Zuschriebenes ist und weder an bestimmte Personen gebunden noch überhaupt nur Personen zugeschrieben wird, wird zu Bezeichnung des „Ziels“ der Autoritätszuschreibung der Begriff des:der „Autoritätsträger:in“ verwendet.

Die Anerkennung von Autorität ergebe sich aus der „Interpretationsbedürftigkeit der Machtbeziehung“ aus Sicht der Unterlegenen (Sofsky & Paris 1991: 33). Autorität anzuerkennen stelle für die Akteur:innen eine Möglichkeit dar, mit der Einschränkung der eigenen Freiheit umzugehen und diese nicht als „kränkend“ zu erfahren:

Die Deutung der Macht als Autorität erlaubt ihm im Gegenteil, seinen Gehorsam als Freiheit zu interpretieren: Wer etwas freiwillig tut, kann niemals ein Sklave sein; und wer einer Person dient, die ein Prinzip verkörpert, das man auch selbst bejaht, unterwirft sich weniger der Person als diesem Prinzip. Die Zuschreibung von Autorität wirkt so als eine Rationalisierung von Macht und Gehorsam, sie leitet eine soziale und psychische Selbstangleichung an bestehende Machtverhältnisse. Denn ebenso wie es sinnvoll ist, denjenigen, von dem man emotional abhängig ist, zu lieben, so ist es auch sinnvoll, den, dem man unterworfen und ausgeliefert ist, als Autorität anzuerkennen und zu achten. (Sofsky & Paris 1991: 34)

Damit argumentieren Sofsky und Paris radikal aus der Perspektive der Akteur:innen, also derer, die anderen Personen Autorität zuschreiben, sie aus der Masse der anderen herausheben und sich selbst und anderen überordnen, womit sie sich gleichzeitig selbst in der Autoritätsbeziehung unterordnen:

Autorität wird *zugeschrieben*. Jemand „hat“ oder „ist“ nur dann Autorität, wenn andere sie ihm zuerkennen. Autoritäten sind Autoritäten nur durch andere. [...] Entscheidend ist das Fremdbild der anderen (Sofsky & Paris 1991: 20, Hervorhebung im Original).

Indem sie das „Fremdbild der anderen“ als den entscheidenden Faktor in der Autoritätszuschreibung benennen, richtet sich der Fokus einer solchen Untersuchung auf die Zuschreibungsprozesse und damit auf die Akteur:innen, nicht auf die Autoritätspersonen. Tatsächlich sagen sie, dass Autorität „von unten zugeschrieben“ wird. Die Reaktion der Person, der Autorität zugeschrieben wird, „scheint zunächst unerheblich“ (Sofsky & Paris 1991: 26). Gleichzeitig interpretiere der:die „Autoritätsgläubige“ die Beziehung zur Autorität durchaus als eine wechselseitige Beziehung. Obwohl das Verhältnis zwischen Autoritätsträger:in und der Person, die ihm:ihr Autorität zuschreibt grundsätzlich asymmetrisch sei – nicht nur im Hinblick auf die Autoritätszuschreibung und die Machtverteilung, sondern auch bezüglich der Aufmerksamkeit für die:den jeweils andere:n – verbinde der:die „Autoritätsgläubige“

mit der Selbstunterordnung unter die Autorität [...] auch *Forderungen und Anforderungen* an die Autorität, die sie nicht dauerhaft enttäuschen darf. Er interpretiert die Beziehung durchaus in Kategorien des sozialen Austauschs“ (Sofsky & Paris 1991: 26)

Damit setzten Autoritätsbeziehungen den „wechselseitigen Austausch von Erwartungen und Erwartungserwartungen voraus“. Eine „reziproke Übernahme der Perspektiven“ gelinge nur, wenn „von oben wie von unten [...] die Autoritätsbeziehung auch als solche inszeniert“ und so von beiden Seiten als stabile Beziehung definiert werde (Sofsky & Paris 1991: 29). Durch die Konzentration auf diesen Aspekt des Austauschs von „Erwartungen und Erwartungserwartungen“ beschränken Sofsky und Paris den Autoritätsbegriff auf Personen. Bücher, Texte, aber auch transzendente Wesen sind in diesem Konzept nicht als Autoritätsträger:innen vorgesehen. In der Diskussion um die Untersuchung religiöser Autorität wird allerdings deutlich werden, dass nichtpersonale Autoritäten dort durchaus eine Rolle spielen.

Sofsky und Paris verstehen Autorität also als eine Beziehung zwischen Personen, die von einer grundsätzlichen Asymmetrie geprägt ist. Diese Asymmetrie geht zunächst von der sich unterordnenden Person aus, indem sie die Autorität der anderen Person über sich selbst (und über andere) anerkennt. Allerdings sei die Autoritätszuschreibung nicht unabhängig von der Reaktion der Person, der Autorität zugeschrieben wird: „Das Bild einer Autorität bezieht sich grundsätzlich auf die ganze Person“, sagen sie, und weiter:

Autorität im emphatischen Sinne kann nur derjenige sein, der mir letztlich in *allen* Belangen überlegen erscheint. Der Zuschreibung von Autorität wohnt eine *Generalisierungstendenz* inne, die den Autoritätsgläubigen dazu bringt, die Anerkennung einer Überlegenheit auch auf andere Persönlichkeitsaspekte zu übertragen. (Sofsky & Paris 1991: 24, Hervorhebung im Original)

In diesem Autoritätsverständnis ist es wesentlich, dass Autoritätszuschreibung nicht ausschließlich aufgrund von Fähigkeiten und fachlicher Kompetenz erfolgt, sondern außerdem immer auch eine Zustimmung auf emotionaler Ebene eine Rolle spielt. Neben Personen, denen in allen Bereichen und damit generell Autorität zugeschrieben wird, gibt es laut Sofsky und Paris auch „limitierte Autoritäten“, bei denen die Autoritätszuschreibung und damit die „Anerkennung der Überlegenheit“ begrenzt ist auf einen bestimmten Lebens- oder Zuständigkeitsbereich, „in dem sich der Unterlegene dem anderen fraglos fügt und unterwirft“ (Sofsky & Paris 1991: 25). Generell aber bezieht sich die Anerkennung einer Person als Autorität auf ihre ganze Persönlichkeit und auch auf die Werte, die sie verkörpert:

Die Autorität ist zugleich Repräsentant einer bestimmten Gruppenmoral: Wer sich der Autorität fügt, weiß sich im Einklang mit den moralischen Normen und Ansprüchen der Gruppe, er versichert sich des Wertbezugs des eigenen

Handelns. Hierin liegt der Grund für die „bejahte Abhängigkeit“ von der Autorität, die Freiwilligkeit des Gehorsams. Der Autoritätsgläubige respektiert in der Autorität diejenigen Werte, die er selbst anerkennt und denen der zustrebt. (Sofsky & Paris 1991: 23)

Autoritätszuschreibungen setzen und bestätigen also Gruppennormen und können die Gruppenidentität fördern, insbesondere wenn Autoritätszuschreibungen von Akteur:innen in einer Gruppe geteilt werden. Auch wenn eine Autoritätsbeziehung prinzipiell aus mindestens zwei Personen bestehe – einer Person, die sich als unterlegen betrachtet und einer anderen, die von ihr als überlegen betrachtet wird – ist diese Zuschreibung

stets eine *figurative Konstruktion*. Autoritäten überragen mehrere. Autorität ist jemand dann, wenn er nicht nur mir selbst, sondern, in meinem Verständnis, auch anderen gegenüber überlegen erscheint. (Sofsky & Paris 1991: 20, Hervorhebung im Original)

Auch wenn die Autoritätskonstruktion zunächst nur durch eine Person vorgenommen wird, die eine andere Person sich selbst und anderen überordnet und ihr Autorität zuschreibt, sind andere Personen, insbesondere Mitglieder der Gruppe, indirekt ebenfalls Teil der Autoritätszuschreibung, weil auch sie in die Autoritätsbeziehung einbezogen werden. Zwar müssen die anderen Akteur:innen dieser Einordnung nicht zwangsläufig zustimmen, wie ja auch der:die Autoritätsträger:in der Zuschreibung nicht unmittelbar zustimmen muss, allerdings werden die verschiedenen Autoritätszuschreibungen innerhalb der Gruppe ausgehandelt:

Im Konstrukt der Autorität sind die Dritten und Vierten immer schon mitgegeben. [...] Anders als in dyadischen Beziehungen, in denen sich das Autoritätsverständnis gleichsam unter Ausschluß der Öffentlichkeit entwickelt, ist die Anerkennung oder Ablehnung einer Autorität stets eine direkte Stellungnahme innerhalb der Gruppe (Sofsky & Paris 1991: 21).

An diese gruppenspezifischen Aushandlungen von Autorität knüpfen die Überlegungen zum Zusammenhang zwischen der Konstruktion von Autorität und Prozessen der Verortung an. Genau wie Verortung wird Autorität in der Gruppe ausgehandelt, wie Verortung beziehen sich Autoritätszuschreibungen auf einen (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen. Die Referenzpunkte, also die im Rahmen der Verortungs- und Zuschreibungsprozesse referenzierten Personen, Gegenstände, Ideen, Narrative, Situationen etc. verweisen auf den jeweils gruppenspezifischen Referenzrahmen, der im Zuge der Aushandlungen wiederum selbst ständig rekonstruiert wird.

Aus der bisherigen Auseinandersetzung lassen sich die folgenden fünf Annahmen über Autorität festhalten:

Erstens: Autorität ist sozial konstruiert. Die Zuschreibung von Autorität findet in sozialen Beziehungen statt und beruht auf der Anerkennung der Autoritätsperson durch diejenigen, die sich in der Autoritätsbeziehung unterordnen. Auch wenn die Autoritätsperson auf die Zuschreibung reagieren und sich entsprechend verhalten muss, um ihre Autorität zu erhalten, geht die Zuschreibung selbst zunächst einmal von den sich unterordnenden Akteur:innen aus.

Zweitens: Autorität betrifft nicht nur die beiden Personen, die in einem Autoritätsverhältnis stehen. Die Akteur:innen beziehen in ihren Autoritätszuschreibungen Personen in ihrem Umfeld ein und ordnen auch diese in die Autoritätsbeziehung ein. Damit beinhaltet die Zuschreibung von Autorität zum einen immer auch eine Verortung des Individuums in seinem sozialen Umfeld und zum anderen einen Verortungsvorschlag für die Personen im sozialen Umfeld gegenüber der Person, der Autorität zugeschrieben wird.

Drittens: Die Zuschreibung von Autorität wird innerhalb sozialer Gruppen unter Rückgriff auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen ausgehandelt. Dadurch sind sowohl Anerkennung als auch Aberkennung von Autorität eng mit der Aushandlung der Gruppenidentität und darüber hinaus mit der Verortung der Gruppe in ihrem Umfeld verbunden.

Viertens: Autorität ist kein Gut, das Personen „haben“ oder „besitzen“ können, Autorität kann ihnen auch nicht weggenommen werden. Vielmehr findet Autorität dort statt, wo Akteur:innen die Positionen anderer Personen bei ihren eigenen Entscheidungen, Handlungen, Haltungen oder Meinungen berücksichtigen.

Fünftens: Autorität wird über verschiedene Strategien, Mittel und Wege beansprucht und durchgesetzt. Die Mittel der Durchsetzung von Autorität sind geprägt von den Erwartungen und Erwartungserwartungen der Akteur:innen, die wiederum beeinflusst sind von dem spezifischen sozialen Kontext, in dem die Autoritätszuschreibung stattfindet.

4.2 Konzepte religiöser Autorität

Die fünf Annahmen über Autorität gelten auch für religiöse Autorität. Gleichzeitig weist der religiöse Kontext einige Besonderheiten auf, die sich wiederum auf die Autoritätskonstruktionen auswirken. Ein bedeutender Unterschied liegt im Weltbild der Akteur:innen, die in religiösen Kontexten nicht rein innerweltlich argumentieren, sondern sich auch auf nicht empirische Instanzen berufen. Solche transzendenten Wesen – beispielsweise Gott, der Heilige Geist, der Teufel, Dämonen oder Heilige – sind zwar der empirischen Sozial- und Kulturwissenschaft als Forschungsgegenstände nicht zugänglich⁴³, die Zuschreibungen und Referenzen der religiösen Akteur:innen aber sind es und können als Zuschreibungen untersucht werden. Für die Konstruktionsprozesse religiöser Autorität durch die Akteur:innen spielen sie eine wichtige Rolle, weil im religiösen Kontext auch solchen nichtpersonalen Zielen Autorität zugeschrieben wird. In den zuvor diskutierten Überlegungen zu Autorität wurden ausschließlich Personen als Autoritätsträger:innen in Betracht gezogen. In religiösen Kontexten finden sich jedoch auch Zuschreibungen von religiöser Autorität an Abstrakte wie „Kirche“, „Bibel“, „Heiliger Geist“ oder an bestimmte Traditionen. Deren Autorität wiederum begründen die Akteur:innen häufig damit, dass Gott sich in ihnen mitteile oder durch sie wirke.

Bei der Frage nach spezifisch *religiöser* Autorität wird der Autoritätsbegriff also um den Religionsbegriff erweitert. Ohne an dieser Stelle näher auf die ausführlichen Diskussionen um „Religion“ einzugehen, kann festgehalten werden, dass „Religion“ ein umstrittenes Konzept ist⁴⁴. Unabhängig davon liegt der Untersuchung spezifisch religiöser Autorität zumindest die Annahme einer differenzierten Gesellschaft zugrunde, in der religiöse Autorität sich von anderen Formen von Autorität abgrenzen lässt, beispielsweise politischer Autorität oder wissenschaftlicher Autorität. Der Begriff „religiöse Autorität“ kann zumindest auf vier Arten verstanden werden, mit denen jeweils unterschiedliche Fragen an die Zuschreibung religiöser Autorität einhergehen.

⁴³ Der phänomenologische Ansatz zur Erforschung von Religion ist hier ausgeschlossen. Für eine Untersuchung religiöser Autorität aus phänomenologischer Perspektive vgl. bspw. Schoenherr (1987).

⁴⁴ Zum Begriff der „Religion“ in der Religionswissenschaft vgl. bspw. Hock (2014: 11–21). Unterschiedliche Perspektiven auf den Religionsbegriff versammelt der Sammelband von Müller & Schmidt (2013). Bergunder diskutiert verschiedene Ansätze, „Religion“ zu definieren und arbeitet heraus, dass die unterschiedlichen Positionen trotz inhaltlicher und theoretischer Differenzen sich zumindest in der Annahme einig sind, dass es einen Gegenstand „Religion“ gibt. Er schlägt vor, den Religionsbegriff ausgehend von diesem „Alltagsverständnis“ zu rekonstruieren (Bergunder 2011).

In der ersten Bedeutung ist religiöse Autorität dadurch gekennzeichnet, dass der:die Autoritätsträger:in religiös ist oder aus religiösen Motiven handelt. Beispiele hierfür wären Politiker:innen oder Intellektuelle, die eine klar christliche Agenda haben und ihr Handeln danach ausrichten. Der Fokus der Betrachtung liegt dabei auf der Person, der Autorität zugesprochen wird, es stellen sich dann beispielsweise Fragen nach ihren Motiven, ihrer Interpretation religiöser Werte oder ihrem Verständnis religiösen Handelns in der Gesellschaft.

In der zweiten Bedeutung bezieht sich der Begriff „religiöse Autorität“ auf die Legitimierung der Autorität durch religiöse Gründe, wie beispielsweise die Legitimation der Herrschenden aus Gottesgnadentum. In dieser Perspektive stellen sich Fragen nach den religiösen Begründungsmustern, aber auch nach der „Gültigkeit“ der Legitimation.

In der dritten Bedeutung bezieht sich die Einordnung von Autorität als „religiöse Autorität“ auf die institutionelle oder organisatorische Zugehörigkeit einer Person. Dabei ist die Person, die als religiöse Autorität bezeichnet wird, Teil einer religiösen Organisation und auch ihre Autorität wird aus den Strukturen und Hierarchien dieser Organisation legitimiert. Dies ist beispielsweise bei Priestern oder religiösen Würdenträgern der Fall. Der Fokus liegt in diesem Fall auf der religiösen Organisation, den strukturellen Merkmalen von Macht und Autorität und ihrer Umsetzung in konkreten Situationen oder Kontexten.

In der vierten Bedeutung schließlich bezieht sich die Einordnung von Autorität als „religiöse Autorität“ darauf, dass die Zuschreibung von Autorität durch Akteur:innen in einem religiösen Kontext bzw. einen religiösen Kontext betreffend vorgenommen wird. Der Fokus liegt hier auf den Zuschreibungen von Autorität durch die Akteur:innen, Fragen ergeben sich bezüglich der Zuschreibung und der Begründung religiöser Autorität, den Aushandlungsprozessen, und den Intentionen der Akteur:innen. Einem akteurszentrierten Ansatz folgend ist die vierte Perspektive auf religiöse Autorität am vielversprechendsten, zumal auch hier Autoritätsgründe, Legitimierungen und Position der Ziele der Autoritätszuschreibungen in den Blick genommen werden können. Nachdem der Kontext, in dem die Zuschreibungen stattfinden, als „religiös“ kategorisiert wurden, können so alle Autoritätsgründe in den Blick genommen werden, also sowohl spezifisch religiöse, wenn beispielsweise die Autorität einer Person in ihrer großen Nähe

zu Gott begründet wird, als auch allgemeine, wenn beispielsweise auf großes Fachwissen oder Organisationstalent verwiesen wird. Gleiches gilt für diejenigen, denen Autorität zugeschrieben wird: Sie können religiös sein, müssen es aber nicht. Gleichzeitig kommen auch Referenzen auf nichtpersonale Autoritäten in den Blick.

4.3 Empirische Annäherungen an religiöse Autorität

Bei einem Blick in die Forschungslandschaft zeigt sich, dass Untersuchungen religiöser Autorität aus Akteursperspektive recht selten sind. Der Fokus liegt in der Regel auf Geistlichen, also religiösen Führungspersonen wie Priestern und Pastoren oder dem Papst⁴⁵ oder auf der Kirche als gesellschaftlicher Institution. Viele der Studien beschäftigen sich dabei mit religiöser Autorität im Kontext gesellschaftlichen Wandels, wobei sie entweder Säkularisierung und Pluralisierung oder Mediatisierung⁴⁶ in den Blick nehmen.

Gerade Webers drei Idealtypen, der legalen, traditionellen und charismatischen Autorität, transprotieren ein hauptsächlich strukturelles Verständnis von Autorität, indem sie klassifizieren, wie Herrschaftsstrukturen in sozialen Systemen umgesetzt und verankert sind (vgl. Hoover 2016: 21). Dieses grundsätzlich strukturalistische Verständnis von Autorität teilen Studien, die die Frage nach religiöser Autorität vor dem Hintergrund der Autorität der Religion bzw. Kirche als gesellschaftliche Institution stellen. Mark Chaves beispielsweise thematisiert in den frühen 1990er Jahren religiöse Autorität im Zusammenhang mit seiner Theorie über Säkularisierung und plädiert dafür, Säkularisierung nicht in erster Linie als individuelles, sondern als institutionelles Geschehen aufzufassen. Gleichzeitig schlägt er vor, unter Säkularisierung nicht einen Rückgang des Glaubens, sondern vielmehr den schwindenden Einfluss religiöser Autorität zu verstehen. Religiöse Autorität definiert er folgendermaßen:

I will define a religious authority structure as a social structure that attempts to enforce its order and reach its ends by controlling the access of individuals to some desired goods, where the legitimation of that control includes some supernatural component, however weak. (Chaves 1994: 755–756)

⁴⁵ Entsprechend dem Schwerpunkt dieser Arbeit beschäftigen sich die hier vorgestellten Studien und Veröffentlichungen mit religiöser Autorität im christlichen, schwerpunktmäßig dem katholischen oder pentekostal/charismatischen Kontext.

⁴⁶ Für einen Überblick über Forschung zu religiöser Autorität und digitalen Medien vgl. Cheong (2013).

Damit ist Autorität aus Chaves Sicht dann religiöse Autorität, wenn sie in irgendeiner Weise eine „übernatürliche“ Komponente enthält. Ausschlaggebend ist für Chaves weder die Verortung im religiösen Kontext noch das Ziel, wozu die Autorität eingesetzt wird, sondern allein die Legitimierung der Autorität; entsprechend zeige sich Säkularisierung im Rückgang der Akzeptanz dieser Legitimierungsstrategien:

Secularization as declining religious authority, then, will refer to the declining influence of social structures whose legitimation rests on reference to the supernatural. (Chaves 1994: 756)

Chaves identifiziert drei Dimensionen, in denen religiöse Autorität geschwächt werde, nämlich „laicization“, „internal secularization“ und „religious disinvolvement“: Als Laizierung bezeichnet er die Ausdifferenzierung der Gesellschaft, in der sich andere gesellschaftliche Institutionen von den religiösen Institutionen lösen, woraufhin „Religion“ eine unter vielen gesellschaftlichen Institutionen ohne besonderen Status werde. Damit bezeichnet Laizierung die Säkularisierung auf der Makroebene. Als interne Säkularisierung bezeichnet er auf der Mesoebene die Anpassung der Strukturen religiöser Organisationen an die säkulare Welt. Rückzug aus religiösen Angelegenheiten („religious disinvolvement“) findet wiederum auf der Ebene des Individuums, also auf der Mikroebene, statt und bezeichnet die Tendenz, dass sowohl persönlicher Glaube als auch die Teilnahme an religiösen Praktiken zurückgehen.

Während es Chaves hauptsächlich darum geht, ein tragbares Modell für Säkularisierung zu entwickeln, illustrieren seine Überlegungen einen wichtigen Aspekt bei der Betrachtung religiöser Autorität: Durch seine Unterscheidung der Wirkung von religiöser Autorität auf der Makro-, Meso- und Mikroebene macht Chaves deutlich, dass die Zuschreibung und Anerkennung religiöser Autorität keine rein individuelle Angelegenheit ist, sondern dass sowohl die Anerkennung als auch der Bezugsrahmen maßgeblich von den Strukturen religiöser Organisationen wie Kirchen geprägt sind. Die Anerkennung der Autorität von Personen in organisationalen – insbesondere kirchlichen – Leitungspositionen bezieht sich nicht nur auf die Personen selbst, sondern auch auf die Anerkennung der kirchlichen Hierarchie.

Auf der Ebene der Religion als gesellschaftlicher Institution, also aus einem institutionentheoretischen Ansatz heraus, argumentiert Stig Hjarvard (2016, vgl. auch Hjarvard 2008), wenn er aufzeigt, wie sich religiöse Autorität in Zeiten der

Mediatisierung verändere. Unter „Mediatisierung“ versteht Hjarvard, dass Gesellschaft und damit auch einzelne gesellschaftliche Teilbereiche wie Politik oder Religion, zunehmend nach der Logik und den Regeln der Medien funktionierten⁴⁷. Das zeige sich unter anderem darin, dass religiöse Institutionen wie Kirchen ihre herausgehobene Stellung in der Bestimmung sozialer Realität und Deutungsmuster verlören (vgl. Hjarvard 2011: 133), darin, wie Personen über religiöse Themen kommunizierten (vgl. Hjarvard 2008: 3), aber beispielsweise auch darin, dass die Inszenierung religiöser Leitungspersonen medialen Anforderungen folge (vgl. Hjarvard 2016: 14).

Auch wenn sowohl Chaves als auch Hjarvard die Beteiligung der individuellen Akteur:innen an der Konstruktion religiöser Autorität nicht leugnen, liegt der Fokus in beiden Fällen auf den religiösen Institutionen, also den Kirchen. Religiöse Autorität wird in beiden Fällen zum einen der Institution bzw. Organisation selbst zugeschrieben, insofern, dass sie gesellschaftliche Debatten beeinflusst und Gesellschaft mit konstituiert, und zum anderen Personen in religiösen bzw. kirchlichen Leitungspositionen, insofern dass sie Träger und Ausdruck kirchlicher Autorität sind. Sowohl in Chaves' als auch in Hjarwards Konzept von religiöser Autorität aber wird auch deutlich, dass Veränderungen in den Rahmenbedingungen gesellschaftlicher und religiöser Aushandlungsprozesse sich auf die Konstruktionen religiöser Autorität auswirken und diese beeinflussen. Das betont auch Gibson (1966), der sich mit dem sich verändernden Status von Autoritätsfiguren beschäftigt:

The premise on which depends everything that follows can be stated quite simply: all authority systems are contextual, and knowledge of the framework in which authority figures work is crucial for understanding their mode of operation or the effectiveness of their power. (Gibson 1966: 226)

Autoritätsfiguren handelten, so Gibson, in jeweils spezifischen Autoritätssystemen. Diese Autoritätssysteme wiederum seien in ihren gesellschaftlichen und historischen Kontext eingebunden; Veränderungen, beispielsweise im Wertesystem, wirkten sich

⁴⁷ Kritik an diesem Verständnis von Mediatisierung formulierten unter anderen Friedrich Krotz (2007) und Andreas Hepp (2013). Sie verstehen Mediatisierung als einen gesellschaftlichen Metaprozess und grenzen sich damit stark von Hjarwards Mediatisierungsbegriff ab, der auf der Übernahme einer „Medienlogik“ aus dem Bereich der Medien in andere Bereiche der Gesellschaft beruht. Das Verständnis von Mediatisierung als Metaprozess ermöglicht, Prozesse des Medienwandels bzw. Praktiken des Medienhandelns in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten und auf unterschiedlichen Ebenen, also Institutionen, Organisationen, Gruppen und individuellen Akteur:innen, zu untersuchen (vgl. Hepp, Breiter & Hasebrink 2018; Krotz 2017).

unmittelbar oder mittelbar auch auf die Autoritätssysteme der gesellschaftlichen Institutionen und damit auf die Autorität der Autoritätsfiguren aus (Gibson 1966: 226).

Brian Conway stellt in seiner Fallstudie zu „Religious Public Discourses and Institutional Structures“ zwei Perspektiven auf religiöse Institutionen – namentlich die katholische Kirche – und ihr Verhältnis zur Gesellschaft dar. In der ersten Perspektive werde Religion innerhalb eines funktionalistischen Deutungsrahmens thematisiert:

At a theoretical level, prior research tends to understand the Catholic Church largely within a functionalist framework (Bruneau 1982; Vallier 1970) in which the church is assumed to play a key role in holding society together by providing it with a common set of basic values and norms which infuses the general population, a value system sustained by religious leadership and grassroots commitment. Moreover, this perspective stresses how the church adapts in response to dynamics going on in the surrounding society including growing secularization. (Conway 2014: 150)

Laut Conway führt diese „outside in“-Perspektive auf empirischer Ebene zu einem Fokus auf die „top down‘ institutional structures“, die die Kirche einsetze, um ihre integrative Rolle in der Gesellschaft zu erhalten. Führt man seine Gedanken weiter, bedeutet diese Perspektive auch, dass in der analytischen Betrachtung die Rolle der kirchlichen Leitungspersonen betont wird und ihr Handeln kaum vom Handeln der Organisation trennbar ist. Conway fügt hinzu, dass diese Perspektive hauptsächlich in Kontexten entwickelt und angewandt wurde, in denen die katholische Kirche als einzige oder dominante religiöse Institution in einer Gesellschaft eine Monopolsituation innehatte (Conway 2014: 150). Der „outside in“-Perspektive stellt er eine „inside out“-Perspektive gegenüber:

A second theoretical perspective adopts a more voluntarist, nonstructural approach by stressing how particular actors in the church, motivated by such things as significant religious ideas, the degree of religious competition, or the concerns, views and interests of the laity in the surrounding society, may purposely, strategically, or willingly choose to adapt to the local environment rather than merely adapting, in a kind of automatic way, to external changes. (Conway 2014: 150)

In dieser Perspektive, an der sich auch Conway selbst in seiner Studie orientiert, stehen die religiösen Akteur:innen innerhalb der Kirche im Fokus der Untersuchung. Prozesse der Verortung können hier im Handeln und in der Motivation der Akteur:innen nachvollzogen werden; Akteur:innen werden als aktive Beteiligte an der Aushandlung von Anpassung an und Abgrenzung von gesellschaftlichen, aber auch kirchlichen, theologischen und ideologischen Positionen und Gegebenheiten betrachtet. Dabei

rücken neben externen auch innerkirchliche Dynamiken, beispielsweise Konflikte zwischen Laiengruppen und kirchlichen Eliten, in den Blick der Forschung (vgl. Conway 2014: 150). In seiner empirischen Studie untersucht Conway „the public claims-making and institutional arrangements of the Catholic Church“ in Chile, Nigeria und Irland. Dazu analysiert er die Veröffentlichungen der jeweiligen Bischofskonferenzen, indem er die in den Texten vorgenommenen Referenzen codiert und kategorisiert. Die Kategorien entsprechen dabei der Legitimation bzw. den „claims to authority“ auf die sich die Referenzen beziehen: Conway unterscheidet zwischen den Kategorien „catholic“ (Verweise auf päpstliche Schreiben, Evangelien, synodale Schreiben, theologische Schriften etc.) und „secular“ (Referenzen auf nationale Identität, Werte, Ressourcen und Geschichte, sozialwissenschaftliche und andere Forschung, journalistische Artikel und Medien, literarische Figuren oder nichtreligiöse Autor:innen; Conway 2014: 154). Sein Interesse gilt der Verortung der jeweiligen nationalen katholischen Kirchen in den sie umgebenden Gesellschaften. Er beschränkt sich in seiner Untersuchung auf die Veröffentlichungen der Bischofskonferenzen und damit auf die Kommunikationsorgane der religiösen Eliten und die darin vorgenommenen Verortungen, in denen die eigene Legitimität in der Logik der Institution nicht weiter begründungsbedürftig ist. In ähnlicher Form kann jedoch nicht nur die Positionierung der Kirche in der sie umgebenden Gesellschaft, sondern auch die Positionierung einzelner Gruppierungen in dem sie umgebenden religiösen Kontext untersucht werden – beispielsweise die CE.

Mit der Autorität religiöser Leitungspersonen beschäftigt sich beispielsweise Jackson W. Carroll, der ein Modell zur Einordnung der Autorität von Geistlichen („clergy“) anhand von vier Variablen vorstellt:

1. die Basis oder Grundlage der Autorität der Geistlichen als „representative of the sacred and/or as possessor of expertise“;
2. der Grad der Institutionalisierung, „or whether the clergy’s authority is personal authority or office authority“;
3. der Umfang der Autorität, also die Größe der Bereiche, über die oder in denen die Geistlichen Autorität ausüben; und
4. die Dimension der Beziehung zwischen Klerus und Lai:innen, „the relational dimension, or the degree of symmetry/asymmetry that exists in the patterning of clergy-lay relations with respect to authority“ (vgl. Carroll 1981: 99).

Mithilfe dieses Modells ließe sich, so Carroll, die Autorität von Geistlichen in verschiedenen Konstellationen und Kontexten einordnen und untersuchen. Wie bei

Weber kommen die „Empfänger“ der Autorität, also die Lai:innen, nur indirekt vor, und zwar in der vierten Variablen. Insgesamt aber beziehen sich die Variablen und das gesamte Modell nicht auf individuelle religiöse Akteur:innen – weder auf Lai:innen noch auf Geistliche – sondern auf Konzepte von „clergy authority“ in den verschiedenen religiösen Organisationen, also auf Idealtypen.

Auch John Bartholomew, untersucht die Konstruktion religiöser Autorität aus der Perspektive der Autoritätsträger bzw. der religiösen Institutionen. Dabei unterscheidet er zwischen institutionell legitimerter und theologisch legitimerter Autorität:

Institutionally legitimated authority is that authority that, in interpreting the rationale for undertaking an action, cites either the title, rank, or role of the decision-maker or some constitutional or other organizational document that confers the legitimacy of the decision-maker in terms of the structure – either formal rules or informational norms of the organisation. Theologically legitimated authority is characterized by references to scripture or to some theological principle as the source of the action. (Bartholomew 1981: 131)

Bartholomew betrachtet Autoritätskonstruktionen ausgehend von den religiösen Institutionen und dem jeweils in ihnen vertretenen, theologisch und ekklesiologisch begründeten Autoritätsbegriff. Dabei stellt er fest, dass die grundsätzlichen theologischen Debatten bezüglich des Autoritätsbegriffs sich auf zwei Fragen beziehen: Zum einen auf die Frage nach dem Verhältnis der „Autorität der Schrift“ gegenüber der „Autorität der Tradition oder der Kirche“ („the authority of scripture“ vs. „the authority of tradition or the church“) und zum anderen auf die Frage nach der „Autorität der Person“ gegenüber der „Autorität des Amtes“ der Geistlichen:

The second focus of theological concern lies in the tension between the authority of a person and the authority of an office. On the one hand, this concern is expressed in discussion of whether ministerial authority is functional, residing in the performance of a particular task, or whether the authority is created sacramentally and resides in a permanent role. On the other hand, the distinction between personal and official authority appears as a tension between charismatic and more routinely institutionalized authority. (Bartholomew 1981: p. 123)

Damit stellt Bartholomew die Bedeutung der jeweiligen Organisation oder Kirche, innerhalb derer die Geistlichen agieren, als einen bedeutenden Faktor in ihren Autoritätskonstruktionen heraus, der sich unmittelbar auf ihre Autoritätsvorstellungen, Autoritätsstrategien und ihr Handeln auswirkt.

Philip E. Hammond, Luis Salinas und Douglas Sloane befragen in ihrer Studie 167 Geistliche aus zehn unterschiedlichen christlichen Denominationen zu ihrem Selbstverständnis als Geistliche und ihrer Auffassung von „clergy authority“. Sie weisen nach, dass das Autoritätsverständnis der Geistlichen in unterschiedlichen Denominationen sowohl von ihrem denominationalen Kontext als auch von ihrer theologischen Position beeinflusst wird. Der Fokus der Studie liegt also auf dem Selbstbild und Selbstverständnis der religiösen Autoritätsfiguren – über die Zuschreibungsprozesse von Seiten der Akteur:innen wird keine Aussage gemacht, worauf die Autoren in einer Fußnote selbst hinweisen:

This is a good time to acknowledge that the authority a clergyman “really” has is, of course, the authority others grant him, not necessarily what he claims. In the research reported here, however, no effort was made to do other than accept the clergy’s own claims. Their parishioners (and non-parishioners) may well have different views of these clergy claims. (Hammond, Salinas & Sloane 1978: 242)

Gerade diese Zuschreibungsprozesse, also zum einen die „Autorität, die ein Geistlicher ‚wirklich‘ hat“ und zum anderen die Begründungen dieser Autorität durch diejenigen, die ihm Autorität zuschreiben, geben allerdings Aufschluss darüber, wie religiöse Autorität konstruiert und als wirksam anerkannt wird.

Johny T. Garner untersucht die Wahrnehmung von religiöser Autorität und den Willen der Gemeindemitglieder, Widerspruch gegenüber religiösen Führungspersonen⁴⁸ zu äußern. Er analysiert Entscheidungsprozesse in religiösen Organisationen und damit das Zusammenspiel zwischen Organisation, Führungspersonen und Gemeindemitgliedern. Dabei sei anders als in nichtreligiösen Organisationen innerhalb der Gesellschaft die Autorität der Führungspersonen in Kirchen dadurch legitimiert, dass sie mit einem „göttlichen Mandat“ ausgestattet seien (Garner 2016: 415). Gleichzeitig seien Kirchen als Organisationen Teil der Gesellschaft und entsprechend strukturiert. Von anderen, nichtreligiösen Organisationen unterschieden sie sich unter anderem darin, dass Entscheidungsprozesse sowohl von sakralen als auch von säkularen Praktiken beeinflusst würden:

One of the more obvious differences between churches and other types of organizations is the mix of sacred and secular practices influencing decision-

⁴⁸ Garner verwendet den Begriff „leaders“ und bezieht sich damit sowohl auf Priester, Pastoren und Prediger als auch Leitungsgremien wie Ältestenräte etc.

making. While organizational facets of churches such as hierarchies, budgets, and facilities management have secular overtones, churches exist for sacred purposes. (Garner 2016: 416)

Auch die Autorität der Führungspersonen, ihre Rolle in der Organisation und ihre Beziehung zu den Gemeindemitgliedern sei geprägt von dem Nebeneinander und Gegenüber von säkularen und sakralen Aspekten. In einigen Fällen, gerade in religiösen Organisationen, in denen die Autorität der Führungsperson oder der Führungspersonen ekklesiologisch und theologisch eine große Rolle spielten, könnten diese die Aussicht auf Erlösung und ihren Einblick in das Heilswirken Gottes nutzen, um Gehorsam zu forcieren und ihre Autorität zu stärken. Gleichzeitig gebe es auch in solchen hierarchisch ausgerichteten Kirchen und Gemeinden Bestrebungen, demokratische Entscheidungen zu ermöglichen und die Gemeindemitglieder in Entscheidungsprozesse einzubeziehen. Aber selbst in Fällen, in denen den religiösen Führungspersonen nicht aufgrund der ekklesiologischen und theologischen Grundannahmen der religiösen Organisation weitreichende Autorität zugeschrieben werde, übten religiöse Führungspersonen dank ihrer großen Sichtbarkeit starken Einfluss auf die Weltsicht und Entscheidungsprozesse der Gemeindemitglieder aus (vgl. Garner 2016: 416). Durch ihre Rolle hätten religiöse Führungspersonen häufiger als andere Gemeindemitglieder die Gelegenheit zu sprechen und dadurch die Möglichkeit, ihre Meinungen und Haltungen zu kommunizieren.

Diese Sprecherposition wird religiösen Leitungspersonen nicht nur von der Organisation selbst, sondern auch beispielsweise in der journalistischen Berichterstattung über religiöse Themen zugesprochen, worauf Zeiler & Radde-Antweiler (2018) hinweisen:

The term *authority* is essential to decipher the process of to whom the power to define this very framework is ascribed. For example, we can observe that in many news media articles and reports, religious authority figures are presented and discussed. Furthermore, many articles and reports quote religious figures, who thus receive a certain authorized speaker status. With this, they gain an authority position and, more importantly, implicitly have authority and power assigned to them by the journalistic discourse. (Zeiler & Radde-Antweiler 2018: 264, Hervorhebung im Original)

Auch wenn den religiösen Führungspersonen, gerade im säkularen journalistischen Diskurs, nicht explizit religiöse Autorität zugeschrieben werde, werde ihre Autorität durch das Zitieren und das Zuschreiben der Sprecherposition bestätigt.

Bei der Untersuchung von Entscheidungsprozessen stellt wiederum Garner eine Spannung zwischen der Begründung des Autoritätsanspruchs im Selbstbild der Führungspersonen bzw. in der Theologie der Organisation und den Gründen für die Autoritätszuschreibung von Seiten der Gemeindemitglieder fest, die geprägt sei vom Zusammenspiel der beiden gegensätzlichen Ansprüche von „divine authority“ und „organizational democracy in churches“ (Garner 2016: 417). Die religiösen Führungspersonen führten ihre Fähigkeit, zu führen, in der Regel auf göttliche Autorität zurück. Gleichzeitig seien sie sich bewusst, dass Mitglieder in Gemeindeangelegenheiten mitbestimmen wollten, was sie wiederum als Einschränkung ihrer Macht wahrnahmen („limitation of leader’s power“; Garner 2016: 417)

Emmanuelle Buchard (2014), die in einer großangelegten Studie zusammen mit Jörg Stolz, Olivier Favre und Caroline Gachet das freikirchliche Milieu in der Schweiz untersucht, zeigt die komplexen Autoritätsgeflechte in freikirchlichen Gemeinden auf, indem sie drei aufeinander bezogene und miteinander verwobene Bereiche der Autoritätsherstellung unterscheidet. Als „unangefochtene oberste Autorität in Sachen Moral und Verhalten“ (Buchard 2014: 140) werde von den Akteur:innen durchgehend die Bibel genannt, nach der die Mitglieder freikirchlicher Gemeinden sowohl ihr eigenes Verhalten als auch das Gruppenverhalten strukturieren. Bestärkt und unterstützt werde die Autorität der Bibel durch eine ausgeprägte „horizontale Autorität“, also die starke Sozialkontrolle der Mitglieder untereinander. Erst an dritter Stelle betrachtet sie die „personifizierte Autorität“, also die Autorität des Pastors und der Ältesten (Buchard 2014: 145). Hier wiederum stellt sie fest, dass die Autorität des Pastors als „Hirte“ oder „spirituelle Autorität“ aus der Bibel legitimiert werde. Daneben aber identifiziert sie drei „Quellen“, die „dem evangelisch-freikirchlichen Pastor zusätzlich Autorität verleihen, wenn er denn seine Autorität in die Waagschale werfen will“ (Buchard 2014: 148): sein Wissen und Können, sein Beziehungsnetz und sein Charisma. Nach Buchard äußert sich „Wissen und Können“ im Wesentlichen in einer entsprechenden akademischen oder praktischen Ausbildung des Pastors (vgl. Buchard 2014: 148–149). Unter „Beziehungsautorität“ fasst sie Fähigkeiten in der Beziehungsarbeit, also beispielsweise in der Seelsorge, aber auch das Wissen um die individuellen Mitglieder und die Interaktion mit ihnen. Eine funktionierende persönliche Beziehung sei die Voraussetzung dafür, dass Pastoren Ratschläge, Anweisungen oder Verhaltensrichtlinien

kommunizieren könnten, die von den religiösen Akteur:innen andernfalls als unangemessen empfunden oder abgelehnt würden (vgl. Buchard 2014: 149–153). Mit der Bezeichnung der dritten Autoritätsquelle, dem „Charisma“, schließt Buchard nicht an den Weberschen Charismabegriff an, sondern bezieht sich auf den Charismabegriff, wie er im freikirchlichen, insbesondere im charismatisch-freikirchlichen Kontext verwendet wird, nämlich dem Verständnis des Charismas als durch Gott oder den Heiligen Geist verliehene „Gabe“. Diese Gabe wird, wie Buchard nachweist, „weitgehend als eine Kommunikationsgabe“ verstanden, also „ein ‚Talent‘, eine ‚Gabe‘, eine ‚angeborene Fähigkeit‘ zur Vermittlung seiner Botschaft“ (Buchard 2014: 155, Hervorhebungen im Original). Dabei komme es weniger auf theologisches Wissen oder gelungene Beziehungsarbeit an als vielmehr darauf, „Energie zu produzieren und zu verwalten“ (Buchard 2014: 155). Zwei Dinge sind an Buchards Untersuchung interessant: Zunächst einmal betont sie noch vor der personalen Autorität des Pastors die Autorität der Bibel, also eines Textes, und der Gruppe und beschränkt sich nicht auf Personen als Autoritätsträger:innen. Bei der Betrachtung religiöser Autorität müssen Texte – nicht nur die Bibel als „Heilige Schrift“, sondern auch andere Texte – sowie Traditionen, transzendente Entitäten etc. als mögliche Autoritätsträger:innen einbezogen werden. Außerdem zeichnet sich hier eine wichtige Unterscheidung zwischen den Träger:innen religiöser Autorität – der Bibel, der Gruppe, dem Pastor – und den „Autoritätsquellen“ ab, mit denen die Zuschreibung oder die Anerkennung religiöser Autorität begründet wird.

Der Religionssoziologe Karl Gabriel, der sich ausführlich mit der Pluralisierung von Religion in modernen Gesellschaften beschäftigt, stellt „für moderne Gesellschaften [...] kein Verschwinden von Autorität“ fest, „sondern eine Ausdifferenzierung in sehr unterschiedliche Muster der Autoritätsbeziehung“ (Gabriel 2008: 362). Er versteht Autorität aus sozialwissenschaftlicher Sicht als „eine wechselseitige soziale Beziehung“ und betont: „Autorität wird stets auch von denen verliehen, an die Autoritätsansprüche adressiert werden“ (Gabriel 2008: 362). Er untersucht die religiöse Autorität von Papst Benedikt und stellt drei Muster der Autoritätsbeziehung vor, nämlich funktionale Autorität, Amtsautorität und persönliche Autorität, die ihm in Bezug auf die Autorität des Papstes bedeutsam erscheinen. Unter funktionaler Autorität versteht Gabriel „Sach-, Fach- oder Expertenautorität, die auf der Anerkennung eines überlegenen

Sachverstandes beruht“ (Gabriel 2008: 633). Gerade in „modernen Wissensgesellschaften“ komme dieser funktionalen Autorität oder, da es sich bei den Träger:innen dieser Autorität häufig um Personen in wissensvermittelnden Berufen handle, „professionellen Autorität“ eine große Bedeutung zu. Amtsautorität oder funktionale Autorität hingegen ist laut Gabriel gekennzeichnet durch die „Anerkennung einer Überlegenheit, die sich aus einem Amt bzw. einer Position in einer Organisation ableitet“. Gerade mit Blick auf die Bedeutung global agierender Organisationen spiele auch diese Autoritätsform eine wichtige Rolle. Bei der persönlichen Autorität hingegen „beruht die Autorität auf der Anerkennung herausragender persönlicher Eigenschaften“, wodurch sich eine „Nähe zum Begriff des Charismas“ nach Weber herstellen ließe (Gabriel 2008: 633). Zum modernen Differenzierungsprozess gehöre es, dass „soziale Beziehungen nach ihren dominanten und prägenden Autoritätsformen“ differenziert würden, wobei es bei „Entdifferenzierungen und Autoritätsfusionen“ zu „spezifischen Problemkonstellationen in der Autoritätsausübung“ komme (Gabriel 2008: 634). Bezogen auf den Papst bzw. das Papstamt stellt Gabriel nun eine solche Autoritätsfusion und Entdifferenzierung fest, bei der es zu einer zunehmenden „Charismatisierung des Amtes“ gekommen sei, also Aspekte personaler Autorität gegenüber der Amtsautorität immer weiter in den Vordergrund gerückt seien. Gabriel lenkt mit seiner Unterscheidung verschiedener „Muster der Autoritätsbeziehung“ die Aufmerksamkeit auf den Konstruktions- und Zuschreibungscharakter von Autorität, konzentriert sich jedoch in seinen Ausführungen wieder auf den Autoritätsträger und die Frage, inwiefern Papst Benedikt, der früh „spezifische Themen besetzt“ habe, an die „Strategien Johannes Pauls II. der Entdifferenzierung und Charismatisierung der päpstlichen Autorität“ anknüpfe (Gabriel 2008: 361). Somit beschäftigt er sich letztlich mit Strategien der Ausübung von Autorität und nicht mit Prozessen der Autoritätszuschreibung⁴⁹.

⁴⁹ Noch stärker wird das in Untersuchungen deutlich, die sich unter dem Stichwort „leadership“ ausschließlich mit Strategien und Handlungen der religiösen Führungspersonen beschäftigen, häufig im Sinne eines im Anschluss an Weber entwickelten Konzepts der:des „charismatic leader“. Diese Perspektive wird gerade auch im Zusammenhang mit der (Selbst-)Präsentation religiöser Autoritätsfiguren in Social Media thematisiert. So analysieren beispielsweise Golan & Martini (2019) den offiziellen Instagram-Account von Papst Franziskus und entwickeln das Konzept von „image mediated charisma“, das die Autorität nicht nur des Papstes selbst, sondern auch der katholischen Kirche als Organisation unterstützen soll (vgl. Golan & Martini 2019).

Eben solche Zuschreibungsprozesse religiöser Autorität untersucht dagegen Heidi Campbell in ihren Studien zu religiöser Autorität in digitalen Medien (bspw. Campbell 2007, 2010). Ausgehend von Webers drei Typen legitimer Herrschaft argumentiert sie, dass Autorität auf verschiedenen Ebenen oder in verschiedenen Schichten („layers“) legitimiert werde, nämlich:

1. „*religious hierarchy* (roles or perceptions of recognized religious or community leaders)
2. „*religious structures* (community structures, patterns of practice, or official organizations)“
3. „*religious ideology* (commonly held beliefs, ideas of faith, or shared identity)“
4. „*religious texts* (recognized teachings or official religious books such as the Koran, Torah, or Bible)“ (Campbell 2007: 1046)

Diese vier „layer“ bilden in Campbells Verständnis jedoch keine „Typen von Autorität“ ab, sondern bezeichnen verschiedene Ebenen, auf denen individuelle Akteur:innen anderen Autorität zuschreiben und diese legitimieren. Damit liegt der Fokus in Campbells Untersuchungen von religiöser Autorität nicht so sehr auf den Autoritätsträger:innen, sondern vielmehr auf dem Prozess der Zuschreibung von Autorität und ihrer Begründung. Verbunden damit ist eine Fokussierung auf die religiösen Akteur:innen und die von ihnen vorgenommenen Zuschreibungsprozesse religiöser Autorität. Im Vergleich zu insbesondere Webers Autoritätsbegriff, der Campbells Überlegungen zu religiöser Autorität zugrunde liegt, findet hier gleich eine doppelte Verschiebung des Fokus hin zu den religiösen Akteur:innen statt: Zum einen untersucht Campbell die Aussagen der individuellen religiösen Akteur:innen, nicht die Aussagen der religiösen Leitungspersonen, zum anderen liegt ihr Interesse nicht auf den Strategien der Autoritätsherstellung oder Machterhaltung, sondern auf den Zuschreibungsprozessen, die durch die individuellen Akteur:innen vorgenommen werden. Diese doppelte Verschiebung hin zu den Akteur:innen wird in der Umsetzung ihrer empirischen Arbeit deutlich. Um zu untersuchen, wie sich religiöse Autorität in online-Kontexten verändert, untersucht sie Aussagen religiöser Akteur:innen, nämlich religiöser Blogger:innen, darauf, *wem* sie *warum* Autorität zuschreiben und findet bezogen auf die erwähnten vier „layer“ unterschiedliche Zuschreibungsmuster religiöser Autorität (Campbell 2010).

Marta Kołodziejska und Anna Neumaier, die mit Campbells Modell religiöse Autorität in christlichen online-Foren untersuchen, stellen fest, dass die Akteur:innen im

Forum die religiöse Hierarchie und Kleriker kritisieren und deren Autorität in Frage stellen, wobei sie häufig auf Texte verwiesen, sowohl auf die Bibel als auch auf kirchliche Texte und religiöse Literatur, um ihre Standpunkte zu belegen (vgl. Kołodziejska & Neumaier 2017).

Radde-Antweiler & Grünenthal (2018) erweitern Campbells Modell sowohl auf der Ebene der vier „layer“ als auch in Bezug auf die Zuschreibungsprozesse. Sie schlagen vor, nicht nur die Legitimierungsprozesse, die neben- und übereinander in den Zuschreibungen deutlich werden, zu betrachten, sondern den Blick zu erweitern und den Kontext der Zuschreibung einzubeziehen. Um Autoritätszuschreibungen nachvollziehen und analysieren zu können, müsse man drei Fragen stellen:

1. *Wer* schreibt Autorität zu? (Also: Wer macht in welchem Kontext von welcher Position aus eine Aussage, die Autorität etabliert, bestätigt, hinterfragt?)
2. *Wie* wird diese Autorität begründet/legitimiert? (Also: Warum wird die Autorität als gültig erachtet und anerkannt?)
3. *Wem oder was* wird Autorität zugeschrieben? (Also: Welche Person, Gruppe, Institution, Text, Handlung wird als Autorität etabliert?)

Durch solch eine differenzierte Analyse wird sowohl der Standortgebundenheit der Autoritätskonstruktion Rechnung getragen als auch klarer zwischen den Träger:innen von Autorität und der Legitimierung der ihnen zugeschriebenen Autorität unterschieden. Dabei kann es durchaus sein, dass der:die Autoritätsträger:in der einen Situation an anderer Stelle zur Legitimierung anderer Autoritätsträger:innen herangezogen wird. Während in einem Fall beispielsweise die eigene Handlung mit einer Aufforderung des Papstes begründet wird, wird in einem anderen Fall die Autorität des Papstes mit einem Verweis auf die Bibel legitimiert. Methodologisch bedeutet das, dass Autoritätszuschreibungen in ihrem konkreten Kontext untersucht werden müssen, um diese Differenzierungen feststellen und in die Analyse einbeziehen zu können.

5 Überleitung zum empirischen Teil: Verortungen, Autorität, Referenzpunkte und die Referenzpunktanalyse

Bis hierher wurden die Voraussetzungen für eine empirische Untersuchung des Zusammenhangs von Prozessen der Verortung und der Konstruktion religiöser Autorität in der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche in Deutschland geklärt. Die CE verortet sich selbst sowohl in der katholischen Kirche als auch in der charismatischen Bewegung. Weil sich diese Zugehörigkeiten auf den ersten Blick sowohl im Verständnis vieler nichtkatholischer Charismatiker:innen als auch vieler nichtcharismatischer Katholik:innen⁵⁰ widersprechen, befindet sich die CE bezüglich ihrer Verortung in einem stetigen Spannungsverhältnis, das eine fortlaufende Aushandlung der eigenen Position erfordert. Sowohl die CE als Gruppe als auch ihre individuellen Mitglieder sind stetig konfrontiert mit Anfragen an ihre Zugehörigkeit und befinden sich in ständigen Aushandlungsprozessen. Prozesse der Verortung und damit verbunden die Konstruktion religiöser Autorität werden am Beispiel der CE besonders gut sichtbar. In der Darstellung und Diskussion verschiedener Perspektiven auf die CE im akademischen Diskurs wurde deutlich, dass die katholisch-charismatische Bewegung sowohl in empirischen Studien als auch im Kontext der Pentekostalismusforschung und im Kontext der deutschsprachigen katholischen Theologie thematisiert wird. Mit den unterschiedlichen disziplinären Kontexten gehen unterschiedliche Erkenntnisinteressen einher, die sowohl die Perspektiven als auch die Fragestellungen beeinflussen.

In der überwiegenden Mehrheit der empirischen Untersuchungen zur katholisch-charismatischen Bewegung werden lokale Ausprägungen des weltweiten CCR untersucht. Obwohl die Studien im Detail unterschiedliche Fragen stellen und verschiedene Schwerpunkte setzen, lassen sich im Querschnitt einige Ergebnisse festhalten. Zunächst einmal wird deutlich, dass die persönliche Erfahrung des Wirkens

⁵⁰ Die Bezeichnungen „nichtcharismatische Katholik:innen“ und „nichtkatholische Charismatiker:innen“ werden im Folgenden genutzt, um Personen zu bezeichnen, die nicht Mitglied der CE sind, und gleichzeitig ihre jeweilige Verortung in der katholischen Kirche (außerhalb der CE) bzw. dem pentekostal/charismatischen Kontext (außerhalb der CE) deutlich zu machen. Auch wenn die Bezeichnungen relativ undifferenziert sind, macht in der Auswertung der Referenzpunktanalyse gerade diese grobe Einteilung die für die Fragestellung entscheidende konfessionelle Einordnung sowie die von den Akteur:innen der CE vorgenommenen Verortungen sichtbar. Generell verstehen sich weder alle Personen außerhalb der CE, die im Folgenden als „nichtkatholische Charismatiker:innen“ bezeichnet werden, selbst als „Charismatiker:innen“, noch distanzieren sich alle Personen, die unter „nichtcharismatische Katholik:innen“ gefasst werden, von charismatischen Praktiken.

des Heiligen Geistes von den Akteur:innen der katholisch-charismatischen Bewegung als grundlegendes Element ihres Selbstverständnisses als Bewegung betrachtet wird. Obwohl sie diese Erfahrung als eine sehr individuelle und persönliche Erfahrung beschreiben, kontextualisieren sie sie zugleich ausdrücklich im katholischen Kontext und in der katholischen Kirche. Die Verankerung in der katholischen Kirche findet auf theologischer und praktischer Ebene statt, insbesondere aber auch durch die ausdrückliche Verortung in der katholischen Kirche, die sowohl von den individuellen Akteur:innen als auch den Gruppen und Gemeinschaften stark betont wird. Zweitens sind die lokalen Ausprägungen des CCR stark beeinflusst von den örtlichen katholischen Hierarchien. Wie viele Mitglieder das CCR in einer Region hat, welche Praktiken sich durchsetzen, wie stark die Mitglieder, Gruppen und Gemeinschaften in die lokale katholische Kirche eingebunden sind, ist von der Haltung der örtlichen Priester, vor allem aber der Bischöfe und Bischofskonferenzen gegenüber den lokalen Gruppierungen des CCR abhängig. Die oben angesprochene Verortung in der katholischen Kirche wird umso mehr betont, je distanzierter sich der lokale Klerus gegenüber der Bewegung positioniert. Drittens lässt sich das CCR weder als rein globales noch als rein lokales Phänomen fassen. Es ist sowohl ein amerikanisches als auch ein vatikanisches, als auch ein internationales, als auch ein jeweils lokales Produkt. Der lokale Kontext prägt die Form, die die Bewegung vor Ort annimmt. Davon abhängig können jeweils unterschiedliche Fragen nach Akkulturation, Inkulturation, Abgrenzungen und Einordnungen gestellt werden, die jeweils für das konkrete Fallbeispiel beantwortet werden können. Gleichzeitig prägen die überregionalen und globalen Netzwerke sowohl die lokalen Ausdrucksformen als auch die Einstellung und das Verhalten der kirchlichen Hierarchien gegenüber den lokalen Gruppierungen.

Aus der Perspektive der Pentekostalismusforschung wird die katholisch-charismatische Bewegung in den größeren Kontext der „Pfingstbewegung“ bzw. des weltweiten Pentekostalismus eingeordnet, wobei der Schwerpunkt der Forschung insgesamt klar auf dem pentekostalen und charismatischen Christentum außerhalb institutionalisierter Kirchen liegt. Die Stärke dieser Perspektive liegt in dem breiten Blick, mit dem pentekostale Gruppierungen und Bewegungen betrachtet werden. Zum einen werden lokale Bewegungen und Gruppierungen wie die CE stets in ihrem globalen Kontext und in ihrer Eingebundenheit in den weltweiten Pentekostalismus betrachtet.

Dadurch wird eine zu enge Fokussierung auf lokale Ereignisse verhindert. Zum anderen können, wenn die CE als Teil des Pentekostalismus und damit als Teil einer konfessionsübergreifenden Bewegung betrachtet wird, Muster und Zusammenhänge erfasst werden, die quer zu den Denominationen liegen und die bei einer Betrachtung der CE als Teil der katholischen Kirche unsichtbar bleiben. Eben in dieser Weitung aber liegt auch die Schwäche der Perspektive, nämlich in der Tendenz, unterschiedliche Phänomene zu vereinheitlichen und losgelöst von ihrem jeweiligen lokalen und historischen Kontext als Teil des weltweiten Pentekostalismus zu interpretieren. Diese Tendenz ergibt sich insbesondere aus den Versuchen, dem Pentekostalismus bzw. die Pfingstbewegung als einheitlichen Gegenstand zu fassen und zu definieren. Speziell bei der Betrachtung der CE bzw. des CCR besteht darüber hinaus die Gefahr, spezifisch katholische Elemente der Theologie und Praxis, beispielsweise Sakramente, aber auch Heiligenverehrung und Marienfrömmigkeit, zu vernachlässigen oder als „nicht-charismatisch“ aus der Betrachtung auszuklammern. Geprägt ist die akademische Diskussion des Pentekostalismus überdies von einem ständig präsenten Wachstumsnarrativ, das sich auf Zahlen und Statistiken stützt. Im Zusammenhang damit lässt sich eine Tendenz zur Quantifizierung feststellen, wobei die Erhebungsmethoden zumindest umstritten sind.

Der deutschsprachige katholische akademische Diskurs hingegen ist geprägt vom Narrativ des Niedergangs des Katholizismus, das auch die Auseinandersetzung mit der CE bzw. dem CCR prägt. Vor dem Hintergrund des weltweiten Wachstums pentekostalem Christentums werden die CE bzw. das CCR daraufhin befragt, wie die katholische Kirche in der heutigen (deutschen) Gesellschaft attraktiver werden könne. Dabei wird die Zwischenstellung der CE bzw. des CCR zwischen Katholizismus und Pentekostalismus auf inhaltlicher sowie theologischer Ebene betont und unterschiedlich gewertet. Unter dem Stichwort „Weltkirche“ werden auch globale Zusammenhänge in den Blick genommen, wobei die besondere Struktur der katholischen Kirche als globales Unternehmen in die Betrachtung einbezogen wird. Die Stärke dieser Perspektive ist, dass der spezifisch katholische Kontext, in dem sich die CE primär verortet, mit all seinen Facetten – kirchliche Strukturen und Hierarchien, Lehramt, Kirchenrecht, Gemeindestruktur etc. – in die Betrachtung einbezogen wird. Genau hier liegt allerdings auch ihre Schwäche. Die Fragen, die in der Auseinandersetzung mit der CE bzw. dem

CCR gestellt werden, beziehen sich häufig auf gesamtkirchliche Zusammenhänge oder Prozesse. Am Beispiel der CE sollen verallgemeinerbare Lösungen für spezifisch kirchliche Probleme gefunden werden. Dabei besteht auch hier die Gefahr, dass pentekostale Elemente beispielsweise in der religiösen Praxis entweder zu stark hervorgehoben oder zu wenig beachtet werden.

Insgesamt wurde deutlich, dass sowohl Prozesse der Verortung als auch religiöse Autorität bei der Betrachtung der CE bzw. des CCR immer wieder eine Rolle spielen. Die Schwächen der Ansätze, die die CE von vornherein als Teil des Pentekostalismus oder als Teil der katholischen Kirche betrachten, lassen sich umgehen, indem die Verortungen der Akteur:innen Teil der Fragestellung werden und so ausgehend von den Aussagen der Akteur:innen rekonstruiert werden. Verortung findet in den Aussagen und Handlungen der Akteur:innen statt, indem sie sich zu ihrem Umfeld verhalten und positionieren. Dabei referenzieren sie einen als gemeinsam angenommen Bezugsrahmen. Aus den in den Handlungen und Aussagen der Akteur:innen vorgenommenen Referenzen lassen sich also sowohl der (angenommene) gemeinsame Bezugsrahmen als auch Prozesse der Verortung rekonstruieren.

Auch eine Untersuchung der Zuschreibungen religiöser Autorität muss von den Aussagen der Akteur:innen ausgehen. In Kap. 4 wurde deutlich, dass Autorität „geschieht“, wenn Akteur:innen die Positionen anderer in ihren eigenen Entscheidungsprozessen berücksichtigen. Wessen Position warum in welcher Situation wie berücksichtigt wird und wie sich das äußert, das sind die Fragen, die bei einer empirischen Untersuchung von Autorität beantwortet werden müssen. In Abgrenzung zu einem Autoritätsbegriff, der aus der Perspektive der Herrschenden konzipiert wird und bei dem die individuellen Akteur:innen in empirischen Untersuchungen keine große Rolle spielen, wurde herausgearbeitet, dass Autorität von den Akteur:innen zugeschrieben wird, die sie anerkennen und sich ihr unterordnen. Eine empirische Untersuchung von Autorität muss in diesem Verständnis bei den Akteur:innen selbst ansetzen, bei ihren Handlungen und Aussagen, die von ihren Autoritätsvorstellungen geprägt sind und in denen Zuschreibungen von Autorität sichtbar werden. In ihren Aussagen und Handlungen beziehen sich Akteur:innen auf die Positionen und Aussagen anderer. Um ihre eigenen Aussagen und Handlungen gegenüber ihrem Umfeld zu

legitimieren, verweisen sie auf innerhalb der Gruppe anerkannte Teile des (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmens. Wenn auch nicht jede:r einzelne Akteur:in jede Handlung und jede Aussage begründet, so können über eine größere Menge an Aussagen hinweg doch Referenzen auf Personen, Gegenstände, Praktiken, Ideen, transzendente Instanzen etc. identifiziert werden, auf die die Akteur:innen zur Legitimation ihres Standpunktes verweisen und die auf die Zuschreibung religiöser Autorität hin untersucht werden können. Die Zuschreibung von Autorität ist dabei nicht auf Personen beschränkt. In ihren Entscheidungen, Handlungen und Aussagen berücksichtigen Akteur:innen auch Positionen, die sie aus Büchern, Traditionen, religiösen Praktiken oder, als Charakteristikum des religiösen Kontexts, ihrem Verständnis des Willens und Wirken Gottes und transzendenter Mächte ableiten. Darüber hinaus ermöglicht der akteurszentrierte Ansatz bei der Untersuchung der Konstruktion religiöser Autorität auch, Autoritätszuschreibungen außerhalb der von der Organisation vorgegebenen Hierarchien und Strukturen zu erfassen. Wenn Autorität nicht ausgehend von den vorhandenen Leitungsstrukturen untersucht wird, sondern ausgehend von den Zuschreibungen der individuellen Akteur:innen, können Autoritätskonstruktionen innerhalb, aber auch außerhalb der hierarchischen Strukturen betrachtet werden. So ergibt sich ein umfassenderes Bild der Konstruktion religiöser Autorität.

Obwohl die Zuschreibung religiöser Autorität durch individuelle Akteur:innen vorgenommen wird, ist die Konstruktion religiöser Autorität kein individueller, sondern ein kollektiver Prozess und kommunikativ konstruiert. In der Konstruktion einer Autoritätsbeziehung, also indem Akteur:innen andere als überlegen anerkennen und ihnen damit Autorität zuschreiben, stellen sie eine Ungleichheitsbeziehung her, in der sie sich selbst und andere Personen dem:der Autoritätsträger:in unterordnen. Damit betrifft die Konstruktion einer Autoritätsbeziehung nicht nur die unmittelbar beteiligten Akteur:innen, sondern potenziell alle Mitglieder einer bestimmten Gruppe. In ihren Handlungen und Aussagen verweisen die individuellen Akteur:innen als Mitglieder einer Gruppe auf die von ihnen anerkannten Autoritätsträger:innen und machen die zugrundeliegenden Autoritätskonstruktionen so zumindest teilweise transparent, sodass andere Akteur:innen darauf reagieren und in einen Aushandlungsprozess darüber eintreten können, welche Autorität als gültig erachtet werden sollte und welche nicht. Dabei beziehen sich die an der Aushandlung beteiligten Akteur:innen als Teil einer

Gruppe auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen. Genau diese Referenzen auf einen (angenommen) gemeinsamen Bezugsrahmen, der sowohl Verortungsprozessen als auch Autoritätskonstruktionen zugrunde liegt, sind der Schlüssel zur empirischen Untersuchung ihres Zusammenhangs.

Prozessen der Verortung und der Konstruktion religiöser Autorität ist gemeinsam, dass sie die Beziehungen zwischen Akteur:innen und ihrem sozialen Umfeld strukturieren. Diese Strukturierung findet sowohl auf Ebene der individuellen Akteur:innen statt als auch auf der Ebene der Gruppe. In beiden Fällen referenzieren die Akteur:innen bestimmte, als repräsentativ erachtete Punkte ihres Umfeldes. Die so referenzierten Punkte bilden eine Art Koordinatensystem, einen Bezugsrahmen, in das die eigene Position eingeordnet wird. In der kommunikativen Aushandlung von Verortung und der Zuschreibung von religiöser Autorität unter Mitgliedern einer Gruppe beziehen sich die Akteur:innen auf einen (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen der Gruppe, an den sie ihre Aussagen und Handlungen rückbinden. Dabei wird der (angenommene) gemeinsame Bezugsrahmen selbst ständig neu ausgehandelt: Durch jede von den Akteur:innen vorgenommene Referenz wird er bestätigt, in Frage gestellt, verändert, aktualisiert.

Die Referenzen auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen in den Aussagen und Handlungen der Akteur:innen bilden die Grundlage der Referenzpunktanalyse. Dabei werden nach einer umfassenden Erhebung der Aussagen und Handlungen der Akteur:innen einer bestimmten Gruppe, beispielsweise der CE, zunächst die darin vorgenommenen Referenzen ermittelt, die Referenzpunkte identifiziert und so der Referenzrahmen rekonstruiert. Als Referenzpunkte werden damit alle Ziele von Referenzen bezeichnet, die über den:die jeweils sprechende oder handelnde Akteur:in selbst hinausweisen und mit denen die Aussage oder Handlung an einen (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen zurückgebunden wird. Damit kann es sich bei Referenzpunkten sowohl um Personen handeln als auch um Gegenstände, Ereignisse, Traditionen, Praktiken, Narrative, Wertvorstellungen, Glaubenssätze, etc. Referenzen auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen, also die Referenzpunkte, haben immer eine verortende Funktion. Zum einen postulieren sie das

Ziel ihrer Referenz als zum gemeinsamen Bezugsrahmen zugehörig, zum anderen verortet sich der:die Akteur:in über die Referenz auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen innerhalb der Gruppe. Im Zuge der Referenz kann den Referenzpunkten darüber hinaus auch Autorität zugeschrieben werden, allerdings muss das nicht der Fall sein. In den Fällen, in denen mit der Referenz auch eine Zuschreibung von religiöser Autorität verbunden ist, werden wiederum nicht nur die Autoritätsträger:innen legitimiert, sondern auch die Akteur:innen selbst, und zwar indem sie den Referenzrahmen bestätigen und so die eigene Verortung festigen. In der Betrachtung der Referenzen wird der prozesshafte Charakter sowohl der Aushandlung von Verortung als auch von Autorität deutlich. Weil die Autoritätszuschreibungen und Verortungsprozesse aus den Daten rekonstruiert werden, werden a priori Annahmen über Autorität und Zugehörigkeit vermieden. Gleichzeitig ist es möglich, Autoritätskonstruktionen in ihrer Komplexität zu erfassen, also zu rekonstruieren, wer wem, wie, warum Autorität zuschreibt. Die Analyse bezieht sich dabei sowohl auf die Ebene der individuellen Akteur:innen als auch auf die Ebene der Gruppe, indem sowohl Aussagen individueller Akteur:innen als auch Aussagen im Mediendiskurs der CE auf die in ihnen vorgenommenen Referenzen untersucht werden. Dabei werden sowohl mündliche Aussagen als auch das soziale Handeln individueller Akteur:innen im Kontext der Gruppe in den Blick genommen als auch Aussagen, die von Repräsentant:innen der Gruppe für die Gruppe allgemein gemacht werden.

Am Beispiel der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche wird im nun folgenden empirischen Teil der Arbeit die Frage beantwortet werden, in welchem Zusammenhang Prozesse der Verortung und die Konstruktion religiöser Autorität stehen. Dazu werden in vier Kapiteln vier Unterfragen beantwortet:

1. Wie verortet sich die CE gegenüber der katholischen Kirche und der Charismatischen Bewegung?
2. Welche Funktionen haben Referenzen?
3. Wo finden sich Zuschreibungen religiöser Autorität?
4. Wie wird religiöse Autorität begründet?

Für jede der vier Unterfragen wurde jeweils ein Analysefokus gewählt, also ein spezifischer Ausschnitt aus dem Datenmaterial. Die Verortung der CE gegenüber der katholischen Kirche und der charismatischen Bewegung wird ausgehend von den

Referenzen auf diese beiden rekonstruiert (Kapitel 7). Die Funktionen von Referenzen und Referenzzwecke werden am Beispiel der Referenzen auf Schriften und Bücher (Kapitel 8) aufgezeigt. Am Beispiel der Referenzen auf Personen werden zum einen die Zuschreibungen religiöser Autorität im Mediendiskurs analysiert (Kapitel 9) und zum anderen die Autoritätsgründe in den Akteursdaten (Kapitel 10). Mit dieser Fokussierung wird in jeder der vier Teilanalysen ein Aspekt des Zusammenhangs zwischen der Konstruktion religiöser Autorität und Verortungsprozessen erhellt, um so letztlich in der Zusammenschau der Ergebnisse die Forschungsfrage zu beantworten (Kapitel 11).

6 Sample und Methoden

Prozesse der Verortung und Prozesse religiöser Autoritätskonstruktion finden sowohl in der direkten Aushandlung unter den Akteur:innen vor Ort statt als auch in den Veröffentlichungen der CE, also in den von ihr verantworteten Medien. Um die Konstruktionsprozesse in beiden Kontexten in die Analyse einzubeziehen, wurden sowohl akteurszentrierte Daten erhoben als auch der Mediendiskurs der CE. Zur Erhebung der akteurszentrierten Daten wurden im Rahmen einer Feldforschung mit teilnehmender Beobachtung, episodischen Interviews und Photo-Elicitation verschiedene qualitative Methoden kombiniert. Da es sich bei den Daten des Mediendiskurses um „natürliche Daten“ handelt (vgl. Salheiser 2019), waren hier keine zusätzlichen Methoden zur Erhebung notwendig; die Auswahl der in das Sample einbezogenen Daten erfolgte anhand der in der Feldforschung gewonnenen Einblicke in die Mediennutzung der Akteur:innen sowie anhand der in einem Mediennutzungsbogen erhobenen Mediennutzung der Leiter:innen der CE. Nach Abschluss der Erhebung wurden alle Daten mithilfe einer Referenzpunktanalyse ausgewertet.

6.1 Sample

Das Sample umfasst insgesamt 860 Dokumente und ist damit für eine qualitative Auswertung verhältnismäßig umfangreich. Im Anhang findet sich eine ausführliche Liste der im Sample enthaltenen Dokumente inklusive der Verweisnummern, anhand derer im Text auf die Dokumente verwiesen wird. So steht bspw. I#2 für Interview Nr. 2 oder HP#34 für Artikel Nr. 34 der Homepage der CE. Dort finden sich auch nähere Angaben zum Dokument, bspw. Titel des Beitrags, Veröffentlichungsdatum, Autor:in, Dauer des Interviews etc. Seitenzahlen sind nur bei mehrseitigen Beiträgen angegeben, bspw. für Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses oder mehrseitigen Beiträgen in der „CE Info“. Bei Zitaten aus Interviews und Feldprotokollen wird auf die entsprechende Position im Dokument bzw. Transkript verwiesen. Zitate aus den ethnographischen Daten wurden größtenteils unverändert aus den Transkripten übernommen, Auslassungen oder Ergänzungen sind mit [eckigen Klammern] markiert. Auch grammatikalisch inkorrekte Konstruktionen, Wiederholungen und Versprecher wurden belassen, ebenso angefangene, unvollständige Sätze und umgangssprachliche

Ausdrücke. Solche sprachlichen und schriftlichen Besonderheiten sind Ausdruck der jeweiligen Situation und Person und damit charakteristisch für die ethnographische Forschung. Eine sprachliche Glättung der Zitate würde gleichzeitig eine Interpretation und Bedeutungsverengung darstellen, weshalb darauf verzichtet wurde. Im Anschluss an die hier folgende Übersicht werden die unterschiedlichen Daten und ihre Formate kurz erläutert. Eine Darstellung der Methoden der Datenerhebung – insbesondere der Akteursdaten – erfolgt in Kap. 6.2, wo auch die Auswahl der Dokumente des Mediendiskurses begründet wird.

Akteursdaten (87 Dokumente):

- 8 episodische Interviews, davon 5 mit Photo-Elicitation
- 35 Feldprotokolle von wöchentlichen Treffen zweier unterschiedlicher charismatischer Gebetskreise (je 23 bzw. 12 Protokolle)
- 8 Feldprotokolle von 5 größeren Veranstaltungen
- Fotografien der Bücher- bzw. Medientische von vier Veranstaltungen
- 36 Fragebögen zur Mediennutzung der Teilnehmenden des Ratstreffens der CE

Mediendiskurs (773 Dokumente):

- 16 Ausgaben der „CE Info“ (2015–2018), darin 414 Beiträge:
 - 58 thematische Artikel
 - 58 Veranstaltungsberichte
 - 28 Erfahrungen/Zeugnisse
 - 19 Ankündigungen
 - 15 Kommentare
 - 6 Vorträge/Predigten im Wortlaut (teilw. gekürzt)
 - 230 Sonstige (z.B. Anzeigen, Medientipps, Termine, Impressum etc.)
- Homepage der CE, www.erneuerung.de (Stand: Dez. 2018), darin 294 Beiträge:
 - 210 Artikel in der Kategorie „Aktuelles“
 - 1 Seite „Wer wir sind“
 - 14 Unterseiten der Kategorie „Angebote/Veranstaltungsankündigungen“
 - 52 Unterseiten der Kategorie „Shop“
 - 17 Dokumente, die als „Medien“ zum Download zur Verfügung stehen
- 42 Ausgaben des E-Mail-Newsletters (2015–2018)
- 6 Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses bzw. Vorstands der CE
- 17 Flyer, herausgegeben von der CE Deutschland oder ihren Organen

Die Länge der *Interviews* (I#1-I#8) beträgt zwischen 55 Minuten und 2 Stunden 10 Minuten (vgl. Anhang A.1). Da die Interviewten ein möglichst breites Spektrum abbilden und gleichzeitig unterschiedliche Perspektiven auf und Erfahrungen mit Autorität und der Verortung der CE haben sollten, wurden Interviewpartner:innen mit verschiedenen Leitungspositionen innerhalb der CE ausgewählt:

- 3 Mitglieder des Vorstandes der CE (Thomas, I#5; Florian, I#7; Manfred, I#8)
- 3 Diözesansprecher:innen (Elisa, Rüdiger, I#2⁵¹; Christa, I#4)
- 1 Leiterin einer charismatischen Gemeinschaft (Doris, I#1, I#3⁵²)
- 1 Mitglied eines Gebetskreises (Julia, I#6)

Unter den Interviewpartner:innen sind vier Frauen und vier Männer, davon ein Priester und zwei Diakone. Alle vier Männer sind studierte Theologen, von den Frauen hat keine ein akademisches Theologiestudium absolviert. Fünf der acht Interviews wurden während der Feldforschung 2015/2016 geführt. Drei Interviews entstanden bereits in den Jahren 2014 und 2015 im Rahmen des Projekts „Die kommunikativen Figurationen der Konstruktion religiöser Autorität im Katholizismus“ der Creative Unit des ZeMKI Bremen (Leitung: Prof. Dr. Kerstin Radde-Antweiler)⁵³. Alle acht Interviews wurden von mir selbst geführt. Sieben Interviews wurden aufgenommen und im Anschluss transkribiert; eine der Interviewpartnerinnen der CE war mit einer Tonbandaufnahme nicht einverstanden, weshalb zu diesem Interview (I#4) ein Gedächtnisprotokoll angefertigt wurde (s. Kap. 6.2.3). Bei fünf der Interviews (I#3, I#5, I#6, I#7, I#8) wurde das episodische Interview durch eine Photo-Elicitation ergänzt⁵⁴.

Die *Feldprotokolle* (vgl. Anhang A.2) der wöchentlichen Treffen zweier charismatischer Gebetskreise wurden im Anschluss an die jeweiligen Treffen als Audio-Gedächtnisprotokolle dokumentiert und anschließend verschriftlicht (12 Protokolle des Gebetskreis 1, G1#1–G1#12; 23 Protokolle des Gebetskreis 2, G2#1–G2#23). Die anderen Feldprotokolle (FP#1–FP#8) dokumentieren fünf verschiedene größere Treffen der CE auf Bistums- und Deutschlandebene: eine Sitzung eines diözesanen Leitungsteams, eine Diözesansprecherwahl, ein Diözesantag für alle Mitglieder der CE in einem Bistum, ein Gottesdienst für die und mit den geistlichen Gemeinschaften und einem Ratstreffen der CE. Diese Protokolle wurden zum Teil im Anschluss an die Treffen und zum Teil ausschnittsweise bereits während der Treffen angefertigt. Bei vier dieser Veranstaltungen wurden zusätzlich die Bücher- bzw. Medientische fotografiert, um die darauf ausliegenden Bücher zu dokumentieren.

⁵¹ In I#2 wurden zwei Diözesansprecher:innen gemeinsam interviewt.

⁵² Die Leiterin, Doris, wurde im Rahmen des Forschungsprojekts zwei Mal interviewt, einmal mit dem Schwerpunkt auf religiöse Autorität und einmal mit dem Schwerpunkt auf Medien.

⁵³ Zur Forschungsfrage des Projekts siehe Kap. 6.2.3, die jeweiligen Leitfäden finden sich in Anhang B.

⁵⁴ Die Bilder, die während des Photo-Elicitation-Teils gezeigt wurden, werden an entsprechenden Stellen im Text beschrieben und können auf Anfrage gerne eingesehen werden.

Über einen *Mediennutzungsbogen* wurde auf dem Ratstreffen der CE zum Abschluss der Feldforschung die Mediennutzung der Leiter:innen erhoben. Darin wurde abgefragt, welche unterschiedlichen Medien genutzt werden (1. Zeitungen/Zeitschriften, 2. Bücher, 3. TV, 4. Filme, 5. Radio, 6. Internetseiten, 7. soziale Netzwerke, 8. Apps) und wie oft. Dabei wurde zunächst allgemein nach den in dieser Kategorie genutzten Medien gefragt und dann nach speziell religiösen, spirituellen bzw. kirchlichen Medien. In einer offenen Frage wurde zum Abschluss gefragt, welche Medien die Personen nutzen, um sich über religiöse, spirituelle oder kirchliche Themen zu informieren bzw. auszutauschen (vgl. Anhang B.2).

Die „CE Info“, das Magazin der CE, wird vom Vorstand der CE Deutschland herausgegeben und erscheint vierteljährlich mit einer Auflage von 6500–7000 Exemplaren. Sie wird kostenlos bzw. auf Spendenbasis an Interessierte verschickt, darüber hinaus stehen die Ausgaben seit 2007 auf der Homepage der Bewegung als PDF zum Download zur Verfügung. Die Zeitschrift hat DIN A4-Format, die Seiten sind geheftet und bunt gedruckt. Eine Ausgabe hat 16 Seiten. Die obere Hälfte der Umschlagseite (S. 1) ist gefüllt mit einem Bild, über das der Titel, das Logo der CE und die Ausgabe sowie die Überschrift des Leitartikels gelegt sind. Der Leitartikel füllt üblicherweise die erste und Teile der zweiten Seite. Auf den folgenden Seiten finden sich z.B. Kommentare, Ansprachen, Lehrthemen, Meldungen aus den Diözesen, Buchtipps und Ankündigungen. Der Jugendteil „Outbreak“, der von der JCE herausgegeben wird, findet sich auf den Seiten 7–10. Auf der letzten Seite jeder Ausgabe, der Rückseite, werden Termine aus den Diözesen angekündigt. Die Beiträge sind zum größten Teil von Mitgliedern des Vorstands der CE verfasst; hin und wieder werden auch Artikel von Gastautor:innen abgedruckt (vgl. Kap. 8.2.1). Für das Sample wurden nur Artikel von Autor:innen aus der CE ausgewertet (CEInfo#1–CEInfo#414, vgl. Anhang A.3).

Die *Homepage* der CE (vgl. Anhang A.4) umfasste zur Zeit der Untersuchung⁵⁵ mehrere Unterseiten, die über ein Menü erreicht werden konnten. Auf der Startseite wurden aktuelle Meldungen und News angezeigt (HP#1–HP#210). Die Art der Artikel reicht von kurzen Veranstaltungshinweisen und Links bis hin zu ausführlichen thematischen Artikeln, theologischen Essays oder Reden und Ansprachen, die auf

⁵⁵ Anfang 2017 gab es einen Relaunch der Homepage, im Zuge dessen die Seitenstruktur verändert wurde.

Veranstaltungen gehalten wurden. Meldungen der DBK-Pressestelle sowie von freikirchlichen Gastautor:innen wurden nicht ins Sample aufgenommen. Unter „Wer wir sind“ (HP#211) stellte die CE sich selbst vor. Unter „Angebote“ (HP#212–HP#225) fand sich eine Suchfunktion für Gruppen und Treffen nach Ort und Postleitzahl, allgemeine Veranstaltungsankündigungen, Informationen zur CE-Leiterausildung, Beiträge des Netzwerks Lobpreis sowie eine Übersicht der Gemeinschaften und Werke der CE. Unter „Shop“ (HP#226–HP#277) wurden Medien – hauptsächlich Bücher – angeboten, die bei der CE bestellt werden konnten. Unter dem Menüpunkt „Zeitschrift“ konnten die vergangenen Ausgaben der „CE Info“ ab 2007 heruntergeladen werden. Unter „Medien“ standen Audiodateien von Vorträgen und Predigten, wiederum die „CE Info“, „Grundlagendokumente“ (HP#278-HP#281), thematische Veröffentlichungen zu „Lehrthemen“ (HP#282–HP#289) und Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses (HP#290–HP#294) zur Verfügung. Unter dem Menüpunkt „Diözesen“ schließlich fanden sich Beiträge, hauptsächlich Veranstaltungsankündigungen und -berichte aus den einzelnen Diözesen, die nicht von den Hauptverantwortlichen der CE Deutschland, sondern von den jeweiligen Diözesanteams eingestellt wurden. Da diese Funktion allerdings zur Zeit der Erhebung nur von wenigen Diözesanteams genutzt und befüllt wurde, wurden diese Beiträge nicht in die Auswertung einbezogen. Darüber hinaus fand sich im Menü unter „Kinder“ eine Weiterleitung auf die Seiten der „KidsCE“ und unter „Jugend“ eine Weiterleitung zur JCE. Unter „Spenden“ und „Kontakt“ waren das Spendenkonto bzw. die Kontaktpersonen angegeben.

Der monatliche *Newsletter* der CE (NL#1–NL#42, vgl. Anhang A.5), der per Mail verschickt wird, enthält in der Regel zwischen vier und acht Punkten, meist Hinweise auf Veranstaltungen, Buchveröffentlichungen oder Aktivitäten der CE oder ihrer Mitglieder, häufig hinterlegt mit einem Link auf die Homepage oder entsprechende weiterführende Seiten. Der Newsletter wird vom Büro der CE Deutschland verschickt, einzelne Autor:innen sind nicht genannt.

Die *Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses und des Vorstands der CE* (ThO#1–ThO#6) können zum einen über den Shop der CE bestellt werden und werden zum anderen auf vielen Veranstaltungen zum Erwerb angeboten. Die gehefteten Broschüren der Größe DIN A5 befassen sich mit unterschiedlichen theologischen

Themen, von den „pastoralen Grundlagen“ der CE über Gebetspraxis bis zu „Fragen der Marienfrömmigkeit“ (vgl. Anhang A.6).

Von den während der Feldforschung gesammelten *Flyern* wurden diejenigen ins Sample aufgenommen, die von der CE herausgegeben wurden (F#1–F#17): Neben Veranstaltungsflyern (z.B. für die Mittendrin-Wochenenden, die Fahrt nach Rom der JCE oder Programme der CE einzelner Bistümer) gab es auch Flyer mit theologischen Inhalten, beispielsweise „Hinweise zum segnenden Gebet“ der Dienstgruppe Seelsorge in der CE oder „Hinweise zum biblischen Zehnten“, herausgegeben vom Vorstand der CE (vgl. Anhang A.7).

6.2 Methoden der Datenerhebung

„Die grundlegenden Techniken qualitativer Datenerhebung bestehen darin, das Geschehen zu beobachten, Dokumente zu beschaffen und mit den Leuten zu reden“, schreiben Ronald Hitzler und Anne Honer (1994: 391) über den Einsatz qualitativer Methoden. Dieses „Beobachten“, „Dokumente Beschaffen“, und „mit Leuten Reden“ geschieht allerdings in methodisch kontrollierter und reflektierter Weise. Ziel qualitativer Forschung ist es, Sinnbildungsprozesse der Akteur:innen vor Ort, also im Feld, zu rekonstruieren und sie so in ihrem sozialen Handeln zu verstehen. Die Anwendung qualitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung hat in den letzten Jahren und Jahrzehnten stark zugenommen und mit ihr die Bandbreite der diskutierten Methoden. In dieser Arbeit erfolgte die Datenerhebung recht „klassisch“ mit teilnehmender Beobachtung und der Durchführung qualitativer Interviews, wobei in die Interviews ein Photo-Elicitation-Teil integriert wurde. Ausschlaggebend für die Entscheidung für eine Feldforschung mit teilnehmender Beobachtung war der Umstand, dass bisher keine qualitative empirische Forschung zur Charismatischen Erneuerung in Deutschland durchgeführt wurde. Mit der teilnehmenden Beobachtung wurde also tatsächlich ein bisher nicht kartographiertes Feld erschlossen. Weiter sprach für die teilnehmende Beobachtung in Kombination mit qualitativen Interviews, dass gerade in kleineren Gruppierungen wie der CE Verortungen in konkreten Situationen ausgehandelt werden. Auch wenn die CE ihre Positionen teilweise verschriftlicht, werden die Aushandlungs- und Verortungsprozesse durch die Texte, die bestenfalls das Ergebnis

solcher Prozesse sind, kaum abgebildet. Während im Mediendiskurs die letztendlichen Verortungen deutlicher sichtbar sind als in den Akteursdaten, werden in diesen die Prozesse der Aushandlungen und Positionierungen der Akteur:innen dokumentiert. Aus diesem Grund wurden die akteurszentrierten Daten durch die Erhebung des Mediendiskurses komplementiert.

6.2.1 Ich im Feld als Wissenschaftlerin und Mensch

Ich selbst bin katholisch sozialisiert: Als Kind und Jugendliche war ich Ministrantin und habe viele Jahre in verschiedenen katholischen Kirchenchören gesungen. Einige meiner Verwandten arbeiten bei der und für die katholische Kirche, während andere bewusst nicht dort arbeiten, sodass die katholische Kirche und kirchliche Themen auch in der Familie thematisiert und durchaus kritisch diskutiert wurden. Während ich also mit den Gepflogenheiten in der katholischen Kirche durchaus vertraut war, hatte ich mit der Charismatischen Erneuerung selbst, aber auch mit dem charismatischen Christentum allgemein, vor Beginn der Forschung keinen Kontakt.

Während der Feldforschung stellte sich meine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche insbesondere bei der Kontaktaufnahme immer wieder als Vorteil heraus: Die Frage „Bist du katholisch?“ stand häufig am Anfang der Interaktion und meine positive Antwort (in der Regel „Ja, aber meine Forschung ist nicht theologisch“) beeinflusste mutmaßlich den weiteren Gesprächsverlauf. Der Feldzugang ist davon gekennzeichnet, dass nicht nur die Ethnografin sich ein Bild der Akteur:innen im Feld macht, sondern dass sich im Gegenzug auch die Akteur:innen ein Bild von der Person machen, die sich unter ihnen bewegt; es geht also um die Frage, wie der:die Forscher:in den Akteur:innen „plausibel wird, d. h. an die institutionelle Geschichte oder den feldspezifischen Rahmen anknüpfen kann“ (Breidenstein et al. 2020: 50). Aufgrund der Zugehörigkeit und des (formalen) Status „getauftes Mitglied der katholischen Kirche“ erschien ich den Akteur:innen nicht nur als Wissenschaftlerin sondern auch als Mitglied ihrer religiösen Institution⁵⁶. Auch

⁵⁶ Die Haltung des:der Forscher:in gegenüber Religion wurde in der religionswissenschaftlichen Literatur häufig und ausführlich thematisiert. Während in religionsphänomenologischen Ansätzen die religiöse Erfahrung als Voraussetzung für die Erforschung von Religion angesehen wird, fordert bspw. der Religionssoziologe Hubert Knoblauch von den Forschenden einen „methodologischen Agnostizismus“ (Knoblauch 2003: 41). Ohne Zweifel ist die Auseinandersetzung mit der eigenen Haltung gegenüber Religion im Allgemeinen und der untersuchten Religion im Besonderen für qualitativ Forschende unumgänglich. Bei der konkreten Interaktion mit Akteur:innen im Feld allerdings ist es mindestens genau

in der weiteren Interaktion wurde ich von den Akteur:innen im Feld regelmäßig als „Katholikin“ und potenzielles Mitglied der CE adressiert⁵⁷. Auch mein Geschlecht (weiblich) und noch mehr mein Alter (um die 30) dürften für die einladende Haltung der Gebetskreisteilnehmer:innen und damit auch für meine Beobachtung eine Rolle gespielt haben; die meisten Mitglieder der Gebetsgruppen waren ebenfalls weiblich, allerdings eher zwischen 50 und 70 Jahre alt.

Mit ausschlaggebend dafür, dass meine Teilnahme schnell akzeptiert und ich herzlich empfangen wurde, war – neben dem Umstand, dass ich während der Feldforschungszeit zusammen mit dem „festen Kern“ der Mitglieder an so gut wie allen Terminen teilnahm – vermutlich meine Beteiligung an den Lobpreiszeiten. Aufgrund jahrelanger Chorerfahrung konnte ich den Gesang unterstützen und auch mir unbekannte Lieder vom Blatt singen. Insbesondere für die erste Gruppe, die die Lobpreislieder in der Regel ohne Gitarren- oder sonstige Instrumentalbegleitung sang, wurde meine Beteiligung von den Mitgliedern als Bereicherung wahrgenommen. Meine aktive Beteiligung hier hat in der Wahrnehmung der Akteur:innen wohl meine Zurückhaltung in den anderen Bereichen ausgeglichen – vielleicht mehr, als mir am Anfang, als ich diese Entscheidung getroffen habe, bewusst war. Durch meine aktive Beteiligung beim Gesang wurde ich möglicherweise weniger als Außenstehende wahrgenommen, sondern eher als sehr stilles Gruppenmitglied. Über die Art und Intensität meiner Teilnahme an den religiösen Praktiken während der Gebetstreffen und während größerer Veranstaltungen habe ich entlang dreier Überlegungen entschieden: Wie wirkt eine Teilnahme oder Nichtteilnahme auf die Situation? Wie wirkt eine Teilnahme oder Nichtteilnahme auf die Akteur:innen? Mit welchem Grad an Teilnahme und Nichtteilnahme fühle ich mich wohl? In manchen Situationen, beispielweise wenn in einer größeren Gruppe für einzelne Personen mit Händeauflegen gebetet wurde, störte es meines Erachtens die Dynamik der Situation nicht, wenn ich mich am Rand hielt und mich nicht beteiligte. In

so wichtig, welchen *Eindruck die Akteur:innen* von der Haltung des:der Forschenden gegenüber ihrer Religion und – untrennbar damit verbunden – gegenüber den Akteur:innen selbst als religiöse Akteur:innen haben. Während sich die Diskussion im ersten Fall auf die innere Haltung der Forschenden bezieht, geht es im zweiten Fall eher um *impression management* (vgl. Breidenstein et al. 2020: 63–64).

⁵⁷ In ihrer Ethnografie über junge Evangelikale in Deutschland diskutiert Rettig ihre Zugänge zum Feld: während der Zugang des „Forschens als potenzielle Nichtteilnahme“ scheiterte, gelang der Zugang des „Forschens als potenzielle Teilnahme“, wobei sie schildert, dass auch hier während der teilnehmenden Beobachtung die Frage, ob sie Christin sei, immer wieder thematisiert worden sei (vgl. Rettig 2016).

manchen Fällen eröffnete gerade diese Zurückhaltung auch ganz neue Gesprächsansätze: Auf einem Diözesantreffen hatte ich mich während des Sprachengebets hingesezt, und als danach in einer Kleingruppendiskussion über das Sprachengebet diskutiert wurde, eröffneten mir zwei der drei anderen Kleingruppenteilnehmer:innen für mich sehr überraschend, dass sie auch nicht in Sprachen beteten. In anderen Situationen hingegen nahm ich selbst meine Nichtteilnahme eher als störend wahr. An einem Abend beispielsweise lud die Gebetsgruppenleiterin mich und die einzige andere Anwesende ganz explizit zur eucharistischen Anbetung ein:

Dann hat Christa gemeint, dass wir jetzt in die eucharistische Anbetung gehen. Und dann hat Julia drei so Kniekissen geholt (wir waren immer noch hinter dem Altar, nicht wie später meistens im Kirchenraum), und dann hab ich gemeint, ich möchte mich nicht knien, ich möchte sitzen bleiben, wenn sie das nicht stört. Julia meinte, nee, ich könne das machen wie ich möchte. Und dann bin ich also sitzen geblieben. Das war ein bisschen unangenehm, weil ich ja direkt gegenüber vom Altar saß praktisch, und dann hab ich das Allerheiligste direkt angeguckt und die anderen beiden saßen so schräg daneben, also die Klappe war genau frontal in meine Richtung geöffnet, ich hatte den besten Blick, und dann war ich aber ausgerechnet die, der das nicht so wichtig war (G1#2, Pos. 8)

Diese Situation, die sich in den ersten Wochen der Feldforschung ereignete, schärfte meinen Blick nicht nur für meine Rolle und meine Position in der Situation, sondern auch dafür, wie mein Verhalten auf die Akteur:innen wirkt oder wirken könnte. Gerade in Situationen mit sehr wenigen Teilnehmenden entschied ich mich in der Folge häufiger eher zur Teilnahme als zur Nichtteilnahme. Mein Ziel war, einerseits Offenheit und Wertschätzung auszudrücken, andererseits aber auch meinen Status als Beobachterin deutlich zu machen. An charismatischen Praktiken, die im Feld als Marker charismatischer Identität oder als Zeichen für eine „Taufe im Heiligen Geist“ wahrgenommen werden – wie beispielsweise das Sprachengebet – habe ich mich aus diesem Grund nicht beteiligt, sondern geschwiegen und mich, wenn möglich, hingesezt und so meine Nichtteilnahme so auch körperlich deutlich gemacht. Bei inhaltlichen Segmenten nahm ich konsequent und ausdrücklich eine rein beobachtende Rolle ein, die ich immer wieder klarstellen musste. Anfragen an meine persönliche religiöse Erfahrung oder Aufforderungen zum Bibelteilen wies ich mit dem Hinweis auf meine Rolle als Beobachterin zurück (z.B. „Ich bin ja hier, weil mich interessiert, was *eure* Erfahrungen sind“). Eine Ausnahme machte ich, wenn ich als Religionswissenschaftlerin

angesprochen wurde, wie in einem Fall, als Mitglieder der Gebetsgruppe etwas über die Götter im Hinduismus wissen wollten.

Insbesondere bei ganztägigen oder mehrtägigen Veranstaltungen gab es durchaus Situationen, in denen Meinungen geäußert wurden, mit denen ich nicht einverstanden war, beispielsweise wenn über Themen wie Homosexualität oder Abtreibung gesprochen wurde. In manchen Situationen, von manchen Verhaltensweisen oder Diskussionen war ich irritiert oder kam an die Grenzen meiner Geduld. In diesen Fällen zog ich mich möglichst höflich aus dem Geschehen zurück – innerlich oder auch physisch, indem ich einen Augenblick vor die Tür ging. Gerade solche emotionalen Reaktionen auf das Feld, bestimmte Situationen oder auch Personen konnten in den Audio-Gedächtnisprotokollen festgehalten und später mit etwas Abstand reflektiert werden.

6.2.2 Feldforschung und teilnehmende Beobachtung

Mein erster wissenschaftlicher Kontakt mit der Charismatischen Erneuerung erfolgte kurz nach dem in der Einleitung geschilderten ersten Segnungsgottesdienst im Sommer 2014. Als wissenschaftliche Mitarbeiterin führte ich zwei Interviews (I#1 und I#2) mit Mitgliedern der CE für das bereits erwähnte Projekt „Die kommunikativen Figurationen der Konstruktion religiöser Autorität im Katholizismus“ der Creative Unit des ZeMKI Bremen. Der Zugang zum Feld im Frühjahr 2015 gestaltete sich unproblematisch: Nach einer kurzen Internetrecherche zu wöchentlichen Gebetsgruppen in der Umgebung entschied ich mich für eine der Gruppen, die schon mehrere Jahre existierte und Anbindung an die örtliche Pfarrgemeinde hatte, fuhr hin und stellte mich und mein Anliegen vor Ort vor. Nachdem einige der Teilnehmenden zuerst reserviert reagierten, erhielt ich nach einer „Probezeit“ von zwei Wochen die endgültige Zusage, als Wissenschaftlerin an den Gebetsgruppentreffen teilnehmen zu dürfen. Möglicherweise spielte dabei auch eine Rolle, dass die Gruppe zu dieser Zeit häufig nicht mehr als vier Anwesende zählte. Ein Mitglied der Gruppe stellte mich nach einigen Wochen einer anderen Gebetsgruppenleiterin vor, die mich auf Nachfrage hin einlud, auch an den Treffen ihrer Gruppe teilzunehmen. Während der Zeit der Feldforschung nahm ich an allen Events teil, an denen Mitglieder der Gebetskreise teilnahmen, darunter auch die Wahl des Diözesansprecherteams und Diözesantreffen; zum Abschluss der Feldforschung nahm ich am Ratstreffen der CE teil. Zu diesem Zeitpunkt kannten mich

einige der Diözesansprecher:innen sowie einige Mitglieder des Vorstandes bereits aus Interviews oder vorherigen Begegnungen und vertraten meine Teilnahme und das Projekt gegenüber den anderen, sodass man mir auch hier sehr offen und herzlich entgegentrat.

Beide Gebetsgruppen trafen sich in einer Stadt in Norddeutschland, wo der Anteil von Katholik:innen an der Gesamtbevölkerung etwa um die 10% liegt. Die Gruppenstärke betrug in beiden Fällen etwa 15 Personen, mit einem festen Kern von jeweils etwa 3–5 Personen. Das Alter der Teilnehmenden lag in der einen Gruppe (G1) etwa zwischen 40 und 65, wobei einige jüngere Personen – im Alter zwischen 30 und 40 – hin und wieder teilnahmen. In der anderen Gruppe (G2) war einer der aktiven Teilnehmer zwischen 30 und 40, während die anderen zwischen 50 und 70 Jahre alt waren. In der Regel nahmen an den wöchentlichen Gebetstreffen etwa 3–6 Personen teil. Während eine der Gruppen (G1) ausschließlich aus Lai:innen bestand, wurde die andere Gruppe (G2) häufig von einem katholischen Priester begleitet, der selbst kein Mitglied der CE war.

Die Mitglieder der einen Gruppe trafen sich einmal in der Woche abends im Anschluss an die Eucharistiefeier. Die Treffen fanden in der Kapelle, einem Nebengebäude der Pfarrkirche statt. Die Leiterin der Gebetsgruppe und ihr Ehemann waren stark in die Pfarrgemeinde eingebunden und hatten Zugang zur Sakristei, wo unter anderem die Liederbücher und Bibeln aufbewahrt wurden, sowie einen Schlüssel zum Tabernakel, sodass zum Abschluss des Gebetsgruppentreffens eine eucharistische Anbetung möglich war. Die Gebetskreistreffen selbst fanden in der Apsis der Kapelle statt, also in dem Bereich vom Kirchenraum aus gesehen hinter dem Altar. Dazu bereiteten die Mitglieder im Anschluss an die Eucharistiefeier den Altarraum vor: Das Evangeliar, eine dicke, in Leder gebundene Ausgabe der Evangelien, wurde vom Ambo genommen und aufgeschlagen auf den Altar gelegt, wo auch ein Kreuz aufgestellt wurde. Eine Marienikone wurde aus der Sakristei geholt und in den Altarraum gestellt, daneben die Osterkerze und eine große Vase mit Blumenschmuck. Die charismatischen Liederbücher und die Bibeln wurden auf den Bänken, die sich an der Wand der Apsis entlangzogen, verteilt (wobei die meisten Mitglieder ihre eigenen Bibeln mitbrachten). Dann sammelten sich alle in der Apsis und verteilten sich entlang der Wand auf den Bänken.

Die Gebetskreisleiterin eröffnete das Treffen mit einigen Willkommensworten, ggf. einigen Ansagen und einem kurzen Gebet oder Text. Es folgte eine Lobpreiszeit von etwa 15–20 Minuten, wobei eine Teilnehmerin die Lieder ansagte und anstimmte (weil von den Mitgliedern der Gruppe niemand ein Instrument spielte, fand der Lobpreis meistens ohne instrumentale Begleitung statt). Während der Lobpreiszeit wurde in der Regel in Sprachen gesungen, gelegentlich gab es auch Zwischenrufe wie „Halleluja!“ oder „Herr, du bist groß!“. Häufig sprachen die Teilnehmenden zwischen den Liedern kurze Dankgebete. Dann lasen zwei Personen nacheinander jeweils einmal das Evangelium des kommenden Sonntags vor. Die Teilnehmenden ließen die Bibelstelle auf sich wirken und sagten nach und nach in die Stille hinein ein Wort, eine Phrase oder einen Satz, der sie berührt hatte. Die Sätze wurden häufig zwei bis drei Mal mit unterschiedlicher Betonung wiederholt, wie um verschiedene Bedeutungen des Satzes auszukosten (also z.B. „Er kam mit Macht und Herrlichkeit. Er kam mit **M**ACHT und **H**ERRLICHKEIT. Er kam. Mit **M**acht. Und: Herrlichkeit.“). Danach forderte die Leiterin alle auf, zu sagen, warum der betreffende Satz sie berührt habe oder warum sie ihn gesagt hätten. Dabei achteten sie und weitere Gruppenmitglieder darauf, dass es nicht zu Diskussionen kam, weder über die Bedeutung der Bibelstelle noch über die Interpretation durch die Personen; Widerspruch oder Einsprüche, aber auch Kommentare zu Bibelauslegung wurden freundlich, aber bestimmt zurückgewiesen. So blieben die Aussagen der Personen bis auf wenige Ausnahmen im Raum stehen und wurden höchstens von anderen durch ähnliche Aussagen bekräftigt. Nach dem Bibelteilen wurden häufig Fürbitten gesprochen oder frei gebetet, hin und wieder wurden auch ein oder zwei Lieder zum Abschluss gesungen. Im Anschluss gab es häufig die Gelegenheit zur eucharistischen Anbetung, die von den meisten Teilnehmenden wahrgenommen wurde.

Die zweite Gruppe (G2) traf sich in einem Raum im Pfarrhaus neben der Kirche. Der Raum (ca. 8x4m) war beinahe komplett ausgefüllt mit einem großen Besprechungstisch, an dem die Teilnehmenden saßen. Die Gruppe wurde begleitet von einem Ordenspriester, der selbst nicht charismatisch war und der etwa an zwei Dritteln der Treffen teilnahm. Wenn er teilnahm, saß er am Kopfende des Tisches. Auch unter den anderen Teilnehmenden hatte sich eine relativ feste Sitzordnung etabliert. Auch hier begann das Gebetskreistreffen mit einem kurzen Gebet und einer Lobpreiszeit, in der Regel begleitet von einer Gitarre. Hier sagte der Gitarrist die zu singenden Lieder an,

wobei die anderen Teilnehmenden hin und wieder Vorschläge machten, die er annahm, wenn er die entsprechenden Lieder und Akkorde kannte. Zu Sprachensingen, Einwüfen, Händeklatschen, Aufstehen etc. kam es in dieser Gruppe nur in Einzelfällen und dann immer auf Initiative der gleichen Person hin. Abgeschlossen wurde die Lobpreiszeit immer mit einem Marienlied. Es folgte das „Bibelteilen“: Auch hier wurde das Evangelium des folgenden Sonntags zweimal hintereinander gelesen, allerdings las reihum jede Person ein bis zwei Sätze vor. Was danach kam, hing von der Zusammensetzung der Gruppe und der Stimmung des begleitenden Priesters ab: Bei manchen Treffen folgte eine Zeit der Stille, in der die Teilnehmenden die Sätze auf sich wirken ließen und dann Wörter, Sätze oder Phrasen teilten, die sie besonders angesprochen hatten. Bei einigen Treffen, insbesondere, wenn der Priester anwesend war, stellten Teilnehmende direkt eine Frage zur Bibelstelle, oder aber er begann sofort mit der Auslegung der Stelle, ohne auf Fragen oder Impulse aus der Gruppe zu warten. In allen drei Fällen ergab sich in dieser Gruppe häufig ein intensiver Austausch bis hin zu hitzigen Diskussionen, teilweise über die Bibelstelle, Jesus oder Fragen der persönlichen Frömmigkeit und Lebensführung, häufig aber auch allgemein über die Kirche, die Gesellschaft und moralische Fragen. In den Diskussionen wurde immer wieder das Bestreben der Teilnehmenden deutlich, den Willen Gottes zu ergründen, die Bibel zu verstehen, ein *gutes* Leben zu führen und sich *richtig* zu verhalten. Wenn der Priester anwesend war, nahm er die Gruppe häufig mit in die Kapelle, um zu beten, Fürbitten zu sprechen und gelegentlich eucharistische Anbetung zu halten. War der Priester nicht da, fanden das Abschlussgebet und die Fürbitten im Besprechungsraum statt.

„Erst durch die Dokumentationspraktiken werden Erlebnisse und Erfahrungen, wie sie z.T. alle Neulinge – vom Auszubildenden bis zum Touristen – machen, zu *Daten*“ schreiben Georg Breidenstein et al. (2020: 85–86, Hervorhebung im Original) und betonen damit die große Bedeutung, die der Dokumentation der teilnehmenden Beobachtung im Forschungsprozess zukommt. Feldnotizen, also das „Aufschreiben, das selektive Notieren von Eindrücken, Äußerungen, Abläufen und Anordnungen“ (Breidenstein et al. 2020: 86), in der Regel klassisch mit Stift auf Papier, je nach Setting aber auch am Laptop, spielen in der ethnographischen Datengewinnung eine herausragende Rolle. Das Timing des Notierens ist dabei eine Herausforderung, denn „die Praxis des Notierens befindet sich grundsätzlich in einer gewissen Konkurrenz zu

den zwei anderen Anforderungen der Feldforschung: der Teilnahme und der Beobachtung. Wer schreibt, kann aktuelle Szenen nicht weiterverfolgen und ist als Interaktionspartner weitgehend untauglich“ (Breidenstein et al. 2020: 87). Darüber hinaus wirkt sich auch das Feld auf die Gelegenheiten und die Möglichkeiten des Notierens aus. Während in manchen Kontexten das Mitschreiben kaum auffällt, möglicherweise weil das Schreiben oder die Arbeit am Laptop sowieso Teil des Settings ist, wird das Notieren in anderen Kontexten als störend empfunden. In den häufig recht intimen Settings der Gebetskreistreffen war ein Notieren während der Treffen ausdrücklich nicht erwünscht, die Dokumentation musste also in Form von Gedächtnisprotokollen erfolgen. Diese wurden auf dem Heimweg, also direkt im Anschluss an die jeweiligen Treffen, in Form von ausführlichen Audio-Gedächtnisprotokollen auf ein Diktiergerät aufgesprochen⁵⁸. Später – teilweise mit einigem zeitlichen Abstand – wurden anhand dieser gesprochenen Notizen Feldprotokolle erstellt.

Hinter der Entscheidung zu dieser Variation der klassischen Feldnotizen standen sowohl pragmatische als auch methodologische Überlegungen. Pragmatisch war die Entscheidung *für* Audio-Gedächtnisprotokolle zugleich eine Entscheidung *gegen* schriftliche Feldnotizen. Zum einen konnte die Dokumentation so bereits unmittelbar nach der Veranstaltung auf dem Heimweg – also beim Laufen auf dem Weg zur Haltestelle und weiter im ÖPNV – beginnen. Bei längeren Veranstaltungen konnte das Aufsprechen auch in sehr kurzen Pausen zwischen verschiedenen Programmpunkten geschehen, beispielsweise beim Weg von einem Raum in den anderen oder auf einem kurzen Spaziergang. Zum anderen nimmt das Aufsprechen weniger Zeit in Anspruch als das Aufschreiben, wodurch in kürzerer Zeit mehr Inhalt festgehalten werden konnte. Auch methodologisch brachte das Aufsprechen der Gedächtnisprotokolle einige Vorteile. Zum einen entfällt beim mündlichen Erzählen der Drang zur Linearität, der bei schriftlichen Aufzeichnungen gegeben ist. Die Audio-Protokolle sind direkte, ungeordnete und ungefilterte Erzählungen des soeben Erlebten. Die Erzählweise ist eher assoziativ als chronologisch und gekennzeichnet durch Einschübe, Umschreibungen, Vergleiche, Vorwegnahmen und Rückblicke. Auch über die Stimmlage und

⁵⁸ Die Aufnahmen der Audio-Protokolle der wöchentlichen Gebetstreffen sind zwischen 10 und 30 Minuten lang.

nichtsprachliche Äußerungen (Lachen, Summen, andere Geräusche) konnten Informationen transportiert werden, die im schriftlichen Text nur schwer darzustellen sind. Dazu gehört auch, dass beispielsweise der Tonfall, in dem bestimmte Fragen und Antworten geäußert wurden, imitiert werden konnte, ohne dass unmittelbar ein beschreibendes – und damit interpretierendes – Adjektiv zur näheren Bestimmung gesucht werden musste. Die Audio-Gedächtnisprotokolle dokumentieren damit den Schritt zwischen Beobachtung und Versprachlichung (vgl. Breidenstein et al. 2020: 94–95). In dem Wissen darum, dass es sich um Notizen handelte, wurden auch emotionale Reaktionen und unreflektierte Kommentare dokumentiert. Dadurch enthalten die Audio-Gedächtnisprotokolle nicht nur Notizen zu den *Ereignissen*, sondern auch zum *Verstehens*- und *Plausibilisierungsprozess* und dokumentieren so einen wichtigen Schritt in der Datengenerierung. Erst mit einigem zeitlichen Abstand wurde anhand der Audioaufnahmen das schriftliche Feldprotokoll erstellt, indem die sprachlichen Notizen verschriftlicht, reflektiert und in eine lineare Form gebracht wurden.

6.2.3 Episodische Interviews und Photo-Elicitation

Neben der teilnehmenden Beobachtung wurden zur Beantwortung der Forschungsfrage qualitative Interviews mit Mitgliedern der CE, schwerpunktmäßig mit Personen in Leitungspositionen, geführt: mit Mitgliedern des Vorstandes der CE, Diözesansprecher:innen, Gebetsgruppenleiter:innen sowie der Leiterin einer charismatischen Gemeinschaft und einem Mitglied einer Gebetsgruppe, das zu der Zeit an einem Kurs zur Katechistin für die Evangelisation im Haus St. Ulrich Hochaltingen teilnahm⁵⁹. Obwohl die Interviews damit hauptsächlich mit „religiösen Experten“ geführt wurden, handelte es sich nicht um „Experteninterviews“: Ziel der Interviews war nicht, „Expertenwissen“ zu erheben, das aufgrund der Ausbildung und jahrelanger Erfahrung „in einem gewissen Sinn von der Person gelöst werden kann“ (Helfferich 2019: 680). Vielmehr war für die Auswahl entscheidend, Personen zu finden, die (a) festes Mitglied der CE sind, (b) einen Überblick über Entwicklungen in der CE über die eigene Gebetsgruppe hinaus haben und (c) persönliche Erfahrungen mit der (ideologischen,

⁵⁹ Der Kurs richtet sich laut Flyer an „alle, die eine sinnhafte Aufgabe im Reich Gottes suchen und ehrenamtlich ihre Fähigkeiten, Talente und Charismen in den Dienst der Evangelisation stellen möchten. Ziel des Kurses ist die Befähigung zur gelebten Jüngerschaft mit theologischem Grundwissen“ (Haus St. Ulrich Hochaltingen 2015).

aber auch institutionellen) Verortung der CE zwischen katholischer Kirche und charismatischer Bewegung gemacht haben. Die Interviews wurden als episodische Interviews (Flick 2011) geführt, die sich dadurch auszeichnen, dass sowohl semantisches als auch episodisches Wissen abgefragt wird:

Während semantisches Wissen um Begriffe und ihre Beziehungen untereinander herum aufgebaut ist, besteht episodisches Wissen aus Erinnerungen an Situationen. Ersteres ist am besten über Fragen und Antworten zu erheben, letzteres eher über Erzählansätze und Erzählungen. Semantisches Wissen hat sich teilweise aus den im episodischen Wissen enthaltenen Erfahrungen entwickelt. (Flick 2011: 273)

Im Rahmen des CU-Projekts wurde gerade in Interviews mit „religiösen Experten“ – dazu gehören Priester und Diakone, aber auch theologisch gebildete Lai:innen und erfahrene Gruppenleiter:innen – deutlich, dass Fragen nach religiösen Themen nicht aus der persönlichen Erfahrung heraus, sondern sehr generell oder aus theologischen Überlegungen heraus beantwortet wurden. Insbesondere Priester antworteten in den Interviews beispielsweise auf die Frage nach religiöser Autorität häufig mit theologischen oder sozialwissenschaftlichen Konzepten von Autorität. Durch Rückfragen nach konkreten Situationen oder eigenen Erfahrungen wurden die Interviewpartner:innen im episodischen Interview angeregt, die semantische Ebene zu verlassen und auf episodisches Wissen zurückzugreifen bzw. ihre Aussagen zu kontextualisieren und so „Wissen und Erfahrungen in subjektiver Perspektive“ darzustellen (vgl. Flick 2011: 279).

Dieser Abfrage von semantischem und episodischem Wissen und der Verbindung von Wissen und Erfahrung in den episodischen Interviews wurde eine weitere Dimension hinzugefügt durch den Einsatz von Bildern im Photo-Elicitation-Teil der Interviews:

Open-ended methods see an interview as an exchange that, although initiated and guided by the interviewer, aims to grant to an interviewee greater space for personal interpretations and responses. In the Photo-Elicitation interview, this exchange is stimulated and guided by images (Lapenta 2011: 201)

Die Grundidee der Photo-Elicitation ist denkbar einfach: „Photo-Elicitation is based on the simple idea of inserting a photograph into a research interview“, schreibt Douglas Harper (2002: 13). In der Umsetzung gibt es allerdings Unterschiede, zum einen, was die Kombination mit anderen Methoden angeht – beispielsweise die Einbettung in ein (qualitatives) Interview – und zum anderen was die Auswahl der Bilder betrifft. So können die zur Photo-Elicitation verwendeten Bilder entweder von den

Interviewpartner:innen oder von dem:der Forscher:in ausgesucht sein und sie können entweder im Forschungszusammenhang aufgenommen oder aus verschiedenen Quellen zusammengesucht sein (vgl. Matteucci 2013: 191). Auf Schwierigkeiten weist unter anderem Matteucci hin, wenn er warnt, dass von dem:der Forscher:in ausgewählte Bilder seinen eigenen Bias in die Interviews hineinbringen könnten (vgl. Matteucci 2013: 195). Durch die Einbindung des Photo-Elicitation-Teils in ein darüber hinausgehendes qualitatives Interview können solche Schwächen allerdings zumindest teilweise ausgeglichen werden, wenn die in beiden Teilen gewonnenen Daten aufeinander bezogen werden (Matteucci 2013: 196). In seiner Studie zu Tourismuserfahrungen arbeitet Matteucci mit selbst ausgesuchten Bildern und stellt fest: „Images not only elicited subjective accounts of participants’ daily activities and routine, but also unveiled personal meanings, feelings and a wide range of embodied experiences“ (Matteucci 2013: 196). Auch Harper verweist darauf, dass Bilder nicht nur mehr, sondern auch eine andere Art von Informationen zugänglich machen, weil das Gehirn mit Bildern anders umgeht als mit Worten und andere Assoziationen herstellt (Harper 2002: 13). Der Einsatz von Bildern hilft, die Beschränkungen der Sprache zu umgehen:

Photographs can convey contents that words can only approximately represent, and can represent subjects that might be invisible to the researcher but visible to the interviewee, triggering unforeseen meanings and interpretations (Lapenta 2011: 202)

Der Photo-Elicitation Teil wurde am Ende des offenen Leitfadens in das episodische Interview integriert, wenn die Gesprächssituation entspannt war und die Interviewpartner:innen sich in das Interview eingefunden hatten. Den Interviewpartner:innen wurden nacheinander 18 DinA5 große Karten aus schwarzem Tonkarton gereicht, auf die jeweils ein in Farbe ausgedrucktes Bild geklebt war. Sie wurden gebeten, zu sagen, was sie spontan mit dem Bild verbänden, also Assoziationen, Ideen und Gedanken; dabei wurde deutlich gemacht, dass es keine ‚richtigen‘ und ‚falschen‘ Assoziationen gebe und es auch in Ordnung sei, nichts zu sagen. Bei den Bildern handelte es sich um „von der Forscherin gefundene“ Bilder, die weder direkt aus der Forschung stammten noch von den Interviewpartner:innen selbst gemacht oder gefunden worden waren. Die Bilder wurden nach verschiedenen Kriterien ausgewählt. Bei einem breiten thematischen Spektrum bildeten sie zum einen verschiedene Dimensionen der religiösen Praxis ab und andererseits unterschiedliche Grade der Nähe

und Distanz: Es gab Fotos sowohl von Objekten, Personen und Artefakten, als auch von kollektiven Veranstaltungen, von persönlicher Frömmigkeit (vgl. Harper 2002: 13) sowie Bilder, die dem öffentlichen (Medien-)Diskurs entnommen wurden.

Von den acht Interviews, die für diese Arbeit ausgewertet wurden, wurden fünf im Laufe der Feldforschung (2015–2016) geführt. Eine Interviewpartnerin, Christa (I#4), war nicht damit einverstanden, dass das Interview aufgenommen wurde; von diesem Interview wurde im Anschluss anhand der während des Gesprächs angefertigten Notizen ein schriftliches Gedächtnisprotokoll angefertigt. Auch wenn die Dokumentation von Interviews durch Notizen und Gedächtnisprotokolle durchaus ihre Fürsprecher hat⁶⁰ wurden die anderen vier Interviews aufgenommen und transkribiert. Für die Aufnahme sprach neben der Länge und der Dichte der Gespräche auch die in das Interview integrierte Photo-Elicitation, die unter den Interviewpartner:innen vergleichbar sein sollte. Die Interviews waren grundsätzlich geleitet von der Frage nach religiöser Autorität einerseits und der Verortung gegenüber der katholischen Kirche und der charismatischen Bewegung andererseits. Dabei ging es gerade nicht um eine Reproduktion der „offiziellen“ Positionen der CE, sondern vielmehr um subjektive Einschätzungen und persönliche Haltungen zu Fragen, die von den Personen selbst als potenziell spannungsreich wahrgenommen wurden, sowie um die alltagspraktischen Auswirkungen von Verortungen und religiöser Autorität. Vor diesem Hintergrund wurden verschiedene Leitfragen angesprochen: Wie ist die Person zur CE gekommen? Was bedeutet es für sie, Mitglied oder Teil der CE zu sein? Wie drückt sich das in ihrem Leben und ihrem religiösen Alltag aus? Welche Personen, Erfahrungen, Bücher etc. haben sie besonders geprägt? Wie schätzt sie das Verhältnis zwischen CE und katholischer Kirche ein? Wie schätzt sie das Verhältnis zwischen CE und charismatischem Christentum ein? Wie äußert sich das, welche Erfahrungen hat sie selbst gemacht? Was findet sie gut an der CE, der katholischen Kirche, dem charismatischen Christentum? Wo hat sie Kritik, Fragen oder ist nicht einverstanden?

⁶⁰ So kommen beispielsweise Vogel & Funck bei einem Vergleich zu dem Schluss, dass Gesprächsprotokolle in bestimmten Situationen keineswegs die „Second-Best-Lösung zur Dokumentation der Inhalte von qualitativen Interviews“ seien, unter anderem wenn eine Aufnahme die Teilnahmebereitschaft der Interviewpartner:innen beeinflusse, wie es bei I#4 der Fall war. Insbesondere aber „wenn es um die Befragten selbst geht und ihre subjektiven Überzeugungen im Vordergrund stehen“ schlagen sie eine Aufnahme und anschließende Transkription des Gesprächs vor, die hier einen „besseren Ausgangspunkt für weitere Analysen bieten“ (Vogel & Funck 2018).

Wo sieht sie Gefahren oder potenzielle Konflikte? Ausgehend von diesen Leitfragen und vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Forschungsfrage wurden die Interviews relativ frei geführt, um den Interviewpartner:innen Gelegenheit zu geben, ihre eigenen Schwerpunkte zu setzen und die Themen so aus ihrer Sicht darzustellen. Durch pointierten Widerspruch oder kritische Nachfragen wurden die Interviewpartner:innen herausgefordert, ihre Positionen zu vertreten und zu erklären.

Neben den fünf im Rahmen der Feldforschung geführten Interviews konnten drei Interviews mit Mitgliedern der CE, die ich 2014 und 2015 als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Rahmen des Projekts „Die kommunikativen Figurationen der Konstruktion religiöser Autorität im Katholizismus“ der Creative Unit des ZEMKI Bremen geführt hatte, einer Sekundäranalyse unterzogen werden. Im Projekt wurde die Frage nach der Konstruktion religiöser Autorität im Katholizismus in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung gestellt. Dazu wurden insgesamt 58 episodische Interviews mit 26 Personen in verschiedenen Positionen in der katholischen Kirche geführt. Die Auswahl der Personen erfolgte dabei nach verschiedenen Kriterien: Priester/Lai:innen, Priester mit unterschiedlichen Funktionen, Lai:innen unterschiedlichen Alters und Geschlechts, Mitglieder von Pfarreien mit einer Mehrheit und einer Minderheit an Katholik:innen, Großstadt und Kleinstadt, Ordensleute, Mitglieder von Säkularinstituten und, als Vertreter:innen Neuer Geistlicher Gemeinschaften, schließlich Mitglieder der Charismatischen Erneuerung. Die Personen wurden nach Möglichkeit zwei Mal im Abstand von etwa einem Jahr interviewt, wobei der Schwerpunkt im ersten (episodischen) Interview auf der Konstruktion religiöser Autorität lag und im zweiten Interview auf der Mediennutzung und der Einstellung der Akteur:innen gegenüber Medien. Im zweiten Interview erstellten die Interviewpartner:innen eine Netzwerkkarte (vgl. Hepp, Roitsch & Berg 2016), darüber hinaus gab es einen Photo-Elicitation-Teil, der sich nicht nur auf Medien, sondern auch auf religiöse Autorität bezog (vgl. Radde-Antweiler, Grünenthal & Gogolok 2018: 275–276). Die Interviews I#1, I#2 entstanden in der ersten Interviewrunde des Projekts, der Schwerpunkt liegt hier auf der Frage nach religiöser Autorität⁶¹. Nur eine Interviewpartnerin wurde ein zweites Mal interviewt (I#3). Dass die Interviews trotz leicht abweichender Fragestellung auch für diese Arbeit

⁶¹ Die Interviewleitfäden finden sich im Anhang B.1.

aussagekräftig waren, liegt nicht zuletzt an der Methode des episodischen Interviews: Durch die wiederholten Aufforderungen, persönliche Erfahrungen zu erzählen und Antworten zu kontextualisieren werden die Interviewpartner:innen angeregt, Interpretationszusammenhänge zu verbalisieren und persönliche Einstellungen und Erfahrungen zu erzählen. Dadurch entstehen Narrationen, die zwar am Beispiel einer konkreten Situation entwickelt werden, aber über diese hinausgehen und so einer weiteren Analyse zugänglich sind. Auch in diesen Interviews, insbesondere in den Interviews zum Thema Autorität, werden Abgrenzungen und Einordnungen verhandelt und Verortungen vorgenommen.

6.2.4 Mediennutzungsbögen und Erhebung des Mediendiskurses

Die Erhebung des Mediendiskurses erfolgte vor dem Hintergrund der in den Feldaufenthalten und in den Mediennutzungsbögen gewonnenen Einblicke in die Mediennutzung der Akteure. Insgesamt wies die CE Deutschland – zumindest die Gruppe ihrer Leiter:innen – einen relativ niedrigen Grad der Mediatisierung auf. Damit entsprechen die Ergebnisse den Erkenntnissen über die Mediennutzung in der katholischen Kirche allgemein, wo ebenfalls – von einigen individuellen Ausnahmen abgesehen – ein niedriger Grad an Mediatisierung vorherrscht (vgl. Radde-Antweiler, Grünenthal & Gogolok 2018). Insbesondere Social Media spielten in den Mediennutzungsbögen, aber auch während der Feldbeobachtung nur im privaten Austausch der Akteur:innen eine Rolle⁶², kaum aber von Seiten der CE Deutschland. Deren Social Media-Kanäle wurden im Untersuchungszeitraum kaum genutzt⁶³, weshalb auf eine Erhebung der Social Media verzichtet wurde. Sowohl die „CE Info“ als auch die Webpräsenz der CE wurden hingegen als wichtige Informationsquellen für religiöse Inhalte angegeben. Zusätzlich wurden der E-Mail-Newsletter und Flyer der CE in die Auswertung einbezogen sowie die Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses und des Vorstands der CE, in denen die theologischen Grundlagen der CE formuliert werden und die von mehreren Interviewpartner:innen⁶⁴ als grundlegende Texte

⁶² So verschickten Mitglieder der CE bspw. über WhatsApp Nachrichten mit Bibelversen oder Gebetsanliegen.

⁶³ Ende 2018 enthielt der YouTube-Channel der CE Deutschland fünf Videos, davon vier Mitschnitte von Vorträgen, die auf Veranstaltungen gehalten wurden und ein Image-Video der CE.

⁶⁴ Die betreffenden Personen waren in der Regel selbst Teil der Leitungsebene der CE.

empfohlen wurden. Diese theologischen Schriften können als Ergebnis des theologischen Aushandlungsprozesses und damit als „offizielle“ Dokumente der Verortung verstanden werden, die sich nicht nur an die Mitglieder der CE selbst richten, sondern auch gegenüber potenziellen Kritikern die Positionen der CE darstellen und klären sollen.

6.3 Datenauswertung mittels Referenzpunktanalyse

Ausgehend von den theoretischen Überlegungen zu Prozessen der Verortung und der Konstruktion religiöser Autorität wurde im Dialog mit den Daten die Methode der Referenzpunktanalyse entwickelt und angewendet. Mit der Referenzpunktanalyse wird der Zusammenhang zwischen Prozessen der Verortung und der Konstruktion religiöser Autorität auf mehreren Ebenen untersucht und Schritt für Schritt aufgedeckt. Drei Grundannahmen liegen der Referenzpunktanalyse zugrunde:

1. Religiöse Akteur:innen verorten sich gegenüber anderen Akteur:innen sowie in und gegenüber ihrem religiösen Umfeld.
2. Religiöse Autorität ist konstruiert und Gegenstand ständiger Aushandlungsprozesse.
3. Sowohl die Verortung als auch die Aushandlung religiöser Autorität geschehen im Austausch mit anderen Akteur:innen und unter Verweise auf einen (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen, der gleichzeitig Voraussetzung und Produkt dieser Aushandlungsprozesse ist.

In der Referenzpunktanalyse werden nun die von den Akteur:innen vorgenommenen Referenzen auf ihre Implikationen für die Verortung sowie die Konstruktion religiöser Autorität hin untersucht. Die Analyse erfolgt in fünf Schritten. Der erste Schritt dient der Aufbereitung des gesamten Materials für die Referenzpunktanalyse. In den weiteren Schritten werden verschiedene Ausschnitte aus den Daten mit unterschiedlichen Fokussen und aus unterschiedlichen Perspektiven ausgewertet und analysiert. In mehreren Zyklen werden die Daten unter der Anwendung verschiedener Codierungsverfahren sortiert, analysiert und interpretiert. Die jeweils angewandten Codierungsverfahren werden entsprechend der zugrundeliegenden Fragestellungen eingesetzt. Der Zusammenhang zwischen Verortung und Autoritätskonstruktionen wird Schritt für Schritt freigelegt, indem die Analyse mit jedem Auswertungsschritt feiner wird und tiefer geht. Ausgangspunkt der tieferen Analysen sind stets die im ersten Schritt identifizierten und kategorisierten Referenzpunkte. Dabei wurde der erste Schritt der

Datenanalyse in MaxQDA durchgeführt, die weitere Analyse der Segmente erfolgte teilweise in Excel, wo die codierten Segmente anhand verschiedener Eigenschaften sortiert und einander zugeordnet werden konnten, sowie analog anhand ausgedruckter Segmente.

1. Schritt: Identifizierung und Sortierung der Referenzpunkte

Im ersten Schritt der Referenzpunktanalyse wurden alle von Mitgliedern der CE angebrachten Referenzpunkte im gesamten Sample identifiziert. Dabei wurde in MaxQDA den Segmenten, also Sinneinheiten, in denen eine Referenz vorgenommen wurde, der entsprechende Referenzpunkt als Code zugewiesen. Als Referenzpunkt wurde jeder Verweis innerhalb eines Textes identifiziert, in dem der:die Autor:in oder Gesprächspartner:in über den eigenen Text oder sich selbst hinausweist. Referenzpunkte sind also die Punkte außerhalb der Person selbst, zu denen sie im Zuge ihrer Aussage eine Beziehung herstellt. Dies sind zum einen konkrete Personen, Elemente des Symbolsystems, Medienprodukte oder Textstellen in Veröffentlichungen, zum anderen aber auch historische Konstellationen, Situationen, Kontexte, Ideen und Narrative. Dieser erste Codiervorgang erfolgte als in-vivo-Coding, die Formulierungen wurden also aus den Daten übernommen (vgl. Mey & Mruck 2011: 25). Die codierten Segmente entsprechen einer Sinneinheit eines Textes, Interviews, Feldprotokolls etc., in der eine Referenzierung vorgenommen wurde. Diese Segmente sind unterschiedlich lang: einige bestanden nur aus der Referenz selbst, beispielsweise bei nicht näher erläuterten Literaturempfehlungen, einige waren in einen größeren inhaltlichen Zusammenhang eingebunden. In diesen Fällen wurde die gesamte Sinneinheit codiert, als etwa ein Satz oder Absatz. In einem zweiten Codierungsdurchgang wurden mithilfe axialen Codierens die Codes zu Kategorien zusammengefasst (vgl. Berg & Milmeister 2008: [32]). Wo dies möglich war, wurden die Referenzpunkte der charismatischen Bewegung, der katholischen Kirche oder der Charismatischen Erneuerung zugeordnet. Dies war recht eindeutig möglich bei Personen, Gruppen, Gemeinschaften und Organisationen sowie Medienprodukten, die anhand ihrer Autor:innen oder Herausgeber:innen zugeordnet werden konnten. In den meisten anderen Fällen war eine Zuordnung nicht eindeutig möglich oder nicht sinnvoll.

Folgende Referenzgruppen ergaben sich nach diesem ersten Schritt der Referenzpunktanalyse:

Referenzen auf Personen und Gruppen

- namentlich genannte Einzelpersonen (sortiert nach nichtcharismatischen Katholik:innen, nichtkatholischen Charismatiker:innen, Mitgliedern der CE und Sonstigen)
- spezifische Personengruppen (z.B. „Priester“ oder „Leiterinnen und Leiter“)
- Gemeinschaften, Gruppierungen (sortiert nach Gruppen innerhalb der katholischen Kirche, der charismatischen Bewegung, der CE)
- Kirchen, Konfessionen (z.B. katholische Kirche, Freikirchen)
- allgemeine Personengruppen (z.B. Christ:innen)

Referenzen auf Situationen und Orte

- Events, Veranstaltungen, Seminare, Konferenzen
- historische Ereignisse (z.B. Reformation, Zweites Vatikanisches Konzil)
- geographische Regionen (z.B. weltweit, in Europa)
- Orte (z.B. Rom, Hochaltingen)
- Alltag/Gesellschaft

Referenzen auf Medien

- Bibel und Bibelstellen
- Bücher
- Kirchliche Schriften und Schreiben
- Broschüren, Hefte, Flyer
- Newsletter, Pfarrbriefe, Mitteilungsblätter
- Journalistische Medien
- Filme, DVDs, CDs
- Apps
- Links
- Social Media

Referenzen auf das religiöse Symbolsystem

- Gott, Jesus, Heiliger Geist
- Rituale und Praktiken (z.B. Gottesdienst, Sakramente, Kreuzzeichen, Sprachengebet)
- Heilige und transzendente Wesen (z.B. Maria, Erzengel Michael, Hl. Augustinus)
- Teufel, Dämonen, die „unsichtbare Welt“
- Symbole (z.B. Kreuz, Weihrauch)
- Theologien und Lehren
- Tradition, Kirchengeschichte, Christentumsgeschichte

Dieser erste Schritt der Referenzpunktanalyse bereitet die nächsten vier Schritte der tieferen Analyse vor. Der Schritt diene, angelehnt an die „Zitatauswahl und Textsegmentierung“ in der Grounded Theory, dazu, „Textstellen zu identifizieren, die relevant sind für die bearbeitete Fragestellung. Der Datenkorpus wird in Teileinheiten

aufgegliedert und die Datenstücke, mit denen weitergearbeitet werden soll, werden bestimmt“ (Berg & Milmeister 2008: [15]). Gleichzeitig und darüber hinaus aber werden die Referenzmuster in den untersuchten Daten erstmals deutlich und zumindest in ihren „quantitativen Dimensionen“ sichtbar, also der Art, Häufigkeit und Verteilung der Referenzpunkte in den unterschiedlichen Dokumenten und Datensegmenten.

Nach einer ersten Auswertung der Referenzpunkte wurden für jeden der folgenden vier Schritte anhand entsprechender Referenzpunktgruppen aussagekräftige und relevante Segmente ausgewählt und jeweils mit Blick auf die Fragestellung einer separaten, tieferen Auswertung unterzogen.

2. Schritt: Analyse der Verortungen

Zur Analyse der Verortungen wurden diejenigen Textsegmente ausgewertet, in denen Referenzen auf die katholische Kirche, die charismatische Bewegung oder auf Elemente des jeweiligen religiösen Symbolsystems vorgenommen wurden. Die Leitfrage der Auswertung lautete: Wie verortet sich die CE gegenüber der charismatischen Bewegung und der katholischen Kirche? In einem ersten Auswertungsschritt wurden die Prozesse der Abgrenzung und der Einordnung gegenüber der katholischen Kirche und der charismatischen Bewegung unabhängig voneinander identifiziert und die Verortungen herausgearbeitet. Da sich dieser Schritt der Referenzpunktanalyse hauptsächlich auf die von den Akteur:innen explizit vorgenommenen Abgrenzungen und Einordnungen bezieht, waren keine weiteren Schritte zur Aufschlüsselung der Daten notwendig. Die Darstellung der Ergebnisse findet sich in Kapitel 7.

3. Schritt: Analyse der Funktionen von Referenzen

Die Analyse der Funktionen von Referenzen erfolgte anhand der Textsegmente mit Referenzen auf Bücher und Schriften. Anders als beim ersten Schritt der Auswertung wurde hier nicht im Vorhinein eine Leitfrage formuliert, vielmehr wurde die Auswertung aus der Struktur der Daten selbst abgeleitet. Dazu wurde zunächst der Referenzrahmen bestimmt, indem alle in den Daten referenzierten Bücher und Schriften mit Titel, Autor:in, konfessioneller Zugehörigkeit des:der Autor:in, Thema und Inhalt erfasst wurden. Anhand der Inhaltsangaben, also ausgehend von den referenzierten Büchern, wurden sieben Kategorien von Textsorten gebildet und die Bücher entsprechend zugeordnet (Kap. 8.1). Anschließend wurden ausschließlich die

inhaltlichen Referenzen einer weiteren Analyse unterzogen, also Segmente, in denen Referenzen auf Schriften und Bücher in einem inhaltlichen Zusammenhang mit einer Aussage stehen. Die so ausgewählten 385 Segmente wurden in einem ersten Durchgang thematisch codiert (auch „Topic Coding“ oder „Description Coding“, vgl. Saldaña 2009: 76). Wichtig ist an dieser Stelle die Unterscheidung zwischen „Thema“ und „Inhalt“, „topic“ und „content“: Bei der Codierung des Themas/„topic“ (z.B. „Satan“, „Bekehrung“ oder „Heilung“) spielt der konkrete Inhalt/„content“ (z.B. wie Satan nach dem Verständnis der Akteur:innen wirkt, in welchem Kontext die Bekehrung stattfand oder ob die Person an Heilung durch den Heiligen Geist glaubt oder nicht) keine Rolle. Damit dient das thematische Codieren eher einer Strukturierung der Daten als einer inhaltlichen Auswertung. In einem weiteren Durchgang offenen und axialen Codierens wurden die drei textinhärenten Referenzzwecke herausgearbeitet: In inhaltlichen Zusammenhängen werden Referenzen angeführt um entweder die eigene Aussage zu belegen (Beleg), um Informationen zu vermitteln (Information) oder um Handlungsanweisungen wiederzugeben (Anleitung). Unabhängig vom textinhärenten Referenzzweck haben Referenzen sowohl verortende als auch legitimierende Funktion (Kap. 8.2).

4. und 5. Schritt: Analyse von Autoritätszuschreibungen und der Konstruktion religiöser Autorität

Religiöse Akteur:innen schreiben nicht nur Personen religiöse Autorität zu, sondern auch Gegenständen (beispielsweise dem Rosenkranz), Büchern (beispielsweise der Bibel) und transzendenten Wesen (Gott, Jesus, Heiliger Geist). Dennoch wurde die Analyse der Konstruktion religiöser Autorität anhand der Segmente mit Referenzen auf Personen durchgeführt. Dies ist zum einen in der Forschungsfrage und dem Erkenntnisinteresse begründet, denn anders als Situationen, Gegenstände und Verweise auf transzendentes Wirken lassen sich Personen in der Regel entweder der CE oder der katholischen Kirche oder der charismatischen Bewegung zuordnen. Und zum anderen nehmen Personen aktiv an Aushandlungsprozessen um die Zuschreibung religiöser Autorität und um Verortung teil.

Im ersten Analysedurchgang wurden die Segmente daraufhin untersucht, ob und wie die Referenzierung der Personen mit der Zuschreibung religiöser Autorität verbunden wurde. Dabei ergaben sich drei Kategorien von Referenzen, nämlich Nennungen,

handlungsbezogene Referenzen und inhaltliche Referenzen. Bei Nennungen wird im Rahmen der Referenz nur die referenzierte Person genannt, es findet aber keine weitere Ausführung ihrer Beteiligung an der Situation statt, z.B. „Person X hat ihr Kommen zugesagt“ oder „war da“. Auch wenn den so referenzierten Personen nicht unmittelbar Autorität zugeschrieben wird, lässt sich daraus, dass sie referenziert werden, schließen, dass ihre Anwesenheit für die Akteur:innen relevant ist, sonst würde man sie nicht erwähnen. Wie die Referenzen auf Bücher weiter oben haben solche Referenzen sowohl verortende als auch legitimierende Funktion. Als handlungsbezogene Referenzen wurden solche Referenzen bezeichnet, in deren Rahmen die referenzierte Person mit einer aktiven Handlung verbunden wird, mit der sie die Situation beeinflusst. Der Person wird dadurch eine direkte Wirkmächtigkeit und damit (zumindest in und für diesen spezifischen Kontext) Autorität zugeschrieben, z.B. „Person X hält einen Gottesdienst“, „überbringt Grüße“ oder „hält ein Impulsreferat“. Inhaltliche Referenzen schließlich sind Referenzen, im Zuge derer die referenzierte Person mit einem Thema oder Inhalt verbunden wird. Dies kann über direkte Verknüpfung mit Inhalten geschehen, z.B. wenn Aussagen von Personen zu einem Thema zitiert werden, aber auch über die Zuschreibung von Expertise für ein Thema, beispielsweise wenn eine Person als Referent:in bei einem Seminar oder Vortrag genannt wird, ohne dass der konkrete Inhalt genannt wird. Der Person wird religiöse Autorität zugeschrieben, indem der von ihr vertretene Inhalt durch die Referenzierung als relevant kategorisiert wird und sie als Expert:in für den Inhalt. Ein Sonderfall der inhaltlichen Referenzen sind direkte Zitate. Durch direkte Zitation werden nicht nur der Inhalt, sondern auch die Worte der Person als relevant markiert und der Person selbst wird eine Sprecherposition eingeräumt.

In diesem Stadium der Auswertung wurde deutlich, dass die Zuschreibungsmuster religiöser Autorität sich in den unterschiedlichen Datenformaten stark unterscheiden. Während in den Akteursdaten kaum reine Nennungen zu finden waren, waren diese im Mediendiskurs sehr stark vertreten. Auch direkte Zitate fanden sich in Segmenten des Mediendiskurses wesentlich häufiger als in den Akteursdaten. Dies ist dem Format der Daten – editierte und veröffentlichte Texte im Mediendiskurs versus transkribierte mündliche Kommunikation in den Akteursdaten – zuzuschreiben. Dafür wurde im Mediendiskurs die religiöse Autorität der referenzierten Personen kaum explizit thematisiert, während in den Akteursdaten Autorität nicht nur explizit erfragt, sondern

auch begründet und kontextualisiert wurde. Als Konsequenz wurde die Auswertung an dieser Stelle wiederum getrennt, in die Untersuchung der Referenzmuster im Mediendiskurs auf der einen und der Autoritätsgründe in den Akteursdaten auf der anderen Seite.

Anhand der Segmente innerhalb des Mediendiskurses, in denen Personen referenziert wurden, wurden die Zuschreibungsmuster religiöser Autorität untersucht. Die Interpretation der Daten erfolgte vor dem Hintergrund der Fragen, die in der theoretischen Auseinandersetzung mit der Konstruktion religiöser Autorität bereits in Kap. 4.3 aufgeworfen wurden: Wer schreibt wem, wie, warum Autorität zu? Vor diesem Hintergrund wurden die Nennungen, die handlungsbezogenen und die inhaltlichen Referenzen auf Personen aus der charismatischen Bewegung, der katholischen Kirche und der Charismatischen Erneuerung interpretiert und Zuschreibungsmuster herausgearbeitet.

Anhand der Segmente aus den Akteursdaten, in denen Personen referenziert wurden, wurden schließlich die Gründe für die Zuschreibung religiöser Autorität herausgearbeitet. Nach einer weiteren Runde offenen und axialen Codierens wurde deutlich, dass innerhalb der CE sieben Gründe für die Zuschreibung religiöser Autorität genannt werden, nämlich Wissen und Erfahrungen, Handlungen und Verhalten, Ausgeführte Leitung, Eigenschaften und Fähigkeiten, Nähe zu Gott/Jesus/dem Heiligen Geist sowie Bekanntheit und Zugriff auf Ressourcen und Netzwerke (Kap. 10.1). Auch hier wurden abschließend die unterschiedlichen Begründungen der religiösen Autorität von Personen aus der charismatischen Bewegung, der katholischen Kirche und der Charismatischen Erneuerung verglichen und gruppenspezifische Begründungsmuster herausgearbeitet.

Insgesamt wurde mit der Referenzpunktanalyse ein vielschichtiges Auswertungsverfahren entwickelt, das sowohl die übergreifenden Muster und größeren Zusammenhänge erfasst als auch eine tiefere Analyse einzelner für die Fragestellung relevanter Aspekte in einer großen Menge an Daten ermöglicht.

7 Verortungen der CE

Im ersten Schritt der Referenzpunktanalyse steht die Frage danach im Mittelpunkt, wie sich die CE selbst gegenüber der katholischen Kirche und gegenüber der charismatischen Bewegung verortet. Grundlage der Analyse bilden die Segmente, in denen Referenzen auf die katholische Kirche oder ihre Organe und auf die charismatische Bewegung, aber auch allgemein charismatische, pfingst- oder freikirchliche Gemeinden sowie charismatische Gruppierungen in anderen christlichen Kirchen vorgenommen werden. Darüber hinaus wurden Segmente mit Referenzen auf das religiöse Symbolsystem der genannten Gruppierungen in die Auswertung einbezogen. Weil die Auswahl der Datenstellen über die darin vorgenommenen Referenzen erfolgte, handelt es sich hierbei größtenteils explizite und direkte Verortungen. Viele der Verortungen finden sich in den programmatischen Veröffentlichungen der CE – beispielsweise in den „Theologischen Orientierungen“ oder in von Mitgliedern des Vorstands verfassten inhaltlichen Artikeln in der „CE Info“ – und bilden entsprechend die „offizielle Verortung“ ab.

Im Hinblick auf die Verortung gegenüber katholischer Kirche und charismatischer Bewegung spricht die CE von „zwei Wurzeln“ der Bewegung, der katholischen und der charismatischen: „Wenn wir die eine oder die andere unserer Wurzeln vernachlässigen, so tun wir dies auf unsere eigene Gefahr!“ schreibt Walter Mathews in seiner Vorstellung des Buches „Taufe im Heiligen Geist“ des Theologischen Ausschusses des ICCRS (CEInfo#89). Diese Verortung in beiden Kontexten, sowohl dem katholischen als auch dem charismatischen, bedeutet für die CE und ihre Mitglieder auch, sich immer wieder gegen den jeweiligen „Mainstream“ abzugrenzen und anhand verschiedener Merkmale und entlang verschiedener Achsen die eigene Andersartigkeit zu behaupten. Stärker ausgeprägt sind jedoch die Verortungen *in* den jeweiligen Kontexten. Die Verortung in der charismatischen Bewegung geschieht dabei eher situativ, während sich die CE in der katholischen Kirche situationsübergreifend und damit grundsätzlicher verortet.

7.1 Abgrenzung von der und Einordnung in die katholische Kirche

Die Anzahl der Referenzen auf die katholische Kirche oder Organe und Gruppierungen in der katholischen Kirche übersteigt die Anzahl der Referenzen auf

andere religiöse Akteur:innen im Umfeld der CE bei weitem. Dabei sind diese Referenzen zum größten Teil positive Referenzen, also Einordnungen in die katholische Kirche. Abgrenzungen finden nur punktuell statt, beispielsweise in Bezug auf die akademische Theologie (vgl. Kap 7.1.2). Auf der hierarchisch-institutionellen Ebene macht die CE sehr deutlich, dass sie sich als Teil der katholischen Kirche versteht. Ihre formale Einordnung als geistliche Gemeinschaft in der katholischen Kirche betont sie durch Verweise auf ihre Anerkennung durch die Deutsche Bischofskonferenz und durch die Ortsbischöfe in den einzelnen Bistümern. Mit dieser institutionellen Anbindung, die in der Ordnung der CE festgeschrieben ist, verbindet die CE auch eine Verortung in der katholischen Tradition:

Die Mitglieder des Rates und der Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche verpflichten sich auf die folgenden Leitlinien ihres Dienstes und fordern alle in der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche in Deutschland auf, in diesem Sinne zu wirken. Alles folgende verstehen wir im Kontext katholischer Glaubensstradition. (HP#278)

Nicht nur im Mediendiskurs, sondern auch in den Interviews betonen die Interviewpartner:innen immer wieder ihre Verbundenheit zur und Verortung in der katholischen Kirche. So erklärt beispielsweise Elisa:

diese eigentliche Lebensübergabe, die auch öffentlich ist, vor Zeugen, wo man das ausspricht, das hab ich als einen totalen Wendepunkt in meinem Leben auch erlebt. Also, [...] man wird ja katholisch getauft, da ist man ein Baby von ein paar Tagen alt. Und ich bin auch in einer katholischen Familie groß geworden, ganz normal, dass ich in die Messe ging, bin zur Erstkommunion, bin gefirmt worden, ich war dann noch auf einer katholischen Mädchenschule, also das war irgendwie alles so gepolt, aber irgendwie so diese wirklich freie persönliche Entscheidung für den christlichen Glauben, für die katholische Kirche, für Jesus als meinen Gott, die haben meine Eltern getroffen, nicht ich. [...] und [ich] hab eben da gemerkt, ja, es fehlt eigentlich so dieser eigene bewusste Schritt, dieses eigene Ja-sagen, Ja ich will zur katholischen Kirche gehören, ich will dass Jesus mein Herr ist, und ich will Christ sein, ganz bewusst, und nicht nur sonntags eine Stunde in der Messe, sondern das soll mein ganzes Leben durchziehen, dass ich jede Sekunde meines Lebens soll das ausmachen. (I#2, Pos. 111–117)

In diesem Ausschnitt wird deutlich, dass die Entscheidung dafür, „Christ zu sein“ und Jesus als „Herr“ anzuerkennen für Elisa mit der Entscheidung zusammenfällt „zur katholischen Kirche zu gehören“. Doris antwortet auf die Frage, welche Rolle die katholische Kirche für sie als charismatische Christin spiele: „[D]ie Kirche ist fester Bestandteil meines Glaubens. Die Kirche ist gegründet auf Jesus Christus. Mit allen ihren Schwächen und Makeln, die wir Menschen eben haben. Trotzdem werde ich ihr treu

bleiben“ (I#6, Pos. 343). Ein solches „trotzdem“ schwingt immer wieder mit, wenn Mitglieder der CE über die katholische Kirche sprechen. Es verweist darauf, dass das Verhältnis zwischen CE und katholischer Kirche von den Akteur:innen nicht immer als reibungslos wahrgenommen wird. Nicht nur die Leiter:innen charismatischer Gebetskreise berichten, dass sie immer wieder mit Anfragen und Vorurteilen von Seiten nichtcharismatischer Katholik:innen konfrontiert werden. Das Spektrum von Reaktionen nichtcharismatischer Katholik:innen gegenüber der CE und ihren Veranstaltungen reicht von freudiger Zustimmung über kritisches Interesse bis zu aktiver Ablehnung. Damit sind auch einzelne Akteur:innen in der CE immer wieder kritischen Anfragen ausgesetzt. In Gesprächen verwiesen Mitglieder der CE häufiger darauf, dass gerade örtliche Pfarrer zumindest in der Vergangenheit immer wieder in Frage gestellt hätten, ob sich die Ansichten und religiösen Praktiken der Charismatischen Erneuerung tatsächlich im Rahmen der katholischen Kirche bewegten.

Solche Erfahrungen des Widerstandes von Seiten des Klerus, aber auch einzelner Gemeindemitglieder, beeinflussen die Strategien der Verortung der CE in der katholischen Kirche und erklären möglicherweise den defensiven Grundton der auf sie verweisenden Referenzen. Auf die wiederholten Zweifel Außenstehender an der Legitimität ihrer Position antwortet die CE einerseits mit einer starken narrativen Einordnung in die katholische Kirche und der Betonung ihrer formalen und strukturellen, aber auch theologischen Zugehörigkeit. Zum anderen wendet sie sich mit umfangreichen Informations- und Schulungsangeboten an ihre Mitglieder. Thematisch werden hier sowohl das „richtige“ Verständnis der Charismen, als auch praktische Anleitungen zum Leben und Alltag als katholisch-charismatische Christ:innen sowie grundsätzliche theologische und dogmatische Fragen aus katholisch-charismatischer Perspektive behandelt. Artikel und Vorträge, die sich inhaltlich und theologisch mit den Charismen und anderen theologischen Themen auseinandersetzen, sind fester Bestandteil der „CE Info“, der Homepage und regionaler und überregionaler Veranstaltungen der CE. Darüber hinaus empfiehlt die Leitungsebene der CE allen Gruppen, Gebetskreisen wie Gemeinschaften, in regelmäßigen Abständen das von der Leitungsgruppe der CE entwickelte Seminar „Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes“ durchzuführen.

Hier wird bereits deutlich, dass sich sowohl Leiter:innen als auch Mitglieder aktiv mit der Verortung der CE in der katholischen Kirche auseinandersetzen. Im Folgenden wird diese Auseinandersetzung im Hinblick auf vier Bereiche der Verortung genauer betrachtet. Zunächst wird herausgearbeitet, welche Ziele die CE in der katholischen Kirche generell verfolgt, also was sie als ihren „Auftrag“ versteht. Anschließend wird ihre Verortung gegenüber katholischer Theologie und Lehre, gegenüber kirchlicher Struktur und Hierarchie und schließlich gegenüber der katholischen Tradition herausgearbeitet.

7.1.1 Der eigene „Auftrag“ in der katholischen Kirche

Als „Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche“ macht die CE schon in ihrem Namen nicht nur ihre doppelte Verortung, sondern auch ihr Selbstverständnis deutlich: Sie versteht es als ihre Aufgabe, eine charismatisch geprägte „Erneuerung“ in der katholischen Kirche anzustoßen. Für die Untersuchung der Verortung der CE in der katholischen Kirche ist dieser „Auftrag“, auf den sie sich beruft, besonders interessant, weil hier markiert wird, wo sich die CE einbringen möchte. Es ist zu erwarten, dass bei der Formulierung der eigenen Ziele innerhalb der katholischen Kirche eine Vision entwickelt wird, die sich vom momentanen Zustand der katholischen Kirche unterscheidet. Damit verbunden müssten sich an dieser Stelle die potenziellen Konfliktfelder zeigen und damit verbunden deutliche Abgrenzungen der CE von der (momentanen) katholischen Kirche deutlich werden.

Die Frage danach, wo die CE sich in der katholischen Kirche verortet, ist nicht ohne weiteres zu beantworten. Wie in Kap. 2 deutlich wurde, wird sie von katholischen Theolog:innen häufig als eine der Neuen Geistlichen Gemeinschaften gefasst, die allgemein eher als konservativ eingeordnet werden. Die Anwendung dieser Kategorien auf religiöse bzw. katholische Bewegungen ist nicht unumstritten (vgl. Lehmann 2003). Im Interview mit Manfred wird deutlich, dass die Einordnung als „liberal“ oder „konservativ“ für die Akteur:innen auch in der Selbstbeschreibung nicht funktioniert:

Jaa, nee, ich denk theologisch ist die Charismatische Erneuerung auch in der katholischen Kirche relativ breit aufgestellt. Also es gibt Leute, die da würd ich mich dazuzählen, die eher bisschen liberal sind, obwohl weiß ich nicht, ich hab beides. In manchen Punkten bin ich eher liberal, in anderen... aber es ist eine große Spannbreite. Es gibt Leute, die sind eher sehr konservativ, es gibt Leute, die sind sehr freikirchlich, was ja jetzt auch nicht liberal ist [...] Also es ist eine große Spannweite, [...] die Übergänge sind eh fließend, wie überall, Es

gibt schon ein sehr großes konservatives Lager, sag ich mal, wo jetzt, die jetzt auch auf Medjugorje abfahren, sag ich mal, oder die eine strenge katholische Lehre sag ich mal, ja wobei, es ist alles relativ. [...] Ja. Gut. Vielleicht hat sich das in den letzten Jahren ein bisschen zugunsten der Konservativen, das ist vielleicht stärker gewachsen. Und die eher, die liberaler Denkenden, oder mehr Freikirchlichen, oder ökumenisch Geprägten – ökumenisch Geprägten ist ein gutes Wort – haben sich vielleicht manche auch verabschiedet von der Charismatischen Erneuerung, oder sind ein bisschen in freikirchliche Richtung abgewandert. [...] Und so jetzt mehr traditionelle Katholiken, die ich jetzt nicht als konservative Katholiken bezeichnen würde, die haben vielleicht weniger in den letzten Jahren einen Zugang zur Charismatischen Erneuerung gefunden. (I#8, Pos. 55)

Während Manfred den Begriff „konservativ“ zur Beschreibung bestimmter Tendenzen in der CE durchaus einsetzt, tut er sich mit dem Begriff „liberal“ deutlich schwer; letztlich schlägt er die Bezeichnung „ökumenisch geprägt“ vor. Von beidem grenzt er wiederum die „traditionellen Katholiken“ ab, die außerhalb der CE stünden und „weniger einen Zugang“ fänden. Indem er den „konservativen“ Tendenzen nicht „liberale“, sondern „ökumenisch geprägte“ Tendenzen gegenüberstellt, macht Manfred deutlich, wo in seiner Wahrnehmung die Konfliktlinie innerhalb der CE verläuft: Während die „Konservativen“ sich stärker an der katholischen Lehre orientierten und Maria und den Heiligen eine größere Rolle zuschrieben, sei für die „ökumenisch Geprägten“ die ökumenische Ausrichtung und die Zusammenarbeit mit Freikirchen und anderen christlichen Konfessionen wichtiger.

Diese Pluralität der Meinungen und die unterschiedlichen Schwerpunkte innerhalb der CE – die sich gegenseitig nicht ausschließen – wird in den Daten immer wieder angesprochen und als ein Charakteristikum der Charismatischen Erneuerung hervorgehoben:

wir sind eben auch eine breitgefächerte Bewegung, nicht eine linear orientierte, wo es einen Leiter gibt der Sachen vorgibt und alle machen das dann so wie er, sondern da gibt's ein breites Spektrum, und da können auch viele Menschen zuhause sein. (I#7, Pos. 33)

Weil die CE keine hierarchisch organisierte und geführte Bewegung sei, gebe es in vielen Fragen gibt es keine allgemein verbindliche Position, sondern es existierten viele Meinungen und Positionen nebeneinander. In diesem Sinne versteht sich der Vorstand der CE Deutschland als Dachverband, der den lokalen Gruppen und Gemeinschaften eine Infrastruktur zur Verfügung stellt und bei Fragen und Problemen als Ansprechpartner zur Verfügung steht. Ausdrücklich verstehen sie sich nicht als

übergeordnete Instanz, die verbindliche Regeln erlässt. Florian, Mitglied des Vorstands der CE, beschreibt es so:

Also in Deutschland ist es so, dass meine Aufgabe definiert ist, ich bin zuständig, auf Erwachsenen-Ebene den Ehrenamtlichen dazu zu verhelfen, ihre Arbeit gut machen zu können. So würde ich es jetzt mal definieren. Und das bedeutet zum Beispiel, dass wir uns als Vorstand der CE Deutschland immer wieder auch Gedanken machen, was braucht das Volk, und dann zum Beispiel ich den Auftrag bekomme, Angebote zu machen. Seminare inhaltlicher Art, oder Veranstaltungen zu organisieren, Referenten zu bestimmten Themen einzuladen, und diese Sachen zu machen, oder eben selber auch Schulungen zu machen. (I#7, Pos. 55)

Ob die Gruppen und Gemeinschaften diese Angebote allerdings annähmen oder nicht, das liege bei den einzelnen Gruppen selbst. Dabei könne es durchaus zu Konflikten kommen:

trotzdem seh' ich das in Deutschland wie auch weltweit, dass es immer wieder rechts-links gibt, Auswüchse gibt oder Einzelgänge gibt oder so, das find ich dann eine Leitungsaufgabe sich damit auseinanderzusetzen. Es reicht nicht, dass man zum Beispiel, wie bei der Politik auch, gute Gegenargumente bringt oder eben auch gute Gegenangebote gibt, trotzdem kann des sein, dass Menschen nicht wollen, dann kann das auch hingehen bis zu Auseinandersetzung, Streit, Konfliktmanagement, manchmal aber auch einen Ausschluss. Hab ich auch schon erlebt, ist immer sehr tragisch, aber viel schöner ist es in einem Konflikt, in einem Streit auch zu einem Konsens zu kommen, zu sagen, wir sind gemeinsam unterwegs. (I#7, Pos. 33)

Den Rahmen für die Aushandlung solcher Konflikte bilden, neben eigenen theologischen Orientierungen, immer wieder die katholische Lehre, die kirchliche Hierarchie und die katholische Tradition, wobei innerhalb dieser Grenzen sehr viele Positionen und Meinungen akzeptiert werden. Dieser grundsätzliche Inklusivismus wird auch in den Texten und Gesprächen deutlich. Die Gleichberechtigung verschiedener Frömmigkeitsformen und Meinungen spielt auch bei der Darstellung der eigenen Position immer wieder eine Rolle, selbst in Aussagen, in denen Abgrenzungen getroffen werden: „Es gibt auch, und das stößt mich ab, wenn das so geleiert wird, und so wie so Mühlen. Obwohl alles auch eine Berechtigung hat. Also ich möchte da auch überhaupt nichts gegen sagen“ (I#3, Pos.23), sagt beispielsweise Doris, als sie über verschiedene Arten spricht, den Rosenkranz zu beten. Obwohl abweichende Positionen explizit als legitim gekennzeichnet werden, werden sie doch in der Regel zur Verstärkung der eigenen Position angeführt: So spricht Doris im oberen Beispiel dem „gebetsmühlenhaften Beten“ des Rosenkranzes zwar seine Berechtigung zu, macht aber

gleichzeitig deutlich, dass der Rosenkranz *eigentlich* „mit Andacht“ gebetet werden müsse. Diese Art der „Abmilderung“ der eigenen Abgrenzung, in der die Gegenposition für „genau so legitim“ erklärt wird wie die eigene, findet sich häufig in Aussagen gegenüber nichtcharismatischen katholischen Praktiken oder Positionen.

Auf der Homepage formuliert die CE ihr Ziel, „Menschen Heimat und Perspektive [zu geben], die sich eine tiefgreifende Erneuerung für ihr eigenes Leben und für die Kirche wünschen“ (HP#211). Das eigene Leben und die katholische Kirche, das Wirken des Heiligen Geistes im eigenen Leben und in der katholischen Kirche sind in diesem Verständnis nicht voneinander zu trennen. Die Forderung der CE nach Erneuerung richtet sich damit in erster Linie an die einzelnen Individuen in der katholischen Kirche. Die Veränderung des:der Einzelnen geht aus Sicht der CE der Veränderung der Kirche voraus:

Die Charismatische Erneuerung beginnt auf der persönlichen Ebene: Menschen erfahren, dass Gott sie persönlich kennt und liebt, dass er ihnen Kraft schenkt für die Bewältigung des Alltags. Er gibt Fähigkeiten und Gaben, um anderen zu dienen und ihnen die frohe Botschaft zu verkünden. (CEInfo#217)

Weil die persönliche Gotteserfahrung als Schlüssel zur Veränderung angesehen wird, betreffen auch die Forderungen, die die CE im Rahmen ihren „Auftrags“ stellt, nicht die strukturelle Ebene der katholischen Kirche oder kirchenpolitische Fragen, sondern richten sich an die individuellen Katholik:innen und ihre persönliche Glaubenspraxis.

Auch der „Erfolg“ der CE kann in dieser Logik nur auf der Ebene der individuellen Akteur:innen gemessen werden. Obwohl die Zahlen und Statistiken sinkender Kirchenmitgliedschaften immer wieder thematisiert werden, wird die Situation an verschiedenen Stellen in eine positive Erzählung eingebunden. In einem Leitartikel in der „CE Info“ fordert Fleddermann, Mitglied des Vorstandes der CE, ausgehend von den hohen Kirchenaustrittszahlen und in Verbindung mit der Bibelstelle Mk 4,26–29⁶⁵, das „Feld zu bestellen“ und nach einer Phase des Wartens – in der die „Saat aufgeht“ – zu ernten. Er schließt seine Ausführungen mit einem Ausblick:

⁶⁵„Jesus sagte: Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mann Samen auf seinen Acker sät; dann schläft er und steht wieder auf, es wird Nacht und wird Tag, der Samen keimt und wächst, und der Mann weiß nicht wie. Die Erde bringt von selbst ihre Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre. Sobald aber die Frucht reif ist, legt er die Sichel an; denn die Zeit der Ernte ist da“ (Mk 4,26-29).

Glauben wir an Wachstum? Ich glaube an Wachstum, denn der Geist Gottes ist unerschöpflich. Ich glaube an Wachstum, wenn wir uns in den Strom seiner Gnade stellen, wenn wir ihn handeln lassen in uns. Ich glaube an ein Wachstum zunächst innerer Natur. An ein Wachstum in den Herzen der Menschen, die Christus, seinen Heiligen Geist, und die Liebe des Vaters mehr und mehr kennenlernen und sich von ihm mehr und mehr prägen lassen. [...] Ich glaube an ein Wachstum äußerer Natur, an eine Vermehrung – allem Anschein zum Trotz. Denn „das Wort Gottes ist nicht gefesselt“ (2 Tim 2,9). Die Heilsbotschaft Gottes erreicht noch heute die Herzen der Menschen, die sich dafür öffnen. Christus ist attraktiv, anziehend. Das ist seine Natur. (CEInfo#241)

Fleddermann stellt hier dem Ziel eines quantitativen Wachstums ein qualitatives Wachstum entgegen, das sich an den Erfahrungen messe, die die Menschen in der Kirche machen könnten. Ein solches Wachstum stellt er als das erstrebenswerte dar. Gleichzeitig deutet er an, dass ein solches „inneres Wachstum“ wiederum zu „äußerem Wachstum“ führen werde. Ähnlich äußert sich Florian

es geht ja nicht drum dass die Leute in die Kirche gehen, sondern darum, dass sie wissen, *warum* sie in die Kirche gehen. Und es geht ja um das Herz der Menschen, nicht um die Zahlen. Und das finde ich auch ganz spannend, und drum bin ich auch ganz dankbar um das ganze, was sich jetzt entwickelt hat, auch in Deutschland, weil da wirklich nach Konzepten versucht wird zu suchen, wie können wir Menschen mit dem Glauben nicht nur in Berührung bringen, sondern sie auch wirklich davon in Feuer setzen. Oder entflammen lassen. Oder brennen lassen, oder so. Also es geht ums Herz, es geht um eine Herzenshaltung, eine persönliche Herzensentscheidung dann auch, die mein Leben auch ausmacht. Und nicht nur eine Zahl darstellt. (I#7, Pos. 123)

Aus Sicht der CE führt das Wirken des Heiligen Geistes dazu, dass Katholik:innen zunächst der eigene Glaube und infolgedessen auch die Kirche als Institution wichtiger werde. Entgegen Bedenken von Kritiker:innen, die in charismatischer Praxis ein „Einfallstor“ pentekostaler Ideen in die katholische Kirche sehen (vgl. Kap. 3.3), Sorge die Erfahrung des Heiligen Geistes in der CE nicht dafür, dass die Menschen sich von der katholischen Kirche entfernten, sondern binde sie im Gegenteil stärker daran zurück:

Man wird dann selbstverständlicher und mit größerer Freude den Gottesdienst mitfeiern und das Leben in der Gemeinde mittragen, mehr Zeit für das persönliche Gebet und das Lesen der Heiligen Schrift finden, aus der großen geistlichen Tradition der Kirche Anregungen suchen und von daher das Familien- und Berufsleben im Glauben erneuern. (ThO#4, S. 36)

Erst *durch* die Veränderung der individuellen Akteur:innen verändert sich in dieser Auffassung *dann* auch deren Umfeld und damit die katholische Kirche:

Florian: Und da kommen dann auch diese Charismen rein, von denen wir eben auch in der Bibel viel lesen können, und wo wir in unserer Bewegung eben

auch immer wieder erlebt haben, dass Gott die schenkt, dass eben auch ein Leben mit diesen Charismen möglich ist [...]

I: hmhm. Das würde heißen, dass die Veränderung dann quasi von unten kommen würde, ne? Also es sind immer Menschen...

Florian: Eine Wesensveränderung. Also quasi Menschen haben eine persönliche Gottesbegegnung, erleben Gottes Wirken in ihrem eigenen Leben, in ihrem eigenen Inneren, in ihrem Wesen, in ihrem Alltag, und damit verändern sie sich, verändern aber auch ihr Umfeld, ihre Familie, und damit auch die Kirche. Ja. (I#7, Pos. 23–25)

Die „Erneuerung“, die mit der Erfahrung des Heiligen Geistes beginne, sei weder verallgemeinerbar noch objektiv nachzuvollziehen.

Auch wenn in Erzählungen und „Zeugnissen“ der Mitglieder der CE immer wieder die Erfahrung des Heiligen Geistes als „Wendepunkt“ bezeichnet wird, wird – insbesondere von den Leiter:innen – regelmäßig betont, dass man mitten in der Kirche stehe und die Erneuerung, die man anstrebe, für die ganze Kirche bestimmt sei:

Florian: und das ist unser Anliegen, also quasi dieses Wissen, diese Erfahrung in das Leben der Kirche reinzubringen. Eigentlich würde ich jetzt mal so von daher sagen, ist unser Ziel, die Kirche wieder neu mit dem Wirken des Heiligen Geistes oder mit der Taufe des Heiligen Geistes in Berührung zu bringen und sich selber damit überflüssig zu machen. Wenn das quasi erfolgt wäre, würde es uns als Bewegung nicht mehr geben. Denke ich jetzt so platt gesagt, ja.

I: Oder die Kirche als Kirche nicht mehr geben?

Florian: Ja, ich glaub eher also, Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, also es geht eher so um das Charisma in der Kirche wieder neu zur Geltung zu bringen, nicht die Kirche irgendwie so werden zu lassen, dass sie wäre wie wir. Also

I: OK

Florian: Eher so wirklich dieser Dienst an der Kirche. [...] Das Ziel unterm Strich ist eigentlich, dieses Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes, diese Tauferneuerung, diese ja, ähm diese Firmerneuerung wirklich ins Leben dieser Kirche wieder reinzubringen. Die Menschen dazu, ja, den Menschen zu helfen, eine Erfahrung mit dem Heiligen Geist im Leben zu machen, das sie dann wirklich so trägt, dass sie aus der Kraft des Heiligen Geistes leben. (I#7, Pos. 19–23)

Immer wieder wird hervorgehoben, dass man sich nicht als „Club im Club“ (I#7, Pos. 89) verstehe, sondern dass man in die Kirche hineinwirken wolle. Dieses Selbstverständnis, dass die Erfahrung des Heiligen Geistes zwar ein Weg zur Erneuerung der katholischen Kirche sei, dass die CE daraus aber keine Überlegenheit gegenüber solchen beanspruchen sollte, die diese Erfahrung nicht gemacht haben, ist in der deutschen CE heute weitgehend Konsens. In der Vergangenheit und auch im weltweiten CCR hingegen wird darüber teilweise intensiv diskutiert (vgl. bspw. Ciciliot 2019: 256).

Ihren „Auftrag“ innerhalb der katholischen Kirche bindet die CE zurück an den Auftrag der Kirche insgesamt. Die CE sieht sich von Gott dazu berufen und durch den Heiligen Geist und die Charismen dazu befähigt, zur Umsetzung dieses Auftrags in der katholischen Kirche beizutragen:

Und die Charismatische Erneuerung, das Wort Erneuerung sagt es ja schon, ist eigentlich etwas, sozusagen nicht um eine bestimmte Gruppe zu bilden, oder für sich zu sein, oder sich zurückzuziehen in ein trautes Kämmerlein, wo man nur mit Gleichgesinnten ist, sondern diese Bewegung der Erneuerung soll eigentlich letztlich der ganzen Kirche und im Grunde genommen darüber hinaus gehen. Weil der Geist Gottes ist für alle da, ne, der ist nicht reserviert für uns. (I#5, Pos. 39)

Anders als andere Reformgruppen in der katholischen Kirche setzt die CE mit ihren Veränderungsvorschlägen nicht direkt bei kirchlichen Dogmen, Lehren oder Praktiken an, sondern bei der individuellen Erfahrung der Akteure. Forderungen und Positionen leitet die CE aus dem „Auftrag“ und aus der persönlichen Erfahrung ab. Dieser Rückzug auf die persönliche Erfahrung birgt eine große Sprengkraft, denn er bietet das Potenzial, kirchliche Strukturen und Hierarchien, Ämter, Lehre, Traditionen aufgrund subjektiver Eindrücke zu hinterfragen und zu untergraben. Gerade weil viele Elemente des katholischen Symbolsystems sich einer direkten Erfahrung und Erfahrbarkeit entziehen, könnten ihre Repräsentanten – die traditionellen religiösen Autoritäten – für eine Bewegung, die die persönliche Gottesbeziehung und die spontanen Gaben des Heiligen Geistes in den Vordergrund stellt, enorm an Bedeutung verlieren. Genau dies ist aber bei den Verortungen gegenüber der katholischen Kirche *nicht* zu beobachten: Vielmehr scheint sich die CE auf verschiedenen Ebenen, auf denen potenziell Konflikte entstehen könnten, strikt in die katholische Kirche ein- und der katholischen Hierarchie unterzuordnen.

7.1.2 Auseinandersetzung mit katholischer Theologie und Lehre

Eine der Strategien, mit denen die CE sich in der katholischen Kirche verortet, sind Referenzen auf die katholische Theologie und Lehre. Dabei spielt der Theologische Ausschuss der CE eine entscheidende Rolle. Er ist mit Priestern und Theologen besetzt und soll sicherstellen, dass die Positionen der CE sich im Rahmen der katholischen Lehre bewegen. In „Theologischen Orientierungen“ entwickelt und klärt er die Position der CE in theologischen Debatten. So wurde beispielsweise im Zusammenhang mit dem

Phänomen des „Toronto-Segens“⁶⁶ eine Broschüre mit dem Titel „Zu auffallenden körperlichen Phänomenen im Zusammenhang mit geistlichen Vorgängen“ (ThO#5) herausgegeben, in der die katholisch-charismatische Position zu diesem Thema dargestellt wird. Die Handreichungen des Theologischen Ausschusses sind theologische Veröffentlichungen und sprachlich und formal entsprechend relativ akademisch gestaltet⁶⁷.

Nicht nur die Veröffentlichungen des Ausschusses haben eine Funktion im Hinblick auf die Verortung der CE in der katholischen Kirche, sondern auch dem Theologischen Ausschuss selbst wird in dieser Hinsicht eine Bedeutung zugeschrieben. Manfred berichtet von einer Abstimmung über die Abschaffung des Theologischen Ausschusses auf dem Ratstreffen der CE:

Manfred: [...] in dem anderen Fall, jetzt mit dem Theologischen Ausschuss, da war ich jetzt echt überrascht, ich würde sagen so dreiviertel der Ratsmitglieder wollten den Theologischen Ausschuss weiter haben. Obwohl der ja wirklich im letzten Jahr nicht großartig in Erscheinung getreten ist.

I: hmhm. Das ist ja auch eigentlich spannend, ne? Wodran könnte das liegen?

Manfred: Naja. Ich denke schon, das ist, so ein Stück Gewähr zu haben, dass alles wirklich gut, ja, alles im katholischen Rahmen, in katholischer Theologie alles gut integriert ist. Dass es nicht zu Extremen kommt. (I#8, Pos. 139–141)

Für die Mitglieder des Rates steht der Theologische Ausschuss – so die Einschätzung Manfreds – für die Versicherung, dass die CE sich „im katholischen Rahmen“ bewegt. Einerseits stellt der Ausschuss ein Zeichen nach „außen“ dar, also an die deutschen Bischöfe oder eventuelle Kritiker, andererseits soll er aber auch eine Absicherung nach innen gewähren, also in Richtung der eigenen Mitglieder.

In den Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses wird die katholische Lehre nicht nur referenziert, um Fragen nach dem Umgang mit freikirchlichen oder innerkirchlichen theologischen Positionen zu klären, sondern insbesondere auch bei der Einordnung eigener religiöser Praktiken wie Charismen oder Lobpreis. Weil die

⁶⁶ Der sog. „Toronto-Segen“ (en.: „Toronto Blessing“) bezeichnet ein Bündel an Ereignissen und Praktiken, die von beteiligten Akteur:innen als „Ausschüttung des Heiligen Geistes“ interpretiert wurden und die erstmals im Januar 1994 in der Toronto Airport Vineyard Church in Kanada auftraten. In der Folgezeit wurden weltweit Veranstaltungen abgehalten, um den „Toronto-Segen“ zu verbreiten. Mit dem „Toronto Blessing“ werden verschiedene körperliche Phänomene in Zusammenhang gebracht, etwa lautes, unkontrolliertes Lachen (sog. „holy laughter“) und Ohnmachtsanfälle (sog. „Ruhens im Geist“). Der „Toronto-Segen“ ist auch außerhalb der katholisch-charismatischen Kontexts unter pentekostalen Akteur:innen nicht unumstritten (vgl. Anderson 2014: 67–68).

⁶⁷ Das zeigt sich auch an der Art der Referenzen die dort vorkommen: Es handelt sich größtenteils um Referenzen auf theologische Schriften (vgl. Kap. 8).

Charismen als individuelle Gaben des Heiligen Geistes an Einzelpersonen verstanden werden, entziehen sich charismatische Praktiken der Kontrolle von außen: Weder „prophetische Eindrücke“ noch die „Taufe im Heiligen Geist“ noch die persönliche Gotteserfahrung lassen sich objektiv nachvollziehen. Gerade im Bereich der „Prophetie“ werden Eindrücke oder Bilder, die nach dem Verständnis der Akteur:innen vom Heiligen Geist geschickt werden, von Einzelnen an andere Personen oder an die ganze Gemeinschaft weitergegeben. Die CE betont hier die Notwendigkeit, entsprechende Eindrücke zu prüfen, wobei sie unter anderem die Lehre der Kirche als einen wichtigen Maßstab nennt:

Empfangene Eindrücke unterliegen stets der Prüfung: Stimmen sie mit dem Wort Gottes, mit dem Gebot der Liebe, mit der Lehre der Kirche und mit den Kriterien der Unterscheidung der Geister überein? (CEInfo#330)

Und an anderer Stelle steht ganz eindeutig:

Wenn etwas gegen die Gebote Gottes, gegen die Maßstäbe der Heiligen Schrift oder gegen die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche verstößt, dann ist es nicht von Gott. (ThO#2, S. 14)

Die Lehre der Kirche wird also – neben der Bibel – als entscheidender Maßstab genannt, an denen „Prophetien“ gemessen werden müssten, um ihre Echtheit und Gültigkeit zu prüfen. Werden Aussagen als prophetisch gekennzeichnet, die nicht mit der Lehre der Kirche vereinbar sind, dann ist das aus Sicht der CE ein Hinweis darauf, dass der entsprechende Eindruck nicht von Gott kommt.⁶⁸ Das „spontane Wirken des Geistes“, das in der CE immer wieder betont wird, wird dadurch der Lehre der Kirche untergeordnet, wodurch die oben angesprochene potenzielle Sprengkraft charismatischer Praktiken erheblich gemindert wird.

Während die Lehre der Kirche als Rahmen der eigenen Positionen gesetzt wird, ist das Verhältnis der Akteur:innen in der CE zur Theologie – besonders zur akademischen Theologie – ein eher ambivalentes. Hier besteht ein auffallender Unterschied zwischen Referenzen auf die katholische Theologie in den Akteursdaten und im Mediendiskurs: Während die Referenzen auf die katholische Theologie in den Veröffentlichungen weitgehend neutral bis zustimmend gehalten sind, bringen die Akteur:innen durchaus kritische Ansichten zum Ausdruck.

⁶⁸ Für Beispiele zum konkreten Umgang mit Prophezeiungen siehe Kap. 10.2.3.

Seit ihrer Gründung bemühte sich die CE um eine theologische Fundierung ihrer Praktiken und wurde dabei von anerkannten katholischen Theolog:innen unterstützt und in ihrer Entwicklung begleitet (vgl. Kap. 2.2). Der Bezug auf die katholische Theologie wird an verschiedenen Stellen in den Daten ausdrücklich betont, beispielsweise wenn Patti Mansfield in der Darstellung ihrer „Taufe im Heiligen Geist“ beim „Gründungswochenende“ der Charismatischen Erneuerung 1967 ihre Erfahrung des Sprachengebets mit ihrer unmittelbaren Suche nach einer „theologischen Begründung“ desselben verbindet:

Es betete in mir, das Sprachengebet brach durch, der Gnadenstrom dauerte die ganze Nacht. Diese „Taufe im Heiligen Geist“ war so tiefgreifend, dass ich nach meiner Rückkehr sofort eine theologische Begründung suchte. (CEInfo#222)

Durch diese narrative Verbindung der Erfahrung der „Taufe im Heiligen Geist“ mit der Suche nach einer „theologischen Begründung“ macht sie deutlich, dass sie ihre Erfahrung nicht als außerhalb der katholischen Kirche und der katholischen Lehre stehend wahrnimmt, sondern als „echte“ und „gültige“ Erfahrung. Deshalb musste es ihrer Meinung nach eine „theologische Begründung“ dieser Erfahrung geben. Gleichzeitig macht sie deutlich, dass sie sich sofort um eine Einbindung ihrer Erfahrung in die katholische Theologie und Kirche bemühte.

An verschiedenen Stellen betont die CE in ihren Veröffentlichungen ihre Bereitschaft und die Notwendigkeit, sich an theologischen Diskussionen in der Kirche zu beteiligen. Für die CE steht diese Bereitschaft in engem Zusammenhang mit ihrer Verortung in der Mitte der Kirche:

Echte christliche Geist-Erfahrung [...] steht in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche und ist deshalb auch bereit, den Prozeß der weiteren Wahrheitsfindung und Lehrentwicklung mitzutragen. (ThO#4, S. 17–18)

Die CE verweist an dieser Stelle darauf, dass allein das kirchliche Lehramt verbindlich sei. Damit stärkt sie zwar ihre Unterordnung unter das Lehramt, macht aber gleichzeitig ihren Anspruch deutlich, die Theologie und den „Prozess der Wahrheitsfindung“ mitzugestalten. Auch mit Blick auf das Thema Milleniarismus und Endzeitvorstellungen, bei dem sich die Position der katholischen Kirche und die Positionen vieler Freikirchen fundamental unterscheiden, weist die CE darauf hin, dass „man auf jeden Fall unterscheiden müsse[...] zwischen anerkannter kirchlicher

Lehrtradition und einer *theologischen* Diskussion des Themas“ (ThO#1, S. 46, Hervorhebung im Original). Denn:

Wo ein letztes Wort durch das unfehlbare Lehramt (noch) nicht gesprochen ist, gibt es darum in der katholischen Kirche eine legitime Vielfalt, aber nicht so, daß alles gleichgültig nebeneinander stünde, sondern daß man im Für und Wider miteinander um die Wahrheit ringt. In diesen Punkten soll man zwar seine persönliche Überzeugung einbringen, aber nicht mit dem Anspruch oder auch nur Anschein, man hätte damit die Frage schon entschieden, sondern in der Loyalität gegenüber der Gemeinschaft der Gläubigen unter der Leitung des Amtes. So wird man seine eigene Sicht nicht unversehens zur Norm machen, Kritik überdenken und gegenteilige Positionen prüfen, ob darin nicht das Wirken des Geistes am Werke ist. (ThO#6, S. 8–9)

Hier dient der Verweis auf die Theologie nicht nur der Rückversicherung der eigenen Position, sondern eröffnet ganz im Gegenteil einen Raum für Aushandlungen und Diskussionen um die „Wahrheit“ und darüber, was „richtig“ sei. Im Text wird darauf verwiesen, dass innerhalb der „legitimen Vielfalt“ um „Wahrheit gerungen“ werde, wodurch die Teilnahme der CE an der Aushandlung wie auch ihre Kritik an bestimmten Themen legitimiert wird. Mit der expliziten Anerkennung der „Leitung des Amtes“ wird der Kritik gleichzeitig eine Grenze gesetzt und klar gemacht, dass die geltenden Autoritätsansprüche anerkannt werden. Da es bei solchen theologischen Auseinandersetzungen nicht darum geht, recht zu haben, sondern um das „Ringens um die Echtheit christlicher Spiritualität“ (ThO#6, S. 11) werden Meinungsverschiedenheiten, aber auch ernsthafte Kritik von Seiten nicht-charismatischer Theolog:innen, als wichtiger Bestandteil des aktiven Eingebundenseins in das katholische Feld konzeptionalisiert und nicht als Bedrohung, sondern im Gegenteil als Teil der Wahrheitsfindung betrachtet:

Ja, bei den Charismen – theologisch haben sie [die nicht-charismatischen Theolog:innen aus dem Vatikan, H.G.], glaub ich, eher weniger Bedenken als bei der Art und Weise wie sie [die Charismen, H.G.] in die Kirche reinwirken dürfen. Aber, also es gibt immer wieder Bedenken auf allen Ebenen. So. Aber auch intern, aber auch von extern, und so. Und ich glaube bei bestimmten Fragestellungen tut's einem auch gut. (I#7, Pos. 141)

Florian argumentiert hier durchaus im Interesse der CE, dass die Meinungsverschiedenheiten nicht so sehr auf der Ebene der Theologie und der Lehre stattfänden, sondern auf der Ebene der Praxis, also nicht bei der Frage danach, *ob* es Charismen gebe, sondern viel mehr bei der Frage, *wie* sie wo wirken (dürften).

Andererseits findet sich in den Daten teilweise eine tiefe Skepsis gegenüber der akademischen Theologie allgemein und den deutschen Theolog:innen im Besonderen. „Es gibt Leute, die haben überhaupt keine Mühe mit moderner Theologie, und es gibt Leute, für die hat das große Fragezeichen. Obwohl [...] die, die theologisch gebildet sind, sag ich mal, sind keine Fundamentalisten“, sagt Manfred im Interview (I#8, Pos. 57). Diese „Mühe mit moderner Theologie“ betrifft in der Charismatischen Erneuerung besonders zwei Aspekte: Den Umgang mit der Bibel sowie das Verhältnis von religiöser Erfahrung und kritischer Reflexion über den Glauben.

Das Narrativ, die akademische Theologie sei bei der Suche nach Gott und der Entwicklung des eigenen Glaubens eher hinderlich als hilfreich, taucht in den Daten immer wieder auf. „Studier’ nicht Theologie, das macht dir den ganzen Glauben kaputt“ berichtet beispielsweise Paul vom Rat seines Mentors und geistlichen Begleiters (FP#7, Pos. 14). Einen ähnlichen Gegensatz zwischen (akademischer) Theologie und (charismatischem) Glauben skizziert Manfred, als er von seinem Theologiestudium erzählt:

[A]us dem Grund bin ich nach Paderborn gegangen, weil ich wollte einen katholischen Universitätsprofessor erleben, der Theologie, katholische Theologie und charismatische Glaubenspraxis irgendwie zusammenbringt [In Paderborn lehrte zu der Zeit Heribert Mühlen, ein damals wichtiger Vertreter katholisch-charismatischer Theologie, Anm. H.G.]. Für mich waren es fast zwei Welten. Ich hab zwar, ich hab mit Theologiestudium in [Stadt] angefangen, da gab’s noch eine theologische Fakultät, weil ich halt gedacht hab, ich möchte irgendwie Gott hauptberuflich dienen, nach meiner charismatischen Erfahrung mit 17-18 dachte ich: Ja, dann machst du es wenn dann ganz [...]. Und [Stadt] war doch eher liberal geprägt sag ich jetzt mal um so Schlagworte zu verwenden, so geistliche Bewegungen waren absolut verdächtig und, also vor allem die maßgeblichen Professoren dort [...] die haben eher spitze Bemerkungen gegen Charismatiker und andere Fromme gemacht. Also da gab’s noch einen Schönstätter, der mit mir studiert hat, der kam da auch nicht gut weg. Also kamen immer wieder so Spitzen rüber. Ne? Also ich war dann einfach unsicher, irgendwie glaubte ich schon, dass diese Theologie auch ihren Wert hat, oder ich war dann kein Fundamentalist, sondern hab gedacht, na, das mit der historisch-kritischen Methode, das ist ja alles auch OK, aber das, die waren also, teilweise fand ich die so extrem, da auch mit dieser Auferstehung, ob die also wirklich passiert ist... Also für katholische Verhältnisse war das schon extrem. Genau. (I#8, Pos. 27–29)

Er beschreibt die „akademische Theologie“ und die „charismatische Glaubenspraxis“ als „zwei Welten“, die in wenig miteinander zu tun hätten. Während er die charismatische „Welt“ als geprägt von lebendiger Glaubenspraxis und dem Wunsch, „Gott zu dienen“

darstellt, charakterisiert er die akademische Theologie mit einer ablehnenden Haltung gegenüber geistlichen Gemeinschaften und „extremen“ Auffassungen in Bezug auf christliche Glaubensgrundsätze. Manfred berichtet über sein Erschrecken darüber, dass sogar die Auferstehung Jesu in Frage gestellt worden sei. Gleichzeitig macht er deutlich, dass er nicht grundsätzlich gegen Theologie eingestellt sei und betont, kein Fundamentalist zu sein und sowohl in der historisch-kritischen Methode als auch in der Theologie insgesamt durchaus ihren Wert zu sehen.

Auch aus einem im Feld protokollierten Gespräch mit Christa geht eine Abgrenzung zur akademischen Theologie bzw. akademischen Theolog:innen hervor:

Christa hat erzählt, dass sie auf diesem Wochenende war [einem vom Bistum ausgerichteten Wochenende für Hauptamtliche und kirchlich engagierte Personen des Bistums, Anm. H.G.], [...] Da ging's um Partizipation, also was bedeutet das, was kann man da machen in der katholischen Kirche. Was ihr nicht gefallen habe, war, dass das teilweise so ein richtiges „Pfarrer-bashing“ gewesen sei (ihre Worte), so ein richtiges „Priester-bashing“. Gerade auch von der intellektuellen Theologie-Szene, da sei so eine Verachtung für die Priester, meinte sie, so eine Priesterfeindlichkeit, das habe sie nicht gut gefunden. (FP#3, Pos. 18)

Wie Manfred assoziiert sie die „intellektuelle Theologie-Szene“ mit einer negativen Haltung; diesmal nicht gegenüber „den Frommen“ oder den Mitgliedern geistlicher Gemeinschaften, sondern gegenüber den Priestern. Auch hier werden die Theologie und insbesondere akademische Theolog:innen als destruktiv dargestellt. Wie den akademischen Theolog:innen im ersten Beispiel zugeschrieben wird, sie zweifelten mit der Auferstehung Jesu den Kern des christlichen Glaubens an, so werden sie hier als diejenigen dargestellt, die die Rolle der Priester und damit den Kern der hierarchischen Verfassung der Kirche angreifen. Dieser als destruktiv erzählten akademischen Theologie wird die gemeinsame Erfahrung in der CE als ein Ort gegenübergestellt, an dem Gott wirkt:

Der HERR wünscht also, dass seine Kinder zusammen kommen und ein lebendiges Zeugnis seiner Existenz sind. Und dies geschieht nicht durch große Worte und Theologie, sondern in der Praxis des Gottesvolkes (CEInfo#314)

So wird denn letztendlich, obwohl die CE viel Wert auf ihre theologische Absicherung legt, die Erfahrung als entscheidendes Kriterium dafür betrachtet, ob Personen dazu qualifiziert seien, Leitungsaufgaben innerhalb der CE zu übernehmen, nicht ihre theologische Bildung:

I: Wie wichtig ist das dann, dass diese Laien [die Leitungsaufgaben übernehmen, Anm. H.G.] auch theologisch gebildet sind?

Florian: (atmet tief ein und aus) Also ich glaub, dass es wichtig ist, dass auf jeden Fall theologische Bildung immer mit dabei ist. Dass da ein Fundament da ist, das... gut fundiert ist, das auch theologisch durchdacht ist, dass da jetzt auch keine, ich sag jetzt mal ganz platt, ketzerische Ideen oder sonst was auftreten. Also ich denk jetzt, wir bewegen uns hier im Rahmen der katholischen Kirche, also wir haben ein Lehramt der Kirche, und wir haben auch Lehre der Kirche, die hier bekannt gemacht werden muss, oder die auch, in Form von einer Theologie eben auch unter dem ganzen drunterstehen muss. Ich glaub aber auch, dass allein das Wissen über Gott, oder theologisches Wissen nicht ausreicht. Ich glaub es hat wirklich, diese persönlich Gottesbegegnung, diese persönliche auch... hm. Also für mich ist ein Leiter, ein guter Leiter in der CE ist jemand, der sich selber gut kennt, der mit Gott in einer Beziehung lebt, in einer lebendigen Beziehung lebt, der auf Gott hören kann, und der sich mit der Lehre der Kirche auskennt. Aber das muss nicht unbedingt ein Diplom-Theologe sein. Also dass, Menschen die mit beiden Beinen auf dem Boden stehen und dann aber auch ein bisschen Ahnung haben von dem was in der Kirche und der Welt wichtig ist. (I#7, Pos. 28–29)

Während die katholische Lehre und die Theologie das Fundament bildeten und den Rahmen vorgeben, steht innerhalb dieses Rahmens die persönliche Gottesbeziehung, also die Erfahrung, über dem theologischen Wissen. Damit werden den im Feld „offiziellen“ Experten für Wissen über Lehre und Gott (nämlich den Theolog:innen) eigene religiöse Experten gegenübergestellt, deren Legitimation auf ihrer Erfahrung und ihrer persönlichen Gottesbeziehung beruht. Theologisches Wissen sollte bei diesen Experten zwar grundsätzlich vorhanden sein, ist aber zweitrangig. Gleichzeitig sind viele der Personen, die in der CE leitende Positionen innehaben, zumindest grundsätzlich theologisch gebildet. Viele der Leiter:innen sind studierte Theolog:innen, Diakone oder sogar Priester. Darüber hinaus wird gerade von den Lai:innen in der CE ein breites Spektrum an theologischen Weiterbildungen unterschiedlicher (häufig jedoch katholisch-charismatischer) Anbieter wahrgenommen.

7.1.3 Umgang mit kirchlicher Struktur und Hierarchie

Die Struktur und Hierarchie der katholischen Kirche werden in der CE wenig thematisiert und kaum diskutiert. Das ist insbesondere deshalb überraschend, weil das Verhältnis von „Amt“ und „Charisma“ ein Thema ist, das nicht nur, aber auch mit Blick auf die Neuen Geistlichen Gemeinschaften und die CE in der katholischen Kirche

durchaus ein Thema ist⁶⁹. In dem potenziellen Konflikt zwischen Charisma und Amt im engeren Sinne nimmt die CE in ihren Veröffentlichungen eine eindeutige Position ein, indem sie die Charismen nicht nur der kirchlichen Lehre, sondern auch dem Amt bzw. den Amtsträgern in der Kirche unterordnet:

Echte Prophetie ist in der Regel einfach und klar, kurz und dicht. Wer einen solchen Auftrag bekommt, hält sich nicht für absolut und stellt sich der Prüfung; denn Gott hat dieses Charisma in besonderer Weise in die jeweilige Gemeinschaft und in die Kirche als ganze hineingebunden. Die auf den Geist achtende „Unterscheidung“ durch die kirchliche Gemeinschaft und besonders ihre Vorsteher ist hier von ausschlaggebender Bedeutung. (ThO#4, S. 29)

Obwohl – oder gerade weil – die Charismenlehre das Potenzial hat, das Amtsverständnis und katholische Hierarchien zu untergraben, betont die CE an verschiedenen Stellen immer wieder ihre „Hinordnung auf das Amt“ und ihre Einordnung in die Strukturen der Kirche. Unter dem Punkt „Der Ort [der CE] in der Kirche“ steht im Grundlagendokument „Der Geist macht lebendig“:

Die hier beschriebene geistliche Erneuerung besteht in einer Veränderung des Menschen durch das Wirken des Geistes Gottes und ereignet sich innerhalb der bestehenden kirchlichen Strukturen. Menschen, die sich in diesem Anliegen zusammenschließen, sind auch als Gruppe offen zur Gemeinde und zur Gesamtkirche und wollen keine neue Organisation bilden. (ThO#4, S. 38)

Ähnlich klar ist die Formulierung in der Handreichung „Ein Haus des Gebets“, einer Praxishilfe zum Errichten von Gebetshäusern:

Katholische Gebetshäuser, die schwerpunktmäßig ökumenisch sein wollen, brauchen dafür eine klare Einbindung in der Ortskirche und die Zustimmung des Bistums. [...] Auf eine Versuchung soll explizit hingewiesen werden: Ökumenische Offenheit kann nicht zum Freifahrtschein für all das werden was Schwierigkeiten hat, in der katholischen Kirche (s)einen Platz zu finden. Katholische Gebetshäuser sind nicht eine neue Struktur, die unabhängig von der bestehenden Ortskirche wachsen kann. (ThO#1, S. 36)

Diese strukturelle Einbindung in ortskirchliche Strukturen spiegelt sich auch in der Struktur und Organisation der Charismatischen Erneuerung in Deutschland, die stark an die Diözesanstrukturen der deutschen Bistümer angelehnt ist (vgl. Kap. 2.2.3).

Auf diese auch für eine Neue Geistliche Gemeinschaft recht starke Anbindung an die katholische Kirche angesprochen, vermutet Manfred, dass diese Anbindung zumindest

⁶⁹ Zur akademischen Diskussion vgl. bspw. Cavalli (1993); Gasper (2007); Gebhardt (1999); Meuffels (1999). Zur Diskussion in der katholischen Kirche vgl. Kongregation für die Glaubenslehre (2016); Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2015).

in den frühen Jahren der Bewegung auch dazu gedient haben könnte, die CE in der katholischen Kirche zu verorten:

I: Ist das denn ein, also die Diözesanstruktur ist ja quasi von der katholischen Struktur her vorgegeben, ne?

Manfred: Richtig, genau.

I: Also ist das bestimmt irgendwie Wunsch der Bischöfe oder so was? Dass es da irgendwie so eine...

Manfred: hm pff, also ob von denen der Wunsch, oder ob die die Ordnung... Oder anders. Also in der Anfangszeit der Charismatischen Erneuerung, da war dieser Herbert Mühlen sehr maßgeblich beteiligt, hat man versucht das sehr gut in die katholische Kirche zu integrieren. Deswegen schnell eine gute Ordnung, schnell ein gutes theologisches Grundsatzpapier, was dann auch von den Bischöfen anerkannt wurde, also da hat man sich sehr viel Mühe gegeben. Ich denke andere Bewegungen, die haben sich halt entwickelt, und irgendwann hat man geschaut was sind wir denn geworden und hat das dann in Papiere gefasst. Da hat man eigentlich ganz uncharismatisch die Papiere sehr, sehr schnell erstellt. Aber vielleicht auch aus der Angst heraus, es ist ja so neu, und wir wollen ja nicht in den Sekten-Geruch kommen und wir wollen ja katholisch sein, dass man da ganz schnell so Papiere gemacht hat. Und da hat man dann gesagt, OK, so Diözesanstruktur. (i#8, Pos. 128–131)

Manfred führt die starke formale Einbindung in katholische Strukturen und Hierarchien also darauf zurück, dass besonders während der Anfangszeit in der Charismatischen Erneuerung die Befürchtung bestand, nicht als Teil der katholischen Kirche anerkannt zu werden. Um einer Ausgrenzung aufgrund der für die katholische Kirche ungewöhnlichen Praktiken wie Sprachengebet, lange Lobpreis-Sessions oder prophetische Eindrücke vorzubeugen, die möglicherweise Kritik hervorrufen könnten, vorzubeugen, habe man sich „ganz uncharismatisch“ sehr schnell in die formalen Strukturen und Hierarchien der Kirche eingefügt.

Allgemein wird die Struktur und Hierarchie der Kirche kaum kritisiert oder auch nur thematisiert, vielmehr wird immer wieder auf die Anerkennung der CE und Neuer Geistlicher Gemeinschaften insgesamt durch die Bischöfe und den Papst hingewiesen:

es gibt geistliche Gemeinschaften, die finden keinen Tritt irgendwo, ja leider. Das kommt jetzt immer mehr und immer mehr, weil also auch die Bischöfe oder andere merken: mit denen kann man was irgendwie machen, ja die sind ansprechbar, da geht was weiter, da können wir irgendwie mit arbeiten. Und bis das dann oft in den Pfarreien angekommen ist, dauert es. (I#3, Pos. 262)

Auch hier wird sowohl der Gegensatz zwischen geistlichen Gemeinschaften und pfarrlichen Gruppen als auch der Gegensatz zwischen Ortsgemeinde und Bistumsebene angesprochen. Die Anerkennung durch die Bischöfe – also durch die gehobene Hierarchie – wird kontrastiert mit der fehlenden Anerkennung durch die lokalen

Priester. Die Pfarrgemeinde wird als ein Ort potenzieller Konflikte dargestellt, inhaltlicher wie formaler Art: mit nicht-charismatischen Gemeindemitgliedern genauso wie mit kritischen Pfarrern, über die Art des Lobpreises genau wie über die Durchführung charismatischer Glaubensseminare. Während die Autorität kirchlicher Ämter und Würdenträger auf den höheren Hierarchieebenen weitgehend unhinterfragt anerkannt wird, über Priester und das Priesteramt generell sehr positiv gesprochen wird (vgl. Kap 10.2.2) und regelmäßig während der Fürbitten die Priester und neue Berufungen gebetet wird, werden konkrete Entscheidungsstrukturen und die einzelnen Priester vor Ort für ihre Handlungen und Positionen sehr wohl kritisiert⁷⁰.

Auf der Ebene der Ortsgemeinde steht die CE, wie andere Neue Geistliche Gemeinschaften auch, organisatorisch quer zur Pfarrgemeindestruktur. Einerseits sind sehr viele charismatische Katholik:innen auch über ihr Engagement in der CE hinaus in der Pfarrgemeinde aktiv⁷¹. Viele charismatische Gruppen und Gebetskreise sind aktiver Teil des katholischen Lebens vor Ort, nutzen die Räumlichkeiten der Pfarrei und kündigen ihre Veranstaltungen im Gemeindebrief oder im Pfarrblatt an. Andererseits wird die Pfarrgemeinde immer wieder als Ort potenzieller oder tatsächlicher Konflikte beschrieben. So differenzieren beispielsweise im folgenden Interviewausschnitt Rüdiger und Elisa deutlich zwischen „katholischer Kirche“ und „Pfarrgemeinde“ und verorten ihr Engagement unbedingt in der ersten, aber nur bedingt in der zweiten:

I: Ist es für Sie ein Unterschied, sich in der Charismatischen Erneuerung zu engagieren oder sich in der katholischen Kirche zu engagieren?

Rüdiger: das eine lässt sich nicht gegen das andere ausspielen, weil die Charismatische Erneuerung ist eine Bewegung innerhalb der katholischen Kirche.

Elisa: Vielleicht kann man statt katholischer Kirche Pfarrgemeinde sagen. Also ich, das wäre jetzt mein, es macht schon einen Unterschied, ob wir in der Charismatischen Erneuerung uns engagieren oder in der katholischen Pfarrgemeinde. Und da kommt auch immer drauf an, wie sehr der jeweilige Pastor der katholischen Pfarrgemeinde, in der man eben gerade lebt, wie sehr/oder wie offen der sol/ der Charismatischen Erneuerung gegenüber ist. Und da haben wir eben auch schon erlebt, dass es Pastoren gibt, die das auch ablehnen und sagen, also hier möchte ich das gar nicht haben, und es gibt andere Pastoren, die sagen, ja gerne, und könnt einen Hauskreis gründen, in der Pfarrei, könnt Segnungsgottesdienste, charismatische Gottesdienste

⁷⁰ In den Kapiteln 9.2.3 und 10.2.2 werden die Unterschiede in den Autoritätskonstruktionen bei Priestern, Bischöfen und Kardinälen genauer betrachtet.

⁷¹ Hier decken sich die Beobachtungen der Feldforschung mit den Ergebnissen der CE-internen Umfrage (vgl. CEInfo#390).

machen, das muss ich sehr, ja also von daher, klar, wir fühlen uns wohl in der Charismatischen Erneuerung, weil das unsere Spiritualität ist, und da können wir uns so richtig ausleben, und

Rüdiger: und nehmen aus diesem Kreis auch sehr viel mit, mehr als aus der traditionellen Heiligen Messe, wo die Predigten mal gut und mal aber auch überhaupt nichts hergeben

Elisa: ja, auf der anderen Seite sind wir eben auch Mitglied der katholischen Kirche und haben da eben auch diese Sehnsucht durch das Charismatische eben auch die Kirche so ein Stück weit zu erneuern. Und ich glaube da haben wir auch den Auftrag dazu, eben uns ganz bewusst nicht zurückzuziehen aus der ganz normalen katholischen Pfarrgemeinde, sondern eben durchdem wir uns engagieren eben versuchen das Bild der Kirche ein Stück weit zu verändern. (I#2, Pos. 118–127)

Wie in diesem Abschnitt wird der charismatische Gebetskreis von Mitgliedern der CE häufig als der Ort bezeichnet, an dem sie ihre Spiritualität „ausleben“ könnten, wohingegen sie bestimmte Kernelemente charismatischer Spiritualität und Praxis „in den ganz normalen Gemeinden oft nicht praktizieren“ könnten (I#5, Pos. 51). Die „normale Pfarrgemeinde“ wird so als Kontrast zu den charismatischen Gebetsgruppen oder den Treffen der CE beschrieben. Mit der Darstellung, was in den Pfarrgemeinden fehle, wird an die „Aufgabe“ der CE erinnert oder eine Vision entworfen, wie Gemeindeleben aussehen könnte, wenn die CE erfolgreich wäre:

Zunächst sollten wir uns darüber unterhalten, wo wir Kraft geschöpft haben in herausfordernden Zeiten. So einen persönlichen Einstieg ist man wohl in Gesprächen unserer Pfarrgemeinden nicht gewohnt, aber was dort an Lebensgeschichten und vor allem Zeugnissen ans Tageslicht kam, würde das Leben manch einer Pfarrgemeinde gleich viel bunter und lebendiger machen... (HP#175)

So wird die Pfarrgemeinde eher als Ort gesehen, an dem man „etwas hineinbringen“ kann und so den Auftrag der CE in der Kirche erfüllen soll:

Also mir ist zum Beispiel das ganz wichtig, dass ich Teil meiner Pfarrgemeinde bin. Dass ich da auch wieder hineinvestiere, dass ich das, was ich hier erlebe auch weitergebe, dass ich das, was ich an Schätzen auch in der CE mitbekommen habe auch dann wieder zurückfließt. Also was ich persönlich jetzt auch so finde, wieder der Teil ist, wo die CE in die Kirche reinwirken will. (I#7, Pos. 89)

Dieses Einbringen in die Pfarrgemeinde wiederum birgt Konfliktpotenzial. An der Zustimmung oder Ablehnung des Pfarrers, der in der katholischen Pfarrgemeinde weitgehende Befugnisse hat, und den pfarrlichen Gremien können charismatische Initiativen durchaus scheitern. Rüdiger berichtet im Interview von seinen Bemühungen, in der Gemeinde charismatische Angebote einzurichten:

[I]ch dachte irgendwann, vor wenigen Jahren erst, jetzt ist es mal an der Zeit, jetzt würde ich gerne mal so einen charismatischen Lobpreisgottesdienst auch einfach mal als neue Möglichkeit auch nicht in der Kirche sondern nebenan im Pfarrsaal... Nee, wollte unser Pastor nicht. Da hat er irgendwie kalte Füße gekriegt, und da könnte ja irgendwas passieren, was ihm entgleitet, wo er keine Kontrolle mehr drüber hat und, nein, hat er mir nicht gestattet. [...] Auch kein Glaubenskurs. Das hat unser Pfarrer dann als Konkurrenz zu seinem Glaubenskurs, den er auch noch nicht mal persönlich gehalten hat, sondern aus dem Generalvikariat jemanden eingeladen hat, gesehen. Hmmm, nee, das war nicht wirklich gut. (I#2, Pos. 330–344)

Die strukturelle Autorität des Pfarrers, mit der er den Lobpreisgottesdienst wie auch den Glaubenskurs untersagte, wird in dieser Darstellung gleich doppelt in Frage gestellt: Rüdiger führt die Ablehnung auf die Angst vor Kontrollverlust zurück, was aus charismatischer Perspektive so interpretiert werden kann, dass der Pfarrer nicht dem Wirken des Heiligen Geistes vertraut. Auch mit dem Hinweis darauf, dass er seinen Glaubenskurs nicht selbst gehalten, sondern jemand vom Generalvikariat dazu eingeladen hatte, deutet Rüdiger an, dass der Pfarrer nicht selbst Zeugnis von seinem Glauben geben wollte oder konnte, sondern sich auf Hierarchien und Formalia zurückzieht. In dieser Darstellung wird die kirchliche Hierarchie auf pfarrlicher Ebene nicht als Rahmen für eigene Praktiken gesehen, sondern vielmehr als Hindernis dafür, die eigenen Vorstellungen umzusetzen.

Im Hinblick auf die Verortung der CE gegenüber der kirchlichen Hierarchie und kirchlichen Strukturen lässt sich festhalten, dass die „gehobene Hierarchie“ nicht in Frage gestellt wird. Im Gegenteil strebt die CE die Anerkennung durch die Hierarchie an und diese wird immer wieder betont. Kritik an der kirchlichen Struktur oder Hierarchie wird nicht geübt. Lokale Pfarrer oder Priester hingegen werden durchaus kritisiert und ihre Positionen, insbesondere wenn es um den Umgang mit der CE geht, hinterfragt.

7.1.4 Annahme und Adaption katholischer Tradition

Konflikte mit nichtcharismatische Katholik:innen beziehen sich nicht zuletzt auch auf die religiösen Praktiken der CE, insbesondere die dort praktizierten Formen von Gottesdienst und Lobpreis. Genau wie charismatische Lobpreisgottesdienste auf viele Katholik:innen zunächst einmal befremdlich wirken, gibt es Akteur:innen in der CE, die mit traditionellen Gottesdiensten wenig anfangen können:

Diskussion beim Abendessen mit Lisanne und Paul. Paul meinte, mit Referenz auf Johannes Hartl, dass Kirche zu wenig Leistungsdruck habe. Es sei ja egal, wie viele Leute in so einen Gottesdienst kommen, also wäre da auch keine Motivation, was zu ändern. Wenn das mal nicht mehr so egal wäre, dann würde sich Kirche auch verändern. Lisanne war da eher auf der Gegenposition und meinte, sie glaube nicht, dass mehr Druck da unbedingt was verändern würde. Er so: Die lateinische Messe und die ganze Liturgie sei doch total veraltet, das sei doch nichts für den Alltag. Das sage einem Menschen von heute doch nichts mehr. Eher nachdenklich: Pfarrer kennen vielleicht keine andere Form. Da widersprach Lisanne und meinte, auch das Alte habe seine Berechtigung, auch mit traditioneller Liturgie könne man beten und eine Verbindung zu Gott aufnehmen. Paul war da eher skeptisch. (FP#7, Pos. 14)

Die beiden Diskutierenden sind etwa Ende 20 und gehören damit zu den „jungen Erwachsenen“ der CE. An die traditionelle Liturgie stellen sie zwei Fragen: Ist die Form für Menschen heute verständlich und bringt sie sie näher zu Gott? Und: Macht so ein Gottesdienst die Kirchen voll? Als Maßstäbe werden hier also neben der Frage nach der individuellen Erfahrung auch die Besucherzahlen angelegt⁷². Die traditionelle Liturgie bezeichnet Paul als „veraltet“ und der heutigen Zeit nicht mehr angemessen. Dass heute immer noch so viele traditionelle Messen gefeiert werden, kann er sich nur dadurch erklären, dass die Pfarrer keine andere Form kennen. Daraus lässt sich schließen, dass seiner Überzeugung nach die Pfarrer ihre Gottesdienste anders feiern würden, nämlich moderner, wenn sie nur andere Formen kennen würden. Lisanne hingegen, die nach einem Theologiestudium bei der katholischen Kirche angestellt ist, spricht auch der traditionellen Liturgie ihre Berechtigung zu und betont, dass auch hier Menschen Gott erfahren könnten. Sie widerspricht damit Pauls Position, traditionelle Gottesdienste seien überholt, bestätigt aber die zugrundeliegende Bewertungslogik, die unter anderem danach fragt, ob durch religiöse Veranstaltungen eine „echte“ Erfahrung möglich sei.

Insgesamt werden die Tradition der Kirche allgemein oder auch einzelne Elemente der Tradition selten kritisiert. Vielmehr stellen die Akteur:innen die eigenen Formen religiöser Praxis *neben* traditionelle Formen und bewerten beide anhand der oben angesprochenen Maßstäbe: Führen die Praktiken zu „echter Erfahrung“? Fühlen sich Menschen davon angesprochen? Dass eine Bewertung anhand dieser Kriterien subjektiv und nicht verallgemeinerbar ist, wird dabei immer wieder betont und führt zu der oben

⁷² Das Gebetshaus von Johannes Hartl, in dem sich der junge Mann engagiert und das er regelmäßig besucht, arbeitet selbst nach solchen Grundsätzen und erreicht beachtliche Besucherzahlen. Innerhalb der katholischen Kirche ist das Gebetshaus, wie auch Hartl selbst, nicht unumstritten. Das zeigt sich unter anderem in der Diskussion, die das „Mission Manifest“ auslöste (vgl. Vellguth 2019).

bereits angesprochenen Pluralität der Positionen innerhalb der CE. Das wird beispielsweise an folgendem Interviewausschnitt deutlich:

Man kann, es gibt das feste Gebet, ja, das hat seinen Sinn und seinen Wert, Jesus selbst lehrt uns ein festes Gebet, ja, das ist das Vater unser zum Beispiel, oder wenn wir an die Psalmen denken, oder andere Gebete aus der Tradition der Kirche, das ist sehr, sehr wertvoll, und ist notwendig und hilfreich. In vielen, vielen Situationen, genau. Es gibt das freie Gebet, das heißt dass ich einfach mit freien Worten so ins Gespräch bringe mit Gott was ich auf dem Herzen habe, an Dank, an Lob, an Bitten, an Klagen, wie auch immer. (I#5, Pos. 105)

Hier wird das freie Gebet, das in der CE häufig praktiziert wird, gemeinsam mit festgelegten Gebeten der katholischen Tradition genannt. Es wird nicht als „besser“ oder „wirksamer“ dargestellt, sondern als gleichwertig, aber in der Form verschieden und anderen Anlässen angemessen. Gleichzeitig gilt das freie Gebet in der CE als unmittelbarer und als Ausdruck der persönlichen Beziehung zu Gott, wodurch es implizit den formaleren Gebeten vorgezogen wird. Dieser Wechsel von der prinzipiellen Gleichstellung zur persönlichen Bevorzugung des freien Betens wird auch sprachlich deutlich: Nach dem Hinweis darauf, dass „man“ formale Gebete sprechen könne, wechselt Thomas, als er über das „freie Gebet“ spricht, in die „ich“-Form und macht die eigenen Präferenzen so deutlich. Über eine solche Nebeneinanderstellung katholischer Traditionen und katholisch-charismatischer Praktiken werden einerseits die eigenen Praktiken als „gültig“ etabliert, andererseits festigt die CE aber auch ihre Verortung in der Kirche, indem sie etablierte Traditionen und Praktiken aufnimmt und – wenn auch teilweise verändert – praktiziert. So bezeichnet beispielsweise Dietmar Kramlich im Jugendteil der „CE Info“ das Kreuzzeichen als „Mosaiksteinchen in meinem geistlichen Leben. Eine Kostbarkeit unter vielen, die die Katholische Kirche in ihrer Schatztruhe bereithält für den, der sich bedienen will“ (CEInfo#120). Das eigene Verhältnis zur katholischen Tradition wird dabei nicht als passiv verstanden, sondern als aktive Auseinandersetzung mit katholischen Traditionen, die gesucht, gefunden und umgesetzt werden müssen.

Die Idee, dass Traditionen Gegenstand aktiver Auseinandersetzung sind, ist in der CE weit verbreitet und wird auch verwendet, um eigene Traditionen zu legitimieren und in der katholischen Kirche zu verorten, beispielsweise indem darauf hingewiesen wird, dass „verschüttete“ oder „vergessene“ Traditionen der katholischen Kirche „wiederentdeckt“

worden seien – wie beispielsweise die „Lebensübergabe“, also das vor Zeugen ausgesprochene Versprechen, Jesus als den Herrn des eigenen Lebens anzunehmen und sich nach ihm zu richten:

Trotz dieser wunderbaren Schätze in unserer katholischen Tradition ist diese im Jugend- oder Erwachsenenalter vollzogene Entscheidung für Jesus Christus dennoch so sehr in Vergessenheit geraten, dass sie eine Wiederbelebung brauchte. Und dies geschieht unter anderem in der Charismatischen Erneuerung. (HP#55)

Noch stärker tritt dieses Narrativ der „Wiederentdeckung katholischer Tradition“ in der Eröffnung der Handreichung zu Gebetshäusern hervor, in der steht: „Neu geschenkt wurde der Charismatischen Erneuerung in den letzten Jahren eine sehr alte Tradition, die Tradition des ständigen Gebets“ (ThO#1, S. 6). Durch den Ausdruck „neu geschenkt“ wird noch mehr als beim „Wiederentdecken“ betont, dass sich die CE nicht selbst als Urheberin dieser Praktiken sieht. Durch das Narrativ, die Praxis sei bereits ein etablierter – wenn auch vergessener – Teil der katholischen Tradition, markiert die CE einerseits die betreffende Praktik als legitim und etabliert sich andererseits selbst als aktiver Teil der katholischen Kirche.

Darüber hinaus festigt die CE durch den Verweis auf die Tradition der Kirche ihren Anspruch, eben diese „wiederentdeckten“ Praktiken auszuführen und hat dadurch die Möglichkeit, in der Kirche vorherrschende Praktiken indirekt zu kritisieren bzw. zu verändern. Diese Strategie setzt sie nicht nur bei vergleichsweise wenig umstrittenen Praktiken wie dem freien Gebet ein, sondern auch beispielsweise bei der Erzählung von der „Wiederentdeckung“ der „Taufe im Heiligen Geist“:

Und das ist auch das was wir gelernt haben, über dieses Wirken des Heiligen Geistes, auch die Taufe im Heiligen Geist. Die ist nie verloren gegangen. Theologen haben jahrhundertlang über die Taufe im Heiligen Geist geredet, aber immer dazugesagt, keiner hat's mehr erlebt. Also wenn wir in die Kirchengeschichte reinschauen, die Lehre ist nie verloren gegangen, die ist nie widerrufen worden, die ist nie weg gewesen, die ist nur verschüttet gewesen. Oder auch die Erfahrung damit ist verschüttet gewesen. (I#7, Pos. 283)

Die „Taufe im Heiligen Geist“ wird hier nicht nur über individuelle Erfahrungen ihrer „Wirksamkeit“ legitimiert, sondern auch in der Tradition der Kirche verortet, und zwar als „verschüttetes“, von der CE wiederentdecktes Element der katholischen Tradition. Damit stellt die CE die „Taufe im Heiligen Geist“ einerseits als etwas Altes, bereits von der katholischen Kirche Anerkanntes dar und beansprucht auf der anderen Seite die

Wiederentdeckung der *Erfahrung* der „Taufe im Heiligen Geist“ für sich. Damit unterstreicht sie zugleich ihre Expertise im Bereich der Erfahrung, die sie wiederum in der Kirche einbringen will:

Und es gibt viele Dinge, auch in der Tradition der Kirche, die haben ihre Bedeutung, aber Menschen oder auch die Kirche haben verlernt mit dieser Bedeutung umzugehen, sondern machen's aus Tradition. [...] Und das ist so, was unser Anliegen ist, den Menschen da wieder Zugang zu geben. Eine Erfahrung zu machen, die dann ja wesentlich für ihr Leben auch für eine Bedeutung sein kann. Und so kann ich das bei vielen Dingen aus der Liturgie oder der Tradition der Kirche erklären, warum machen wir solche Dinge, und dann bekommt man da einen anderen Zugang dazu. (I#7, Pos. 283)

Florian macht hier zunächst den Gegensatz auf zwischen „um die Bedeutung wissen“ und „es nur aus Tradition machen“. Seiner Meinung nach haben die Menschen und die Kirche bei vielen Sachen kein Bewusstsein mehr dafür, warum sie bestimmte Dinge tun und welche Bedeutung diese Handlungen hätten, was dazu führe, dass sie in diesen Handlungen Gott nicht erführen. Die Aufgabe der CE sieht er an dieser Stelle darin, den Menschen die Erfahrung nahezubringen, ihnen zu helfen, die Bedeutung der Traditionen zu erkennen und so Gott zu erfahren. Wie in der Diskussion um die unterschiedlichen Gottesdienstformen wird hier die Sinnhaftigkeit von Tradition daran gemessen, ob eine Gotteserfahrung möglich ist.

Mit dieser Argumentation werden auch charismatische Alternativen zu priesterlichen bzw. sakramentalen Praktiken legitimiert. Beispiele hierfür sind unter anderem das „Gebet um Befreiung“ als Alternative zum Exorzismus“, das „seelsorgerliche Gespräch mit Laien“ als charismatische Alternative zur Beichte oder das „Charisma der Leitung“, durch das Personen unabhängig von der Priesterweihe und dem damit verbundenen kirchlichen Leitungsamt in Leitungspositionen legitimiert werden (vgl. Kap. 10.2.3). In allen drei Beispielen übernehmen Lai:innen Aufgaben und Rollen, die in der Funktion denen gleichen, die in der katholischen Kirche Priestern vorbehalten sind. Hergeleitet sind diese Alternativen nicht aus der Weihe, sondern aus der Befähigung durch den Heiligen Geist. Während also die jeweiligen „charismatischen Alternativen“ formal stark von den „traditionellen katholischen“ Praktiken abgegrenzt werden, finden inhaltlich und funktional große Überschneidungen.

Im Fall des Exorzismus bzw. dem „Gebet um Befreiung“ werden in der Theologischen Orientierung „Gebet um Befreiung. Ein Beitrag zum innerkirchlichen Gespräch“ die Zuständigkeit und die Befugnisse des:der (Laien-)Seelsorger:in klar von denen des Priesters abgegrenzt:

Für den Seelsorger gilt: Die Einsicht in das Handeln des Bösen bzw. böser Mächte führt nach der Disziplin der katholischen Kirche nicht automatisch zur Berufung in den exorzistischen Dienst. Dieser ist einigen Priestern vorbehalten, die dazu ausdrücklich von ihrem jeweiligen Bischof berufen sind. Der Exorzismus ist ein Sonderfall des befreienden Handelns von Kirche. (ThO#2, S. 34)

Aus der Perspektive der CE können Lai:innen zwar Einsicht in das „Handeln böser Mächte“ haben, aber der exorzistische Dienst ist ganz ausdrücklich „einigen Priestern“ vorbehalten, die dazu von ihrem Bischof berufen sind. Damit wird der exorzistische Dienst in die kirchliche Hierarchie eingebunden und als für Lai:innen nicht zugänglich markiert. Das „Gebet um Befreiung“ hingegen wird in der Theologischen Orientierung und in der Praxis der CE vom Exorzismus unterschieden. Hier werde im Unterschied zum Exorzismus „nicht der Satan direkt angesprochen“ (ThO#2, S. 22) sondern ohne direkte Ansprache „auffälligen Belästigungen“ (ThO#2, S. 10) begegnet und die „Belästigten“ von ihnen befreit. In der Theologischen Orientierung „Gebet um Befreiung. Ein Beitrag zum innerkirchlichen Gespräch.“ (ThO#2) legt der Theologische Ausschuss den Umgang mit „dämonischem Wirken“ und die Praxis des „Gebets um Befreiung“ ausführlich dar und diskutiert nicht nur biblische Grundlagen, systematisch-dogmatische Überlegungen und kirchliche Tradition und Lehramt, sondern schildert darüber hinaus verschiedene Formen und Ursachen „dämonischen Wirkens“, Möglichkeiten der „Anamnese und Diagnose“ sowie „Heilmethoden“. Dabei verweist er ständig zum einen auf die katholische Tradition und Lehre und zum anderen auf die geistlichen Wirkungen des „Gebet um Befreiung“ und trennt damit den formalen Rahmen von der praktischen Anwendung in konkreten Situationen. Ein eher pragmatischer Umgang mit Fragen der geistlichen Zuständigkeit wird im folgenden Interviewausschnitt deutlich:

Manfred: ich kann auch bewusst auch im Gebet sagen, ‚Macht des Bösen, weiche von mir‘, wenn ich mich da irgendwie angegriffen fühle, warum nicht. [...] Und dann gibt’s immer diese Diskussion, dürfen Nicht-Priester Dämonen direkt gebieten.

I: hmhm

Manfred: Ja. Find ich auch ein bisschen so eine müßige akademische

Diskussion. Es ist, die Form kann da ganz unterschiedlich sein. Wenn da einer das gar nicht mag, zu sagen: ‚Geist der Lüge, weiche von mir!‘, dann soll er halt ein Vater Unser beten und ‚Erlöse mich von dem Bösen‘, also ich finde da sollte man nicht so ängstlich sein. (I#8, Pos. 221–223)

Ohne den Sinn eines Exorzismus oder die Trennung zwischen „Exorzismus“ und „Gebet um Befreiung“ grundsätzlich in Frage zu stellen, legt Manfred seiner Bewertung die Frage nach der konkreten Wirksamkeit des geistlichen Handelns zugrunde. Eine solche Wirksamkeit schreibt er sowohl einer direkten Ansprache beispielsweise des „Geists der Lüge“ innerhalb eines Gebetes zu, als auch der Formel „Erlöse uns von dem Bösen“ im Vater Unser, das zu beten allen Personen jederzeit möglich ist. Im weiteren Verlauf des Interviews macht Manfred deutlich, dass er an dieser Stelle nicht von ausdrücklichen „dämonischen Besessenheiten“ spricht, die nach katholischer Lehre einen Exorzismus erfordern, sondern eher von „Belästigungen“, die seiner Ansicht nach im Alltag auftauchen können und die er als Ausdruck des „geistlichen Kampfes“ zwischen Gott und dem Teufel versteht.

Eine ähnliche Bewertung, die von der Wirkung der geistlichen Handlung ausgeht, findet sich auch im Bezug auf geistliche Begleitung und insbesondere dem „seelsorgerlichen Gespräch mit Laien“ als Alternative zur Beichte. In der Theologischen Orientierung „Vergebung empfangen. Umkehr und Sündenvergebung im seelsorgerlichen Gespräch mit Laien“ wird Folgendes geschildert:

Geistliche Begleitung wird in zunehmendem Maße geschätzt und in Anspruch genommen. Christen suchen Glaubende als Weggefährten, mit denen sie über ihr Leben sprechen können. [...] Zutrauen, gewachsen aus gemeinsamer geistlicher Erfahrung, eröffnet einen Raum angstfreier persönlicher Begegnung. [...] Schwäche, Schuld und Sünde bekommen einen Namen. Ein Glaubender bekennt dem anderen seine Sünden. Es gibt Menschen mit einem ausgesprochenen Seelsorgecharisma. Zu ihnen geht man. *Es ist alles wie in einer Beichte. Was sich hier an geistlichem Vollzug ereignet, muss in seinem wahren Wert erkannt und benannt werden.* [...] *Was im Sinne des Bußsakramentes „fehlt“, ist ein bevollmächtigter Spender des Sakramentes.* Das „Fehlen“ kann mehrere Gründe haben. Manchmal ist ein Priester einfach nicht erreichbar. Oder der Priester verfügt wohl über die amtliche Vollmacht zur Sakramentenspendung, jedoch nicht über die Gesprächs- und Kontaktfähigkeit. Der Raum des Vertrauens als Voraussetzung für ein freies Sich-Öffnen besteht nicht. (ThO#3, S. 3, Hervorhebungen H.G.)

Als Voraussetzung für das Bußsakrament, also die Beichte, wird hier neben der „amtlichen Vollmacht zur Sakramentenspendung“ mit der „Gesprächs- und Kontaktfähigkeit“, die einen „Raum des Vertrauens“ schaffe, auch eine persönliche

Voraussetzung angesprochen. Für Fälle, in denen diese persönliche Voraussetzung durch den Priester nicht erfüllt werde, zeigt die CE die Alternative auf, Gespräche über Schuld und Sühne mit Lai:innen zu führen, die diese persönlichen Voraussetzungen erfüllten. Zwar seien diese Personen nicht geweiht und hätten von daher keine „amtliche Vollmacht“, aber sie seien „mit einem ausgesprochenen Seelsorgecharisma“ ausgestattet. Auch wenn es sich nicht um eine Beichte im sakramentalen Sinne handle, käme es hier zu einem „geistlichen Vollzug“, der „in einem wahren Wert erkannt und benannt“ werden müsse. Die Bedeutung des Priesters und der sakramentalen Beichte wird nicht bestritten⁷³, allerdings wird eine im Ergebnis gleichwertige „charismatische Alternative“ aufgezeigt. Die Legitimation der durchführenden Personen erfolgt zum ersten über eine Bevollmächtigung durch Gott bzw. den Heiligen Geist, zum zweiten über die persönliche Voraussetzung und zum dritten über die Wirkung, also den „Erfolg“ der geistlichen Handlung. Der sich hier bereits abzeichnende Zusammenhang zwischen Verortung und der Legitimierung religiöser Autorität wird in der weiteren Analyse wieder auftauchen.

7.2 Abgrenzung von der und Einordnung in die charismatische Bewegung

Während sich die CE formal und institutionell in der katholischen Kirche verortet, teilt sie mit nichtkatholischen Charismatiker:innen die Kernelemente ihrer Spiritualität und Praxis, wie Lobpreis, Glaube an die Charismen, Bedeutung und Stellenwert des Gebets als Kommunikation mit Gott, Betonung der persönlichen Gottesbeziehung und die Bedeutung von Gott im Alltag. Nicht nur die Praktiken und der Umgang mit den Charismen, sondern insbesondere die Erfahrung des Heiligen Geistes und die „Taufe im Heiligen Geist“ betrachten die Charismatiker:innen verschiedener Konfessionen als verbindendes Element über Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg. Entsprechend engagieren sich viele Mitglieder und auch die CE insgesamt für die Ökumene, insbesondere in Form von gemeinsamen Veranstaltungen und Projekten. Dabei steht das

⁷³ Ganz im Gegenteil messen die Akteur:innen der sakramentalen Beichte bzw. dem Bußsakrament eine große Bedeutung zu. So wird die Beichte – wie die Sakramente insgesamt – als wichtiges Abgrenzungsmerkmal gegenüber anderen charismatischen Kirchen und Gruppen genannt (vgl. Kap. 7.2.2). Die Beichte ist darüber hinaus ein wichtiger Bestandteil von persönlichen Zeugnissen und Bekehrungserzählungen (vgl. Kap. 7.3), und die Bevollmächtigung zum Spenden der Sakramente und dem Abnehmen der Beichte ein wichtiger Bestandteil der Konstruktion priesterlicher Autorität (vgl. Kap. 9.2.3; Kap. 10.2.2).

Engagement der CE auf dem Gebiet der Ökumene immer auch im Spannungsfeld zwischen dem Ziel, „die Einheit der Christen zu fördern“ (HP#211) auf der einen und sich widersprechenden Positionen der verschiedenen Kirchen und Gruppierungen auf der anderen Seite. Gerade im Rückblick auf die Anfangszeit der CE werden Schwierigkeiten zwischen den „kirchlichen“ und den „freien“ charismatischen Christ:innen thematisiert:

Eine andere Herausforderung war die Ökumene. Wir Katholiken mussten zunächst einmal lernen, dass es diese Geistausgießung seit 1900 in evangelischen Kirchen gab, die freilich dann als „Pfingstbewegung“ von diesen Kirchen ausgegrenzt wurde. Die sogenannten „Großkirchen“, ob evangelisch, katholisch oder orthodox, mussten nun lernen, den Weg der Pfingstkirchen anzuerkennen. Pfingstler dagegen verstanden es oft nicht, dass „geistgetaufte Christen“ in den Großkirchen blieben. (CEInfo#246)

In den Jahren zwischen 1972 und 1997 fanden mehrere Gespräche zwischen Vertretern verschiedener Pfingstkirchen und der katholischen Kirche statt. Mit Norbert Baumert, Raniero Cantalamessa, Heribert Mühlen und anderen waren daran auch katholisch-charismatische Theologen beteiligt. Das aus diesem Dialogprozess hervorgegangene Buch ist auf der Homepage der CE bestellbar und wird folgendermaßen kommentiert:

Dieses Dokument ist aus unserer fünfundzwanzig-jährigen Erfahrung des gemeinsamen Dialogs erwachsen. Die herzlichen und vertrauensvollen Beziehungen zwischen Pfingstlern und Katholiken haben eine Atmosphäre geschaffen, in der Differenzen mit Offenheit angesprochen werden konnten, auch wenn die Positionen unversöhnlich schienen. (HP#264)

Die Aussage, man habe einerseits „herzlich und vertrauensvoll“ zusammengearbeitet und sei andererseits trotzdem nicht in allen Punkten einer Meinung gewesen, kommentiert diese Zusammenarbeit auf zwei Ebenen, nämlich einerseits auf der Beziehungsebene oder „emotionalen Ebene“, andererseits auf der „theologischen Ebene“. Während auf der „emotionalen Ebene“ Verständigung gut möglich gewesen sei, habe es auf der Ebene der theologischen Fragen Differenzen gegeben, die nicht gelöst worden seien. Durch die Trennung von Theologie und Erfahrung, die hier explizit deutlich wird, kann die CE Berührungspunkte zwischen den Konfessionen herstellen und gemeinsame religiöse Praxis legitimieren, ohne theologische Debatten führen zu müssen. Die zugrundeliegende religiöse Erfahrung wird dabei als die Gleiche identifiziert:

Der Heilige Geist wirkt in allen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, und zwar oft in gleicher Weise, trotz ihrer unterschiedlichen und zum Teil sich widersprechenden Theologien (ThO#5, S. 30)

Vor dem Hintergrund einer zugrundeliegenden gleichen Erfahrung sieht sich die CE gleichzeitig als Teil der konfessionsübergreifenden charismatischen Bewegung und als anders als die anderen, als etwas „Besonderes“:

Also, was ich ganz spannend finde, ist, dass es die charismatische Bewegung in allen Konfessionen gibt, auf der ganzen Welt, und wir die einzige Bewegung sind, die es in allen Konfessionen gibt. Das macht uns manchmal zu was Besonderem, manchmal ist es aber auch [...] dass es normal wird, also so, du kannst überkonfessionell unterwegs sein, und triffst immer jemanden, der ähnlich denkt. Und dann gibt es aber trotzdem Unterschiede. Und die merkt man dann auch immer wieder. (I#7, 85)

Diese Haltung zwischen Abgrenzung und Einordnung prägt ganz grundsätzlich die Verortung der Charismatischen Erneuerung in der charismatischen Bewegung.

7.2.1 Die verbindende „Erfahrung des Heiligen Geistes“

Interkonfessionelle Veranstaltungen sind ein wichtiger Teil der katholisch-charismatischen Praxis. Dies beginnt bereits auf der Ebene der wöchentlichen Gebetstreffen, die häufig prinzipiell offen sind für Mitglieder anderer Konfessionen. Viele sind auch ganz grundsätzlich ökumenisch ausgerichtet. Auch der gelegentliche oder regelmäßige Besuch von nichtkatholischen Bibelkreisen oder Gebetstreffen ist für Mitglieder der CE nicht ungewöhnlich und gerade in den Konversionserzählungen ein wiederkehrendes Element (vgl. Kap. 7.3).

Initiativen und Netzwerke, an denen Mitglieder der CE beteiligt sind, wie das Netzwerk Miteinander für Europa oder das Projektbündnis 3. Oktober, befinden sich teilweise in freikirchlicher, teilweise in katholischer Trägerschaft. Häufig sind solche Zusammenschlüsse von Christ:innen verschiedener Konfessionen auf ein spezifisches Ziel ausgerichtet oder finden sich zu einem bestimmten Anlass zusammen. Eine der größten ökumenischen Initiativen in katholischer Trägerschaft im charismatischen Bereich ist das „Gebetshaus Augsburg“ unter der Leitung von Johannes Hartl. Die Besucher:innen, aber auch die Mitarbeiter:innen des Gebetshauses gehören unterschiedlichen christlichen Konfessionen an. Das Gebetshaus richtet neben dem ständigen Gebet vor Ort verschiedene Events aus, die sich hauptsächlich an junge Erwachsene richten und hohe Teilnehmerzahlen erreichen. Die CE beteiligt sich regelmäßig sowohl auf regionaler Ebene als auch deutschlandweit an interkonfessionellen Veranstaltungen und Treffen. Über Veranstaltungen wie die

„Praisenight“, Lobpreisworkshops, regionale christliche Gebetsevents oder auch kirchliche Events wie den evangelischen Kirchentag oder den Katholikentag wird auf der Homepage und in der „CE Info“ regelmäßig berichtet. Die größte interkonfessionelle charismatische Veranstaltung, an der die CE in den letzten Jahren beteiligt war, war die Konferenz „pfingsten21“, die 2017 in der S. Oliver-Arena in Würzburg stattfand. Sie wurde von der katholischen CE, der Geistlichen Gemeinde Erneuerung in der Evangelischen Kirche (GGE), der Geistlichen Gemeindeerneuerung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (GGE im BEFG) und dem Arbeitskreis für Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der Evangelisch-Methodistischen Kirche zusammen organisiert und durchgeführt. An der Veranstaltung nahmen etwa 2000 Personen aus verschiedenen Kirchen und Konfessionen teil. Auch das Programm wurde von Vertreter:innen verschiedener Konfessionen bestritten. Bei der Vorbereitung und Ausrichtung gemeinsamer Veranstaltungen werden auch strittige Fragen besprochen und ausgehandelt:

Christa hat mir erzählt, dass es dort, beim Kirchentag, in einer Freikirche eine 24-Stunden-Anbetung oder ständige Anbetung oder so gegeben hat. Sie und ein evangelischer Pfarrer halfen da beim Vorbereiten und sie hat gefragt, ob sie denn eine Osterkerze mitbringen dürfe und die auf den Altar stellen dürfe. Der freikirchliche Pfarrer hat gefragt, was das ist, eine Osterkerze, da hat bevor sie antworten konnte der evangelische Pfarrer es ihm erklärt – sie hat das sehr betont, dass sie das nicht selbst erklären musste, sondern dass der evangelische Kollege das erklärt hat. Das fand sie toll. Genauso hat sie gefragt, ob sie eine Ikone mitbringen dürfe [Die Marienikone steht bei den Gebetskreistreffen der Gruppe immer in der Mitte des Kreises am Altar, zusammen mit der Osterkerze und einem Strauß Blumen, Anm. H.G.], aber das wollte der Pastor nicht. Auch als sie erklärte, „wir beten sie ja nicht an, wir verehren sie“ wollte er das nicht. Aber die Osterkerze stand dann bei der Anbetung da. Und die CE hat beim Kirchentag auch einige Zeit das Programm geleitet, und ein Bild, das Christas Ehemann gemalt hat, hing an der Wand. (I#4, Pos. 17)

Gemeinsame Veranstaltungen sind also nicht nur Orte gemeinsamer Erfahrung, sondern auch Orte der Aushandlung und Abgrenzung. Bei der gemeinsamen Vorbereitung der 24-Stunden-Anbetung vergleichen die katholische Charismatikerin, der protestantische und der freikirchliche Charismatiker ihre Vorstellungen und klären, was für die anderen jeweils akzeptabel ist und was nicht. So lehnt der freikirchliche Pastor beispielsweise das Aufstellen einer Ikone ab, stimmt aber der Osterkerze zu. Besonders wichtig erschien Christa in ihrer Schilderung der Ereignisse der Umstand, dass nicht sie selbst, sondern der evangelische Pastor an ihrer Stelle dem freikirchlichen Pastor die

Bedeutung der Osterkerze erklärt habe. Damit erzählt sie die Situation nicht nur als Situation des Konfliktes, sondern gibt ihr auch eine Ebene des gegenseitigen Verstehens und füreinander Einstehens.

Die Einheit der Christ:innen wird von vielen Akteur:innen als großes Ziel gesehen, auf das die katholische Kirche – und insbesondere die CE als Teil der katholischen Kirche sowie der charismatischen Bewegung – hinarbeiten müsse. In den Erzählungen der Akteur:innen werden die Gemeinsamkeiten stark betont, während die Unterschiede tendenziell in den Hintergrund treten. Auf Nachfrage wird aber in der Regel deutlich, dass den Akteur:innen die Unterschiede wohl bewusst sind:

Johanna meinte, wenn das erstmal ankommt, also wenn sich alle Christen erst mal einig sind und sich zusammenschließen, dann wird das die Welt auch erschüttern. Noch sind ja alle unterschiedlich. Aber die Charismatik ist ein Weg, wie alle zusammenkommen können, weil Gott ist ja immer der gleiche. Und auch die Art zu beten ist immer die gleiche.
Sie erzählte, sie habe eine Freundin, die sei orthodox, aber das sei egal, weil die Charismatik eben konfessionsübergreifend sei.
So ein bisschen scherzhaft meinte ich, na, so ganz egal kann's ja nicht sein, sonst wäre man ja nicht katholisch. Und sie meinte, ernst und nachdenklich: Nee, ganz egal ist es nicht. (FP#4, Pos. 48–50)

Während die Akteur:innen ihre Aussagen nur gelegentlich auf diese Art einschränken, finden sich solche Einschränkungen in den Veröffentlichungen der CE regelmäßig. Insbesondere in theologischen, inhaltlichen oder programmatischen Schriften werden Aussagen zu interkonfessionellen Gemeinsamkeiten in der Regel unmittelbar relativiert oder eingeschränkt. Je informeller die Textform oder die Gesprächssituation, desto mehr steht das als verbindend Wahrgenommene, die geteilte Erfahrung und das gemeinsame Erleben im Mittelpunkt und desto weniger werden theologische Unterschiede überhaupt thematisiert. Gerade in Rückblicken auf und Erzählungen über gemeinsame Veranstaltungen stehen in der Regel das gemeinsame Beten, der gemeinsame Lobpreis und das gemeinsame Ausgerichtetsein auf Jesus im Vordergrund:

Christen aus allen Konfessionen... feiern gemeinsam Jesus. Etwa 60% der Anwesenden waren Katholiken, die anderen evangelische und freikirchliche Christen. Und ohne die noch bestehenden Unterschiede zu verleugnen, stand in den 3 Tagen in Augsburg das im Mittelpunkt, was alle Christen verbindet: die Liebe zu Jesus Christus und das Wort Gottes. Die Atmosphäre von Liebe und Wertschätzung zwischen den Konfessionen blieb vielen Teilnehmern deutlich in Erinnerung. (HP#131)

Trotz der wiederholten – wenn auch recht allgemein gehaltenen – Hinweise auf „Unterschiede“ werden gerade in Veranstaltungsberichten die Gemeinsamkeiten und insbesondere die gemeinsame Erfahrung betont. Theologische Streitigkeiten oder Unterschiede werden demgegenüber in den Hintergrund gestellt. Das zeigt sich auch in Erzählungen der Akteur:innen über ihren religiösen Werdegang. Manfred antwortet auf die Frage, ob er gewissermaßen „von außen“ zur CE gekommen sei, Folgendes:

Manfred: ich glaube ich bin so 1980, 79–80 hab ich dann die Charismatische Erneuerung kennengelernt. Zunächst bei einem Seminar bei den Baptisten, und dann hat mich jemand, hat mich Jugend mit einer Mission, das ist eine überkonfessionelle charismatische Missionsbewegung, die hab ich kurz kennengelernt, und dann auch die katholische Charismatische Erneuerung.

I: Also sind Sie quasi von außen dazugekommen?

Manfred: Ähm, naja, hm. So ganz kann man's auch nicht sagen, ich war Katholik, natürlich, [...] wobei mein Glaube war eher diffus und nebulös [...] aber als Jugendlicher, ich war damals, siebzehn, achtzehn, wo ich eine tiefe Glaubenserfahrung gemacht hab. Die hab ich allerdings bei einer CVJM-Gruppe, die sich jetzt, die jetzt Charismatische Erneuerung so direkt auch nicht kannte, bei denen gemacht. Aber die Erfahrung glaub' ich war die gleiche, die Leute bei uns in der Charismatischen Erneuerung machen. [...] Und dann eben die Baptisten, die hatten da, da stand halt das Label „charismatisch“ drauf. Aber auch nur, das war nur ganz kurz, ein Wochenende glaub ich war das, an dem ich teilgenommen hab. Und dann, ja. Und dann bin ich halt einzelnen Priestern begegnet, die irgendwie katholisch-charismatisch waren, so bin ich dann da im katholischen Bereich geblieben und hab mich da dann halt sozusagen weiter rein entwickelt. Aber „von außen“ würde ich jetzt fast nicht sagen, weil die Erfahrungen letztendlich die gleichen waren, die ich da und dort gemacht habe. (I#8, 15–17)

Manfred betont, dass die Erfahrung des Heiligen Geistes in allen Konfessionen die Gleiche sei. Diese Annahme der Gleichwertigkeit, aber auch der Gleichartigkeit charismatischer Erfahrungen in unterschiedlichen Konfessionen ist die Grundlage der Ökumene, wie die Charismatische Erneuerung sie praktiziert: Die verschiedenen Konfessionen erkennen an, dass auch in den anderen Konfessionen der „Heilige Geist am Wirken ist“. In ihrer Ordnung verbindet die CE dann auch die Überzeugung, dass der Heilige Geist in allen Kirchen gleichermaßen wirke, mit ihrem ökumenischen Anliegen:

Die Tatsache, über rassische und konfessionelle Grenzen hinweg mit anderen Christen glauben, Gott bekennen und zu ihm beten zu können, macht neu bewußt, daß das Wirken des Pfingstgeistes alle Getauften umgreift und daß er alles unter Christus als dem Haupt zusammenfassen möchte. (ThO#4, S. 9)

Vor dem Hintergrund, dass die geteilte Erfahrung als erster und wichtiger Schritt auf dem Weg zur Einheit der Christ:innen dargestellt wird, wird deutlich, warum die Beschreibung der „tollen Stimmung“ oder der „schönen Atmosphäre“ fester Bestandteil

von Erzählungen und Berichten über gemeinsame Veranstaltungen ist. Ebenso wichtig sind Berichte darüber, wie Teilnehmer aus unterschiedlichen Konfessionen nicht nur miteinander, sondern auch füreinander beteten, wie im folgenden Beispiel:

Anschließend stellten sich die Repräsentanten der verschiedenen Konfessionen darunter im Kreis zusammen und segneten sich gegenseitig im Gebet. Dann stellten sie sich in einer Reihe auf und alle Anwesenden gingen der Reihe nach von einem zum anderen, um gesegnet zu werden. (HP#80)

Mit dieser Inszenierung des Gebets miteinander und füreinander wird die gegenseitige Anerkennung symbolisiert und bestätigt, dass das Gebet der anderen als „gültig“ erachtet und angenommen wird.

Diese wiederkehrende Betonung dessen, dass so viele Leute aus so unterschiedlichen Konfessionen zum gemeinsamen Feiern zusammenkommen, hat aber nicht nur eine verbindende Funktion, sondern macht gleichzeitig auch immer wieder aufs Neue die Grenzen zwischen den Konfessionen sichtbar:

Eine spontane Umfrage über Handzeichen zeigte, dass unter den Besuchern neben sehr vielen katholischen und evangelisch landeskirchlichen Christen auch Mitglieder von freien evangelischen, pfingstkirchlichen, orthodoxen, altkatholischen und Baptisten-Gemeinden [anwesend waren]. (HP#138)

Durch den expliziten Hinweis darauf, aus welchen Konfessionen die Teilnehmenden stammen, wird zwar die Interkonfessionalität der Veranstaltung betont, gleichzeitig werden aber auch die unterschiedlichen Zuordnungen und die Trennung nach Konfessionen aktualisiert. Auch der Hinweis auf die „noch bestehenden Unterschiede“ (HP#131) aktualisiert die Trennung der Konfessionen. Dieser Hinweis auf Unterschiede ist in der Regel sehr allgemein gehalten. Das lässt darauf schließen, dass entweder die genauen Themen der Unterschiede aus Sicht des Autors des Beitrags an dieser Stelle keine Rolle spielen – wobei mit dem Hinweis, *dass* es Unterschiede gebe, bereits die vorhandene Abgrenzung angesprochen wird – oder aber dass er davon ausgeht, dass alle Beteiligten wissen, um welche Unterschiede es hier geht – sodass eine nähere Ausführung sich erübrigt. In diesem Fall würden die bestehenden Unterschiede gerade nicht als unwichtig betrachtet, sondern ganz im Gegenteil als grundsätzlich und allgemein bekannt vorausgesetzt. Verbunden werden der Wunsch nach der Einheit der Christ:innen und der Hinweis auf Unterschiede wiederum mit einer emotionalen Ebene:

Es ist ein Ausdruck des Vertrauens auf den Herrn der Kirche, wenn katholische Christen den Schmerz über die noch fehlende eucharistische

Tischgemeinschaft im Geist der Buße tragen und dennoch mit anderen Christen alles, was sie gemeinsam tun können, gemeinsam tun. Die innere Einheit von konfessioneller Festigkeit und Ehrfurcht vor dem Geistwirken außerhalb der katholischen Kirche ist Grundbedingung des Betens und Arbeitens für die erhoffte Einheit aller christlichen Bekenntnisse. (ThO#4, S. 39)

Auch die Rückbindung an die katholische Kirche findet hier auf der emotionalen Ebene statt. Mit dem Hinweis auf die „noch fehlende eucharistische Tischgemeinschaft“ wird ein Kernkonflikt christlicher Ökumene angesprochen, nämlich der um Eucharistie und Transsubstantiation und damit die Gültigkeit der Sakramente. Über die Sakramente grenzen sich die Mitglieder der CE auch explizit von anderen Akteur:innen der charismatischen Bewegung ab:

Bei uns ist eben die Zugehörigkeit zur Konfession, zur katholischen Kirche, mit unseren Sakramenten, mit Mariologie, zum Beispiel, mit diesen Dingen, die uns wichtig sind. Die dann auch im Leben der Bewegung, oder der Menschen in der Bewegung dann auch vorkommen. Und unser oder mein Anliegen ist immer den Menschen auch zu sagen, lebt diese Identität, diese zwei Säulen in eurem persönlichen Leben, in euren Gruppen, auf euren Veranstaltungen, und macht die sichtbar. Und es darf ruhig auch einen Unterschied machen zu anderen Gruppierungen, die außerhalb, halt in der charismatischen Bewegung, aber außerhalb unserer Kirche sind. Die haben dafür ja was anderes, was ihnen, was Teil ihrer Identität ist. Und das Katholische ist Teil unserer Identität und das darf auch ruhig gelebt werden und das soll auch gelebt werden. (I#7, Pos. 85)

Auch wenn die gemeinsame Erfahrung als grundsätzliches, verbindendes Element in der Beziehung zwischen CE und anderen charismatischen Christ:innen sowohl in den Veröffentlichungen als auch von den Mitgliedern der CE in Interviews und Gesprächen betont wird, machen besonders die Leiter:innen regelmäßig auf die Trennung zwischen gemeinsamer Erfahrung und unterschiedlicher Theologie aufmerksam:

im Wort Gottes und auch im Lobpreis und im Gebet, und in der Taufe als grundlegendes Sakrament, da sind wir schon eins, und natürlich gibt es manche Dinge wo auch unterschiedliche Verständnisse noch da sind. Ne, beim Amtsverständnis oder auch bei der Eucharistie. Bei einigen Dingen. Beim Papsttum. Ne? Aber so in wesentlichen Punkten, also im Kern, im Bekenntnis zu Jesus Christus, entdecke ich eine sehr, sehr große Nähe und finde ich erlebt man eine Einheit, die auch schon da ist. In Christus ist sie schon da, auf Erden ist sie noch nicht da. Und die muss natürlich wachsen. Aber sie wächst auch dann, wenn Christen miteinander beten. Und miteinander Gott loben und preisen. Und miteinander das Wort Gottes hören. Und einfach sich als Brüder und Schwestern annehmen. Ja. (I#5, Pos. 55)

Häufig wird mit der Betonung der Trennung, wie auch in diesem Beispiel, die Überzeugung verknüpft, dass in der Zukunft die Einheit der Christ:innen verwirklicht

sein werde. Die Vorstellung, dass das aktuelle Geschehen auf Gott ausgerichtet ist und die CE an der Entwicklung auf Gott hin Anteil hat, ist von einem heilsgeschichtlichen Geschichtsverständnis geprägt, das in Kap. 7.3 näher betrachtet wird.

7.2.2 Unterschiede in Theologie und Lehre

Gegenüber der charismatischen Bewegung grenzt sich die katholische Charismatische Erneuerung auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Bereichen ab. Eine Abgrenzungslinie betrifft Bereiche, in denen sich charismatische/pentekostale Lehrmeinungen und katholische Lehre unterscheiden. Eine zweite, eher unterschwellig kommunizierte Abgrenzung betrifft die Frage nach Authentizität und Inszenierung religiöser Erfahrung. Eine dritte Abgrenzungslinie betrifft Vorstellungen über den Aufbau der Welt und das Wirken Gottes und „des Bösen“ in der Welt.

Abgrenzungen gegenüber charismatischer/pentekostaler Lehre finden sich gehäuft in den theologischen Veröffentlichungen der CE. Referenzen auf nichtkatholische charismatische Lehre thematisieren diese fast ausschließlich an Stellen, wo diese der eigenen, katholisch-charismatischen, Lehre widerspricht. Dabei spielt sicher eine Rolle, dass die Handreichungen sich in der Regel insbesondere mit theologisch strittigen Themen wie Endzeitvorstellungen, dem „Toronto-Phänomen“, dem „Gebet um Befreiung“ oder Marienfrömmigkeit befassen und hier die Position der CE besonders in Abgrenzung zu nichtkatholischen Positionen geklärt werden soll. Das deckt sich insofern mit den Ergebnissen aus dem ersten Teil der Analyse, als sich gerade die Lehre der katholischen Kirche als wichtiger Teil des Referenzrahmens der eigenen theologischen Ausführungen herausstellte. Die klarste Form der Abgrenzung von nicht-katholischer charismatischer Lehre findet sich, wenn „pentekostalen“ oder „freikirchlichen“ Positionen unmittelbar die „katholische“ Position gegenübergestellt und ausdrücklich auf die katholische Lehre verwiesen wird:

Die Christen der „Pfingstkirchen“ sind der Überzeugung, daß das Empfangen des Heiligen Geistes immer auch eine bestimmte Erfahrung mit sich bringt. Sie sehen in der Regel das Sprachengebet als das Zeichen der Echtheit einer Höhepunktserfahrung an, die sie „Geisttaufe“ nennen. Katholische Lehre hingegen ist es, daß ein Mensch in Taufe und Firmung den Geist „empfängt“, auch wenn er „nichts spürt“ (ThO#4, S. 22)

Nicht immer wird die Abgrenzung so deutlich formuliert. Eher wird ein Hinweis auf bestehende Unterschiede mit der Aufforderung verbunden, sich mit Hilfe der kirchlichen Lehre eine eigene Meinung zu bilden. In einer Stellungnahme zum Thema „Endzeit und katholischer Glaube“ erklärt der Theologische Ausschuss zum mit Blick auf den Milleniarismus, der in manchen pentekostalen Kontexten vertreten wird:

Wenn heute – z.B. in freikirchlichen Kreisen – andere Lehren verbreitet werden, so sind wir als Katholiken gehalten, danach zu fragen, was die Katholische Kirche darüber lehrt und warum sie manches anders sieht. Der Weltkatechismus (Nr. 668 – 682 und 1038 – 1060) sowie der deutsche Einheitskatechismus (s. 414 – 419) können uns dabei behilflich sein. (HP#289)

Der Theologische Ausschuss fordert die Mitglieder der CE also dazu auf, freikirchlich-charismatische Lehren und Positionen nicht einfach zu übernehmen, sondern sich mit der katholischen Lehre auseinanderzusetzen und eine eigene Position zu entwickeln. Damit betont er, dass die Annahme oder das Ablehnen freikirchlicher Lehren eine persönliche Entscheidung sei, die informiert getroffen werden solle. Obwohl eine solche Aufforderung zur kritischen Überprüfung durchaus eine Abgrenzung darstellt, ist diese nicht als direkte Ablehnung der Lehre formuliert. Einem ähnlichen Muster folgen positive Referenzen auf freikirchliche Lehren, wenn beispielsweise auf „wichtige Anstöße aus der evangelischen Kirche und den Freikirchen, besonders aus denen pfingstlicher Prägung“ (ThO#4, S. 6) hingewiesen wird, ohne diese allerdings genau zu benennen. Solche Hinweise auf die Vorreiterfunktion pentekostaler und charismatischer Kirchen werden argumentativ häufig noch einmal in die katholische Kirche zurückgeholt, beispielsweise mit einem Verweis auf den Papst:

Ohne Pfingsten hätten die Apostel nicht gewusst, wie es weitergeht, und es wäre keine christliche Kirche entstanden. Die Charismatische Erneuerung ist das Zukunftsgeschenk des Heiligen Geistes für die Kirche. Die Pfingstkirchen und freien christlichen Gemeinden waren uns in diesem Punkt sogar voraus. Ob unsere katholische Kirche sich bald mehr und mehr im Heiligen Geist erneuert als nur über die Krisen zu klagen? Papst Franziskus geht uns voran! (CEInfo#222)

An anderen Stellen wird dieses Narrativ, dass „Impulse“ aus der charismatischen Bewegung positive Veränderungen anstießen, kombiniert mit dem Hinweis, dass an der Entstehung auch „Impulse“ aus der katholischen Kirche beteiligt gewesen seien. Damit wird das, was als „neu“ dargestellt wird, zumindest zum Teil wiederum aus der katholischen Tradition heraus legitimiert:

Außer vielen neuen Impulsen des Heiligen Geistes sowie Anregungen aus dem weltweiten pfingstlich-charismatischen Bereich wurden auch die eigenen katholischen Traditionen wieder neu entdeckt und dankbar aufgegriffen (z.B. die Gebete von Leo XIII.). (ThO#2, S. 24)

Diese doppelte Herleitung aus nicht-katholischen und katholischen Quellen bzw. Traditionen zielt wiederum hauptsächlich auf die eigene Verortung in der katholischen Kirche ab, nicht so sehr auf die in der charismatischen Bewegung: Abgesichert durch den Verweis auf katholische Tradition und Lehre kann die Charismatische Erneuerung Innovationen vorschlagen, die aus nicht-katholischen christlichen Kontexten kommen, und gleichzeitig auch ihre innerkatholische Gültigkeit beanspruchen.

Stärkere Rhetoriken der Abgrenzung finden sich in klassischen katholisch-pentekostalen Konfliktfeldern wie Fragen nach Endzeitvorstellungen oder Konzeptionen von Gut und Böse und wie damit umgegangen werden soll. Ganz entschieden grenzen sich die Akteur:innen der CE gegenüber anderen Konfessionen ab, indem sie die Bedeutung der Sakramente betonen:

ich hab gefragt, was denn so das Besondere am Katholischen sei, und Ute meinte, naja, im Gegensatz zum Freikirchlichen, wo man auch Lieder singe und auch den Heiligen Geist habe, sei das Katholische, da sei eben so eine Ernsthaftigkeit dabei, und eine Bodenständigkeit, und dass es ganz tief verwurzelt sei in der Tradition und den Sakramenten. Ganz besonders in den Sakramenten. Es sei eben nicht nur Lobpreis, sondern auch die Beichte und auch die Eucharistie. (FP#4, Pos 51)

Die Sakramente, insbesondere Beichte und Eucharistie, werden regelmäßig als essenzieller Unterschied zu anderen christlichen Konfessionen genannt und sind für die Akteur:innen eine wichtige Abgrenzungslinie.

Ähnlich wie die Sakramente sind auch Fragen der Marien- und Heiligenverehrung Themen, im Kontext derer sich Mitglieder der CE von nichtkatholischen Charismatiker:innen abgrenzen – und andersherum auch Abgrenzung erfahren, wie in der oben von Christa geschilderten Situation, in der der freikirchliche Pastor nicht damit einverstanden war, beim Gebet eine Ikone aufzustellen. Während die Marien- und Heiligenverehrung in der katholischen Kirche ein wichtiger Teil der Lehre und Tradition sind, stoßen sie bei den meisten nicht-katholischen Akteur:innen auf Unverständnis oder aktive Ablehnung. Neben Fragen zum Amtsverständnis der Priester und damit verbunden dem Sakramentenverständnis, liegen Fragen der Marien- und Heiligenverehrung seit der Reformation auf der Hauptkonfliktlinie zwischen

protestantischen Kirchen und der katholischen Kirche. Das könne, so der Hinweis der CE, auch bei ökumenischen Projekten in freikirchlicher Trägerschaft dazu führen, dass katholische Standpunkte nicht einbezogen oder gar aktiv abgelehnt werden:

Freilich gibt es – etwa bei einigen „Geschäftsleuten des vollen Evangeliums“ – auch manche ungeklärte Entwicklungen; so ist z.B. nicht zu übersehen, daß manche Initiativen aus dem freikirchlichen Raum katholische Glaubenswahrheiten wie das Verständnis der Sakramente und Frömmigkeitsformen wie Verehrung der Heiligen nicht gelten lassen wollen. (ThO#4, S. 44)

Entsprechend weist die CE immer wieder darauf hin, sich aus Diskussionen um kritische Themen und Unterschiede nicht zurückzuziehen, sondern im Gegenteil die eigene Verortung auch gegen mögliche Vorurteile und Kritik zu vertreten:

Von protestantischer Seite wird es oft als okkult verdächtigt, wenn man mit Verstorbenen in einer inneren Verbindung steht, so z.B. wenn man Heilige um ihre Fürsprache und Hilfe bittet. Ebenso ist es nicht okkult, wenn man für Verstorbene betet und wenn diese jemandem, z.B. im Traum, zu verstehen geben, dass sie für ihren Weg der Läuterung Gebet brauchen. Hier geht es um einen Vollzug von „Gemeinschaft der Heiligen in der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche“. Das ist von Totenbeschwörung (Herbeirufen Verstorbener durch magische Praktiken, Lev 19,31) völlig verschieden und hat mit Dämonischem nichts zu tun. (ThO#2, S. 18)

In diesem Text wird der Eindruck vermittelt, dass die Mitglieder der CE sich in einem Zustand ständiger Spannung zwischen „katholisch sein“ und „charismatisch sein“ befänden. Gleichzeitig bietet die CE zwar „Orientierungen“ an, gibt aber, wie in diesem Fall, häufig keine allgemeingültige Verortung vor. Vielmehr gibt sie Impulse und skizziert mögliche Antworten, wobei die Verantwortung dafür, konkrete Situationen zu beurteilen und sich entsprechend zu verhalten, bei dem:der jeweiligen individuellen Akteur:in liegt. Diesen Entscheidungen, die die einzelnen Akteur:innen, aber auch die CE insgesamt, so immer wieder treffen müssen, sind wiederum geprägt davon, wen oder was sie in der Situation als religiöse Autorität anerkennen, also welche Positionen sie bei ihrer Entscheidung einbeziehen. Die Orientierungen lassen sich als Arbeit am gemeinsamen Bezugsrahmen betrachten, innerhalb dessen sich die einzelnen Akteur:innen wiederum selbstverantwortlich verorten sollen.

Der zweite Bereich, in dem sich die CE gegenüber der charismatischen Bewegung abgrenzt, betrifft die Authentizität und Inszenierung religiöser Erfahrung und die Sprache, in der darüber gesprochen wird. Diese Abgrenzung geschieht häufig eher implizit und ohne die charismatische Bewegung oder die Pfingstkirchen explizit als

Gegenüber zu nennen. In der Darstellung des Charismenverständnis der CE (Kap. 2.1.1) wurde bereits deutlich, dass in der CE den „alltäglichen Charismen“ gegenüber den „spektakulären Charismen“ eine hohe Bedeutung beigemessen wird. Insgesamt ist der Tonfall beim Sprechen über das Wirken des Heiligen Geistes und über die Charismen insbesondere in den Veröffentlichungen der CE recht sachlich und nüchtern gehalten. In der Veröffentlichung „Ein Haus des Gebets“ wird vor den Gefahren der Selbstüberschätzung bei jungen, erfolgreichen Gebetsinitiativen gewarnt:

Berichterstattungen von Veranstaltungen sind sehr aufschlussreich für das zugrundeliegende Selbstverständnis. Adjektive wie grandios, außergewöhnlich, einzigartig, bedeutend, herausragend, großartig, besonders, einmalig, bedeutungsvoll, super, hyper-, epochal, phänomenal, famos, spektakulär, brillant, überwältigend, beachtlich und ähnliche sind gute Indizien für eine übertriebene Selbstwahrnehmung. (ThO#1, S. 36)

Während die CE in Abgrenzung zur katholischen Kirche die Erfahrung und freie Ausdrucksformen dieser Erfahrung als wichtiges Grundmerkmal christlicher Spiritualität betont, grenzt sie sich von der charismatischen Bewegung dadurch ab, dass sie vor Übertreibungen warnt und sehr starken emotionalen oder körperlichen Ausdrucksformen, wie plötzlichem Lachen, lautem Weinen oder Umfallen, eher zurückhaltend begegnet. Auch das Sprechen *über* Erfahrungen geschieht relativ wenig emotionalisierend. Ein Bild der Photo-Elicitation zeigt eine Szene, in der ein (charismatischer) Prediger seine rechte Hand an die Stirn einer Frau legt, die den Kopf in den Nacken gelegt hat und sich nach hinten lehnt. Die Arme ihres Hintermannes sind ausgebreitet und bereit, sie aufzufangen. Die unmittelbaren Reaktionen und Assoziationen zu diesem Bild illustrieren beispielhaft das Abwägen zwischen dem, was für authentisch gehalten und dem, was für möglicherweise übertrieben gehalten wird:

Manfred: Ja, da bin ich ja auch kritisch. Schaut ein bisschen sentimental aus. Aber so sind Charismatiker halt. Ja, Gemeinschaft, freie Reformen, erlebnisorientiert. Also Emotionen dürfen eine Rolle spielen. Ja. Vielleicht so. (I#8, Pos. 167)

Nach der unmittelbaren eher ablehnenden Kommentierung der dargestellten Situation als „bisschen sentimental“ assoziiert Manfred Emotionalität als typisch für Charismatiker:innen und formuliert, dieser Überlegung folgend, Emotionen „dürfen eine Rolle spielen“, was zum einen wesentlich positiver konnotiert ist als die ursprünglich kritische Bewertung und zum anderen wiederum auf die Abgrenzung zur katholischen Kirche verweist. In anderen Interviews wird der Aspekt der Authentizität der Erfahrung

angesprochen und das Bild mit der Praxis des „Ruhens im Geist“ assoziiert. Beim „Ruhens im Geist“ erfährt die Person aus Sicht der CE

eine Schwere oder auch Leichtigkeit, so dass er zu Boden sinkt. [...] Es ist eine von innen geführte Bewegung, die ihn zur Ruhe kommen lässt [...] Wenn es echt ist, geschieht in diesem Ruhens eine Begegnung mit Gott; [...] Wer hier nur Sensation sucht, wird meist enttäuscht, da für ihn alles an der Oberfläche bleibt, selbst wenn er ‚umfällt‘ (ThO#5, S. 4)

Nachdem sie als Assoziation zu dem Bild das „Ruhens im Geist“ angesprochen hat, erläutert Julia auf die Frage hin, ob sie selbst schon ein „Ruhens im Geist“ erlebt habe, Folgendes:

letztes Jahr [hab ich das] das erste Mal erlebt, so. Ja. Aber da muss man auch gucken, dass es nicht so spektakulär wird. Also da hab ich auch schon gehört, dass Menschen dann einfach so schon umkippen, weil die damit rechnen oder so. Und das ist es einfach nicht. Aber es gibt dieses Ruhens im Geiste. Das ist eine schöne Erfahrung. (I#6, Pos. 415)

Julia betont einerseits die „schöne Erfahrung“ des „Ruhens im Geist“, warnt aber gleichzeitig explizit vor der Gefahr, dass es zu „spektakulär“ werden könne und allein die Erwartung der Personen dafür sorgen könne, dass sie „umkippen“. Die Formulierung legt nahe, dass es sich aus Julias Sicht in diesem Fall nicht um eine authentische Erfahrung handle, die aus dem Heiligen Geist komme, sondern dass diese Erfahrung aus dem Menschen heraus komme. Damit reproduziert Julia die in der CE weitgehend vorherrschende Zurückhaltung gegenüber „zu spektakulären“ oder emotionalen Formen religiöser Praxis. In dem immer wieder verwendeten Wort „spektakulär“ schwingt die Konnotation von „übertrieben“ mit. Auch Thomas reagiert auf das Bild mit dem Wort „spektakulär“:

Sieht etwas spektakulär aus. Gebet füreinander, würd ich wahrscheinlich nicht so selber in der Weise handhaben, aber Gebet füreinander ist eine wichtige, gute Sache, und der steht da wahrscheinlich hinter, weil möglicherweise die Frau umfällt, es gibt ja dieses Phänomen des Ruhens im Geiste, was ich auch schon selber erfahren habe, als etwas wirklich Friedvolles hoch fünf. Aber scheint auch in Amerika zu sein. Ist manchmal ein bisschen von der Handhabung, von der Ausdrucksweise gibt es glaub ich Nuancen manchmal. Ne, also auch in der Art wie die predigen und so was, das ist schon unterschiedlich. Ne, das mein ich jetzt gar nicht wertend (I#5, Pos. 197)

Thomas verbindet das Bild, nach anfänglich geäußerter Skepsis, mit positiver religiöser Erfahrung. Mit dem Verweis auf Amerika und die „unterschiedlichen Nuancen“ grenzt Thomas die Praxis auch noch in einer anderen Hinsicht ab: Er verbindet die Inszenierung der religiösen Erfahrung mit einer kulturellen Differenzierung und

grenzt damit nicht die katholische Charismatische Erneuerung von der charismatischen Bewegung, sondern die CE in Deutschland von der charismatischen Bewegung in Nordamerika ab. Solche Erklärungsmuster der kulturellen Differenzierung finden sich an verschiedenen Stellen, wenn über charismatische Praktiken wie das Sprachengebet, aber auch lautes Singen und Klatschen und ähnliche emotionale, körperliche Ausdrucksformen gesprochen wird. Dann wird beispielsweise darauf verwiesen, dass „dieses Charismatische, dieses Freie und dieses emotional Spontane auch einfach dem Norddeutschen nicht entspricht, also dass der Norddeutsche das schon auch fühlt, aber dass er das halt nicht so raus lässt“ (G1#7, Pos. 27). Der Hinweis auf kulturelle Differenzen zur Erklärung von Unterschieden im Ausdruck und der Inszenierung religiöser Erfahrung findet sich allerdings nicht nur im Zusammenhang mit Abgrenzungen gegenüber der charismatischen Bewegung, sondern auch mit Blick auf Abgrenzungen innerhalb des weltweiten CCR:

Also schon wenn ich nach Italien fahre, da zu 'nem CE-Treffen gehe, ist es schon noch mal, vom Ausdruck her, vom körperlichen Ausdruck her noch ein ganzes Stück weiter als bei uns. Wobei ich nicht sagen will, die haben dann die intensivere Gottesbeziehung. Also es kann dann auch sein, dass vieles auch einfach äußerlich und oberflächlich ist. Oder nicht adäquat für die Situation, oder wie auch immer. Wo Deutsche vielleicht auch manchmal den Ton besser treffen in bestimmten Situationen, weil sie da auch mal zurückhaltender, oder ein bisschen reflektierter sind. (I#8, Pos. 67–71)

Auch wenn an dieser Stelle die Abgrenzung gegenüber Mitgliedern der CE aus anderen Ländern stattfindet, wird auch hier die oben angesprochene in der CE vorherrschende Zurückhaltung gegenüber stark emotionalen Ausdrucksformen deutlich. Gleichzeitig wird der emotionale Ausdruck als Maßstab für die Qualität der Gottesbeziehung abgelehnt.

Der dritte Bereich, in dem Abgrenzung vorgenommen wird, wurde mit der Lehre zum Milleniarismus bereits angesprochen und betrifft den Aufbau der Welt, genauer Vorstellungen über das Wirken „Satan“ oder „des Bösen“, den „geistlichen Kampf“ und die „sichtbare“ und die „unsichtbare Welt“. Die insbesondere im evangelikalen und Neocharismatischen Kontext verbreiteten Vorstellungen des „spiritual warfare“ wurden maßgeblich geprägt von Peter Wagner (vgl. Bartoş 2015: 35, Haustein & Maltese 2014: 59). Eine Grundannahme ist, dass die Welt neben der „sichtbaren“ Welt der Menschen auch eine „unsichtbare Welt“ umfasse, in der ein ständiger Kampf zwischen

„Gut“ und „Böse“ herrsche. Das Konzept der „geistlichen Kampfführung“ zielt darauf ab, in allen gesellschaftlichen Bereichen eine Vorherrschaft Gottes zu sichern und so „den Satan“ zu überwinden, was ein starkes gesellschaftliches Engagement von Christ:innen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen erfordert (vgl. Berg-Chan 2018: 215–218). Sowohl unter den Akteur:innen als auch im Mediendiskurs wird „der Teufel“ oder „der Böse“ hin und wieder thematisiert, wobei das Thema keineswegs immer präsent oder gar dominant ist. Der „geistliche Kampf“ wird zwar als wichtig erachtet, auch hier wird aber insbesondere in den Veröffentlichungen eine starke Zurückhaltung gegenüber extremeren Positionen deutlich, ähnlich wie gegenüber stark emotionalen Ausdrucksformen und Inszenierungen religiöser Erfahrung. Im Photo-Elicitation-Teil wurde das Thema „geistliche Kriegsführung“ auf eine recht plakative Art eingebracht: Vor einem orangenen, an Feuer erinnernden Hintergrund ein Engel mit blitzender Rüstung und einem gezogenen Schwert in der rechten Hand. Das Schwert streckt er waagrecht nach rechts, um das Schwert herum steht in verschnörkelter Schrift „spiritual warfare“. In ihren Reaktionen nahmen die Interviewpartner:innen sowohl auf das Thema „geistlicher Kampf“ als auch auf die spezifische künstlerische Darstellung Bezug:

Florian: geistlicher Kampf. Furchtbar kitschiges Bild. Ich glaube tatsächlich, dass wir in einer Welt leben, in der es die sichtbare und die unsichtbare Welt gibt. Ich glaube auch, dass wir gerufen sind, uns in dieser unsichtbaren Welt auch ein Stück zu bewegen und auszukennen, in Epheser 6 gibt's da auch Anweisungen für, wie wir das tun können, es ist aber glaube ich, wenn man es sichtbar darstellen würde, nicht so, wie es auf diesem Bild steht. Und, ja. Also bringt mich jetzt zum Schmunzeln.

I: Wegen der Darstellung?

Florian: Ja. Also so dieses Heroische, Schwertblitzende, so, [...] Aber, ja. Aber so dieses Übersinnliche und dieses Weltliche, das gehört meiner Erfahrung nach schon zusammen. Ob das jetzt so dargestellt werden muss, [...] weiß ich nicht, glaub ich eher nicht. Aber für mich ist dieser Teil nicht irgendwie so Fiktion, oder was für Spinner, sondern da schreibt schon der Paulus im Epheserbrief ziemlich deutlich drüber. Und ich erleb das schon auch, dass es in mir, genau so aber auch um mich herum [...] also wir beten im Glaubensbekenntnis: ‚Wir glauben an die Gemeinschaft der Heiligen‘, und glauben damit ja auch an die Gemeinschaft der, die schon gestorben sind, derer, die noch kommen werden, also diese unsichtbare Welt, die ist schon da. Die Frage ist, wie das dann konkret aussieht, und ich glaub nicht so. (I#7, Pos. 263–269)

Hier wird deutlich, wie Florian sich sowohl von der Art der Darstellung des „spiritual warfare“ abgrenzt als auch von dem mit diesem Schlagwort verbundenen Verständnis von „geistlicher Kriegsführung“. Dass es einen „geistlichen Kampf“ gebe, bezweifelt er

hingegen nicht. Zur Begründung dieser Ansicht bezieht er sich zum einen auf die Bibel und zum anderen auf das (katholische) Glaubensbekenntnis und die Gemeinschaft der Heiligen, also spezifisch katholische Lehre und Tradition. Mit dem Hinweis, dass die Vorstellung eines „geistlichen Kampfes“ keine „Fiktion“ sei und nicht etwas für „Spinner“ grenzt sich Florian zusätzlich von der Ästhetik der Darstellung ab und betont die Ernsthaftigkeit und Relevanz des „geistlichen Kampfes“. Auch Manfred geht grundsätzlich davon aus, dass es einen „geistlichen Kampf“ gebe, kritisiert aber die damit häufig verbundene Sprache und Darstellung:

Ich glaub an geistlichen Kampf, aber würde diese Kriegsrhetorik da rausnehmen. Also ich würde nicht von geistlicher Kriegsführung, wie da manche von reden, find ich unangemessen. Und es wird auch von manchen Leuten übertrieben. Ich bin da vielleicht ein bisschen zu nai/ zu vorsichtig, oder zu zurückhaltend. Aber es gibt einen geistlichen Kampf, das ist so. (I#8, Pos. 218)

Auch Thomas betont, dass es einen „geistlichen Kampf“ gebe und grenzt sich gleichzeitig davon ab, alles im Leben als „geistlichen Kampf“ zu verstehen:

Thomas: Es gibt einen geistlichen Kampf, das glaub ich schon. [...] Aber Gott hat das Böse besiegt. Durch Christus, seinen Tod und seine Auferstehung. Genau. Und man muss sehr gut unterschieden was wirklich geistlicher Kampf ist oder was einfach nur ein Ringen mit uns selbst oder sonst was ist. Nicht alles ist gleich ein geistlicher Kampf.

I: Was zum Beispiel nicht?

Thomas: Ja, ich sag mal so, wenn ich meinen Schreibtisch nicht aufräume, kann ich das nicht so schnell als geistlichen Kampf beschreiben, sondern das ist einfach nur, da muss ich mir mal in den Hintern treten und sagen jetzt wird wieder aufgeräumt ((lacht))

I: ((lacht))

Thomas: Genau. Da sind andere Dinge vielleicht eher [geistlicher Kampf]. Gegen den Egoismus oder ja, oder wirklich Gott den ersten Platz zu lassen. Nicht andere Dinge, oder Menschen, an die erste Stelle zu setzen [sondern Gott]. Das ist eher ein geistlicher Kampf. Ja. (I#5, Pos. 221–225)

Damit wendet er sich explizit gegen ein Verständnis von „geistlicher Kriegsführung“, in der jeder Bereich des Lebens und des Alltags vom Kampf „Gut gegen Böse“ bestimmt ist. Manfred sagt schlicht und einfach:

Es gibt geistliche Mächte, es gibt den Teufel, es gibt Dämonen. Und von daher, wie kann der [geistliche Kampf] zum Ausdruck kommen, ich mein der kommt, also der geistliche Kampf wird wahrscheinlich meistens dadurch gewonnen, dass ich halt das Richtige tue. Und nicht das Falsche. (I#8, Pos. 220)

In allen drei hier zitierten Reaktionen auf das Bild des „spiritual warfare“ wird einerseits die Realität eines „geistlichen Kampfes“ betont, andererseits grenzen sich die

Interviewpartner:innen aber auch deutlich gegen ein neo-charismatisches/evangelikales Verständnis von „spiritual warfare“ ab.

7.2.3 Gemeinsame Themen und Narrative

Gemeinsamkeiten zwischen der CE und der charismatischen Bewegung finden sich in Bezug auf Positionen zum religiösen Alltag und zur umgebenden Gesellschaft. Gerade in diesen Bereichen zeigen sich in den Äußerungen der Akteur:innen starke Anknüpfungspunkte pentekostal/charismatische und evangelikale Deutungsmuster. In den Veröffentlichungen der CE werden Themen wie Genderrollen und Familienbilder, aber auch Zuwanderung und der „richtige“ Umgang mit dem Islam nur in wenigen, allerdings programmatischen Texten⁷⁴ explizit behandelt, ist aber implizit immer wieder Thema. Unter den Akteur:innen spielen sie durchaus eine Rolle und werden insbesondere bei den Gebetstreffen im Zusammenhang mit den jeweiligen Bibelstellen angesprochen und diskutiert. Insgesamt ist allerdings festzustellen, dass sich die Leitungsebene der CE mit öffentlichen Stellungnahmen zu gesellschaftlich umstrittenen Themen stark zurückhält. Insofern ist die nachfolgende Darstellung keinesfalls eine ausführliche Erhebung, sondern eher als Ausblick und Anstoß zu verstehen. Anhand dreier in der Diskussion stark miteinander verwobener Themen, nämlich der „säkularisierten Gesellschaft“, dem „Islam als religiöse und gesellschaftliche Herausforderung“ und der „Christenverfolgung“ wird skizzenhaft nachgezeichnet, wie innerhalb der CE an freikirchliche Diskurse angeknüpft wird.

Zunächst einmal ist festzustellen, dass Verweise auf die heutige Gesellschaft fast durchgehend negativ konnotiert sind, wenn auch recht allgemein gehalten: Die Menschen heute lebten in „unruhigen und herausfordernden Zeiten“ (HP#224), in einer „immer schneller werdenden Gesellschaft“ (HP#36) und einer „ungläubigen[n] und materialistische[n] Welt“ (HP#77), einer „lauten Welt voller Angebote und Wegweiser, die in alle möglichen Richtungen weisen“ (CEInfo#114). Auch sei „der Mensch [...] viel

⁷⁴ Zum Themenkomplex Gender/Geschlechterrollen/Familienbild: HP#74, CEInfo#61; zum Themenkomplex Islam/Umgang mit Geflüchteten: CEInfo#9, CEInfo#234, CEInfo#404, CEInfo#80, HP#111. Bezeichnend ist, dass in den jeweiligen Artikeln unterschiedliche Themen zu Themenkomplexen zusammengefasst werden und bei der Diskussion der Themen kaum differenziert wird. Beispielhaft wird das an der Verschmelzung der Themen „Islam“ und „Umgang mit Geflüchteten“ zu einem einzigen Themenkomplex deutlich.

individualistischer geworden“ (HP#135), und die Gesellschaft sei „zunehmend kränker und belasteter“ (F#4). Ein Seminar trägt den Titel „Powerful! Kraftvoll leben in einer unsicheren Zeit“ (HP#45). Als ein Merkmal dieser heutigen Gesellschaft wird immer wieder die zunehmende Entkirchlichung genannt. Die Menschen hätten „das Heilige verloren“, sagt Julia als Assoziation auf ein Bild des Petersdoms:

Das ist Rom, das ist der Petersdom. [...] Da war ich im September auch. Das war ein Erlebnis. Viele fanden ja innen den Petersdom mit den vielen Menschen ziemlich, also fanden sie nicht so schön, OK, die Ehrfurcht, ja, ließ auch zu/ ja, es war sehr laut dort, aber: es ist der Petersdom. [...] Ja. Trotz der Menschenmasse, der... also es war nicht ruhig dort, es war nicht besinnlich. Aber trotzdem, es ist real, es ist so wie es heute ist, eben. Die Menschen haben das Heilige verloren, was es bedeutet. Aber im Grunde können sie gar nichts dafür, denn sie wissen es gar nicht mehr anders. (I#6, Pos. 339–341)

Nicht nur der Glaube und das Wissen um christliche Religion, sondern auch die Mitgliederzahlen der Kirchen sind immer wieder Thema. Fleddermann reflektiert in einem Leitartikel in der „CE Info“ darüber, was die sinkenden Mitgliederzahlen für die katholische Kirche bedeuteten und wie die CE sich da verhalten könne (Leitartikel der „CE Info“ 2017/2: „Glauben wir an Wachstum?“ CEInfo#241). Das Motiv der „Krise der Gesellschaft“ ist narrativ eng verbunden mit der „Krise der katholischen Kirche“⁷⁵: In beiden Fällen wird als Problem diagnostiziert, dass die Menschen ihr Leben nicht (mehr) auf Gott ausrichteten.

Unter den Akteur:innen wird das Narrativ der „Entkirchlichung der Gesellschaft“ noch ergänzt und verschärft durch das Narrativ der „Christenfeindlichkeit“, die sie in ihrem Alltag wahrnehmen:

Es wird gesungen, dann Evangelium: Jesus kommt in seine Heimat und die Leute dort anerkennen ihn nicht. Ida erzählt, dass sie ihre Geschwister immer auffordert, vor dem Essen zu beten, die wollen das aber meistens nicht. Jetzt, an ihrem Geburtstag aber haben sie es doch gemacht und vor dem Essen ein Gebet gesprochen (obwohl das Essen in einem Restaurant stattfand, also öffentlich, und trotzdem haben sie es gemacht – das hat Ida richtig betont). Gespräch darüber, dass man seinen Glauben zeigen soll, gerade auch als Christ, und gerade auch wenn Umwelt das nicht macht oder nicht mag. (G2#4, Pos. 7)

In der Diskussion wurde deutlich, dass sich die Mitglieder des Gebetskreises als Teil einer „christlichen Minderheit“ in der Gesellschaft wahrnehmen, in der viele Personen,

⁷⁵ Das Narrativ der „katholischen Kirche in der Krise“ ist nicht spezifisch für die CE, sondern ist eines der Grunderzählungen des heutigen Katholizismus in Deutschland überhaupt (vgl. Kap. 3.3).

auch wenn sie formal Kirchenmitglieder seien, tatsächlich keine Christ:innen seien sondern Teil der säkularen Gesellschaft. Diese Wahrnehmung der umgebenden Gesellschaft als entkirchlicht und sogar christenfeindlich führt dazu, dass „die Gesellschaft“ als feindliche oder zumindest potenziell bedrohliche Außenwelt dargestellt wird, gegen die man sich aktiv schützen müsse; und zwar nicht nur gegenüber der „Außenwelt“, sondern auch innerhalb der CE. So mahnt beispielsweise Scheske, beim Lobpreis müsse darauf geachtet werden, dass er christlich bleibe, und sich nicht unter dem „starke[n] Einfluss der Musikgruppen aus der ungläubigen Welt“ verändere oder anpasse (HP#284). Noch deutlicher wurde eine Teilnehmerin eines überregionalen Treffens, die mir gegenüber betonte: „Der Feind [gemeint ist der Teufel, Anm. H.G.] ist da, und wir müssen beten, um unser Land zu verteidigen“ (FP#2, Pos. 16). Hier wird deutlich, dass die umgebende Gesellschaft nicht nur als indifferent wahrgenommen wird, sondern als bedrohlicher Ort, an dem „das Böse“ wirken kann.

An diese Motive der „bedrohlichen Außenwelt“ und des „bedrohten Christentums“ knüpfen zwei Narrative an, die im Mediendiskurs eng miteinander verknüpft werden und einander bedingen: Das Motiv des „Islam als religiöse und gesellschaftliche Herausforderung“ und das der „Christenverfolgung“. Besonders deutlich zeigt sich das in den Berichten über den ökumenischen Kongress pfeingsten21. „Mit die eindrucksvollste ‚Predigt‘ an diesem langen ersten Oktoberwochenende“ habe, so der Leitartikel, ein Politiker gehalten, und zwar Volker Kauder, „der Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion und bekennende Christ“ (CEInfo#192). Er habe dazu aufgerufen, den eigenen Glauben in der Öffentlichkeit mehr zu zeigen:

Christen sollten mehr über ihre eigene Religion reden als über den Islam. Und das war als Ermutigung gemeint, „andere anzustecken von dem, was wir glauben, was uns begeistert“. Ziel müsse es letztlich sein, ein Vakuum zu verhindern, im Glauben wie auch in der Politik. Denn „wenn sich eine Religion zurückzieht, bekommt eine andere mehr Raum, und wenn sich die Demokraten zurückziehen, werden andere die Macht an sich ziehen.“ (HP#49)

Kauder skizziert hier ein für aktive Christ:innen bedrohlich klingendes Szenario: Wenn die Christ:innen sich weiter aus der Gesellschaft zurückzögen, entstehe ein „Vakuum“, das von Nichtchrist:innen, Muslim:innen und Nichtdemokrat:innen genutzt werden könne, „die Macht an sich zu ziehen“. Damit werden zwei zu der Zeit aktuelle Bedrohungsszenarien verknüpft: das Motiv einer „Überfremdung“ oder „Islamisierung“ einerseits und eben das von der „Entkirchlichung“ und „Entwurzelung“ der Gesellschaft

andererseits. Über die Forderung, dass man „mehr über das Christentum reden“ müsse wird die Brücke zwischen den beiden Narrativen geschlagen und gleichzeitig an den „Grundauftrag“ der CE, nämlich die Evangelisation, appelliert.

Auch in den Gebetsgruppen und Interviews wurde immer wieder die Sorge artikuliert, die Gesellschaft würde ihre Werte und ihre Substanz verlieren, wenn so viele Muslim:innen nach Deutschland kämen und ihren Glauben mitbrächten, während niemand von den Menschen in Europa christlich sei und dem etwas entgegensetzen könne. Der Verweis auf den Islam wird dabei in der Regel nicht mit religiösen Inhalten verbunden, vielmehr bleibt „der Islam“ in diesem Narrativ eine abstrakte Größe. Die so postulierte Bedrohlichkeit des Islam wird nicht nur, wie in Kauders Rede, auf politisch-gesellschaftlicher Ebene inszeniert, sondern auch auf der religiös-spirituellen, indem der Islam als „Religion der Unterwerfung“ dem Christentum als „Religion der Gnade“ gegenübergestellt wird, wie in dem programmatischen Artikel „Der Islam. Eine heilsame Herausforderung für uns Christen?!“ von Beate Beckmann-Zöller (CEInfo#9). Dabei ist die Auseinandersetzung mit dem Islam stark subjektiv und von ihrer christlichen Perspektive geprägt. Als Hauptunterschied zwischen Islam und Christentum stellt sie beispielsweise die Unterschiede im jeweiligen Gottesbild dar: Während Gott im Christentum grundsätzlich liebend und friedlich und der Mensch „Ebenbild Gottes“ sei, sei „[f]ür einen Muslim [...] Gewalt nicht grundsätzlich negativ, da auch Allah einen Boten schickt, der bedrohlich wirkt, Todesangst auslöst und Gewalt ausübt“ (CEInfo#9, S. 11). Im Verlag der GGE veröffentlichte Beckmann-Zöller unter dem Titel „Hingabe und Unterwerfung“ ein ganzes Heft, in dem sie Christentum und Islam aus christlicher Perspektive miteinander vergleicht; wenig überraschend stellt sie fest, dass das Christentum dem Islam überlegen ist. Beckmann-Zöller hielt zu diesem Thema mehrere Vorträge bei verschiedenen von Mitglieder der CE organisierten Veranstaltungen.

In manchen Fällen hingegen werden Muslim:innen, besonders in Erzählungen über persönliche Begegnungen, auch als religiöse Menschen referenziert. Dadurch wird eine Gemeinsamkeit geschaffen, die beide – Christ:innen und Muslim:innen – von der säkularen Gesellschaft abgrenzt. So erzählte beispielsweise Johann in der Gebetsgruppe von einer Begegnung im Zug:

[Johann erzählt, dass er das Kreuz, das er als Kettenanhänger trage, in Lourdes gefunden habe.] Und letztens im Zug habe er einen jungen Mann getroffen,

der habe ihn angesprochen, ein Muslim, und der habe ihn gefragt, was für ihn das Kreuz bedeute. Und Johann habe ihm das dann erklärt und sie hätten sich unterhalten, bis Johann in [Ort] ausgestiegen ist. Und seien dann sogar noch ein Stück zusammen gelaufen. Abschließend meinte Johann, die Muslime respektierten die, die fest im Glauben stehen. (G2#19, Pos. 27)

Die Botschaft, die Johann in seiner Erzählung vermittelt, ist, dass man sich als Christ:in mit Muslim:innen über Glaubensfragen austauschen könne. Dass Muslim:innen „die respektierten, die fest im Glauben stehen“, lässt sich in diesem Zusammenhang als eine Aufforderung an die Gebetsgruppe verstehen, selbst zu ihrem Glauben zu stehen. Die Bedrohung liegt in dieser Erzählung nicht bei den Muslim:innen, sondern in der modernen (säkularisierten) Gesellschaft.

In den meisten Fällen jedoch wird „der Islam“ als Teil der modernen Gesellschaft und als Teil der von ihr ausgehenden Bedrohung für den Glauben bzw. das Christentum dargestellt, aber auch für die Gesellschaft insgesamt, wie im Folgenden Zitat deutlich wird: „[M]ir macht nicht Angst der Islamismus, mir macht Angst die Schwäche des Christentums und die Sprachlosigkeit von Christen. [...] wir müssen über Gott reden!“ (FP#6, Pos. 42). Diese Art der Gegenüberstellung knüpft an gesellschaftspolitische Positionen an, die die Angst vor einer „Islamisierung“ des „christlichen Abendlandes“ schüren. Lamprecht (2018) zeigt, wie solche Argumente aus dem rechtspopulistischen Spektrum gerade für konservativ christliche Kreise anschlussfähig sind. Auch in der „CE Info“ werden Forderungen vertreten nach einer „christlichen Leitkultur“, bezeichnenderweise allerdings in einem Gastbeitrag von Gunther Geipel, einem protestantischem Pfarrer und ehemaligem Leitungsmitglied der GGE:

Wenn Übergriffe auf Christen in Asylbewerberheimen dahin führen, dass diese innerhalb Deutschlands noch einmal um Asyl in Kirchgemeinden bitten müssen, ist jedes sinnvolle Gewaltmonopol des Staates in Frage gestellt. Eine „Leitkultur“ ist unverzichtbar. „Deutsche Leitkultur“ bedeutet jedoch nicht die Verpflichtung zum deutschen Geschmack. Es geht allein um die ethischen Grundwerte unseres Grundgesetzes mit ihren jüdisch-christlichen Wurzeln. (CEInfo#80)

Mit dem Verweis darauf, dass es bei einer „Leitkultur“ nicht um „Geschmack“, sondern um Werte gehen müsse, wird klar, dass diese Diskussion für Geipel eine religiöse Dimension hat. Diese „christlichen Werte“ werden als bedroht angesehen, allerdings nicht nur vom Islam – vielleicht nicht einmal hauptsächlich vom Islam, sondern vor allem von der säkularisierten Gesellschaft.

Das so interpretierte Motiv vom „Islam als gesellschaftliche und religiöse Herausforderung“ lässt sich vor dem Hintergrund der „Entkirchlichung“ und „Christenfeindlichkeit“ und dem „Verlust der christlichen Werte“ in einer potenziell bedrohlichen Gesellschaft leicht verbinden mit dem Motiv der „Christenverfolgung“, das immer wieder aufkommt. So ruft die CE immer wieder zum Gebet für verfolgte Christ:innen auf:

Verfolgung ist ein Thema, das nicht nur die Betroffenen angeht – alle Christen sind gefragt, Solidarität zu üben. Der Terror radikaler Islamisten, die Flüchtlingsströme aus Afrika und dem Nahen Osten tragen mit dazu bei, dass auch die Menschen hier in den westlichen Ländern nicht mehr die Augen verschließen können vor dem, was Christen ihres Glaubens wegen angetan wird. (HP#87)

Indem die Gewalt gegen Christ:innen als vom Islam bzw. von Muslim:innen ausgehend beschrieben wird, wird narrativ die Brücke zu den Darstellungen der Situation in Deutschland geschlagen. Dazu wird auf die bereits dargestellte Deutung der heutigen (westlichen) Gesellschaft als bedrohlich zurückgegriffen und so die Situation der Christ:innen in Deutschland und Europa parallel gesetzt zu der Situation verfolgter Christ:innen in anderen Ländern:

So rief Pater Modestus dazu auf, an diesem Tag besonders um den Heiligen Geist zu bitten, „für die Verfolgten, aber auch für uns, damit wir die Ohren und den Mund öffnen für die frohe Botschaft“. Denn in einer Zeit, da im christlichen Abendland immer weniger Menschen nach Gott fragen, erfordert es auch hierzulande einen gewissen Mut, für den Glauben einzutreten. Das ist übrigens auch das Paradoxe: In unserer westlichen Welt, in der Freiheit und Demokratie herrschen, verlieren Glaube, Kirche und christliche Werte zunehmend an Bedeutung, während die Kirche in der Verfolgung rasant wächst. Eine Entwicklung, die uns herausfordert – und die uns die unterdrückten Geschwister mit ihrer Stärke im Glauben als Vorbilder vor Augen stellt. (HP#87)

Dieses Narrativ bestärkt wiederum das Bedrohungsszenario, dass also die umgebende Gesellschaft christenfeindlich sei und man sich in einer grundlegenden Opposition zur umgebenden, säkularisierten Gesellschaft befinde. Die Christ:innen in Europa könnten nun von den Christ:innen in Verfolgungssituationen lernen, wie man äußeren Zwang aushalte und trotz Widerstand von außen zum Glauben stehe. Auch Volker Kauder zieht diese Parallele in seiner Rede beim Kongress pfingsten21:

Was es heißt, selbst unter großem Druck zu ihrem Glauben zu stehen, können die Christen hierzulande von ihren verfolgten Geschwistern weltweit lernen. [...] Echte Freiheit gebe es nur durch Religionsfreiheit, findet er, und Christen seien die am meisten verfolgte Religionsgruppe der Welt. Das ist einer seiner

Beweggründe, sich für verfolgte Geschwister einzusetzen. Neben viel Leid und Not konnte Kauder von einigen Hoffnungsschimmern berichten; schließlich wächst die Zahl der Christen gerade in den Ländern am stärksten, in denen die Kirche am meisten bedrängt wird. (HP#49)

Kauder verbindet seine Forderung nach Religionsfreiheit für Christ:innen in anderen Ländern mit dem Hinweis auf die Situation in Deutschland und impliziert damit, dass es auch in Deutschland für Christ:innen schwierig sei, ihren Glauben frei auszuüben. Er bestärkt diese Implikation, indem er auf das Wachstum des christlichen Glaubens in „Ländern, in denen die Kirche bedrängt wird“ hinweist und in Aussicht stellt, dass auch in Deutschland der Glaube wieder wachsen würde, wenn der Druck noch weiter stiege. So werden die vier Motive der Christenverfolgung, der christenfeindlichen Gesellschaft, des Verlusts der christlichen Werte und der Bedrohung durch die Gesellschaft und den Islam zusammengeflochten zu einem Narrativ existenzieller Bedrohung des christlichen Glaubens und glaubender Christ:innen in Deutschland und Europa. Auch wenn die CE die meisten Aussagen nicht selbst tätigt und so eine explizite Verortung meidet, finden sich zum einen die Anknüpfungspunkte und zum anderen wird nichtkatholischen Personen der Raum gegeben, ihre Meinungen und Standpunkte im Mediendiskurs der CE zu auszuführen.

7.3 Erzählungen der eigenen Geschichte

Im Jahr 2017 feierte die CE ihr 50-jähriges Jubiläum. Weltweit wurde dieses „Golden Jubilee“ mit verschiedenen Veranstaltungen begangen, unter anderem gab es ein Treffen internationaler Leiter:innen im Exerzitienhaus „The Ark and the Dove“, wo 1967 das „Duquesne-Wochenende“ stattgefunden hatte. Das größte Treffen aber fand in Rom statt. Papst Franziskus hatte die weltweite CE über Pfingsten nach Rom eingeladen, um dort das 50-jährige Bestehen der CE zu feiern. Von 31. Mai bis 4. Juni 2017 organisierte der ICCRS in Rom verschiedene Veranstaltungen und Gottesdienste, wobei der Gottesdienst am Samstag, 3. Juni, mit Papst Franziskus im Circus Maximus als Höhepunkt angekündigt wurde. Neben Papst Franziskus traten hier als Redner:innen unter anderem Patti Mansfield und David Mangan auf, die 1967 beim „Duquesne-Wochenende“ dabei gewesen waren und auf der Veranstaltung „von ihrem Erleben Zeugnis“ gaben wie Fischer im Rückblick auf die Jubiläumsveranstaltung schreibt (CEInfo#262, S. 1). Die Formulierung des „Zeugnis Gebens“ weist auf ein Charakteristikum katholisch-

charismatischer Geschichtsschreibung hin: Die Geschichte der Bewegung wird eng mit den persönlichen Erfahrungen der Akteur:innen verknüpft; in weiten Teilen wird die Geschichte der CE sogar anhand von persönlichen Erlebnissen und Erinnerungen und in der Form von Zeugnissen oder Erfahrungsberichten erzählt. Das wird beispielsweise deutlich bei der Betrachtung des Buches „...wie ein neues Pfingsten“ von Patti, das im Newsletter der CE als das „wohl bekannteste Buch zur Entstehung der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche“ (NL#23) bezeichnet wird. Das Buch ist weniger eine historische Darstellung der Ereignisse – das will es auch gar nicht sein – sondern ein recht persönlich erzählter Rückblick auf die Ereignisse vor dem Wochenende, kombiniert mit 19 Zeugnissen, davon elf von Teilnehmenden des Duquesne-Wochenendes und acht aus der unmittelbaren Zeit danach. Es wird auch deutlich in den Artikeln und Beiträgen, in denen 2017 in der „CE Info“ und auf der Homepage auf die Entstehung der CE, aber auch die Anfänge der CE in Deutschland in den siebziger Jahren zurückgeblickt wird:

„Bekehrung“, „persönliche Beziehung zu Jesus“, „Entscheidung, Jesus als Herrn des Lebens anzunehmen“, „Erfüllung mit dem Heiligen Geist“, „Erfahrung mit Charismen“ – das sind die unterschiedlichen Facetten einer „Taufe im Heiligen Geist“. Je nach persönlicher Lebenssituation, je nach Persönlichkeitstyp und Vorerfahrung mit dem christlichen Glauben sieht diese „Taufe im Heiligen Geist“ im Leben der Einzelnen unterschiedlich aus: Für manche eher wie ein „sanfter Wind“, für andere mehr wie ein „gewaltiger Sturm“, doch immer so, dass er das Leben prägt und verändert. Wir haben einige Personen aus den frühen Zeiten der CE in Deutschland gebeten, uns zu erzählen, wie sie die Taufe im Heiligen Geist erlebt haben. In den kommenden Ausgaben möchten wir gerne weitere Zeugnisse – frühere und aus jüngster Zeit, von jungen und älteren Menschen – über ihr „persönliches Pfingsten“ veröffentlichen. Schickt uns doch eure Erfahrung zu! (CEInfo#222)

Das persönliche Erleben der Akteure, die Erfahrung der „Taufe im Heiligen Geist“, steht hier im Mittelpunkt der Erzählung; die CE als Bewegung bildet in ihrem Selbstverständnis nur den Rahmen für die Erzählung der persönlichen Erfahrungen.

„Geschichte“ bildet niemals Wirklichkeit ab⁷⁶. „Geschichte“ ist immer eine Deutung von Ereignissen aus der Perspektive der Gegenwart, eine Erzählung der Vergangenheit,

⁷⁶ Das Verhältnis von „Geschichte“ und „Geschichten“, die narrative Konstruiertheit von Geschichte, die Subjektivität der Geschichtsschreibung etc. sind Gegenstand zahlreicher Debatten (vgl. bspw. Tschiggerl, Walach & Zahlmann 2019, insbes. 109-120), auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann. Zur Narrativität von Geschichte vgl. auch van Norden (2013).

die von spezifischen Personen(gruppen) in einem spezifischen Kontext unter spezifischen Voraussetzungen vorgenommen wird. Im Zuge der Konstruktion einer Erzählung von „Geschichte“ werden bestimmte Ereignisse als relevant ausgewählt und andere als irrelevant aussortiert, Reihenfolgen festgelegt, Zusammenhänge geknüpft, Kausalitäten unterstellt und Muster herausgearbeitet. Darüber hinaus münden Erzählungen über die Vergangenheit zwangsläufig in der Gegenwart, wie sie sich denjenigen, die die Geschichte schreiben, präsentiert. In der Geschichte religiöser Gruppierungen wird darüber hinaus häufig ein Transzendenzbezug hergestellt, also auf die religiöse Dimension der eigenen Geschichte verwiesen. Im Fall der CE wird die Geschichte der Bewegung auch als eine Geschichte des Wirkens des Heiligen Geistes in der Welt erzählt. „Geschichte“ ist also zwangsläufig subjektiv und beeinflusst von den Deutungen und Verortungen, die diejenigen vornehmen, die sie schreiben. Jede Erzählung von „Geschichte“ stellt nur *eine* von vielen möglichen Erzählungen dar. Im Umkehrschluss ergibt sich daraus, dass sich über eine Analyse der Erzählung die der eigenen Geschichte zugrundeliegenden Deutungsmuster und Verortungen herausarbeiten lassen.

Dem Geschichtsverständnis der CE und entsprechend auch der Narration der eigenen Geschichte liegen drei Grundannahmen zugrunde:

1. *Der Geist Gottes wirkt in der Geschichte und er offenbart sich immer wieder neu.*
2. *Geschichte hat einen Anfang, eine Richtung und ein Ende; alles, was passiert, ist Teil des Heilsplans Gottes.*
3. *Die katholische Kirche ist eine heilsvermittelnde Institution.*

Diese drei Grundannahmen zeigen sich nicht nur im Umgang der CE mit Geschichte allgemein und ihren Blick auf die Welt, sie prägen auch die Erzählung der „Geschichte der CE“, die persönlichen Geschichten ihrer Mitglieder und die narrative Verknüpfung der beiden. Dabei geht es den Akteur:innen nicht nur um eine Darstellung dessen, was wann geschehen ist, sondern vor allem auch um eine *Deutung* der Ereignisse vor dem Hintergrund des angenommenen Wirken Gottes bzw. des Heiligen Geistes. Damit folgt die CE einem heilsgeschichtlichen Verständnis von Geschichte⁷⁷. Das Wirken Gottes in

⁷⁷ Timpe bestimmt das heilsgeschichtliche Geschichtsverständnis folgendermaßen: „Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bilden ein Kontinuum mit Richtungssinn; es ist durch göttliche Führung, nicht durch den faktischen Wirkungszusammenhang menschlicher Handlungen konstituiert, mit diesem aber doch beständig verknüpft, über alles Verstehen hinaus prädestiniert und kontingent in einem“ (Timpe 2001: 4). Unter diesen Voraussetzungen sei „eine methodische Trennung objektiver geschichtlicher Erfahrung von religiöser Interpretation [...] im Rahmen ganzheitlichen heilsgeschichtlichen Denkens gar

der Geschichte wird dabei immer als ein konkretes Wirken in konkreten Situationen verstanden. Die Geschichte der CE als Bewegung wird dadurch narrativ eng mit der Geschichte und den individuellen Erfahrungen einzelner Akteur:innen in der CE verknüpft.

„There is no earthly founder as CCR was birthed through the spontaneous action of the Holy Spirit“, schreibt Michelle Moran (2013: 288), bis 2017 Präsidentin des ICCRS, über die Entstehung der CE. Auch in den Interviews wird diese „Gründung der CE durch den Heiligen Geist“ immer wieder betont:

[D]ie charismatische Erneuerung hat ja jetzt überhaupt nicht irgendwie einen Gründer, sondern der Gründer ist der Heilige Geist, da sind also wirklich überall gleichzeitig sind das wie kleine Flammen überall entstanden. [...] Und wir haben das erlebt in der Kirchengeschichte [...] Gott hat zu jeder Zeit auch in der Kirchengeschichte, neue Bewegungen hineingegeben. Und die charismatische Erneuerung sieht sich auch als Bewegung in die heutige Zeit rein. (I#1, Pos. 204–208)

In diesem Zitat wird die oben bereits angesprochene Auffassung der Geschichte als Heilsgeschichte deutlich. Zum einen wird die Gründung der CE auf den Heiligen Geist zurückgeführt, zum anderen wird durch den Hinweis auf die Kirchengeschichte die Idee verdeutlicht, dass Gott in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft immer wieder wirkt. Gleichzeitig wird dadurch nicht nur die CE als Bewegung, sondern auch ihre Ziele und das, was sie als ihren „Auftrag“ bezeichnet, legitimiert: „Die Bewegung ist ein Zeichen für das Wirken des Heiligen Geistes an und in der Kirche, an der Schwelle vom zweiten zum dritten Jahrtausend“ (CEInfo#217). Auch in der pentekostalen Geschichtsschreibung findet sich das Narrativ, durch den Heiligen Geist gegründet zu sein und nicht durch menschliches Handeln. So führt das Center for the Study of Global Christianity diese Art der Gründung, die nur wenig auf „menschliches Planen“ zurückzuführen sei, als Charakteristikum pentekostaler Erneuerungsbewegungen an:

The case for the statistical presentation of the Renewal as a single interconnected movement can best be made by considering how the movement starts off and spreads in any area, from the days of the earliest

nicht möglich“ (Timpe 2001: 4–5). Mildenberger weist auf die „evangelikale Verwendung des Ausdrucks“ hin: „Hier ist die mehr oder weniger streng gefaßte Vorstellung der Verbalinspiration mit einem modernen Verständnis gesch. Tatsächlichkeit verknüpft. Die bibl. Erzählungen dienen dazu, eine kontinuierlich vorgestellte Abfolge von Gottes Sprechen und seinen Heilstaten zu konstruieren, die man den Konstruktionen der hist. Kritik entgegensetzt“ (Mildenberger o.J.). Festzuhalten ist, dass Heilsgeschichte „kein geschichtliches Geschehen [bezeichnet], sondern einen Aspekt, die Deutung der gesamten Menschengeschichte im Lichte religiöser Erfahrung und Erwartung“ (Timpe 2001: 4).

Pentecostals to those of current Charismatics and Independent Charismatics. The start of the movement anywhere has always been an unexpected or unpredictable happening rather than the result of any human planning or organization. (Center for the Study of Global Christianity 2013: 89)

Damit wird der Wendepunkt der eigenen Geschichte – nämlich das Gründungsmoment – dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben.

In ähnlicher Weise stellen charismatische Akteur:innen die „Taufe im Heiligen Geist“ bzw. ihre erste Erfahrung des Heiligen Geistes als Wendepunkt im eigenen Leben dar. Ein Kernelement der Bekehrungserzählungen ist dabei die Gegenüberstellung des Lebens „vor“ und „nach“ der „Erfahrung des Heiligen Geistes“. In autobiographischen, zeugnishaften Erzählungen hauptsächlich amerikanischer pentekostaler Autor:innen wird das „Leben davor“, also vor einer tiefgehenden Gotteserfahrung und der darauffolgenden „Bekehrung“ oder „Umkehr“ zu Gott, häufig als von Alkohol, Gewalt, Drogen und Sex, also als von „Sünden“ geprägt beschrieben.

Auch in katholisch-charismatischen Erzählungen und „Zeugnissen“ wird das „Leben davor“ dem „Leben seitdem“ gegenübergestellt. Anders als in pentekostalen Konversionserzählungen wird dieses „Leben davor“ allerdings in der Regel nicht als von „Sünde“ geprägt beschrieben. Was in den Studien über Konversionserzählungen in der CE von Siekierski (2012), Halama & Halamová (2005) und Francis, Loudon & Robbins (2013) bereits deutlich wurde (vgl. Kap. 3.1), bestätigt sich auch in den Konversionserzählungen der Mitglieder der CE in Deutschland: Die Mehrzahl der Akteur:innen der CE berichtet, dass sie als bereits gläubige oder sogar engagierte Katholik:innen mit der CE in Kontakt gekommen seien. Manfred berichtet beispielsweise:

[I]ch war Katholik, natürlich, auch in einem kleinen Ort aufgewachsen, und von daher halt katholisch verwurzelt, wobei mein Glaube war eher diffus und nebulös, oder ich hab schon irgendwie an die Existenz Gottes geglaubt, und Jesus, das wird schon irgendwie stimmen, aber es war keine persönliche Erfahrung. Das heißt ich hab dann auch, ich bin zwar in den Gottesdienst gegangen, aber als Jugendlicher, ich war damals, ähm, siebzehn, achtzehn, wo ich eine tiefe Glaubenserfahrung gemacht hab. (I#8, Pos. 17)

In der Zeit vor seiner „tiefen Glaubenserfahrung“ sei er, so Manfred, „natürlich Katholik“ gewesen, er habe „irgendwie geglaubt“, allerdings eher „diffus und nebulös“. Später beschreibt er, dass er sich auf eine „tiefe Glaubenserfahrung“ als Jugendlicher hin als erstes eine Bibel gekauft habe, weil er davor trotz katholischer Verwurzelung keine

eigene Bibel besessen und auch nicht darin gelesen habe. Damit stellt er die „Zeit davor“ als eine Zeit dar, in der er zwar Glauben gelebt habe, aber ohne persönliche Erfahrung und ohne persönliche Gottesbeziehung. Elisa beschreibt die „Zeit davor“ als eine Zeit, in der sie zerrissen war zwischen dem, was sie für Gottes Wille gehalten habe und dem, was sie selbst wollte:

als ich jugendlich oder jung erwachsen war, war ich so hin- und hergerissen, weil ich gespürt habe, dass ich so eine starke ähm Sehnsucht habe, mit Gott zusammen zu sein, und zu beten, und auch gespürt hab, in der Messe da hab ich ganz viel, da zieh ich ganz viel Kraft raus, und da hab ich auch gedacht, naja, wahrscheinlich muss ich Nonne werden. [...] So also [ich] muss ins Kloster gehen, und hab dann aber so innerlich gespürt, und auch gerungen mit Gott, immer im Gebet, und hab gesagt, du ich möchte so gerne einen Mann und Kinder und och, ich will gar keine Nonne werden [...]

Und ich hab gedacht, es wäre Gottes Wille, weil ich irgendwie so gespürt hab, dass Gott so starkes Interesse an mir hat, dass Gott mich so zieht, und ich auch so eine Sehnsucht hab, mit Gott zusammen zu sein und mich ihm ganz hinzugeben, und ich dachte, das geht ja eigentlich nur dann als Nonne. Und darüber war ich total unglücklich [...] und dann hab ich eben Menschen kennen gelernt, Katholiken, normale Christen, die eben diese Sehnsucht genau so verspürten wie ich, die aber nicht Nonne oder Mönch oder so was waren, sondern ganz normale Menschen, verheiratet, verheiratet und mit Familie, Kinder, und die eben auch diese persönliche Lebensübergabe, also dieses ganz Gott hingegen zu sein und trotzdem Familie zu leben, dieses ganz normale in der Welt zu leben, das gelebt haben.

Und das eben in der Charismatischen Erneuerung hab ich das eben kennen gelernt. Und deshalb bin ich auch da. Und da hab ich gespürt, dass Gott mich regelrecht da rein geführt hat und gezeigt hat, ich sehe deine Sehnsucht, und mein Wille ist es gar nicht, dass du Nonne wirst, sondern natürlich, dass du heiratest und Kinder hat. Und gleichzeitig aber, dass Gott, das Jesus, als mein Herr, dass ich ihm ganz, ganz hingegen bin. Und ihm mein Leben übergebe.
(I#2, Pos. 78–86)

Während sie das „davor“ als eine Zeit beschreibt, in der sie ihren Traum von privatem Glück und den Willen Gottes nicht miteinander vereinbaren konnte, bezeichnet sie ihr jetziges Leben als erfüllt und glücklich, weil sie ihr Leben Jesus übergeben und gleichzeitig eine Familie habe. In diesem Fall wird die CE als ein Weg beschrieben, innerhalb der katholischen Kirche aber eben doch abseits der klassischen katholischen Institutionen, nämlich den Orden und Klöstern, ein glückliches Leben zu führen.

In einem dritten Beispiel wird die persönliche Erfahrung, die in der CE gemacht wurde, den Erfahrungen, die in der katholischen Kirche stattgefunden hatten, entgegengesetzt. Der Afrikamissionar P. Ernst Sievers SAC, der sich seit 1973 in der CE engagiert, schreibt:

Was mich betrifft, so ist die fundamentale Bedingung für eine tiefere Erneuerung ein sehnsüchtiges Herz. Persönlich wurde mir die Gnade der Sehnsucht im Wintersemester 1963 geschenkt – beim Studium der Theologie in London, als wir in der Exegese (dem Studium der Bibel) die Apostelgeschichte durchnahmen. Mein unvergesslicher Professor der hl. Schrift, P. Pierre Simson [...] sprach mit solcher Begeisterung über die Urkirche, die Kraft des Geistes, die Liebe in den Beziehungen, die Zeichen und Wunder, dass mir das Herz aufging und ich mit tiefer Sehnsucht erfüllt wurde: Wenn ich doch eines Tages wenigstens ein bisschen von solch einer Kirche erleben könnte, solch eine Gemeinschaft, solche Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes. Von Herbst 1964 bis 1965 war ich in Rom zu weiteren Studien, während dort das 2. Vatikanische Konzil stattfand. Es war eine aufregende Zeit mit den über 2.000 Bischöfen und allen Theologen von Rang und Namen, aus Deutschland z.B. K. Rahner, H. Küng und J. Ratzinger. Es gab Neues, z.B. dass bald darauf die Messe nicht mehr auf Latein und nicht mehr mit dem Rücken zum Volk gefeiert wurde. Aber die Kirche, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wurde, war da kaum zu sehen. Ich musste also weiter warten, volle 10 Jahr lang, bis zum Abend des 23. Mai 1973 – vor fast genau 42 Jahren – ohne dass diese Sehnsucht jemals verschwunden war. An diesem Abend hatte ich ein Treffen mit zwei amerikanischen Ordensschwwestern, die kurz vorher an dem ersten Leben-im-Geist-Seminar teilgenommen hatten, das in Ghana gegeben worden war. Nach dem gemeinsamen Abendessen fragten sie mich, ob sie wohl mit mir beten dürften. Ich hatte keine Ahnung, was da auf mich zukommen würde. Sie nahmen mich mit auf ihr Zimmer, gaben mir einen Stuhl, legten ihre Hände auf meine Schultern und beteten für mich um eine neue Ausgießung des Heiligen Geistes – und der Geist kam! Ich durfte eine unvergessliche Erfahrung machen, die bis heute mein Leben und mein priesterlich-missionarisches Wirken entscheidend geprägt hat. (HP#77)

Die „tiefe Sehnsucht“, die Sievers viele Jahre lang verspürt habe, sei, so sagt er, nicht etwa beim Zweiten Vatikanum, dem wichtigsten Konzil der neueren Kirchengeschichte, erfüllt worden, sondern erst als zwei Ordensschwwestern für ihn gebetet hätten und er daraufhin „eine unvergessliche Erfahrung“ machen durfte, nämlich wie „der Geist kam“.

Die „Zeit davor“ ist in den Konversionserzählungen der CE also nicht so sehr durch einen „unmoralischen Lebenswandel“ gekennzeichnet, von dem sich die Akteur:innen abwenden mussten, sondern vielmehr durch die Abwesenheit persönlicher und erfüllender Glaubenserfahrungen in der katholischen Kirche. Dieser Unterschied zwischen pentekostalen/charismatischen Konversionserzählungen und katholisch-charismatischen Konversionserzählungen ist Ausdruck der grundsätzlich unterschiedlichen theologischen Annahmen über das Wirken Gottes und des Heiligen Geistes, die mit der Abgrenzung der CE gegenüber pentekostalen Vorstellungen zu „spiritual warfare“ bzw. dem „geistlichen Kampf“ korrespondieren. Pentekostalen/charismatischen Erzählungen über die „Bekehrung“ als Abkehr von der

Sünde liegt die Vorstellung eines Dualismus zwischen „Gut“ und „Böse“ zugrunde, der sich auch in der kompromisslosen, alle Lebensbereiche umfassenden Forderung nach „spiritual warfare“ niederschlägt. Vor ihrer „Bekehrung“, das ist die Grundannahme dieser Art von Erzählung, waren die Akteur:innen auf der Seite der „Sünde“ und nicht „auf dem rechten Weg“. Die „Bekehrung“ ist damit verbunden mit einer Abkehr von der „Sünde“. In katholisch-charismatischen Konversionserzählungen hingegen ist der Ausgangspunkt ein völlig anderer: Durch die Taufe und ihr Engagement in der katholischen Kirche waren die Mitglieder der CE nach eigenem Verständnis bereits vor ihrer „Bekehrung“ Teil der „heilsbringenden Institution“ der katholischen Kirche. Mit ihrer „Bekehrung“ verbinden sie also keine Abkehr von der zuvor fundamental gelebten Sünde, sondern vielmehr eine Intensivierung der vorher bereits gelebten, aber schwächeren Gottesbeziehung. Damit legitimieren und unterstützen diese Erzählungen das Anliegen der CE, die Kirche zu „erneuern“ und die einzelnen Individuen von einem Leben mit dem Heiligen Geist zu überzeugen:

[Es soll] auch darum gehen, zurückzukehren zu dem, was der Heilige Geist in euch in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten bis heute gewirkt hat, um es zu erneuern, zu vertiefen, zu verlebendigen – und dies nicht nur für euch selber, die ihr jetzt hier sein könnt.

Meine Vision, die mir der Geist aufs Herz gelegt hat, ist größer. Es geht um die Zukunft der Charismatischen Erneuerung in euren Gebetsgruppen; es geht um die Zukunft des Planes Gottes, der mit der Ausgießung des Heiligen Geistes am Abend des 18. Februar 1967 – 14 Monate nach dem Ende des 2. Vatikanischen Konzils – eine Bewegung ins Rollen brachte, damit die Kirche, damit das Volk Gottes mehr – viel mehr – mit dem Heiligen Geist erfüllt sein würden als sie es bisher waren. (HP#77)

Auch wenn mit der Forderung nach „Erneuerung“ Kritik an der katholischen Kirche geübt wird, so wird die Kirche als heilsbringende Institution nicht in Frage gestellt.

Das Wirken Gottes in der Geschichte, auch in persönlichen Lebensgeschichten, wird als unvorhergesehenes und unvorhersehbares Wirken geschildert, das nicht nur außerhalb der katholischen Kirche erfolgen könne, sondern den Akteur:innen zum Zeitpunkt der Ereignisse oder ihrer Erfahrungen völlig unverständlich gewesen sei. Eine „Erfahrung des Heiligen Geistes“ außerhalb der katholischen Kirche ist nicht nur Teil der „Gründungserzählung“ der CE, laut der einige Mitglieder im Vorfeld des „Duquesne-Wochenendes“ die „Taufe im Heiligen Geist“ bei einem baptistischen Gebetskreistreffen empfangen. Es berichten auch sehr viele Personen in der deutschen CE, die seit den 1970er Jahren in der CE in Deutschland aktiv sind, von Erfahrungen in freikirchlichen

Gebetskreisen oder auf christlichen Seminaren. Nach einer solchen für sie prägenden Erfahrung, so erzählen viele, hätten sie sich dann auf die Suche gemacht nach einer Gruppe innerhalb der katholischen Kirche, die solche Erfahrungen kenne und Charismen, Lobpreis und freie Formen des Gebets praktiziere. Dabei wird über häufige Wechsel zwischen verschiedenen Angeboten unterschiedlicher Anbieter:innen aus dem christlichen Spektrum berichtet. Gerade im Hinblick auf Seminare, Vorträge und größere Events ist die Durchlässigkeit zwischen den verschiedenen charismatischen Konfessionen auch heute noch hoch. Damit wird deutlich, dass die CE das Wirken des Heiligen Geistes auch außerhalb der katholischen Kirche nicht nur anerkennt, sondern voraussetzt. Ob eine Erfahrung „echt“ ist oder nicht, kann nach Ansicht der CE nicht danach beurteilt werden, ob sie innerhalb der katholischen Kirche gemacht wurde. Die Erfahrungen, die Mitglieder in nicht-katholischen Kontexten machen, können so als „echte“ Erfahrungen anerkannt werden, ohne die katholische Kirche grundsätzlich zu kritisieren oder infrage zu stellen.

Auch das Narrativ, dass das Geschehen zum Zeitpunkt der Erfahrung unverständlich gewesen sei und erst im Nachhinein als „Erfahrung des Heiligen Geistes“ gedeutet werden konnte, findet sich in den Daten an mehreren Stellen. So erzählt beispielsweise Norbert Baumert in einem Interview über die Anfänge der CE in Deutschland darüber, wie er die CE kennengelernt habe:

Im Sommer 1972 berichtete mir mein Mitbruder P. Hubertus Tommek SJ von einem Pfingsttreffen desselben Jahres in Frankreich, bei dem er den Heiligen Geist ganz neu erfahren habe. Als er es mir genau beschrieb, sagte ich spontan: „Das kenne ich!“ Er schaute mich etwas ungläubig an und dachte wohl: Das kann nicht sein. Doch als wir das erste Mal zusammen beteten, war uns beiden klar, dass beide Erfahrungen von derselben Art waren. [...] Ich selbst hatte im Sommer 1957 im Rahmen meines Philosophiestudiums im Jesuitenorden während der jährlichen Exerzitien folgendes erlebt: Für die Abendbetrachtung hatte uns der Exerzitienmeister nahegelegt, zu Gott unserm Vater zu beten und ihm ganz zu vertrauen. So kniete ich wie jeden Abend mit etwa 100 Mitbrüdern in der Kirche. Als ich im Stillen „Vater“ sagte, kam plötzlich eine solche Innigkeit und Ergriffenheit in mir auf, dass ich dankbar war, mit meinen Händen das Gesicht verbergen zu können. Die Bewegung wurde immer stärker und ich wusste, dass Gott mich ganz umfassen hatte. Als ich dann endlich auf mein Zimmer gehen konnte, war der ganze Raum von Gottes Gegenwart erfüllt und ich verstand, dass „der Heilige Geist in mir ruft: Abba, lieber Vater“ (Gal 4,6). Die nächsten Monate waren ganz geprägt von dieser Gegenwart, die immer wieder neu in mir lebendig wurde. [...] Ich suchte lange Zeit nach Menschen, die Ähnliches erfahren hätten und fand nun 15 Jahre später den Namen für mein Geschenk: „Charismatische Geisttaufe“.

Was hat dich persönlich bewogen, dich in der Charismatischen Erneuerung zu engagieren?

Nun, es war eben dieses Geschenk der Geist-Erfahrung, das ich in der beginnenden charismatischen Bewegung wiederfand. Sehr bald begriff ich, dass Gott mich 15 Jahre lang in der Stille dafür vorbereitet hatte, um nun in dieser Gemeinschaft meinen geistlichen Weg zu gehen und dann auch als Priester zu dienen. (CEInfo#246)

Durch solche Erzählungen wird das heilsgeschichtliche Grundverständnis von Geschichte auf die persönliche Lebensgeschichte übertragen und dadurch bestätigt. So, wie in diesen Erzählungen die persönlichen Erfahrungen im Nachhinein als das Wirken Gottes gedeutet werden, so geschieht dies auch in einer häufig wiederholten Version der Gründungserzählung der CE, die nicht 1967 mit der Gründung der CE einsetzt, nicht 1962 mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und auch nicht 1901 oder 1906 mit den Anfängen der Pfingstbewegung, sondern bereits vor der Jahrhundertwende.

Diese Erzählung beginnt mit Elena Guerra (1835–1914), einer italienischen Ordensschwester, die im ausgehenden 19. Jahrhundert einige mystische Erfahrungen gemacht habe. Nach einigem Zögern habe sie sich entschlossen, an den damaligen Papst, Leo XIII., zu schreiben. In dreizehn Briefen habe sie ihn zwischen 1895 und 1903 dazu aufgerufen, um eine Erneuerung der katholischen Kirche durch den Heiligen Geist zu beten. Papst Leo XIII. habe auf diese Bitten reagiert: Sowohl seine Anordnung, 1895 eine Novene für den Heiligen Geist zu beten als auch die Veröffentlichung der ersten Enzyklika zum Heiligen Geist, „*Divinum Illud Munus*“ (1897), sei auf die Initiative und Anregung Elena Guerras zurückzuführen. Zum Jahrhundertwechsel, also am 1. Januar 1901, habe Papst Leo XIII. den Hymnus „*Veni Creator Spiritus*“ unter dem Heilig-Geist-Fenster im Petersdom gebetet und damit das 20. Jahrhundert dem Heiligen Geist geweiht. Genau an diesem Tag – und als Antwort des Heiligen Geistes auf das Gebet des Papstes – sei es am Bethel College in Topeka, Kansas (USA), zu einer Ausschüttung des Heiligen Geistes gekommen; dieses Ereignis wird in der Narration der CE als Anfang der weltweiten Pfingstbewegung interpretiert:

Sr. Elena spürte einen inneren Impuls, den Papst zu bitten, das neue Jahrhundert mit der Herabrufung des Heiligen Geistes zu beginnen. Papst Leo griff diese Anregung auf und sang am 1. Januar 1901 im Namen der ganzen Kirche den Hymnus „*Veni Creator Spiritus*“ (Komm, Schöpfer Geist). Dieses Gebet blieb nicht ohne Folgen. Am gleichen Tag kam der Heilige Geist tatsächlich mit seinen Gaben wie zur Zeit der Urchristen. Allerdings wurde es auf andere Weise erhört, als Sr. Elena und der Papst dies erwartete: Der Heilige Geist wurde zuerst für Menschen außerhalb der Katholischen Kirche, die sich

inständig im Gebet nach ihm ausgestreckt hatte, neu erlebbar. Am Abend des Tages, an dem der Papst in Rom betete, erlebte eine Gruppe von amerikanischen Protestanten um Charles Fox Parham (1873–1923) eine Ausgießung des Heiligen Geistes und seiner Gaben. (CEInfo#245)

Während sich das pfingstlich-charismatische Christentum daraufhin mehr als ein halbes Jahrhundert lang außerhalb der katholischen Kirche weiterentwickelt habe, habe der Heilige Geist auch innerhalb der katholischen Kirche gewirkt, ganz besonders beim Zweiten Vatikanischen Konzil, das ebenfalls mit einem Gebet für den Heiligen Geist eröffnet wurde und in einigen Fällen als Folge des ersten Gebets um den Heiligen Geist durch Leo XIII. gedeutet wird. Michelle Moran beschreibt das Zweite Vatikanum als Wendepunkt in der katholischen Kirche. Die Ausdrücke, die sie bei der Beschreibung der Wirkung des Konzils benutzt – „the floodgates were opened“, „the grace of Pentecost was poured out“, „renewal began to happen“ (Moran 2013: 288) – sind charakteristisch auch für die Beschreibung der persönlichen Gottes- oder Geisterfahrung durch Mitglieder der Charismatischen Erneuerung. Die Erzählung schließt mit dem Duquesne-Wochenende 1967, als mit der CE das Wirken und die Erfahrung des Heiligen Geistes (wieder) offiziell Einzug in die katholische Kirche gehalten habe, und zwar in Form der CE.

Bemerkenswert an dieser „größeren Gründungserzählung“ sind vor allem zwei Aspekte: Zum einen die Rolle von Elena Guerra und zum anderen die narrative Einbindung der Pfingstbewegung in die katholische Kirche. Elena Guerra spielt in dieser Erzählung eine Schlüsselrolle. „Alles verdankt sich wohl der Beharrlichkeit der Elena Guerra“, eröffnet Malich seinen Artikel „Franziskus und der Heilige Geist“ (HP#128). Sie wird als „wirkliche Vorreiterin der Charismatischen Erneuerung“ (NL#36) bezeichnet, als „Apostelin des Heiligen Geistes“ (HP#35). Guerra wird hier als die Person dargestellt, „die es geschafft hatte, dass ein ganzes Jahrhundert als ‚Zeitalter des Heiligen Geistes‘ bezeichnet wurde“ (CEInfo#245) – indem sie den Papst davon überzeugt habe, um den Heiligen Geist zu beten. Auffällig ist hier nicht nur, dass Guerras Initiative als aus einem „inneren Impuls“ (CEInfo#245) herauskommend beschrieben wird, sondern auch, dass Papst Leo „Elena Guerras prophetische Begabung [erkennt]“ habe (HP#229) und infolgedessen ihren Anregungen gefolgt sei. Das hierarchische Element der katholischen Kirche wird in dieser Erzählung also nicht unterlaufen, sondern vielmehr gestützt. Zusätzlich wird auch die Stellung der CE in der katholischen Kirche und als Teil der neueren Kirchengeschichte untermauert. Das auffälligste Element aber ist die

Konzeption der weltweiten Pfingstbewegung als *eigentlich katholisches* oder zumindest durch das Gebet des Papstes initiiertes Ereignis. Indem das Gebet Papst Leos XIII. als Auslöser für die Ereignisse am Bethel College erzählt wird, wird die Geschichte der Pfingstbewegung narrativ in die katholische Kirchengeschichte eingebunden. Anders als in der „kurzen“ Gründungserzählung, nach der die Praxis der Charismen und die Erfahrung des Heiligen Geistes von „außen“ an die katholischen Studierenden herangetragen wurden, nämlich durch das Gebet einer baptistischen Gebetskreisleiterin und einiger Bücher mit spirituellen Erfahrungsberichten nichtkatholischer Christ:innen, liegt der Ursprungsmoment der Charismatischen Erneuerung in dieser Version der Erzählung in der katholischen Kirche. Der Umstand, dass charismatische Praktiken und charismatische Theologie in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts in der katholischen Kirche keinen Ausdruck fanden, wird in dieser Version als Argument für die Einheit der Christ:innen, aber auch als Beleg für die Wirkmacht des Heiligen Geistes interpretiert:

Der Heilige Geist wurde zuerst für Menschen außerhalb der Katholischen Kirche, die sich inständig im Gebet nach ihm ausgestreckt hatten, neu erlebbar. Am Abend des Tages, an dem der Papst in Rom betete, erlebte eine Gruppe von amerikanischen Protestanten um Charles Fox Parham (1873–1923) eine Ausgießung des Heiligen Geistes und seiner Gaben. Ein weiteres Initialereignis für die sogenannte Pfingstbewegung war eine Erweckung in der Azusa-Street-Mission in Los Angeles unter der Leitung des Afroamerikaners William J. Seymour. Der Heilige Geist richtete sich nicht nach den Konfessionsgrenzen. (CEInfo#245)

Die Gründung der Charismatischen Erneuerung – und der Pfingstbewegung insgesamt – erscheint aus dieser Perspektive sowohl von der katholischen Kirche als auch vom Heiligen Geist vorbereitet und untermauert so den Anspruch der CE, Teil der Heilsgeschichte zu sein.

7.4 Zwischenbilanz: Verortungen der CE gegenüber katholischer Kirche und charismatischer Bewegung

Im ersten Schritt der Referenzpunktanalyse wurden Prozesse der Verortung der CE gegenüber der katholischen Kirche und gegenüber der charismatischen Bewegung untersucht. Verortung geschieht über Einordnung und Abgrenzung, Anerkennung und Distanzierung von im jeweiligen Kontext gültigen Positionen und Meinungen. Zunächst einmal verortet sich die CE explizit sowohl in der katholischen Kirche als auch in der

charismatischen Bewegung, dabei ist die Rede von „zwei Wurzeln“, von denen keine vernachlässigt werden dürfe. Die konkreten Verortungsprozesse sind unter anderem beeinflusst von den unterschiedlichen Organisationsstrukturen der katholischen Kirche und der charismatischen Bewegung: Während die katholische Kirche als Organisation hierarchisch strukturiert ist, hat die charismatische Bewegung eher die Form eines Netzwerks einzelner Kirchen und Gruppierungen. Dadurch ergeben sich gegenüber den beiden Kontexten unterschiedliche Anknüpfungspunkte, die Verortung kann auf verschiedenen Ebenen stattfinden: Während die Verortung in der katholischen Kirche schwerpunktmäßig – aber nicht ausschließlich – auf institutioneller und hierarchischer Ebene geschieht, findet eine Verortung in der charismatischen Bewegung schwerpunktmäßig auf der Ebene geteilter Erfahrungen statt und äußert sich hauptsächlich in konkreten, projekt- bzw. veranstaltungsbezogenen Formen der Zusammenarbeit und gemeinsamen Praxis.

Die grundsätzliche Verortung in der katholischen Kirche äußert sich zunächst darin, dass die CE es als ihre Aufgabe ansieht, die katholische Kirche (wieder) für das Wirken des Heiligen Geistes zu öffnen und so zu „erneuern“. Dabei kritisiert sie weder die katholische Kirche grundsätzlich noch stellt sie sie als heilsbringende Institution in Frage. Die hierarchische Struktur der katholischen Kirche wird ebensowenig hinterfragt wie die katholische Lehre. Durchaus diskutiert werden hingegen die (akademische) Theologie und die konkrete religiöse Praxis. Auch wenn in beiden Bereichen Anknüpfungspunkte an die charismatische Bewegung bestehen, begründet die CE ihre Kritik zum einen aus der Tradition der katholischen Kirche und zum anderen aus der individuellen Erfahrung. Gerade diese Betonung der individuellen Erfahrung ist der Anknüpfungspunkt für die Verortung der CE in der charismatischen Bewegung. Dabei wird das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch außerhalb der katholischen Kirche angenommen und für gültig erachtet. Die Erfahrung des Heiligen Geistes, die als Grundlage charismatischer Erfahrung betrachtet wird, wird als verbindendes Element betrachtet. Damit findet die Verortung in der charismatischen Bewegung auf anderen Ebenen statt als die Verortung in der katholischen Kirche, nämlich über geteilte Narrative, gemeinsame Themen, geteilte Erfahrung und gemeinsame Aktionen. In Fällen, in denen es zu Konflikten zwischen der Verortung in der katholischen Kirche und der charismatischen Bewegung kommen könnte,

beispielsweise im Bereich der Lehre, erfolgt in der Regel eine Verortung in der katholischen Kirche. In zwei Fällen wurde deutlich, wie die unterschiedlichen Verortungsprozesse aufeinandertreffen und unterschiedlich ausgehandelt werden. Der erste Fall betrifft „charismatische Alternativen“ zu sakramentalem Handeln in der katholischen Kirche. Während einerseits die Sakramente nicht nur als heilsbringend betont werden, sondern auch als Abgrenzung gegenüber nichtkatholischen Charismatiker:innen angebracht werden, werden in der CE andererseits Praktiken anerkannt, die in ihrer Funktion und Wirkung denen der Sakramente ähneln, aber von Lai:innen durchgeführt werden können. Aus Sicht der CE stellen diese „charismatischen Alternativen“, wie beispielsweise das „Charisma der Leitung“ oder das „Gebet um Befreiung“ die entsprechenden priesterlichen Praktiken nicht infrage, sondern werden als Ergänzung gesehen. Gleichzeitig ermöglichen sie es jedoch Lai:innen, Aufgaben zu übernehmen, die in der Praxis denen gleichen, die in der katholischen Kirche Priester vorbehalten sind. Der zweite Fall betrifft sprachliche und körperliche Ausdrucksformen religiöser Erfahrung. Die katholische Kirche wird an verschiedenen Stellen für einen Mangel an Offenheit für authentische religiöse Erfahrung kritisiert. Gerade durch die Betonung charismatischer Praktiken wie der „Taufe im Heiligen Geist“, dem Sprachengebet oder dem „Ruhem im Geist“ grenzt sich die CE hier von der katholischen Kirche ab und betont die Bedeutung religiöser Erfahrung und auch expressiver Ausdrucksformen religiösen Erlebens. Von der charismatischen Bewegung wiederum grenzt sie sich in genau dieser Frage ab, indem sie dort auf eine sehr große Emotionalität hinweist und auch hier die Notwendigkeit von Authentizität und die Ausrichtung auf Gott betont. Insgesamt wird deutlich, dass die Verortungen gegenüber der katholischen Kirche und der charismatischen Bewegung ähnliche Themen und Bereiche betreffen, in denen sich die CE entweder deutlich in der katholischen Kirche einordnet und gegenüber der charismatischen Bewegung abgrenzt, oder ihre eigene Position in der Spannung zwischen den beiden Positionen ständig neu verhandelt. Weiter wurde deutlich, dass die Verantwortung für die Abgrenzung in den konkreten Situationen aus Sicht der CE bei den individuellen Akteur:innen und nicht bei der CE als Gruppe liegt. Damit bietet sie zwar einen Bezugsrahmen an, bestimmt diesen aber nicht als verbindlich und lässt den Mitgliedern Raum, ihre eigenen Verortungen innerhalb des (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmens zu entwickeln und einzubringen.

8 Die legitimierende und die verortende Funktion von Referenzen

Nachdem im ersten Schritt der Referenzpunktanalyse die generelle Verortung der CE gegenüber der katholischen Kirche und der charismatischen Bewegung untersucht wurde, rücken nun die Referenzen selbst in den Fokus der Aufmerksamkeit. Die erste Frage, die sich hinsichtlich der von den Akteur:innen und im Mediendiskurs der CE vorgenommenen Referenzen stellt, ist die Frage nach deren Funktion: Wieso nehmen die Akteur:innen Referenzierungen vor?

Wenn Akteur:innen Referenzen vornehmen, dann haben diese einen unmittelbaren Zweck im konkreten Referenzierungszusammenhang. Dieser Referenzzweck ergibt sich aus dem inhaltlichen Zusammenhang und der Argumentationslogik der Aussage, also auf Ebene des Textes und der Argumente. Referenzen können auf *Informationen* verweisen, auf *Anleitungen und Handlungsaufforderungen* oder auf *Belege und Nachweise* für aufgestellte Behauptungen. Unabhängig vom konkreten Argumentationszusammenhang und damit losgelöst vom spezifischen Inhalt haben Referenzen sowohl eine *verortende* als auch eine *legitimierende* Funktion. Referenzen werden von bestimmten Akteur:innen in bestimmten Kontexten vorgenommen. In ihren Referenzierungen greifen Akteur:innen auf ihr Wissen über ihre Umgebung zurück und referenzieren Personen, Situationen, Narrative oder Inhalte so, wie es für sie sinnvoll scheint: Durch Referenzierungen verorten sie sich in einem Sinn- und Deutungszusammenhang, beziehen sich auf geteiltes Wissen und legen ihre Interpretation des (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmens offen. Indem die Sprecher:innen sich auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen beziehen, ordnen sie sich gleichsam in diesen Bezugsrahmen ein, erkennen ihn an und verorten sich über die Anerkennung auf eine bestimmte Art und Weise. Andererseits führen sie Referenzen auf anerkannte Referenzpunkt an, die über ihre eigene Aussage und Person hinausweisen und diese so in einem größeren Kontext absichern. Damit dienen Referenzen auch der Legitimierung der eigenen Aussage oder Position.

Anhand der Referenzen auf Bücher und Schriften werden im Folgenden die Funktionen von Referenzen analysiert. Dazu wird zunächst der Referenzrahmen vorgestellt, also ein Überblick gegeben über alle im Feld und im Mediendiskurs

referenzierten Schriften und Bücher. Dabei wird, entsprechend der Forschungsfrage, die konfessionelle Zugehörigkeit der Autor:innen im Blick behalten. Anschließend werden die inhaltlichen Referenzen genauer analysiert, also Referenzen, in denen der Verweis auf ein Buch oder eine Schrift in einen inhaltlichen Zusammenhang mit einer Aussage gestellt wird. Dabei werden die Referenzen getrennt nach der Konfession der Verfasser:innen in ihren inhaltlichen Zusammenhängen betrachtet, und ihre verortende und legitimierende Funktion aufgezeigt.

8.1 Bücher und Schriften als Teile des Referenzrahmens

Schriften und Bücher⁷⁸ haben einen festen Platz im Referenzsystem, aber auch in der religiösen Praxis der Mitglieder der CE. Unter allen in den Daten referenzierten Medien sind Schriften und Bücher die mit Abstand größte Gruppe. Genau wie die referenzierten Schriften und Bücher weisen Art und Kontext der Referenzen hierbei eine große Spannbreite auf. Schriften und Bücher werden sowohl in Interviews als auch in Veröffentlichungen im Zusammenhang mit individuellen Aussagen oder eigenen Erfahrungen referenziert und ausführlich erklärt, es finden sich aber auch nicht näher erläuterte Hinweise auf Bücher und Schriften, beispielsweise in Form von Literaturtipps und Empfehlungen im CE-Newsletter oder in der „CE Info“. Auf Veranstaltungen sind Bücher und Schriften als materielle Gegenstände vorhanden und stehen beispielsweise im Gruppenraum im Bücherregal oder liegen auf Büchertischen zum Verkauf aus. Die Anzahl der so ausliegenden Bücher und Schriften variiert dabei stark: Während bei Veranstaltungen mittlerer Größe, wie einem im Rahmen der Feldforschung besuchten Diözesantag oder der Diözesansprecherwahl, 54 bzw. 36 verschiedene Titel auslagen, nahm der Büchertisch beim Ratstreffen der CE mehr als eine Wand des Saales ein; dort lagen 159 Titel aus.

Bei der Betrachtung des Referenzrahmens, also allen in irgendeiner Weise referenzierten Titeln unabhängig von ihrem Referenzierungszusammenhang, sind im Hinblick auf die Fragestellung vor allem drei Merkmale interessant: Das Genre bzw. die

⁷⁸ Der Ausdruck „Schriften und Bücher“ umfasst im Folgenden eigenständige Druckerzeugnisse, die gebunden oder geheftet und mit einem Umschlag versehen sind, auf dem zumindest Titel und Autor:in oder Herausgeber:in angegeben sind. Darunter fallen also sowohl in Verlagen herausgegebene Bücher mit eigener ISBN als auch mehrseitige Hefte und Broschüren. Nicht eingeschlossen sind Flyer, Handouts, Gebetskärtchen u.Ä.

Textsorte, Inhalt bzw. Thema und der konfessionelle Hintergrund der Autor:innen⁷⁹. Im folgenden Überblick sind die referenzierten Bücher nach Textsorten sortiert in a) fiktionale Werke, b) Erfahrungsberichte, (Auto-)Biographien und Hagiographien, c) Praxisbücher und Ratgeber, d) Erbauungsliteratur, e) thematische Abhandlungen und theologische Sachbücher, f) kirchliche Dokumente, Leitlinien und Lehrschreiben und g) die Bibel, wobei die Zuordnungen nicht trennscharf sind und einige Titel Merkmale mehrerer Textsorten aufweisen.

a) Fiktionale Werke: Romane und Erzählungen. Hier finden sich sowohl explizit christliche Texte mit christlicher Botschaft wie „Die Hütte – Ein Wochenende mit Gott“ des Kanadiers William P. Young (nC) oder die Geschichtensammlung „Von der Dunkelheit ins Licht. Weihnachtsgeschichten für das ganze Jahr“ von Anita Spohn (CE), als auch Romane, die sich mit christlichen Motiven beschäftigen wie C. S. Lewis' (nC) „Dienstanweisungen an einen Unterteufel“ oder „Das Grabtuch von Turin“ von Bernd Kollmann (nC). Insgesamt ist der Anteil der fiktionalen Werke mit 21 Titeln verhältnismäßig gering.

b) Erfahrungsberichte, (Auto-)Biographien und Hagiographien: Bücher und Schriften, die explizit die Lebensgeschichte oder die Erfahrungen einer Person zum Thema haben. Hier finden sich Bekehrungserzählungen wie David Wilkersons (nC) „Das Schwert und die Messerhelden“ oder „Ich suchte stets das Abenteuer“ von Merlin B. Carothers (nC) oder Autobiographien wie „Unser Weg nach Rom“ von Scott Hahn (nK). Es finden sich Biographien von Personen oder Heiligen, bspw. die Geschichte Elena Guerras in „Pfingsten ist nicht vorbei“ von Beate Beckmann-Zöller (CE), aber auch Rückblicke und Erinnerungen von Gründer:innen charismatischer Initiativen, z.B. „Brennender Dornbusch“ von Kim Kollins (CE), „Red moon rising“ von Pete Greig und Dave Roberts (nC), den Gründern der Gebetshausbewegung oder „In meinem Herzen Feuer“ von Johannes Hartl (CE), dem Gründer des Gebetshaus Augsburg. Auffällig ist, dass die referenzierten Bücher nichtkatholischer Autor:innen fast ausschließlich Übersetzungen aus dem nordamerikanischen Raum sind. Sowohl diese Bücher als auch

⁷⁹ In den folgenden Darstellungen werden die konfessionellen Zugehörigkeiten der genannten Autor:innen als CE (Mitglied der CE), nK (nichtcharismatischer Katholik:in) oder nC (nichtkatholischer Charismatiker:in bzw. nichtkatholischer Christ:in; die genaue konfessionelle Zugehörigkeit nichtkatholischer Autor:innen lässt sich in einigen Fällen nicht eindeutig bestimmen. Gerade im nordamerikanischen Kontext eine Einordnung als „christlich“ üblich).

Hagiographien können durchaus Elemente von Praxisbüchern und Ratgebern oder Erbauungsliteratur aufweisen. Insgesamt finden sich in dieser Kategorie 33 Titel, 14 von katholischen Autor:innen, 12 von nichtkatholischen christlichen Autor:innen und 7 von Autor:innen aus der CE, deren Anteil damit recht gering ist.

c) Praxisbücher und Ratgeber: Bücher und Schriften, die Herangehensweisen an und vor allem Lösungen für konkrete Situationen und Probleme aufzeigen. Thematische Schwerpunkte liegen auf den Bereichen religiöse/charismatische Praxis, Charakterentwicklung, Heilung, Lebensführung und Partnerschaft. Kern der in den Ratgebern vorgeschlagenen Lösung ist in der Regel eine (tiefere, erneute) Hinwendung zu Gott. Darunter ist beispielsweise „Lebendige charismatische Gruppen“ von Christof Hemberger (CE), einer Art Schritt-für-Schritt-Anleitung zum Aufbau einer katholisch-charismatischen Gebetsgruppe; ein anderes Beispiel ist „Das Hirtenprinzip. Sieben Erfolgsrezepte guter Menschenführung“ von Kevin Lerman und William Pentak (nC). In diese Kategorie fällt auch das breite Spektrum christlicher Ratgeber und Lebenshilfebücher wie „Ordne dein Leben. Perspektiven für den Umgang mit dem Leben und der Zeit“ von Gordon MacDonald (nC), Andreas Bopparts (nC) „Unfertig. Jesunachfolge für Normale“ oder „Die Kunst, eine Frau zu lieben. Das große Geheimnis verstehen“, in dem Johannes Hartl (CE) konkrete Ratschläge zum Umgang mit Frauen gibt (Blumen kaufen, Gentleman sein, Leiten durch Nachgeben etc.). Etwa die Hälfte aller referenzierten Bücher von nichtkatholischen christlichen Autor:innen fallen in diese Gruppe und stellen damit knapp zwei Drittel der Praxisbücher und Ratgeber insgesamt. Neben Autor:innen aus dem angloamerikanischen Raum finden sich hier viele Werke deutscher nichtkatholischer Autor:innen, sowohl aus dem freikirchlichen wie auch aus dem protestantischen Kontext. Bücher nichtcharismatischer katholischer Autor:innen hingegen finden sich hier kaum.

d) Erbauungsliteratur: Schriften und Bücher, die „zur Bekräftigung im Glauben, zur Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte und zur Anleitung in christlicher Lebensführung dienen“ (Schedl & Moser 2007: 484). Darunter fallen Gebets- und Andachtsbücher, aber auch Schriften und Bücher, die geistliche Impulse geben und Zugänge zu Gott und zum Glauben eröffnen wollen. In Abgrenzung zu den anderen Textsorten wird hier verstärkt die „Gefühlsebene des Einzelnen“ angesprochen (Schedl

& Moser 2007: 484). Thematisch beschäftigen sich die Veröffentlichungen dieser Kategorie entsprechend hauptsächlich mit Gebet und damit, wie Gott im eigenen Leben spürbar und erfahrbar werden kann. Beispiele sind „Ich lass dich nie allein. Liebesbriefe von Jesus“ von Sarah Young (nC), „Anders beten“ von Madeleine Delbrel (nK) oder „Ganz leise wirbt er um mein Herz“ von John Eldredge und Brent Curtis (nC); aber auch die geistlichen Übungen von Ignatius von Loyola (nK) oder das „Stundenbuch“ als klassische katholische Erbauungsliteratur werden referenziert. Die Mehrheit der Bücher dieser Kategorie stammt von Autor:innen aus der CE, es sind aber auch Titel katholischer und nicht-katholischer Autor:innen vertreten.

e) **Thematische Abhandlungen und theologische Sachbücher:** Bücher, die über ein bestimmtes Thema informieren und sich damit argumentativ auseinandersetzen. In Abgrenzung zur Erbauungsliteratur ist der Tonfall eher sachlich, der Fokus liegt auf Vermittlung von Informationen und der Darstellung von unterschiedlichen oder eigenen Positionen. Die vier großen Themen dieser Kategorie sind die CE selbst, die Charismen bzw. Charismatische Praktiken, Geschlecht/Geschlechterrollen und Migration/Islam. Während die Bücher über die CE größtenteils von Autor:innen der CE stammen – z.B. „Charismatische Erneuerung. Ein Weg der Neuevangelisierung“ von Hansmartin Lochner oder „CE – Anstößig oder Anstoß?“ von Norbert Baumert – werden zum Thema Charismen sowohl Texte von Mitgliedern der CE als auch von nichtkatholischen Christ:innen referenziert. Diese sind allerdings zumeist Mitglieder der GGE in Deutschland, etwa Heinrich Christian Rust („Charismatisch dienen“) Friedrich Aschoff („Die Gaben des Heiligen Geistes“). Was den Themenkomplex Geschlecht/Geschlechterrollen angeht, so finden sich hier viele Veröffentlichungen von nichtkatholischen Autor:innen (z.B. Wayne Barber, Eddie Rasnake, Richard Sheperd (nC): „Männer Gottes. Menschen der Bibel, AT“ oder Leanne Payne (nC): „Krise der Männlichkeit“). Beim Themenkomplex Migration/Islam hingegen finden sich sowohl Schriften katholisch-charismatischer Autor:innen (Beate Beckmann-Zöllner (CE): „Hingabe und Unterwerfung. Die befreiende Botschaft Christi in der Begegnung mit dem Islam“) als auch Veröffentlichungen katholischer Autor:innen (ZdK (nK): „Keine Gewalt im Namen Gottes! Christen und Muslime als Anwälte für den Frieden“). Auch wenn der Schwerpunkt thematischer Abhandlungen und theologischer Sachbücher auf der Vermittlung von Informationen liegt, gibt es insbesondere bei den Büchern über die

Charismen oder religiöse Praktiken in der Regel Hinweise und Anregungen zur Umsetzung in die Praxis.

f) Kirchliche Dokumente, Leitlinien und Lehrschreiben: Hierzu zählen neben der Ordnung der CE („Der Geist macht lebendig“, ThO#4) und den Handreichungen des theologischen Ausschusses (z.B. ICCRS: „Leitlinien für das Heilungsgebet“) vor allem Päpstliche Enzykliken (wie „Evangelii Gaudium“) und Schreiben des apostolischen Stuhles (z.B. „Novo millennio Ineunte“) sowie Schreiben der Bischöfe (z.B. „Gemeinsam Kirche sein“ der Deutschen Bischöfe), aber auch Sammlungen von Dokumenten über die CE (Kilian McDonnell: „Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal“). Von den 61 hier referenzierten Schriften sind 6 von der CE oder ihren Mitgliedern, die anderen sind mehrheitlich von Organen der katholischen Kirche (Bischofskonferenzen, dem Vatikan) herausgegeben.

g) Die Bibel: nimmt eine Sonderstellung unter den referenzierten Büchern ein. Zum einen ist sie in den Daten das bei weitem meistreferenzierte Buch und zum anderen nimmt sie in der religiösen Praxis der Akteur:innen eine herausragende Stellung ein. Das zeigte sich immer wieder in den Interviews und auch in den Fragebögen zur Mediennutzung, wo die Akteur:innen als prägendes oder wichtiges Buch immer wieder die Bibel nannten:

I: Ein Buch das wo Sie sagen würden: Das ist gut.

Thomas: Ja, also [...] das Hauptbuch ist erstmal die Bibel, und ich glaube dass Gott wirklich dadurch spricht. (I#5, Pos. 128–129)

Das Verständnis der Bibel als ‚Heilige Schrift‘ prägt den Umgang der Akteur:innen mit der Bibel und zeigt sich auch in den Referenzpunkten. Referenzen auf die Bibel oder auf Bibelverse finden sich in Titeln von Büchern, Themen von Veranstaltungen, zur Einleitung von Vorträgen oder als Zwischenüberschriften in Texten und Predigten. Julia reagiert auf das Bild einer alten handschriftlichen Ausgabe der Bibel während der Photo-Elicitation spontan mit dem Ausruf „Oh, die Heilige Schrift! Mein Lieblingsbuch“. Doris führt ihre Gedanken zu dem Bild stärker aus:

[E]s ist eine Bibel, die für mich Wort Gottes ist. Und Wort Gottes bedeutet für mich, das Wort Gottes ist für mich genauso viel wie Gott selber. Es hat eine ganz starke Aussage, ich kann also mit diesem Wort umgehen, ich kann mit diesen Verheißungen kann ich mich drauf stützen. Ich persönlich gehe sehr stark damit um. [...] Und wir gehen auch immer wieder in dieser Gemeinschaft, [...] auch immer wieder in Seminaren und so [...] dass wir

immer versuchen, da immer noch 'ne Bibelstelle oder so was mit in die Anbetung zu nehmen, oder dass wir nachher noch mal erklären können, das Sonntagsevangelium. [...] vom Grundsatz her ist es mir das Wichtigste, was es überhaupt gibt, im Christlichen. (I#3, Pos. 25)

Ähnliche Aussagen finden sich in den Texten und Interviews immer wieder. Die Akteur:innen nutzen die Bibel, um den Willen Gottes kennenzulernen, etwas über das Leben Jesu zu erfahren, als Lehrtext, zur Erbauung, zur Gestaltung ihres Alltags etc. Dabei wird die „Liebe zur Schrift“ als ein Ergebnis der „Taufe im Heiligen Geist“ verstanden:

Gerade in der charismatischen Erneuerung ist es die Erfahrung vieler, dass durch persönliche Gotteserfahrung und die Taufe im Heiligen Geist auch das Wort Gottes lebendig wird. In der vom Theologischen Ausschuss von ICCRS herausgegebenen Schrift „Taufe im Heiligen Geist“ lesen wir in diesem Zusammenhang: Die Heilige Schrift wird lebendig. Im Heiligen Geist Getaufte entdecken, oft zum ersten Mal, dass die Heilige Schrift ein lebendiges Wort ist, in dem Gott persönlich zu uns spricht und in dem wir Nahrung und Führung für unser Leben finden. Durst wird geweckt, das Wort Gottes zu studieren, damit es uns verändern kann. Texte, die bereits zuvor gelesen wurden, erhalten neue Klarheit, Lebendigkeit und Relevanz. Aus diesem Grund gibt die Erneuerung typischerweise dem Bibelstudium und stark biblischer Verkündigung und Lehre einen wichtigen Platz. Einfache Gläubige, die im Heiligen Geist getauft sind, verfügen manchmal über tiefgreifendes Begreifen der Heiligen Schrift und tiefe Einsicht in die christlichen Geheimnisse. (HP#140)

Eine solche persönliche Auseinandersetzung mit der Bibel wird häufig als Charakteristikum charismatischer Spiritualität dargestellt. Weil Referenzen auf die Bibel in der CE eine sehr große Rolle spielen und in hoher Zahl vorkommen, werden sie in einem eigenen Unterkapitel (Kap. 8.2.4) behandelt.

Insgesamt sind die Grenzen zwischen den Textsorten (außer der Bibel) fließend. Insbesondere Hinweise auf die Anwendung in der Praxis oder Impulse zur individuellen Frömmigkeit finden sich in den meisten der Bücher und Schriften. Alles in allem zeichnen sich mit Blick auf die drei Kriterien – Textsorte, Thema und Konfession der Autor:innen – durchaus Muster und Schwerpunkte ab. Ein großer Teil der Bücher und Schriften von nichtcharismatischen katholischen Autor:innen sind kirchliche Veröffentlichungen, also Schriften des katholischen Lehramtes. Aber auch solche Veröffentlichungen katholischer Autor:innen, die sich anderen Textsorten zuordnen lassen, beschäftigen sich schwerpunktmäßig mit katholischer Lehre und Tradition, seien es Lebensgeschichten von Heiligen oder katholische Praktiken. Veröffentlichungen

nichtkatholischer charismatischer Autor:innen hingegen beschäftigen sich thematisch häufiger mit gesellschaftlichen Themen und nehmen hier eine konservative Position ein. Insbesondere mit dem Themenkomplex Gender/Geschlechterrollen beschäftigen sich fast ausschließlich Veröffentlichungen nichtkatholischer Charismatiker:innen. Auch zeugnishaft Lebensgeschichten und damit religiöse Autobiographien nichtkatholischer Charismatiker:innen finden sich einige, und hier insbesondere von Autor:innen aus dem nordamerikanischen Kontext. Praxisbücher und Ratgeber stammen ebenfalls häufig von nichtkatholischen Charismatiker:innen, allerdings kommen diese häufig aus Deutschland. Theologische Sachbücher hingegen, insbesondere solche, die sich mit den Charismen und der CE selbst beschäftigen, sind in der Regel von Mitgliedern der CE geschrieben.

Damit decken sich die Erkenntnisse über den Referenzrahmen mit den Beobachtungen über die Verortungen der CE. Die Verortung in der katholischen Kirche drückt sich stark in Verweisen auf das katholische Lehramt aus, während Positionen zu gesellschaftlichen Themen eher in Form von Verweisen auf die charismatische Bewegung ausgedrückt werden. Fragen charismatischer Praxis hingegen werden sowohl in Veröffentlichungen von Autor:innen der CE als auch aus dem deutschsprachigen nichtkatholischen charismatischen Kontext, insbesondere der GGE, behandelt. Auch hier zeigen sich möglicherweise Tendenzen der bereits in Kap. 7.2.2 angesprochenen kulturellen Differenzierung, die in der deutschen CE vorgenommen wird.

8.2 Zwecke und Funktionen von inhaltlichen Referenzen

In seiner Abschlussrede beim Ratstreffen der CE blickt Helmut Hanusch auf seine Zeit als Vorsitzender der CE zurück. Als er über sein „Vermächtnis“ an die CE spricht, empfiehlt er neben einem Artikel in der „CE Info“ (die Veröffentlichung seiner Predigt vom Mittendrin-Kongress 2015, CEInfo#37) vier Bücher zur Lektüre:

Wenn ihr nicht wisst, wie ihr eine Gruppe aufbaut, Christof, wo [ist das Buch, Anm. H.G.]? „Lebendige Charismatische Gruppen“. Da. [zeigt auf den Büchertisch.] So, und jetzt hat Marie-Luise [Winter, Anm. H.G.] noch ein Buch geschrieben, „Das Handwerkszeug des Heiligen Geistes“. Damit habt ihr wirklich alles was ihr braucht! [...] Und dann der Theologische Ausschuss hat ein Heft geschrieben, „Der Geist macht lebendig“. Da steht wirklich Gutes drin. So. Diese Bücher sollten neben eurer Bibel stehen. Das ist das Grundhandwerkszeug, mit dem ihr arbeiten sollt, das Gott UNS anvertraut

hat. Der Schönstatt-Bewegung und anderen Bewegungen hat er anderes anvertraut. Aber ihr müsst das haben, damit sollt ihr und müsst ihr arbeiten. Das ist wirklich geprüfte Lehre und wunderbar. Und dann noch fürs Bücherregal, wie ihr wisst, natürlich, lebendige Geschichte von Elena Guerra, Beate Beckmann-Zöller: „Pfingsten ist nicht vorbei“. Das sollt ihr einfach mal wissen, das muss nicht neben der Bibel stehen, sondern das kann irgendwo im Bücherregal stehen. (FP#6, Pos. 76–78)

Die vier Bücher, die er hier neben der Bibel referenziert, illustrieren exemplarisch die verschiedenen Referenzzwecke, die in der Auswertung der Referenzpunkte deutlich wurden: *Anleitung* zum Aufbau einer charismatischen Gebetsgruppe, *Beleg* der Praktiken und Glaubensannahmen der CE durch den Theologischen Ausschuss und *Information* über die Charismen und die Geschichte der CE. Dass alle vier Bücher von Autor:innen aus der deutschen CE verfasst wurden, ist nicht repräsentativ für die referenzierten Schriften und Bücher und zeigt die verortende Funktion der Referenzen, die der Vorsitzende der CE hier vornimmt.

Während Hanusch die Bücher, die er referenziert, nur nennt und kaum inhaltlich einbindet, verweisen Akteur:innen an anderen Stellen nicht nur formal auf die Bücher und Schriften, sondern stellen sie in einen inhaltlichen Zusammenhang mit der eigenen Aussage, indem sie sie zitieren oder inhaltlich einbinden. In gewisser Weise wird dem so referenzierten Text dadurch eine „Sprecherposition“ eingeräumt. Der Inhalt des referenzierten Textes wird nicht als eigener Inhalt dargestellt oder als Teil des gemeinsamen Wissenshorizonts vorausgesetzt, sondern es wird explizit auf eine außerhalb des:der Sprecher:in stehende Quelle als Ursprung der Aussage verwiesen. Gleichzeitig werden Verweise und wörtliche Zitate selektiert und im Sinne der eigenen Aussage in die Argumentation eingebunden. Weil die Auswahl der referenzierten Texte nicht zufällig, sondern bewusst geschieht, lässt sie Rückschlüsse auf die Verortung der Sprecher:innen und dadurch der CE in verschiedenen Zusammenhängen zu.

Im Rahmen der Referenzpunktanalyse wurden dazu Segmente, in denen Referenzen auf Bücher und Schriften in einem inhaltlichen Zusammenhang stehen, analysiert. Dabei wurde deutlich, dass Referenzen im Argumentationszusammenhang der Texte dreierlei Zwecke erfüllen können, nämlich Information, Anleitung oder Beleg. Referenzen auf Informationen sind Referenzen, im Zuge derer hauptsächlich Informationen vermittelt werden, in denen also eine ausführliche inhaltliche Rezeption des Textes erfolgt. Referenzen auf Anleitungen sind Referenzen, im Zuge derer eine Handlungsanweisung

erfolgt, beispielsweise eine Aufforderung zum Gebet oder anderen religiösen Praktiken. Referenzen auf Belege sind häufig Quellenangaben und im Text selbst als Belege gekennzeichnet. Mehr als bei Referenzen auf Informationen liegt der Schwerpunkt darauf, die Legitimität der eigenen Position deutlich zu machen und weniger auf einer inhaltlichen Darstellung des referenzierten Textes. Auch wenn die Abgrenzung zwischen Referenzen auf Informationen, Anleitungen und Belege aus dem Material entwickelt wurde, ist sie nicht trennscharf. Die Betrachtung der Referenzzwecke auf Ebene der Texte ist dennoch bei der Analyse der verortenden und legitimierenden Funktion von Referenzen auf Schriften und Bücher hilfreich. Im Folgenden werden die inhaltlichen Referenzen auf Schriften und Bücher getrennt nach der Konfession ihrer Verfasser:innen besprochen und auf ihre Referenzzwecke und letztlich die Funktionen der Referenzen hin untersucht.

8.2.1 Referenzen auf Bücher und Schriften von nichtkatholischen Charismatiker:innen

Bücher nichtkatholischer charismatischer Autor:innen werden hauptsächlich im Zusammenhang mit Handlungsanleitungen referenziert. Referenzen zum Zweck des Belegs, aber auch der Information, finden sich hingegen kaum. Thematisch bewegen sich die referenzierten Bücher in den Bereichen Gebet und religiöse Praxis (inklusive Charismen), Gemeindeaufbau, Evangelisation und Leben in der Nachfolge Jesu. Dabei fällt zunächst einmal der motivierende und enthusiastische Tonfall der Referenzen auf, der in starkem Kontrast zu den eher nüchtern und sachlich gehaltenen Verweisen insbesondere auf Bücher und Schriften nichtcharismatischer Katholik:innen steht. Häufig sind die Ankündigungen und Verweise mit Ausrufezeichen versehen, stellen rhetorische Fragen und sprechen die Adressat:innen in der Du-Form direkt an:

Eine Stimme im Buch erschallt, die uns Christen dazu auffordert
kompromisslos für Gott zu leben! Fang an zu beten, damit Gott sein Werk tun
kann. Lass dich aufrütteln und herausfordern! (CEInfo#325)

Diese Ankündigung bezieht sich auf das Buch „Immer noch ein Tal voller Knochen“ des britischen Predigers Leonard Ravenhill. Die Leser:innen werden persönlich angesprochen, in der Ankündigung wird in Aussicht gestellt, dass das Lesen des Buches eine direkte Auswirkung auf die persönliche Frömmigkeit und Gottesbeziehung habe. Ein solcher Fokus auf dem Nutzen der Lektüre im Hinblick auf die persönliche

Gottesbeziehung findet sich häufig, beispielsweise auch in einer Empfehlung des Buches „Es gibt immer genug“ von Rolland und Heidi Baker, Missionar:innen und Gründer:innen von „Iris Global“, einer christlichen missionarischen NGO, die hauptsächlich in Mosambik tätig ist:

Spannende Seiten voll Erfahrungen von den Bakers. Ein Ehepaar, das gehorsam lebt, was Gott ihnen aufträgt, die mit SEINEM Wirken rechnen und es auch erleben – ein geistlicher Horizont erweitert unser Denken, denn bei Gott ist so viel mehr möglich! (CEInfo#325, Hervorhebung im Original)

Hier wird ein weiteres Merkmal inhaltlicher Referenzen zum Zweck der Anleitung deutlich, das sich bei Referenzen auf Bücher von Autor:innen aller Konfessionen findet: Die Referenz auf ein Buch ist mit dem:der Autor:in verbunden, deren Leben und Handeln in diesem Fall als grundsätzlich auf Gott ausgerichtet und ihm gegenüber „gehorsam“ dargestellt wird. Diese Verbindung des Werkes mit dem:der Autor:in und seinen:ihren persönlichen Erfahrungen wird auch in den Interviews deutlich, wenn die Interviewpartner:innen über Bücher sprechen, die sie geprägt haben:

Ein Buch das mich wirklich, wirklich beschäftigt hat, und wirklich auch ins Nachdenken gebracht hat, war von Pete Scazzero, „Glaubensriesen Seelenzwerge“. Das ist ein Leiter gewesen aus der, aus einer Freikirche gewesen in New York, der seine Kirchengemeinde gegen die Wand gefahren hat, und dann aus dem Zerbruch heraus versucht hat zu lernen, was ist da schief gelaufen und was können wir besser machen. Und das ganze Buch geht über menschliche Reife. Und der in die christliche Welt hineinspricht und sagt, in vielen Gemeinden laufen Dinge grundlegend falsch, und wir müssen Menschen in die Reife bringen und dann werden diese Dinge auch anders laufen. Und spricht von seiner eigenen Unreife. Also so dem. Dieser Erfahrung. (I#7, Pos. 303)

Die Person und die Erfahrung des Autors wird hier als Beleg dafür angeführt, dass das, was er in seinem Buch vermittelt, relevant und berechtigt ist. Der Aspekt der Lebens- und Glaubenserfahrung wird insbesondere bei Autor:innen aus dem charismatischen Kontext als Gewähr für die von ihnen vermittelten Inhalte angeführt. Dabei wird der:die Autor:in als eine Art „persönliche:r Begleiter:in“ oder „Mentor:in“ dargestellt, der die Leser:innen an seinen Erfahrungen teilhaben lässt und auch ihnen zu solchen Erfahrungen verhelfen kann:

Du fragst dich, ob Jüngerschaft mehr ist, als am Sonntag in den Gottesdienst zu gehen? In diesem Buch entdeckst du mit David Watson, dass Jüngerschaft der Schlüssel und die Grundlage für geistliches Leben, Wachstum und Stabilität ist. Er legt seine bisherigen Vorstellungen und Erfahrungen an die Seite, um herauszufinden, was die Bibel eigentlich wirklich meint, wenn sie über Jüngerschaft spricht. (CEInfo#207)

Auch wenn Watson in diesem Beispiel als eine Art Mentor dargestellt wird, der hilft, die Bibel zu interpretieren, wird sein Wissen über die Bibel nicht als „theoretisches“ Wissen dargestellt, sondern ausdrücklich aus seinen persönlichen Erfahrungen abgeleitet. Entsprechend steht auch die persönliche Erfahrung der Akteur:innen im Mittelpunkt. Diese persönliche Erfahrung kann auch als „spontanes Gespräch mit Gott“ beim Lesen eines Buches stattfinden:

Neben diesen regelmäßigen Terminen komme ich mit Gott immer dann ins Gespräch wenn ich z.B. spontan (wenn ich mal mir wieder dafür Zeit nehme) beim Lesen des Buchs „Die Hütte“. (CEInfo#11, S. 9)

Auch die Möglichkeit, Bücher oder Ausschnitte nicht nur für sich allein, sondern zusammen mit anderen, beispielsweise im Gebetskreis, zu lesen und zu besprechen, wird angesprochen, beispielsweise wenn das Buch „Red Moon Rising“ von Pete Greig und Dave Roberts angekündigt wird als gefüllt mit „Geschichten von Wundern, Ermutigung ins Gebet zu gehen und auch dafür geeignet, es im Gebetskreis oder mit Freunden praktisch zu nutzen“ (CEInfo#325). Die Praxisrelevanz der referenzierten Werke wird in den Verweisen klar hervorgehoben, genau wie die leichte Zugänglichkeit:

Anke und Daniel Kallauch, Wenn Familien beten [...] Zusammen singen, gemeinsam beten und sich austauschen – das ist im turbulenten Familienleben nicht so leicht. Kurze Alltagsliturgien mit Lied, Gebet, Bibeltext, Gedankenanstoß und einer Frage, die einen kleinen Austausch anregen soll, bieten eine Hilfestellung, um Gott in die Mitte der Familie einzuladen. Ohne große Vorbereitung ermöglichen die einfachen Texte und leicht mitsingbaren Lieder Groß und Klein, zur Ruhe zu kommen und eine Viertelstunde in der Woche gemeinsam in Gottes Gegenwart zu verbringen. Alle Texte gibt es zum Hören und/oder zum Selberlesen. (CEInfo#355)

Auch in den Interviews werden der persönliche Nutzen von Büchern und ihre Auswirkung auf die eigene Gebetspraxis oder Frömmigkeit, aber auch auf den eigenen Zugang zu Gott und das Weltverständnis thematisiert, wenn nach wichtigen oder prägenden Büchern gefragt wird. So erzählt beispielsweise Florian:

Ein anderes Buch ist von Jim Petersen, „Evangelisation: Ein Lebensstil“. Der schreibt über, dass Evangelisation eben nicht nur reden ist, jemanden überzeugen und verkündigen, sondern dass es eine Herzenshalt/ eine Lebenshaltung ist. Und er schreibt eigentlich davon, dass es viel wichtiger ist, Salz und Licht in der Welt zu sein, ohne viel zu reden, und dann wenn jemand mal was fragt Antwort zu geben. Und das find ich, das war ein Buch, das hat mich mal sehr inspiriert. (I#7, Pos. 303)

Den Einfluss, den die Akteur:innen insbesondere Büchern von nichtkatholischen Charismatiker:innen zuschreiben, führen sie nicht so sehr auf die Qualität des Inhalts

zurück, sondern vielmehr auf die persönliche Erfahrung der Autor:innen, die sie in ihren Büchern vermitteln. Damit erwarten die Akteur:innen weniger, informiert zu werden, sondern vielmehr auf emotionaler Ebene angesprochen und inspiriert zu werden.

8.2.2 Referenzen auf Bücher und Schriften von nichtcharismatischen Katholik:innen

Ein großer Teil der Bücher und Schriften katholischer Autor:innen wird zum Zweck des Belegs eigener Meinungen oder Positionen referenziert, wobei die meisten dieser Referenzen auf lehramtliche Schriften verweisen. Gerade in theologischen Texten wird in einzelnen Abschnitten durchaus auf mehrere Quellen verwiesen, wodurch die Referenzdichte in solchen Texten sehr hoch ist. Die eigene Position wird selten in Abgrenzung zu referenzierten Texten entwickelt, sondern in der Regeln daraus abgeleitet. Dabei werden Texte häufig recht ausführlich zitiert:

Karl Rahner (299) weist darauf hin, „dass der Begriff Besessenheit in seinem Unterschied von dämonischer Versuchung und sonstigem realen Einfluss auf den Menschen“ (letzteres ist der Bereich, den wir hier mit Belästigungen bezeichnen) „nicht sehr deutlich, nur relativ ist und eine große Variationsbreite hat“. (ThO#2, S. 10)

Das kann so weit gehen, dass die eigene Position *ausschließlich* durch zitierte Aussagen dargestellt wird. Insbesondere wenn das zitierte Werk selbst oder sein:e Verfasser:in in der katholischen Kirche anerkannt sind – wie der einflussreiche Theologe Karl Rahner im obigen Beispiel oder Kardinal Leo Suenens im folgenden – wird deutlich, dass gerade Referenzen zum Zweck des Belegs stark legitimierenden Charakter haben, der über die konkrete Belegsituation und den spezifischen Inhalt hinausgeht. Ähnlich belegen auch Referenzen auf den Katechismus der katholischen Kirche (KKK), Konzilsschriften, Enzykliken oder ähnliche Texte des katholischen Lehramtes nicht nur die konkrete Aussage, sondern verorten die CE bzw. den:die jeweilige:n Autor:in auch darüber hinaus im katholischen Diskurs und dienen so ihrer eigenen Legitimation:

Im Blick auf „die Verantwortlichen der Kirche“ schreibt Kardinal Suenens (105): „Wir sind von einem großen Seelsorgeproblem herausgefordert“, einmal wegen der persönlichen Bedrängnis, in die Gläubige immer wieder kommen, zum andern auch „wegen der Faszination, die auf unsere Zeitgenossen ausgeht von allem, was direkt oder indirekt mit Dingen zu tun hat wie: Satanismus, Okkultismus, Hellscherei, Magie, Spiritismus, Parapsychologie... Es geht darum, einen Weg vorzuzeichnen, der in gleicher Weise Distanz wahrt zu einem übertriebenen Dämonismus wie zu einem

Rationalismus, der sich über die Probleme mit Verachtung und Überheblichkeit hinwegsetzt.“ (Vgl. ebd. [Suenens] 100–113; ferner s. KKK 2148f; 2113; 2117) (ThO#2, S. 29)

Bei der zitierten Schrift von Kardinal Suenens handelt es sich um das Buch „Erneuerung und die Mächte der Finsternis“ aus dem Jahr 1983. Gerade in den theologischen Veröffentlichungen der CE verweist die überwiegende Mehrheit der Referenzen auf katholische Schriften und Bücher oder auf die Bibel, was einerseits die Positionierung der CE im katholisch-theologischen Diskurs unterstreicht und andererseits eine Legitimierung in Richtung der katholischen Kirche darstellt.

Auch außerhalb theologischer Texte wird zur Formulierung eigener Aussagen auf Zitate aus kirchlichen Dokumenten zurückgegriffen und so werden die eigenen Aussagen auf die kirchlichen Lehren und Dogmen bezogen. Dies gilt insbesondere bei der Verhandlung von Themen wie Ökumene, Evangelisation, Charismen- und Sakramentenlehre und den Umgang mit Gut und Böse bzw. dem „Satan“. Im folgenden Beispiel geht es um das Thema Ökumene:

Katholische Christen haben hier erfahren, daß „viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können“ (Ökumenismusdekret 3) und daß Anstöße von außerhalb wichtig sein können für zentrale Anliegen der Kirche (ThO#4, S. 38)

Mit der Referenz auf das Ökumenismusdekret⁸⁰ werden die ökumenischen Bestrebungen der CE in der Tradition der Kirche und des Zweiten Vatikanischen Konzils verortet. Damit wird nicht nur die Aussage selbst belegt, sondern auch die „Erfahrung der katholischen Christen“ als Erfahrung gekennzeichnet, die im Zweiten Vatikanischen Konzil angesprochen und gewünscht worden sei. Auch Forderungen der CE bspw. an das Verhalten von Priestern werden mit Zitaten aus Lehrtexten unterlegt:

Einkehrtage oder Gemeindemissionen können zu einem „Glaubenskurs“ (im oben beschriebenen Sinne) für die Gemeinde werden, zur Hinführung zu einer vertieften Entscheidung für Gott. Der Pfarrer lernt dabei, „die vielfältigen Charismen der Laien aufzuspüren, freudig anzuerkennen und mit Sorgfalt zu hegen“ (Priester-Dekret 9); er selbst wird in seinem Dienst stärker von der Gemeinde mitgetragen. (ThO#4, S. 37)

⁸⁰ „Unitatis redintegratio“, verabschiedet am 21. November 1964 in der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Der von der CE angebotene Glaubenskurs wird hier als im Sinne des Priester-Dekrets bzw. der katholischen Kirche dargestellt und so Zweifeln an der Katholizität des Kurses vorgegriffen. Gerade Referenzen auf Schriften des kirchlichen Lehramtes, insbesondere päpstliche Enzykliken, beziehen sich nicht immer auf die konkreten Inhalte der Schriften. In einigen Fällen wirkt allein schon der Umstand, *dass* ein Text existiert und wie er entstanden ist als Legitimierung der eigenen Position. Deutlich wird das beispielsweise im Zusammenhang mit der in Kap. 7.3 geschilderten Erzählung der Ereignisse um Elena Guerra:

1897 antwortete Papst Leo XIII auf Elenas Anliegen, indem er eine Enzyklika („Divinum illud munus“) über den Heiligen Geist verfasste. Es ging ihm in diesem Lehrschreiben um die Wertschätzung des Heiligen Geistes und seiner Gaben. (CEInfo#245)

Der Inhalt der Enzyklika wird über das allgemeine Thema hinaus nicht thematisiert. Dennoch wird die Position Elena Guerras dadurch gestärkt und legitimiert, dass der damalige Papst ihre Anregungen und Inhalte aufnahm und zu dem Thema, über das sie mit ihm korrespondierte, eine Enzyklika veröffentlichte. Diese Legitimierung ihres Anliegens durch die Kirche – repräsentiert durch den Papst – überträgt die CE, die sich in die Tradition Elena Guerras stellt und in ihr eine „Wegbereiterin der Charismatischen Erneuerung“ sieht, auf sich selbst. Dass diese Form der Legitimierung nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch heute noch funktioniert, wird deutlich, wenn Kees Slijkerman in seiner Besprechung von „Taufe im Heiligen Geist“ des Theologischen Ausschusses des ICCRS schreibt:

Dieses Buch ist ein Meilenstein in der Geschichte theologischer Betrachtung, aber die Theologen haben noch einen weiten Weg vor sich. Und vielleicht wird sogar einmal der Tag kommen, an dem der Papst ein Dokument über dieses Thema verfasst. (HP#245)

Durch die Aussicht auf ein päpstliches Dokument zu einem katholisch-charismatischen Kernthema wird nicht nur der „Auftrag“ der CE und das eigene Ziel bestärkt, sondern auch die Verortung in der katholischen Kirche betont. Insgesamt wird deutlich, dass sich Referenzen zum Zweck des Belegs größtenteils auf lehramtliche Schriften oder auf Veröffentlichungen katholischer Theolog:innen oder Kleriker beziehen, die in der katholischen Kirche anerkannt sind. Dadurch wird die Position, zu deren Beleg die Referenz erfolgt, nicht nur als nach katholischen Kriterien „legitim“ dargestellt, sondern auch die CE in der katholischen Kirche verortet.

Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Referenzzweck und Funktion der Referenz findet sich bei Referenzen zum Zweck der Information. Indem ein Werk als Informationsquelle referenziert und häufig auch zitiert wird, wird die Quelle gleichzeitig als vertrauenswürdig markiert. Entsprechend haben viele der Referenzen zum Zweck der Information gleichzeitig auch Belegcharakter, wie im folgenden Beispiel:

Nach der Besprechung der Eucharistiefeier und der Feier der Krankensakramente zählen die deutschen Bischöfe als weitere Formen wirksamer gottesdienstlicher Sündenvergebung auf: "Gemeinsame Lesung und Meditation der Heiligen Schrift, fürbittendes Gebet in der Gemeinde und das Stundengebet der Kirche, besonders die in der Komplet empfohlene Gewissenserforschung (vgl. KEK I 366f). (ThO#3, S. 11)

Die Leser:innen erfahren somit zum einen, welche verschiedenen „Formen wirksamer gottesdienstlicher Sündenvergebung“ es in der katholischen Kirche gibt und zum anderen, dass diese Formen von den deutschen Bischöfen, den Vertretern des kirchlichen Lehramtes, anerkannt sind. Wie oben wird hier sowohl die verortende als auch die legitimierende Funktion der Referenz auf den katholischen Erwachsenen-Katechismus (KEK) deutlich. Dabei ist auffällig, dass die (lehramtlichen) Schriften häufig nicht so sehr als verbindliche Lehre präsentiert werden, sondern eher als Orientierungshilfen, anhand derer sich die Leser:innen eine eigene Meinung bilden sollen.

Unter den Referenzen auf Texte nichtcharismatischer katholischer Autor:innen finden sich wenige mit dem Zweck der Anleitung, und diese verweisen nicht auf Texte des kirchlichen Lehramtes sondern schwerpunktmäßig auf Werke der Erbauungsliteratur mit dem Thema Gebet. Ähnlich wie Bücher nichtkatholischer Charismatiker:innen werden Bücher nichtcharismatischer Katholik:innen vereinzelt im Rahmen persönlicher Gebetspraxis verwendet. So erzählt beispielsweise Florian:

[Z]um Beispiel wenn ich „Die Dunkle Nacht der Seele“ von Johannes vom Kreuz les, dann kann es sein, dass ich nach einer Seite ins Nachdenken komme, wie ist das eigentlich bei mir und dann ins Beten komme. Da würde ich sagen ja, da hat das seinen Platz. (I#7, Pos. 199)

Insgesamt aber handelt es sich bei den referenzierten Schriften und Büchern nichtcharismatischer katholischer Autor:innen hauptsächlich um Texte des kirchlichen Lehramtes und diese werden größtenteils zum Zweck des Belegs oder der Information referenziert. Dabei ist die verortende, aber auch die legitimierende Funktion dieser Referenzen klar ersichtlich.

8.2.3 Referenzen auf Schriften und Bücher von Mitgliedern der CE

Bücher und Schriften, die von Mitgliedern der CE verfasst wurden, werden sowohl zum Zweck der Information, als auch der Anleitung als auch des Belegs referenziert, die meisten allerdings zum Zweck der Information. Themen sind dabei hauptsächlich die CE selbst und ihre Geschichte, Charismen und die religiöse Praxis. Die beiden Bücher, die im Zuge der Erzählung der eigenen Geschichte referenziert werden, sind „Pfingsten ist nicht vorbei“ von Beate Beckmann-Zöllner und „Wie ein neues Pfingsten“ von Patti Gallagher Mansfield. Auf beide Bücher wird im Kontext des Jubiläums der CE 2017 wiederholt verwiesen:

Passend zum CE-Jubiläum möchten wir auf ein ganz besonderes Buch aufmerksam machen: „Pfingsten ist nicht vorbei. Sr. Elena Guerra – ihr Leben und ihr Briefwechsel mit Papst Leo XIII“. In diesem Buch beschreibt die Autorin Beate Beckmann-Zöllner, engagierte Mitarbeiterin in der CE Deutschland, das Leben und die Berufung der Sr. Elena Guerra, die, angestoßen durch ein inneres Drängen, Papst Leo XIII dazu brachte, das 20. Jahrhundert dem Hl. Geist zu weihen – mit Folgen, die sich keiner hatte vorstellen können! (NL#27)

Die Autorin wird im Rahmen der Referenz als Mitglied – sogar als „engagierte Mitarbeiterin“ der CE gekennzeichnet, wobei ihr Dokortitel allerdings nicht erwähnt wird. Die Relevanz des Buches für Akteur:innen innerhalb der CE wird implizit kommuniziert, indem im letzten Satz auf die „Folgen, die sich keiner hatte vorstellen können“ hingewiesen wird. Der Tonfall der Empfehlung des Buches ist verhältnismäßig enthusiastisch im Vergleich zu anderen Referenzen auf Schriften und Bücher von Mitgliedern der CE. Empfehlungen von Büchern katholisch-charismatischer Autor:innen sind überwiegend sachlich gehalten. Ein Beispiel findet sich in der Referenz auf das Büchlein „Ruhe im Geist. Charismatische Phänomene in der Kontroverse“ von Wolfgang Buchmüller:

Viele, die das Phänomen ‚Ruhe im Geist‘ schon einmal erlebten, stellen sich die Frage, was da eigentlich vor sich geht, wie es einzuordnen und wie es theologisch zu bewerten ist. Sachlich fundiert und gut recherchiert gibt der Autor Antwort auf die Frage nach der Richtigkeit und einem reifen Umgang mit dem Thema. (NL#29)

In der Ankündigung wird zum einen die theologische Auseinandersetzung mit charismatischen Praktiken wie dem „Ruhe im Geist“ angeregt und zum anderen die sachliche und fundierte Herangehensweise des Autors betont. Gerade bei Büchern, die sich mit den Charismen oder charismatischen Praktiken auseinandersetzen, wird diese

Sachlichkeit hervorgehoben. Ein weiteres Beispiel ist die Ankündigung des 2016 erschienenen Buches „Das Handwerkszeug des Heiligen Geistes. Die Charismen“:

Gerade erschienen ist dieses überaus praktische Buch, in dem Marie-Luise Winter (Mitglied des Vorstandes der CE Deutschland) konkrete Schritte aufzeigt, wie Charismen in unserem Leben wachsen und zum Einsatz kommen. Sie schreibt über die verschiedenen Geistesgaben und geht jeweils auf den biblischen Kontext ein, aber auch auf die praktischen Anwendungsbereiche in unseren Gruppen und im Alltag jedes Einzelnen. Dieses Buch ist für jeden CE'ler ein Gewinn – aber es ist auch gut geeignet, es Kapitel für Kapitel in unseren Gruppen und Gemeinschaften zu behandeln, sich darüber auszutauschen und füreinander zu beten. (NL#18)

Obwohl das Buch nicht eigentlich ein Praxisbuch ist, sondern eher in theologisches Sachbuch zum Thema Charismen, werden in der Ankündigung die Anwendbarkeit in der Praxis und der Nutzen für den Gebetskreis herausgestellt. Darüber hinaus wird das Buch mit der Person der Autorin verknüpft, wie dies auch bei nichtkatholischen charismatischen Autor:innen deutlich wurde, allerdings wird anders als dort nicht so sehr Winters persönliche Erfahrung betont, sondern sie wird als „Mitglied des Vorstandes der CE“ gekennzeichnet und so ihr Engagement in der CE deutlich gemacht. Das geschieht auch bei dem Hinweis auf das Buch „Christ und Katholik. Eine Darlegung häufig missverstandener katholischer Glaubensaussagen“ von Alan Schreck:

In diesem Buch beschäftigt sich Alan Schreck, Mitglied des Theologischen Ausschusses der internationalen CE, mit Fragen, die Nicht-Katholiken häufig an uns stellen – und beantwortet sie auf einfache, klare und gut verständliche Weise. Gerade in der heutigen Zeit, in der Papst Franziskus immer wieder ermutigt, über die Zäune zu blicken und in Kontakt zu treten mit den Glaubensgeschwistern anderer Konfessionen, ist dieses Buch eine wirkliche Hilfe, unsere katholische Lehr- und Sichtweise alltagstauglich zu erklären. (NL#28)

Mit dem Verweis auf Schrecks Mitgliedschaft im Theologischen Ausschuss der internationalen CE wird er sowohl als Mitglied der CE als auch als Theologe charakterisiert. Das Thema selbst, nämlich die verständliche Darstellung „katholischer Lehr- und Sichtweisen“ gerade auch gegenüber Christ:innen anderer Konfessionen, betrifft ein Kernanliegen und im Selbstverständnis der CE auch eine Kernkompetenz der CE, nämlich die interkonfessionelle Ökumene insbesondere mit nichtkatholischen Charismatiker:innen. Dass die den Mitgliedern der CE empfohlene Darstellung katholischer Glaubensinhalte von einem Mitglied der CE geschrieben wurde und nicht von einem:einer nichtcharismatischen Katholik:in, stellt auf diese Weise gleichzeitig eine Besetzung des Themas durch die CE dar und bestärkt die eigene Verortung an der

Schnittstelle zwischen katholischer Kirche und charismatischer Bewegung. Durch den Hinweis, dass in dem Buch Fragen beantwortet werden, die „Nicht-Katholiken häufig an uns stellen“ wird zugleich eine Gemeinschaft („wir, die wir von Nicht-Katholiken zu unserem Glauben befragt werden“) konstruiert und wiederum die Praxisrelevanz hervorgehoben. Gleichzeitig wird mit dem Verweis auf Papst Franziskus die Relevanz des Werkes und der ökumenischen Bestrebungen der CE in den Kontext des allgemeinen katholischen – oder zumindest päpstlichen – Bestrebens nach Kontakt gestellt und dadurch legitimiert (vgl. Kap. 9.2.5).

Hinweise auf die theologische Expertise der Autor:innen finden sich gerade im Zusammenhang mit Referenzen auf Veröffentlichungen von Mitgliedern der CE. Im folgenden Beispiel wird nicht nur die Expertise der Theolog:innen der CE, sondern darüber hinaus auch die Zusammenarbeit mit Theologen aus Gremien des Vatikan hervorgehoben:

Der theologische Ausschuss von ICCRS in Rom hat – nach langer Planungsphase – ein Buch zum Thema „Befreiungsdienst“ erstellt. Auf 125 Seiten wird der theologische Unterbau sowie der biblische und kirchengeschichtliche Hintergrund dargestellt. Im letzten Kapitel gibt es dann noch pastorale Hinweise und Leitlinien. Das Buch wurde von CE-Theologen aus der ganzen Welt in Zusammenarbeit mit Theologen des (damaligen) päpstlichen Rates für die Laien und der Glaubenskongregation erstellt. Ein wirkliches Standardwerk für die Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche! (NL#34)

Eine solche Zusammenarbeit mit nichtcharismatischen katholischen Theolog:innen findet sich häufiger, beispielsweise auch in der Theologischen Orientierung der CE zum „Gebet um Befreiung“ (ThO#2), die von den Mitgliedern des Theologischen Ausschusses der CE und „hinzugezogenen Sachverständigen“ verfasst wurde (ThO#2, S. 44). Der Verweis auf die Zusammenarbeit mit katholischen Theolog:innen, die nicht selbst Teil der CE sind, zeigt, dass die Inhalte über den Kreis der CE hinaus gültig sein sollen und legitimiert die Darstellungen so in einem katholischen Kontext.

Referenzen zum Zweck der Anleitung beziehen sich hauptsächlich auf die katholisch-charismatische religiöse Praxis, wobei der Schwerpunkt auf der Praxis in den Gebetsgruppen und Gemeinschaften liegt, beispielsweise im Hinweis auf das Buch „Lebendige Charismatische Gruppen“ von Christof Hemberger:

Wer Tipps für die Praxis braucht oder Anregungen sucht für die Gründung und Leitung von charismatischen Gebetsgruppen, ist hier richtig! Neben

Themen wie „Wie bereite ich ein Schriftgespräch für die Gruppe vor?“, „Wie leite ich eine lebendige Lobpreiszeit?“ und „Wie können wir als Gemeinschaft im Gebet wachsen?“ gibt es zahlreiche Ratschläge und Tipps für das Wachstum in die Tiefe als auch in der Zahl der Gruppenmitglieder. (NL#32)

Während die Referenzen auf Werke nichtkatholischer Charismatiker:innen eher den Nutzen auf individueller Ebene betonen, indem sie als Anregung für die persönliche Gebetszeit oder als Zeugnis dargestellt werden, wird hier der Nutzen für die Gruppe betont. An anderer Stelle wird im Zusammenhang mit diesem Buch wiederum auf Hembergers Position innerhalb der CE hingewiesen: „CE-Referent Christof Hemberger hat in seinem neuen Buch [...] vielfältigste Erfahrungen aus der Praxis zusammengetragen“ (HP#178). An verschiedenen Stellen wird ein Studium dieses Buches empfohlen, weil darin „anschaulich und mit vielen Beispielen aufgezeigt wird, wie man Gruppen anleiten kann, ihre CE-Identität (wieder) neu zum Leben zu bringen“ (CEInfo#390, S.2). Das Schlagwort der „CE-Identität“ ist an dieser Stelle nicht unwichtig: Bücher und Texte, die von Mitgliedern der CE verfasst werden, sind immer auch Teil der Aushandlung des Selbstverständnisses der CE und des gemeinsamen Bezugsrahmens. Der Hinweis auf die Position der Autor:innen innerhalb der CE bzw. die Markierung ihrer Mitgliedschaft und ihres Engagements in der CE ist damit gleichzeitig ein Hinweis darauf, dass die im Text vertretenen Positionen aus der Gruppe selbst stammen. Damit haben Referenzen auf Schriften und Bücher von Mitgliedern der CE mehr verortende als legitimierende Funktion.

8.2.4 Referenzen auf die Bibel

Die Bibel ist das bei Weitem am häufigsten referenzierte Buch überhaupt. Viele Referenzen auf die Bibel oder einzelne Bibelstellen finden sich beispielsweise in Überschriften, Veranstaltungsmottos, als Rahmencitate oder Aufhänger für Artikel oder Texte. Aber auch die Anzahl klar inhaltlich kontextualisierter Referenzen auf die Bibel ist sehr hoch. Dabei wird die Bibel sowohl zum Zweck der Information als auch des Belegs, als auch der Anleitung referenziert. Stärker als bei den bisher vorgestellten Büchern haben Referenzen auf die Bibel legitimierende Funktion. Gleichzeitig stellt die Art und Weise der Referenzierung, die in ihrer Art und Häufigkeit an den Umgang mit der Bibel in freikirchlichen, evangelikalen und pentekostalen Kontexten erinnert, auch eine Verortung dar.

Die Themenbereiche, in denen die Bibel sehr stark als Informationsquelle referenziert wird, sind die Geschichte Jesu und der Apostel sowie Wissen über das Wesen Gottes und den inneren Aufbau der Welt. Dabei wird die Gültigkeit und Verlässlichkeit der Bibel als Informationsquelle auch innerhalb der CE durchaus thematisiert und diskutiert. Für Aussagen über das Leben und Wirken Jesu, aber auch die Geschichte der Apostel wird in den Daten sogar ausschließlich die Bibel referenziert. Dabei ist auffällig, dass die Akteur:innen in ihren Aussagen immer einen Bezug zu ihrer momentanen Situation oder dem eigenen Leben herstellen. Auch was die Urkirche und Praktiken der ersten Christ:innen angeht, wird ausschließlich die Bibel referenziert, häufig auch, um charismatische Praktiken in den frühen Zeiten der Kirche zu belegen. So wird beispielsweise darauf verwiesen, dass die Charismen „zum normalen Alltag der ersten christlichen Gemeinden (vgl. Römerbrief 12,6–8; 1. Korintherbrief 14,3+26)“ gehört hätten (F#2) oder dass „in der frühen Kirche [...] solche ‚Gemeindeprophezie‘ ein wesentliches Element in Gottesdienst und Gemeindeleben (Apg 13–21; 1 Kor 14; Zwölfapostellehre 10–13)“ (ThO#4, S. 29) gewesen sei. Damit werden heutige Praktiken der CE – in diesem Fall die Charismen und Prophezeiungen – mit Verweis auf die Urkirche, wie sie in der Bibel geschildert wird, legitimiert. Das Interesse bei solchen Referenzen liegt weniger auf einer historischen Darstellung, sondern mehr auf ihrem Nutzen und der Übertragbarkeit auf die aktuelle Situation. Das wird beispielhaft deutlich, wenn ein Bibelvers als Ausgangspunkt eigener Überlegungen zum Gebet dient:

Sie beten gemeinsam (Apg 1,12–14), wahrscheinlich werden das Vater Unser und einige Psalmen dabei gewesen sein, hatten aber weder eine Pfingstsequenz noch ausgereifte Worship-Songs. Dieses Beten waren keine Formeln, sondern tiefstes und vertrauensvolles Gespräch mit Gott – die Urform. (CEInfo#269, S. 7)

Der Autor stellt die „Urform des Betens“ als Gegensatz zu heutigen in der CE üblichen „ausgereiften“ Lobpreisformen dar, aber auch als Gegensatz zu Gebeten in „Formeln“. Damit greift er eine Kritik der CE an katholischen Liturgie- und Gottesdienstformen auf, die ebenfalls als formelhaft und wenig frei dargestellt werden, und mit denen – im Unterschied zu Praktiken der CE, wie dem freien Gebet oder eben Lobpreislieder – kein „vertrauensvolles Gespräch mit Gott“ möglich sei. Mit dem Verweis auf die Apostel grenzt sich der Autor demnach von der traditionellen Liturgie in der katholischen Kirche ab und legitimiert Praktiken der CE.

Aussagen der Bibel werden durchaus wörtlich genommen und als wahr angesehen. Exemplarisch wird das an der folgenden Szene deutlich, die sich in einem der Gebetskreise ereignete:

Es ging auch darum, jemand meinte: Wenn man sich das Markus-Evangelium anschaut, dann ist das ja genau der Tagesablauf von Jesus, ne, er geht in die Synagoge, dann heilt er, dann lehrt er, und morgens noch bevor alle anderen/ und da meinte Ida: Aber in der Synagoge oder im Tempel kriegt er ja auch Kraft.

Und da meinten Johann und ein paar andere, neene, die Kraft kriegt er, wenn er alleine betet. Das macht er morgens in aller Frühe, vielleicht um zwei oder drei Uhr nachts, bevor alle anderen wach sind.

Und dann meinte Ida, naja, der schläft dann aber wenig.

Klara meinte so, das ist doch vollkommen unwichtig und Johann meinte, Jesus hatte ja auch nicht so viel Zeit, er hat ja auch nicht so lang gelebt. (G2#16, Pos. 10)

An dieser Diskussion wird deutlich, wie die Beteiligten versuchen, die in der Bibel geschilderten Informationen zum Tagesablauf Jesu mit den praktischen Anforderungen eines tatsächlichen Tagesablaufs – inklusive Schlaf – übereinzubringen. Obwohl das nicht gelingt, äußern sie keinen Zweifel an dem in der Bibel geschilderten Tagesablauf Jesu. Auch bei einer anderen Diskussion in der gleichen Gebetsgruppe, in der der anwesende nichtcharismatische Priester versuchte, eine historische Perspektive auf die Schilderungen der Bibel einzubringen, wurde deutlich, dass eine solche historische Perspektive auf die Bibel von den Anwesenden nicht angenommen wurde. Die Diskussion entzündete sich am Text des Evangeliums des folgenden Sonntags⁸¹, das zuvor gelesen worden war:

Das Einstiegsstichwort war „noch in dieser Generation“. Und Pater Wolfgang hat gefragt, welche Generation gemeint sei.

Ida meinte: Na diese, also unsere. Also wir heute.

Werner bestätigte: Ja, genau, die Bibel ist für uns heute geschrieben worden, das ist ganz wichtig.

Pater Wolfgang darauf: Ja, aber die Bibel ist doch vor 2000 Jahren geschrieben worden, nicht jetzt.

⁸¹„Aber in jenen Tagen, nach jener Drangsal, wird die Sonne verfinstert werden und der Mond wird nicht mehr scheinen; die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. Dann wird man den Menschensohn in Wolken kommen sehen, mit großer Kraft und Herrlichkeit. Und er wird die Engel aussenden und die von ihm Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels. Lernt etwas aus dem Vergleich mit dem Feigenbaum! Sobald seine Zweige saftig werden und Blätter treiben, erkennt ihr, dass der Sommer nahe ist. So erkennt auch ihr, wenn ihr das geschehen seht, dass er nahe vor der Tür ist. Amen, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles geschieht. Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater“ (Mk 13,24–32).

[...] aber die beiden haben das nicht aufgenommen, also ich glaube, die haben das Problem gar nicht verstanden, das Pater Wolfgang ansprechen wollte [nämlich den zeitlichen Widerspruch].

Sie meinten: Ja, damals war das für die, und heute ist das für unsere Generation, und wenn wir sterben für die nächste und die nächste, weil das Wort bleibt ewig. Steht da ja auch. (G2#18, Pos. 5–6)

Die konsequente Nichtbeachtung historischer Einordnungen beim Herangehen an die Bibel sowie der unbedingte Bezug der Inhalte auf die heutige Zeit und das eigene Leben prägen den katholisch-charismatischen Umgang mit der Bibel. Anders als in dieser Szene im Gebetskreis ist den meisten Mitgliedern der CE, gerade in Leitungspositionen, die historisch-kritische Perspektive auf die Bibel allerdings nicht unverstänglich oder fremd. Hemberger schreibt in seinem Buch „Lebendige charismatische Gruppen“ unter der Überschrift „Ein kleiner, aber feiner Unterschied“:

Man kann sich mit dem Wort Gottes intellektuell beschäftigen, indem man z.B. den geschichtlichen und theologischen Hintergrund eines Abschnitts der Bibel reflektiert. Dies geschieht in der Regel in klassischen Bibelkreisen, wie es sie in vielen Gemeinden gibt.

Historisches Wissen und exegetische Kenntnisse sind eine gute Grundlage für eine fundierte Bibelarbeit. Wenn das Wort Gottes allerdings Nahrung und Wegweiser werden soll, dann ist ein weiterer Schritt notwendig, nämlich dass wir das, was wir lesen, mit unserem Leben und mit unserer Beziehung zu Gott in Verbindung bringen.

Wenn Gott zu uns durch sein Wort sprechen soll, dann müssen wir uns die Frage stellen: Was willst Du mir heute und jetzt durch das sagen, was ich hier lese? (Hemberger 2012: 33)

In diesem Absatz wird deutlich, dass sich die CE mit ihrem Bibelverständnis und über ihren Umgang mit der Bibel von „klassischen Bibelkreisen“ in katholischen Gemeinden bewusst abgrenzt. Hemberger fährt fort:

Für ein Leben in der Nachfolge Christi reicht es nicht, die Bibel zu kennen und auslegen zu können; es ist viel wichtiger zu wissen, wie man sich durch die Heilige Schrift führen und leiten lassen kann. So wird sie uns im Alltag zur Nahrung und zum Wegweiser. Wenn wir konkrete Fragen an das Leben haben, dann dürfen wir die dazugehörigen Antworten in der Bibel suchen. Sie ist eine geniale Anleitung für das Leben, wie Gott es für uns Menschen gedacht und gewollt hat. So kann Gott durch sein geschriebenes Wort in unser Leben hineinsprechen. (Hemberger 2012: 34)

Damit verweist er auf die Bedeutung der Bibel als direkte Anleitung des täglichen Handelns der Mitglieder der CE. Die Inhalte und Aussagen der Bibel werden nicht als Metaphern dargestellt oder als Impulse, die auf das heutige Leben übertragen werden können, sondern als direkte Anleitung. Die Bibel wird so als Ratgeber referenziert, wie im folgenden Ausschnitt aus der Rede von Hanusch:

Wir brauchen solche Worte, auch solche Felsworte Jesu, wenn er sagt, in der Welt habt ihr Angst, aber ich habe die Welt überwunden. Oder Matthäus 6: „Sorgt euch um nichts. Sorgt dafür, dass ihr in Gemeinschaft mit mir seid, und alles andere will ich euch geben“. Oder Philipper: „Freut euch im Herrn zu jeder Zeit. Noch einmal sage ich: freut euch. Eure Güte werde allen Menschen bekannt, der Herr ist nahe. Sorgt euch um nichts, sondern bringt in jeder Lage betend und flehend eure Bitten mit Dank zu Gott.“ Und wenn du siehst, die Bibel war zu, aber es ist in meinem Herzen. Dieses Wort ist schonmal da. Dieses Wort ist Fleisch geworden. [...] Sorgen sind wie ein Sprengkörper. Du musst den aus der Hand wegstreichen. Du bist nicht von Gott geschaffen für Sorgen und Ängste. Bist du nicht! [...] Und das ist ja auch klar, jeder von uns kommt in Situationen, [...] wo er den Eindruck hat, jetzt steht mir das Wasser bis Oberkante Unterlippe. Ja! Das bleibt uns auch in der Charismatischen Erneuerung nicht erspart. Und dann? Oberkante Unterlippe? Lass den Kopf nicht hängen! ((Lachen im Saal)) Was sagt die Bibel in solchen Situationen? Du erstickst! Du erstickst an deinen Sorgen und Ängsten! Die Bibel sagt, erhebt eure Häupter, und schon sinkt der Wasserspiegel bis zum Hals. Nicht dass das Wasser sinkt, aber der Kopf ist draußen. Das ist eine Entscheidung, kein Gefühl. Du musst dich entscheiden. (FP#6, Pos. 46-50)

Auch wenn die Zitate sich an dieser Stelle nicht auf das konkrete Handeln in einer bestimmten Situation beziehen, sondern eher auf eine grundsätzliche Haltung, wird doch deutlich, dass die Bibel als Anleitung zur Bewältigung des Alltags referenziert wird. Ähnlich wird auf die Bibel verwiesen, um davon ausgehend Impulse oder Gedankenanstöße zu entwickeln, die helfen sollen, Gott näher zu sein oder ein gutes Leben zu führen, beispielsweise in einem Artikel von Marie-Luise Winter in der „CE Info“:

Die einzig tragfähige Antwort auf meine Suche nach dem Frieden habe ich in der Bibel gefunden. Ps 37,4: „Suche Frieden und jage ihm nach“. Offensichtlich ist Frieden eine flüchtige Sache, der man mit Eifer und Tempo nachjagen muss. Wo finde ich ihn denn nun wirklich? In Joh 14,27 gibt Jesus die Antwort: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch. Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht.“ Nur in und durch Jesus Christus werden wir den Frieden finden, nirgendwo anders. (CEInfo#406)

Charakteristisch ist hier, wie die Bibel als Antwort auf eine persönliche, individuelle Frage dargestellt wird, nämlich die Suche nach Frieden. Charakteristisch ist auch das Narrativ, das im weiteren Verlauf des Textes angedeutet wird, nämlich dass die Welt zwar viele Vorschläge bereithalte, wie sich Frieden finden ließe, die einzig „richtige“ Antwort aber sei in der Bibel zu finden. Damit wird die Bibel zwar nicht als einziger, aber als einzig „richtiger“ Weg zur Problemlösung dargestellt. Auch bei sehr konkreten Fragen, wie Fragen der Finanzierung eines Gebetshauses, wird auf die Bibel verwiesen:

Der Umgang mit *Besitz und Finanzen* erfordert Vorsicht und Aufmerksamkeit, da in diesem Bereich große Versuchungen liegen. Jesus warnte bereits vor dem negativen Einfluss des Mammon (Mt 6,24). (ThO#1, S. 31, Hervorhebung im Original)

Weiter vorne in der Broschüre ist der Verweis auf die Bibel noch pointierter: „Gemäß Lukas 14,28-32: Man muss sich hinsetzen und rechnen. Reichen die Mittel für das Vorhaben aus?“ (CEInfo#57). Der auch an sich schon einleuchtende Hinweis, dass für ein umfangreiches Projekt wie ein Gebetshaus eine Finanz- und Ressourcenplanung notwendig ist, wird durch das Bibelzitat bestärkt. Aber auch weniger konkrete Bibelzitate werden als Ermutigung in konkreten Situationen angeführt:

Inspiriert durch das CE-Ratstreffen im Frühjahr 2011 und durch „mittendrin 2011“ in Künzell, war das Verlangen nach einem „Leben-im-Geist-Seminar“ in unserer Heimatregion sehr groß. Doch wie konnten wir dies umsetzen? Wen sollten wir ansprechen? Waren wir überhaupt in der Lage so etwas durchzuführen? Nun, der Herr gab uns auf diese Fragen eine Antwort: „Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5). Gestärkt durch das Wort Gottes machten wir uns an die Arbeit. (HP#203)

In solchen Beispielen wird die verortende Funktion von Bibelziten besonders deutlich, denn diese Haltung, alle was man tue, habe etwas mit Gott zu tun, ist charakteristisch für den katholisch-charismatischen wie generell den charismatischen Kontext.

Gleichzeitig wird in verschiedenen Situationen darauf hingewiesen, dass die Bibel nicht einfach intuitiv verständlich sei, sondern dass es Übung und Anleitung brauche, zu verstehen, was Gott durch die Bibel sagen wolle:

Und eben indem ich in der Bibel lese, indem ich den Gottesdienst besuche, Predigten höre, christliche Bücher lese, krieg ich ja auch so ein Gespür dafür, was ist eigentlich Gottes Wille. Ja, also allein die zehn Gebote, dass ich mein Leben danach ausrichte. Dass ich jeden Menschen mit, mit Liebenswürdigkeit und, und Wohlwollen begegne. Also das ist, das sind so grundlegende Dinge (I#2, Pos. 64)

Die Bibel muss also aus Sicht der Akteur:innen durch andere Quellen ergänzt werden, um den Willen Gottes zu erkennen. Andererseits werden Verweise auf die Bibel auch angeführt, um die eigenen Positionen als legitim zu markieren. Dies wird beispielsweise im folgenden Abschnitt aus einer Rede von Ernst Sievers deutlich, in der er seine Vision für die CE entwickelt und vorstellt:

Ich möchte diese Vision von einer Geist-erfüllten Charismatischen Erneuerung, einer mehr Geist-erfüllten Kirche in sieben Schritten entfalten, die alle – so hoffe ich – geerdet sind, d.h. praktisch für heute und gleichzeitig aber auch verwurzelt im Wort Gottes. Konkret bedeutet das, ich werde vor jeden Schritt eine Stelle aus der Heiligen Schrift stellen, damit ihr überprüfen könnt, ob meine Vorschläge aus meiner Phantasie stammen oder aber aus den Evangelien, den Briefen des hl. Paulus und der Apostelgeschichte. (CEInfo#55, S. 1)

Indem er die einzelnen Elemente seiner Ausführung in der Bibel fundiert und Bibelstellen als Ausgangspunkt anführt, stellt er seine Überlegungen und Forderungen als legitim dar.

Auch Referenzen zum Zweck des Belegs finden sich unter den Referenzen auf die Bibel. Sowohl in theologischen Argumentationen als auch in informelleren Ausführungen finden sich neben Verweisen auf Texte des kirchlichen Lehramts oder theologische Texte sehr häufig Zitate aus der Bibel oder Verweise auf Bibelstellen. Diese Verweise können ausschließlich aus der Referenz auf die Bibelstelle bestehen, häufig aber werden Aussagen mit Bibelzitaten verbunden, um die eigene Aussage zu ergänzen oder vervollständigen:

Neben dem falschen Umgang mit guten Gaben gibt es Extreme, die eindeutig nicht vom Geist Gottes sind, obwohl sie im frommen Gewand auftreten. Sie können aus einem guten Ansatz herausgewachsen sein, aber dann hat das „was im Geist begonnen hatte, im Fleisch geendet“ (vgl. Gal 3,3). (ThO#5, S. 20)

Wie in diesem Abschnitt wird im Zusammenhang mit den „Charismen“ häufig auf die Bibel verwiesen, und zwar in der Regel auf den ersten Korintherbrief (1 Kor 12–14). Insbesondere das biblische Fundament charismatischer Praktiken wird in den Darstellungen der CE hervorgehoben. Dabei werden die betreffenden Bibelstellen zunächst zitiert und anschließend gedeutet oder erklärt, wie im folgenden Abschnitt:

Ein klassisches Beispiel gibt Paulus in 1 Kor 14: Im Gemeindegottesdienst haben viele eine Prophetie oder ein Sprachengebet von Gott erhalten und doch kommen nur einige damit zum Zuge. „Die Geister der Propheten sind den Propheten unterworfen“ heißt, dass die einzelnen Geistimpulse in deren Freiheit gegeben sind. (ThO#5, S. 13)

Die CE fundiert mit den Referenzen auf die Bibel ihre eigene Praxis in der Bibel und stellt sie dadurch als Teil der christlichen Tradition und als übereinstimmend mit dem Willen Gottes dar. Die eigene Position wird argumentativ aus der referenzierten Bibelstelle heraus entwickelt und durch sie legitimiert.

Eine entgegengesetzte Logik findet sich in Narrationen, in denen die eigene Erfahrung *im Nachhinein* in einen biblischen Kontext gestellt oder an einen Bibeltext rückgebunden wird:

Das ist so etwas, was ich dann in meiner Krankheit so ganz stark erlebt habe, ja, wer ist der Heilige Geist? Er wohnt in mir! Ich hab zuerst gedacht, Mensch, was, was, was denkst du da, was redest du da? Und dann kam mir wirklich die Bibelstelle „Ihr seid Tempel des Heiligen Geistes“, ja? (I#1, Pos. 50)

In der hier entwickelten Narration wird die persönliche Erfahrung („Der Heilige Geist wohnt in meinem kranken Körper“) als zeitlich der Bestätigung durch eine Bibelstelle vorausgehend beschrieben; die Bestätigung durch die Bibel erfolgte zusätzlich erst nach einer Phase des Zweifelns, auch das ist ein häufig auftretendes Motiv. In diesem Narrativ findet eine doppelte Legitimierung statt: Einerseits wird die eigene Erfahrung durch die Bibel bestätigt und legitimiert, andererseits wird das Wirken Gottes bzw. des Heiligen Geistes als unabhängig von der Kenntnis der entsprechenden Bibelstellen dargestellt. Gerade dieser zweite Aspekt unterstreicht das allgemeine heilsgeschichtliche Weltverständnis, das in der CE vorherrscht. Noch deutlicher wird das in der folgenden Erzählung:

Zwei Mädchen sagten zu mir, mein Gesicht würde leuchten, und sie wollten wissen, was geschehen ist. Mir war die Heilige Schrift nicht vertraut genug, um die Stelle im 2. Korintherbrief zu kennen, wo von Mose berichtet wird, dass sein Gesicht glänzte, als er vom Berg zurückkehrte. Der hl. Paulus schreibt: „Wir alle spiegeln mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (2. Kor 2.3).“ (CEInfo#219, S. 4)

Auch hier wird, wie im oberen Beispiel, die eigene Erfahrung – dass das Gesicht leuchte – als dem Wissen um die entsprechende Bibelstelle zeitlich vorausgehend erzählt. In ihrer Erzählung allerdings schließt sie die Deutung der Ereignisse sofort an und zitiert die entsprechende Bibelstelle, an die sie ihre Erfahrung rückbindet. Auch hier stellt die Autorin ihre Erfahrung zeitlich *vor* die Deutung, sowohl in der Reihenfolge der Erzählung als auch in der Reihenfolge des Erzählten⁸². Das eigene Erleben wird im Nachhinein vor dem Hintergrund der Bibel gedeutet, wodurch die Trennung zwischen dem heute Erlebten und dem in der Bibel Geschilderten aufgehoben wird. Damit wird gleichzeitig die Bibel und die Erfahrung der Akteur:innen in der CE, und dadurch auch

⁸² Dieses Motiv findet sich auch in Bekehrungserzählungen von Mitgliedern der CE, in denen häufig von einer „Erfahrung des Heiligen Geistes“ bereits vor dem Kennenlernen der CE erzählt wird (vgl. bspw. die Erzählung von Baumert in Kap. 7.3).

die CE und die katholisch-charismatische Praxis als wirksam dargestellt und dadurch legitimiert. So erklärt beispielsweise Doris:

[W]ir haben das, was wir mit Gott erlebt haben [...] mit der Bibelauslegung zusammen irgendwo weiter gegeben, dass wir nicht gesagt haben: Hier ist die Bibelauslegung und hier ist unser Leben, sondern WIR haben das erlebt, was in der Heiligen Schrift steht. (I#1, Pos. 52)

8.3 Zwischenbilanz: Die legitimierende und die verortende Funktion von Referenzen

Warum nehmen Personen in ihren Aussagen oder Texten Referenzierungen vor? Welche Funktionen haben Referenzen in den unterschiedlichen Kontexten? Zu welchem Zweck werden Referenzen vorgenommen? Das waren die Leitfragen dieses Unterkapitels. Zunächst wurde anhand aller im Feld und im Mediendiskurs referenzierten Bücher und Schriften der Referenzrahmen herausgearbeitet, wobei sich die Bücher und Schriften neben der Bibel in sechs Kategorien einordnen ließen. Mit Blick auf die jeweils behandelten Themen sowie die Konfession der Autor:innen zeichneten sich erste Tendenzen ab: So bestand die Gruppe von Texten nichtcharismatischer katholischer Autor:innen zu einem großen Teil aus Schriften des kirchlichen Lehramtes oder thematisierten katholische Tradition, während Texte nichtkatholischer charismatischer Autor:innen sich häufiger mit gesellschaftlichen Themen auseinandersetzten oder zeugnishaft Lebens- und Erfahrungsberichte einzelner Personen waren, häufig aus dem nordamerikanischen Kontext. Theologische Sachbücher hingegen beschäftigten sich in der Regel mit katholisch-charismatischer religiöser Praxis und stammten von Mitgliedern der CE.

Anschließend wurde analysiert, zu welchen Zwecken Schriften und Bücher in den Veröffentlichungen und Aussagen von Akteur:innen der CE referenziert wurden. Drei Referenzzwecke ließen sich aus den Daten rekonstruieren: der Zweck des Belegs, der Zweck der Information und der Zweck der Anleitung. Referenzen zum Zweck des Belegs sind solche Referenzen, die von dem:der Autor:in bzw. Sprecher:in angeführt werden, um den eigenen Standpunkt oder die eigene Aussage zu belegen. In hoher Dichte finden sich solche Referenzen zum Zweck des Belegs in akademischen und theologischen Texten, beispielsweise in den Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses, in Form von Quellenangaben bei Zitaten, in Fußnoten und in Verweisen im Literaturverzeichnis. In

weniger formalisierter Form und seltener finden sich solche Belege auch in anderen Veröffentlichungen und in den Akteursdaten. Insgesamt wurde deutlich, dass Referenzen zum Zweck des Belegs sich beinahe ausschließlich auf kirchliche Schriften bzw. Texte von katholischen Autor:innen oder auf die Bibel beziehen. Das lässt sich zum Teil sicher darauf zurückführen, dass viele der Referenzen zum Zweck des Belegs in theologischen Texten vorgenommen werden, die von katholischen Theolog:innen (aus der CE) für den katholischen theologischen Diskurs geschrieben wurden. Darüber hinaus bestätigt dieser Befund die bereits in Kap. 7 beobachtete Tendenz der CE, sich insbesondere mit Blick auf das Lehramt und die Tradition stark in der katholischen Kirche zu verorten. Referenzen, die katholisch-charismatische Positionen und Praktiken in lehramtlichen Schriften belegen, bestärken diese Verortung.

Referenzen zum Zweck der Information verweisen auf Schriften und Bücher von nichtcharismatisch katholischen und katholisch-charismatischen Verfasser:innen in ähnlichem Umfang. Seltener werden auch Texte von nichtkatholischen Charismatiker:innen referenziert. Der Grad der Kontextualisierung und Einordnung der referenzierten Texte und der darin vermittelten Informationen ist unterschiedlich. Er reicht von schlichten Aufzählungen von „Lektüre zur Vertiefung“ bis zur differenzierten Auseinandersetzung mit den referenzierten und dann häufig wörtlich zitierten Texten. Thematisch bewegen sich die über Referenzen vermittelten Informationen hauptsächlich im Bereich der Geschichte der CE, den Charismen bzw. der religiösen Praxis und Fragen über das Wirken Gottes in der Welt. Für Informationen über Jesus oder auch die Apostel wird ausschließlich auf die Bibel verwiesen. Anders als der Referenzrahmen vermuten lässt, in dem sich sowohl unter den Praxisbüchern und Ratgebern als auch unter den theologischen Sachbüchern recht viele Bücher und Schriften nichtkatholischer charismatischer Autor:innen finden, wird für die Darstellung von Informationen kaum auf Schriften und Bücher von nichtkatholischen Charismatiker:innen referenziert, weder die Charismen oder die charismatische Praxis noch gesellschaftliche Themen betreffend.

Referenzen zum Zweck der Anleitung finden sich sowohl bei Verweisen auf Schriften und Bücher katholisch-charismatischer als auch nichtkatholisch charismatischer Autor:innen sowie auch auf die Bibel. Dabei unterscheiden sich die Bereiche, für die eine

Anleitung gegeben wird: Während Bücher nichtkatholischer Autor:innen eher in Fragen der persönlichen Frömmigkeit und der individuellen Lebensführung referenziert werden, sind mit Referenzen auf katholisch-charismatische Schriften Anleitungen zu gemeinschaftlicher religiöser Praxis verbunden, die als wichtiger Bestandteil der CE-Identität verstanden werden. In beiden Fällen ist auffällig, dass im Zusammenhang mit der Referenz regelmäßig die Expertise der jeweiligen Autor:innen dargestellt wird. Während die Expertise nichtkatholischer Charismatiker:innen häufig auf ihre persönlichen Erfahrungen zurückgeführt wird und sie als Vorbilder oder Mentor:innen dargestellt werden, wird die Expertise katholisch-charismatischer Autor:innen in der Regel mit ihrem Engagement in der und damit Zugehörigkeit zur CE begründet. Diese Expertise wiederum wird in der Regel kombiniert mit dem Hinweis auf eine theologische Ausbildung oder auf langjährige Erfahrung in der CE.

Referenzen auf die Bibel werden zu allen drei Zwecken vorgenommen. Indem in vielen verschiedenen Kontexten in hoher Frequenz auf die Bibel verwiesen wird, wird die Bibel als Bezugspunkt gesetzt bzw. bestätigt und so ihre Autorität für alle Bereiche des Lebens untermauert. Hier deutet sich bereits an, dass Referenzen sowohl legitimierende als auch verortende Funktion haben und dass ein Zusammenhang zwischen Prozessen der Verortung und der Konstruktion religiöser Autorität besteht. Im nächsten Kapitel wird dieser Zusammenhang näher betrachtet und deutlicher herausgearbeitet.

9 Referenzmuster und Zuschreibung religiöser Autorität

Im dritten Schritt der Referenzpunktanalyse liegt der Fokus auf den Mustern der Referenzierungen. In welchen Kontexten finden im Rahmen von Nennungen, handlungsbezogenen und inhaltlichen Referenzen Konstruktionen religiöser Autorität statt? Wem wird in welchen Zusammenhängen religiöse Autorität zugeschrieben? Ausgehend von den Ergebnissen der Auswertung der Referenzpunktanalyse werden nachfolgend Referenzen auf Personen im Mediendiskurs analysiert. Die Beschränkung auf den Mediendiskurs ist im Format der Daten begründet. Die Veröffentlichungen der CE bilden als „natürliche Daten“ den bewegungsinternen Diskurs ab und sind in ihrer Produktion nicht beeinflusst von der Forschungsfrage oder der Aufmerksamkeit der Forschenden. Die darin erhobenen Referenzen sind dadurch recht umfangreich, sowohl betreffend die verschiedenen Arten als auch in ihrer Anzahl. Die Fokussierung auf Personen begrenzt den Umfang der Analyse, was nicht nur pragmatische Vorteile mit sich bringt, sondern auch der Klarheit der Ergebnisse dient. Zum einen sind Personen *aktive* Teilnehmende sowohl an den Aushandlungsprozessen als auch an religiösen Praktiken. Damit werden Personen nicht nur von den Akteur:innen der CE referenziert, sondern können sich mit eigenen Handlungen und Positionen in den Diskurs einbringen und auf Ereignisse und Zuschreibungen reagieren. Diese Reaktionen wiederum sind Gegenstand von Interpretations- und Deutungsprozessen der Mitglieder der CE. Zum anderen können Personen, anders als Situationen, Gegenstände oder Narrative, meist recht eindeutig als nichtkatholische Charismatiker:innen, nichtcharismatische Katholik:innen oder Mitglieder der CE identifiziert werden. Referenzen auf Personen Aussagen von Mitgliedern der CE haben, wie Referenzen auf Bücher und Schriften, sowohl legitimierende als auch verortende Funktion in Bezug auf die Positionierung der CE und der Sprechenden bzw. Schreibenden. Gleichzeitig aber wird den referenzierten Personen in vielen Fällen Autorität zugeschrieben, indem ihre Handlungen oder ihre Aussagen als für die CE relevant dargestellt werden. Welche Personen wo im Mediendiskurs der CE in welchem Zusammenhang referenziert werden und ob und in welchen Fällen mit der Referenzierung eine Zuschreibung religiöser Autorität verbunden ist, das wird in diesem Kapitel untersucht.

9.1 Referenzmuster

Wie im vorigen Kapitel gezeigt, bilden Referenzen zunächst den Referenzrahmen ab. Es wurde deutlich, dass Referenzen zwar immer eine verortende und in den meisten Fällen auch eine legitimierende Funktion haben, allerdings beinhaltet nicht jede Referenz eine Autoritätszuschreibung. Insgesamt lassen sich drei Arten von Referenzen ausmachen, in denen in unterschiedlichen Graden Autoritätszuschreibungen vorgenommen werden, nämlich Nennungen, handlungsbezogene Referenzen und inhaltliche Referenzen.

In einer recht großen Anzahl von Fällen werden Personen genannt, ohne dass diese Nennung näher erläutert wird, beispielsweise wenn sie als Teilnehmende an einer Veranstaltung aufgezählt werden. Solche Nennungen lassen zwar Rückschlüsse darauf zu, dass die Personen den Autor:innen der jeweiligen Texte erwähnenswert erscheint und ihnen von daher eine besondere Stellung zugeschrieben wird, allerdings sagen sie nichts darüber aus, ob und inwiefern der Person religiöse Autorität zugeschrieben wird.

In handlungsbezogenen Referenzen werden Personen mit Handlungen verbunden, beispielsweise wenn eine Referenz auf einen Priester in Form des Hinweises erfolgt, dass er einen Gottesdienst leitet. Wenn die Handlungen von Personen in Artikeln oder Texten erwähnt werden, zeigt das, dass entweder die Handlungen oder die handelnden Personen aus Sicht der Autor:innen für die Mitglieder der CE von Interesse sind. Das Handeln der referenzierten Personen wird also als relevant verstanden, was in vielen Fällen mit einer Autoritätszuschreibung verbunden ist.

Inhaltliche Referenzen schließlich sind Referenzen, im Zuge derer Personen mit Inhalten verbunden werden, beispielsweise mit dem Titel und Thema eines Vortrags, den sie halten, oder mit einem indirekten oder wörtlichen Zitat. Damit wird das, was die Person sagt als relevant gekennzeichnet, der Person wird also religiöse Autorität zugeschrieben. Direkte Zitate sind ein Sonderfall inhaltlicher Referenzen, da hier die Person nicht nur mit einem Inhalt verbunden wird, sondern ihr zusätzlich Raum gegeben wird, ihren eigenen Inhalt in eigenen Worten zu vermitteln. Der Person wird so eine Sprecherposition eingeräumt.

Bei der Analyse der Referenzmuster innerhalb der Referenzen auf Personen im Mediendiskurs der CE werden drei Dimensionen untersucht:

1. Ziel der Referenz: Wer sind die referenzierten Personen (Name, Funktion, Titel, Amt, konfessionelle Zugehörigkeit, etc.)?
2. Kontext der Referenz: In welchem Zusammenhang wird die Person referenziert (Ort, Autor, thematischer Zusammenhang, etc.)?
3. Art der Referenz: Wird der Personen im Rahmen der Referenz Autorität zugeschrieben? Wenn ja: Wird die Autorität begründet? Und Wie?

Die Veröffentlichungen der CE richten sich schwerpunktmäßig an ihre Mitglieder, insofern werden bestimmte Inhalte und Personen als bekannt vorausgesetzt. Insbesondere die „Theologischen Orientierungen“ und das Grundlagendokument der CE „Der Geist macht lebendig“ aber richten sich prinzipiell an alle Personen in der katholischen Kirche, die mit der CE in Kontakt kommen:

Vorliegende theologische und pastorale Orientierung für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz möchte den katholischen Christen, die von dieser geistlichen Erneuerung erfaßt sind, eine Hilfe für ihr Leben bieten, ihre Dienste in Kirche und Gemeinde fördern und Fehlentwicklungen vermeiden oder korrigieren helfen. Darüber hinaus will sie den in der Seelsorge Verantwortlichen eine Darstellung der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland geben und der Urteilsbildung aller dienen, die ihr begegnen. (ThO#4, S. 5)

Auch Artikel in der „CE Info“ oder auf der Homepage sind für die Öffentlichkeit geschrieben und damit zumindest potenziell eine Außendarstellung der CE. Gerade Festlegungen auf umstrittene Positionen werden in diesen Medien eher gemieden; es finden sich beispielsweise kaum Artikel zu Themen wie Familienbildern, Geschlechterrollen, Politik oder auch innerkirchlichen Entwicklungen, die unter den Akteur:innen mündlich durchaus diskutiert werden. Viele der Artikel beschäftigen sich mit der Darstellung und Erklärung katholisch-charismatischer Theologie und Praxis und mit der Ankündigung von und dem Rückblick auf Veranstaltungen.

9.2 Zuschreibung religiöser Autorität an Personen im Mediendiskurs

Im untersuchten Mediendiskurs finden sich insgesamt 1279 Referenzen auf 451 Personen aus der CE, der katholischen Kirche oder der charismatischen Bewegung. Die überwiegende Mehrheit der Personen wurde dabei namentlich referenziert, es finden sich aber auch Referenzen auf nicht näher benannte Personen, beispielsweise wenn auf „den Bischof“ verwiesen wird oder auf „einen freikirchlichen Pastor“. Vor dem Hintergrund der Frage nach der Verortung der CE gegenüber der charismatischen Bewegung und der katholischen Kirche wurden Referenzen auf Personen der drei

konfessionellen Zugehörigkeiten – nichtkatholische Charismatiker:innen, nichtcharismatische Katholik:innen und Mitglieder der CE – getrennt voneinander untersucht und ausgewertet. Die Zuordnung der referenzierten Personen zu einer der drei Gruppen stellt in der Regel kein Problem dar. In vielen Fällen wurde die Konfession der Person direkt im Rahmen der Referenzierung selbst genannt, in den übrigen Fällen konnte die konfessionelle Zugehörigkeit der Person durch eine Internetrecherche ermittelt werden. Die meisten der referenzierten Personen aus dem nicht-katholischen charismatischen Kontext sind an eine Kirche oder kirchliche Organisation angebunden und haben in ihr ein Amt oder eine Position inne, sind also beispielsweise Pastor:innen, Gründer:innen oder Kursleiter:innen. Die Referenzen auf Personen aus der katholischen Kirche (ohne CE) verwiesen zum größten Teil auf Kleriker, und hier wiederum größtenteils auf Vertreter der gehobenen kirchlichen Hierarchie, also Bischöfe, Kardinäle und Päpste. Da die CE keine feste Mitgliedschaft hat, wurden Personen dann als Mitglieder der CE eingeordnet, wenn die Person sich entweder selbst als Mitglied der CE bezeichnet, sie von Mitgliedern der CE Mitglied bezeichnet wird oder sie Ämter in der CE innehatte oder hat.

Im Folgenden werden Muster in den Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen, nichtcharismatische Kleriker der katholischen Kirche und Mitglieder der CE nacheinander vorgestellt und einander gegenübergestellt. Auf Papst Franziskus verweisen nicht nur bei Weitem die meisten Referenzen, sondern diese sind in ihrer Form zusätzlich außergewöhnlich vielfältig, weshalb diese im Anschluss daran gesondert betrachtet werden. Zunächst aber erfolgt ein kurzer Überblick über die im Rahmen des Mediendiskurses untersuchten Texte und ihre Autor:innen.

9.2.1 Autor:innen der Texte und Artikel im Mediendiskurs der CE

Die meisten Texte im Mediendiskurs der CE wurden von Mitgliedern der CE verfasst. Der Newsletter und die Flyer werden von der CE Deutschland bzw. Gruppen innerhalb der CE herausgegeben, die Autor:innen sind nicht namentlich gekennzeichnet (vgl. Anhang A.5, A.7). Die „Theologischen Orientierungen“ sind verfasst vom Theologischen Ausschuss und herausgegeben vom Vorstand (ehemals „Koordinierungsgruppe“) der CE Deutschland (vgl. Anhang A.6). Auch in der „CE Info“ und auf der Homepage der CE sind einige Beiträge nicht einzelnen Autor:innen zugeordnet, das betrifft insbesondere

Veranstaltungsankündigungen, kurze Notizen oder feste Rahmentexte auf der Homepage, etwa auf der Startseite oder im Shop. Da sowohl die „CE Info“ als auch die Homepage vom Vorstand der CE herausgegeben bzw. gepflegt wird, sind dies auch Plattformen, über die der Vorstand Informationen zur CE verbreitet. Der thematische Schwerpunkt liegt entsprechend auf der CE selbst. Veranstaltungsberichte und -ankündigungen nehmen einen großen Raum in den Veröffentlichungen ein, aber auch Artikel, die sich mit der Ausrichtung und der Geschichte der CE beschäftigen sowie Artikel mit theologischen oder spezifisch katholisch-charismatischen Inhalten. Auf der Homepage finden sich, anders als in der „CE Info“ kaum Zeugnisse und Erzählungen persönlicher Nachfolge. Der Schwerpunkt dort liegt auf Veranstaltungsberichten und thematischen Artikeln. Artikel, die sich mit gesellschaftlichen oder kirchlichen Themen – vor allem umstrittenen Themen – auseinandersetzen, finden sich insgesamt wenige. Viele davon sind wiederum Pressemeldungen der Deutschen Bischofskonferenz auf der Homepage der CE, wodurch sich die CE gewissermaßen einer eigenen Stellungnahme enthält. In der Auswahl allerdings zeigt sich ein Schwerpunkt auf Themen, die in konservativen christlichen Kreisen typischerweise verhandelt werden, nämlich auf ethisch-moralische Fragen wie Sterbehilfe, Familienbild (und damit auch das, was unter dem Schlagwort „Gender“ diskutiert wird und die Aushandlung von Geschlechterrollen, Geschlechtsidentität, sexueller Orientierung, Lebensführung und den gesellschaftlichen Umgang damit beinhaltet) und Religionsfreiheit bzw. „Christenverfolgung“ (vgl. Kap. 7.2.3).

Gerade auf der Homepage und in der „CE Info“ finden sich auch Artikel und Beiträge einzelner, namentlich genannter Autor:innen. Etwa ein Drittel dieser Texte stammen von drei Personen, nämlich den beiden festangestellten Mitarbeitern der CE, Karl Fischer (Geschäftsführer) und Christof Hemberger (Referent) sowie Beate Dahinten (CE-Mitglied). Es handelt sich dabei zum größten Teil um Berichte von Veranstaltungen der CE oder um Neuigkeiten, die die CE betreffen, wie die Einrichtung von CHARIS oder die Ergebnisse der Vorstandswahlen. Ansonsten ist die Varianz der Autor:innen recht groß, etwa die Hälfte der Beiträge stammt von Mitgliedern der CE, die nur ein oder zwei Beiträge geschrieben haben. Einige Texte allerdings stammen auch von nichtkatholischen oder nichtcharismatischen Gastautor:innen. Weil diese Gastautor:innen aus ihrer eigenen Perspektive und ihrer eigenen Verortung heraus

schreiben, wurden die von ihnen innerhalb ihrer Texte vorgenommenen Referenzen nicht in die Referenzpunktanalyse einbezogen. Nichtsdestotrotz wird ihnen mit der Veröffentlichung ihrer Beiträge Raum gegeben, ihre Position darzustellen und dadurch eine Sprecherposition zugesprochen. Insbesondere die inhaltlichen Artikel in der „CE Info“ und auf der Homepage unter „Aktuelles“ sind für eine nähere Analyse inhaltlicher Referenzen von Interesse, also Artikel, die über reine Veranstaltungsankündigungen oder kurze Notizen hinausgehen. Die Themen der inhaltlichen Artikel lassen sich grob in drei Kategorien unterteilen: Entwicklungen und Aktivitäten innerhalb der CE, gesellschaftliche oder kirchliche Themen und Artikel zu Spiritualität, Glauben und religiöser Praxis.

Artikel der ersten Kategorie umfassen sowohl Veranstaltungsberichte als auch Artikel, die über aktuelle Entwicklungen in der CE informieren. Hier werden beispielsweise neue Vorstandsmitglieder oder Mitarbeiter:innen vorgestellt oder verabschiedet, es finden sich Berichte über Aktivitäten einzelner Gemeinschaften oder Initiativen, aber auch Neuigkeiten auf internationaler Ebene der CE. Verfasst sind diese Artikel wie bereits erwähnt zum größten Teil von Mitgliedern des Vorstands oder von Leiter:innen der Gemeinschaften und Initiativen, also Mitgliedern der CE.

Die zweite Kategorie, Artikel zu gesellschaftlichen oder kirchlichen Themen, besteht aus 32 Artikeln, darunter 13 Beiträge der Pressestelle der Deutschen Bischofskonferenz, zwei Beiträge von Radio Vatikan und zwei Beiträge von nichtkatholischen Charismatiker:innen. Die Beiträge der DBK-Pressestelle behandeln zum einen kirchliche Themen wie „50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und Jahr des Glaubens“ (HP#182) oder die Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens „Evangeli gaudium“ (HP#137). Zum anderen aber behandeln sie Stellungnahmen der Deutschen Bischöfe oder einzelner Bischöfe zu gesellschaftlichen Themen wie der Sterbehilfe (HP#72), der „Ehe für alle“ (HP#31) oder dem „Ökumenischen Bericht zur Religionsfreiheit von Christen“ (HP#151). In zwei ausführlichen Artikeln befasst sich Beate Beckmann-Zöller (CE) mit „Gender mainstreaming – Gleichberechtigung oder Sexualisierung?“ (HP#74 bzw. CEInfo#61, gekürzte Fassung) und „Der Islam. Eine heilsame Herausforderung für uns Christen?!“ (CEInfo#9). Gerade die „Gender-Frage“ wird zwar unter den Akteur:innen und in Seminaren in der CE immer wieder angesprochen, spielt aber in den Veröffentlichungen

abgesehen von Beckmann-Zöllers Artikel keine Rolle. Das Verhältnis von Christentum und Islam hingegen wird auch in anderen Artikeln thematisiert, allerdings stark subjektiv in Berichten über Missionierungsveranstaltungen für Geflüchtete (z.B. „Gott wirkt an Flüchtlingen“, CEInfo#234 oder „Jesus und die Flüchtlinge“, CEInfo#404), von denen einer von Gunther Geipel, einem ehemaligen Mitglied des Leitungskreises der GGE geschrieben wurde („Wir und ‚unsere‘ Flüchtlinge“, CEInfo#80). Gerade in Bezug auf gesellschaftliche Themen wird deutlich, dass auf Darstellungen von Standpunkten „von außen“, also von Personen außerhalb der CE zurückgegriffen wird. Die Themen, die hier angesprochen werden, decken sich weitgehend mit denen, die in Kap. 7.2.3 als gemeinsame Themen der CE und der charismatischen Bewegung identifiziert wurden. Überraschend ist allerdings, dass kaum nichtkatholische Charismatiker:innen zu Wort kommen, sondern stattdessen ausgewählte Stellungnahmen deutscher Bischöfe in Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht werden. Hier zeichnet sich ab, dass, auch wenn die Themen aus der charismatischen Bewegung übernommen werden, diese an den katholischen innerkirchlichen Diskurs rückgebunden und die Positionen dadurch abgesichert werden.

In der dritten Kategorie finden sich Artikel, die sich mit charismatischem Glauben und charismatischer religiöser Praxis auseinandersetzen. Einige der Artikel stellen und beantworten solche Fragen eher auf einer theologischen und theoretischen Ebene, andere hingegen stellen ganz konkrete Ideen vor und geben praktische Anleitungen oder Impulse für die Arbeit in den Gebetsgruppen oder für die persönliche Glaubenspraxis der Akteur:innen. Unter den 40 Artikeln dieser Kategorie findet sich ein Beitrag von einem freikirchlichen Pfarrer („Heilige Momente im Leben entdecken“ von Stefan Vatter, CEInfo#336). Die meisten Artikel sind jedoch von Mitgliedern des Vorstands, des Theologischen Ausschusses oder Vertretern der Internationalen CE geschrieben. Neben Artikeln über die Charismen und charismatische Praxis (bspw. „Missionarische Wende“, Martin Birkenhauer, CEInfo#386, oder „Charismen in der Gebetsgruppe“, Christof Hemberger, CEInfo#330) finden sich auch hier Artikel, die sich mit der CE selbst beschäftigen. Josef Fleddermann fragt „Wohin geht es mit der CE Deutschland?“ (CEInfo#285) bzw. „Glauben wir an Wachstum?“ (CEInfo#241) und Christof Hemberger entwickelt in „Hören, was der Geist uns sagt...“ (HP#193) seine Perspektive auf die Zukunft der CE. Gerade zum Jubiläum der CE kommen in der

„CE Info“ an verschiedenen Stellen Personen zu Wort, die in der Vergangenheit der CE in Deutschland eine Rolle gespielt haben, beispielsweise in Interviews mit den ehemaligen Vorsitzenden Norbert Baumert (CEInfo#246) und Helmut Hanusch (CEInfo#288). Viele der ausführlicheren Artikel über Glaube und katholisch-charismatische Praxis stehen im Jugendteil „Outbreak“, der immer auf den mittleren Seiten der „CE Info“ zu finden ist, also auf den Seiten 7–10. In den Leitartikeln des „Outbreak“ werden häufig Elemente des (katholisch-)charismatischen Glaubens und ihre Hintergründe erklärt und/oder praktische Tipps gegeben: In „Special K – eine katholische Spezialität“ beispielsweise beschäftigt sich Dietmar Kramlich mit dem Kreuzzeichen (CEInfo#120) und Kilian Schadt fragt „Bist du ein Kind Gottes? Dann tritt dein Erbe an!“ (CEInfo#292). Unter dem Titel „Bitte für... ja was denn?“ (CEInfo#90) reflektiert Marianne Braun darüber, was Fürbitte bedeutet und um was man Gott bitten kann und sollte, und Paul Metzloff schreibt über die Charismen unter dem Titel „Der Heilige Geist und die Charismen: Ein machtvoller Gentleman verteilt Rosen“ (CEInfo#269). Die Autor:innen sind sowohl engagierte junge Erwachsene der CE und Mitglieder des Jugendleiterteams als auch Personen aus Initiativen verschiedener Konfessionen, die sich an Jugendliche und junge Erwachsene richten. Der Anteil an nichtkatholischen Autor:innen ist hier, im Jugendteil, wesentlich höher als in der restlichen „CE Info“.

Einen Sonderfall stellen Beiträge dar, in denen Vorträge und Predigten, die beispielsweise auf Veranstaltungen gehalten wurden, im Wortlaut vollständig oder auszugsweise wiedergegeben werden. Anders als Zitate in Beiträgen sind die Aussagen, die die Personen in diesen Vorträgen und Predigten treffen, nicht editiert, kommentiert und kontextualisiert, sondern stehen für sich da. Damit wird den Sprechern außergewöhnlich viel Raum gegeben, ihre Argumentation zu entfalten. Im Wortlaut finden sich in der „CE Info“ und auf der Homepage folgende Vorträge und Predigten:

1. „Sieben Schritte zur Verlebendigung der Charismatischen Erneuerung“, Ernst Sievers (HP#77, gekürzte Version: CEInfo#55). In diesem Vortrag geht Sievers auf die Lage der CE ein und entwickelt seine Vision der Zukunft der Charismatischen Erneuerung und der „Zukunft des Planes Gottes“.
2. „Gerecht gemacht durch den Glauben“, Raniero Cantalamessa, (HP#60, gekürzte Version: CEInfo#143). Cantalamessa geht darin auf die Notwendigkeit der „lebendigen Erfahrung“ und die Heilswirkung der Sakramente ein.

3. „Wir haben gesehen und bezeugen“, Helmut Hanusch (CEInfo#37). In der Abschlusspredigt des Mittendrins 2015 betont Hanusch die Aufgabe der CE in der katholischen Kirche und der Welt von heute und mahnt an, die charismatische Spiritualität zu leben.
4. Das Grußwort des Bischofs von Würzburg, Friedhelm Hofmann, zum Kongress pfingsten21 (HP#50), in dem anhand zweier Bibelstellen, dem Turmbau zu Babel und dem pfingstlichen Sprachwunder, auf das Wirken des Heiligen Geistes eingeht und den Teilnehmenden ein gesegnetes Treffen wünscht.
5. Die Ansprache, die Papst Franziskus beim internationalen Treffen der CE 2014 in Rom hielt (HP#120), in der er die CE als „Strom der Gnade“ bezeichnet und auf die Stärken und Schwächen der CE aus seiner Perspektive eingeht.
6. „Die Kirche, die sich um sich selber dreht“ (HP#163), die Ansprache des damaligen Kardinal Bergoglio vor dem Konklave, kurz vor seiner Wahl zum Papst, in der er die Ausrichtung der Kirche und ihrer Vertreter auf das Evangelium anmahnt.
7. Die zentralen Aussagen der Ansprache von Papst Franziskus bei den Priesterexerzitien der CE 2015 in Rom (CEInfo#72), in denen er die Priester ermutigt, Jesus in den Mittelpunkt ihres Lebens zu stellen und die CE wieder als „Strom der Gnade“ bezeichnet.
8. „Ein erneuernder Hauch des Geistes“, Papst Franziskus (CEInfo#108), Ansprache beim Treffen der italienischen CE auf dem Petersplatz 2016, in der er die Bedeutung der CE für die Kirche heraushebt, aber auch auf Gefahren hinweist.
9. „Die Taufe im Heiligen Geist teilen“, Papst Franziskus (CEInfo#264), Ansprache bei der ökumenischen Pfingstvigil 2017 anlässlich des Jubiläums der CE in Rom, in der er über die ökumenischen Ursprünge, den Platz der CE in der katholischen Kirche und die Bedeutung von Lobpreis, der „Taufe im Heiligen Geist“ und dem „Dienst am Menschen“ spricht.

Immerhin fünf dieser neun unterschiedlichen Texte sind von Papst Franziskus (bzw. Kardinal Bergoglio). Raniero Cantalamessa ist Mitglied des CCR, aber auch für den Vatikan tätig und befindet sich somit zwischen katholischer Amtskirche und CE. Durch die Veröffentlichung des Grußworts des Würzburger Bischofs zu pfingsten21 wird seine Unterstützung für den interkonfessionellen charismatischen Kongress deutlich gemacht. Die anderen beiden Vortragenden, Sievers und Hanusch, sind Mitglieder der deutschen CE. Abgesehen vom Vortrag Bergoglios ist der thematische Schwerpunkt aller Vorträge die CE, ihr Auftrag und ihre Stellung in der katholischen Kirche, allerdings jeweils aus etwas unterschiedlichen Perspektiven. Während Hanusch und Sievers sich auf Entwicklungen innerhalb der deutschen CE beziehen und hier teilweise sehr konkrete Veränderungsvorschläge entwickeln, beschäftigen sich die Ansprachen des Papstes und Cantalamessas eher mit dem Ort der CE in der katholischen Kirche. Sie binden ihre Anforderungen an die CE in den kirchlichen Kontext ein und formulieren konkrete

Erwartungen, die die Kirche an die CE hat oder Funktionen, die die CE in der katholischen Kirche erfüllen kann und soll. Mit der ausführlichen Wiedergabe der Vorträge und Predigten wird den Worten der Personen in den Veröffentlichungen der CE viel Raum gegeben, was darauf schließen lässt, dass ihre Aussagen als für die CE und ihre Mitglieder relevant betrachtet werden.

9.2.2 Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen

Im Mediendiskurs finden sich 188 Referenzen auf 89 nichtkatholische Charismatiker:innen. Viele der Personen werden dabei nur ein einziges Mal referenziert, nur 16 Personen werden häufiger als zwei Mal referenziert. Die meistreferenzierten Personen sind Henning Dobers, evangelischer Pfarrer und Vorsitzender der GGE (12 Referenzen), Daniel Kallauch, christlicher Entertainer und Liedermacher (11 Referenzen), Stefan Vatter, freikirchlicher Pastor und Leiter der GGE im BEFG (10 Referenzen) und Gerhard Proß vom CVJM (9 Referenzen). Zumeist werden sie als Veranstalter oder Redner auf gemeinsamen Veranstaltungen referenziert. Dabei werden gemeinsame Gottesdienste im Rahmen ökumenischer Veranstaltungen häufig von einem katholischen Priester und einem nichtkatholischen Pastor gemeinsam zelebriert, wobei nichtkatholische Charismatiker:innen Predigten oder Vorträge halten, was dann wiederum in den Veranstaltungsberichten erwähnt wird. Nichtkatholische Charismatiker:innen werden zum einen mit Kommentaren über die CE zitiert, zum anderen werden die Referenzen mit Inhalten verbunden, wenn es um Themen des gelebten Glaubens oder die Ökumene geht.

Bis auf wenige Ausnahmen sind die referenzierten nichtkatholischen Charismatiker:innen Leitungspersonen in ihren jeweiligen Kirchen oder Gemeinden: Es finden sich Pastoren, Vertreter:innen und Sprecher:innen von Initiativen und Verbänden, Gründer:innen oder Leiter:innen freikirchlicher Gemeinden. Ihr Titel oder ihre Position werden im Zuge der Referenz in der Regel explizit genannt, wie im folgenden Beispiel:

Henning Dobers, Pastor und erster Vorsitzender der Bewegung „Geistliche Gemeinde-Erneuerung“ in Deutschland konkretisierte das Anliegen, vor allem junge Menschen zu erreichen (HP#119)

Durch die Nennung von Position und Titel wird die referenzierte Person in konfessioneller und hierarchischer Hinsicht eingeordnet. Diese Einordnung dient zum

einen der Legitimation der Person und zum anderen ihrer Verortung im Referenzrahmen der Leser:innen. Die Legitimation und Verortung erfolgt nicht zwangsläufig über Ämter und Positionen, sondern kann auch über eine Einordnung in Netzwerke oder Beziehungen stattfinden:

Pastor Giovanni Traettino, Pfingstpastor aus Caserta bei Neapel und ein Freund des Papstes, nannte es in seiner Ansprache „unvorstellbar“, wie sehr die Einheit unter den Christen charismatischer Prägung in den letzten Jahren gewachsen sei. (CEInfo#262)

Der Pfingstpastor wird hier zu Papst Franziskus in Beziehung gesetzt und als sein „Freund“ bezeichnet. Darüber hinaus wird durch die Nennung der Titel und der organisatorischen Zugehörigkeiten der ökumenische Aspekt einer Veranstaltung betont, wie auch im folgenden Beispiel:

Die engagierte Rolle der Gemeinschaft Immanuel Ravensburg in verschiedenen überkonfessionellen Netzwerken hob Gerhard Proß als Repräsentant der beiden Netzwerke „Miteinander für Europa“ und „Treffen von Verantwortlichen“ hervor. Er verwies auf den Einsatz der Gemeinschaft für die Einheit der Christen. (HP#157)

Der Inhalt der Aussage, nämlich dass sich die Gemeinschaft Immanuel, eine katholisch-charismatische Gemeinschaft, stark für die Ökumene engagierte, wird dadurch verstärkt, dass sie von einer Person kommt, die selbst weder Teil der katholischen Kirche noch der CE ist. Ähnlich ist das, wenn nichtkatholische Charismatiker:innen mit positiven Bemerkungen gegenüber der CE oder der katholischen Kirche zitiert werden. Auch in diesen Fällen suggeriert ihr Status als „Außenstehende“ eine Art Unvoreingenommenheit, wodurch ihre – in der Regel positive – Aussage über die CE oder die katholische Kirche verstärkt wird:

„Ein großes, dickes Lob“ gab es von Henning Dobers, Vorsitzender der Geistlichen Gemeinderneuerung in der Evangelischen Kirche (GGE): „Die Katholiken sind einfach gut drauf“, sagte er. (CEInfo#30)

Durch die Zitation solch positiver Bewertungen der CE durch nichtkatholische Charismatiker:innen präsentiert sich die CE in ihren Texten als anerkannter Teil der charismatischen Bewegung. Der Umstand, dass diese Anerkennung nicht von ihren eigenen Mitgliedern ausgesprochen wird, sondern von nichtkatholischen Charismatiker:innen, lässt die Bewertung unvoreingenommen wirken und stärkt dadurch die Position der CE in ihrer eigenen Darstellung. Noch stärker wird das bei symbolischen Handlungen deutlich:

Emotionaler Höhepunkt war, als Freikirchlerin Christiane Hammer die evangelischen Christen in der Halle aufrief, für den missionarischen Aufbruch in der Katholischen Kirche zu beten – für viele Anwesende ein Ereignis ökumenischer Gemeinschaft und Fürbitte, das sie zu Tränen rührte. (CEInfo#311)

Der Aufruf zum Gebet für einen „missionarischen Aufbruch in der Katholischen Kirche“ wird im Text als stark emotionales, positives Ereignis dargestellt. Der Vorschlag zum Gebet für die katholische Kirche, der von einer Freikirchlerin ausging, wird als Symbol der Sorge umeinander und des Einstehens der verschiedenen Konfessionen füreinander gedeutet. Dieses Symbol wirkt in diesem Narrativ besonders stark vor dem Hintergrund, dass das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und pentekostalen Kirchen bzw. Freikirchen in der Vergangenheit, aber teilweise auch heute noch, stark belastet ist.

Thematisch werden Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen hauptsächlich mit den Themen Ökumene, gelebter Glaube und Christ sein im Alltag verknüpft. Diese Verknüpfung erfolgt zum einen dadurch, dass die Personen in Artikeln mit Aussagen zu den entsprechenden Themen direkt oder indirekt zitiert werden und zum anderen indem von ihnen gehaltene Vorträge und Seminare zu den entsprechenden Themen angekündigt werden. Im ersten Fall handelt es sich häufig um Berichte von Vorträgen oder Veranstaltungen, wobei der Inhalt in einem Satz angerissen oder ein Kernsatz des Vortrags zitiert wird:

Was die Kirchen verbindet? „Die absolute Abhängigkeit von dem ‚und es geschah plötzlich‘, wie es Stefan Vatter (GGE im BEFG) in seinem Impuls mit einem Vers aus der Apostelgeschichte (Pfingstereignis) beschrieb. Anders ausgedrückt: „Wir sind absolut abhängig vom Wirken des Heiligen Geistes.“ (HP#49)

In diesem kurzen Absatz wird zum einen Vatters Position genannt, zum anderen auf die Bibel verwiesen, nämlich auf die Apostelgeschichte, und dann eine innerhalb der charismatischen Weltanschauung wenig umstrittene Aussage zum Wirken des Heiligen Geistes zitiert. Eingeleitet wird der Absatz durch die Frage danach, was die unterschiedlichen Kirchen verbinde, wodurch der thematische Rahmen der Ökumene klar gemacht wird. Ebenfalls mit einem Bibelverweis wird im folgenden Ausschnitt ein Zitat des protestantischen Priesters Swen Schönheit untermauert:

Weder Aktionismus noch rein menschliche Anstrengung sind also gefragt, sondern das Bewusstsein, dass gemäß der Bibel Christus in jedem wohnt, der

an ihn glaubt und Gott die Werke schon vorbereitet hat, die wir tun sollen.
„Wo du bist, da ist der Geist Gottes“, brachte es Swen Schönheit auf den Punkt,
„du lebst in seiner Sendung, auch wenn du vermeintlich nichts Großes für ihn
tust. (CEInfo#192)

Die Reduktion auf einen Kernsatz, der kurz kontextualisiert und ggf. mit einem Bibelverweis verbunden wird, kommt allerdings häufiger vor und ist nicht spezifisch für Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen.

Die Referent:innen von Seminaren, die in den Veröffentlichungen der CE angekündigt werden, sind vergleichsweise oft Personen aus charismatischen Freikirchen oder der GGE. Auch bei Podiumsdiskussionen, Workshops und Vorträgen ist ihr Anteil recht hoch. Über solche Seminare wird nur vereinzelt berichtet, dann allerdings recht ausführlich, wobei auch wesentliche inhaltliche Punkte dargestellt werden:

Zum Umgang mit dem Heiligen Geist im Gemeindealltag betrieb Dr. Heinrich Christian Rust alles andere als eine trockene Nabelschau der charismatischen Szene. In aller Klarheit, aber auch mit Selbstironie sprach der Pastor der Friedenskirche Braunschweig Fehlentwicklungen und Schwachstellen an. Er plädierte für eine neue Offenheit gegenüber dem Heiligen Geist, die dessen Wirken nicht an Gefühlen, der Erfahrung oder bestimmten äußeren Erscheinungsformen festmacht und frei von Kontrollbedürfnis ist. Und er warb dafür, das Wort Gottes wieder mehr in den Blick zu nehmen. (CEInfo#192)

Neben einer verhältnismäßig ausführlichen Wiedergabe des Inhalts wird auch die Stimmung und Präsentation des Vortrags kommentiert, der „keine trockene Nabelschau“ gewesen sei, sondern in denen Rust zwar selbstironisch und dadurch nicht rechthaberisch, aber doch „in aller Klarheit“ Schwächen angesprochen habe.

Der Schwerpunkt der Seminare, die von oder in Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Charismatiker:innen gehalten werden, liegt im Bereich der religiösen Praxis und persönlichen Gotteserfahrung. Dabei werden in den Ankündigungen besonders die praktische Seite der jeweiligen Seminare und die Anwendbarkeit des Gelernten im Alltag betont:

Nach der Devise „Im Auftrag des Herrn“ haben wir Erwachsenen uns mit unserer Berufung beschäftigt. Die Referenten Jacky und Angela Krättli gingen in den Lehreinheiten auf die biblischen Grundlagen ein und gaben konkrete Hilfe (CEInfo#317)

Gerade was das Thema des gelebten Glaubens betrifft, wird die persönliche Erfahrung der Referent:innen hervorgehoben, insbesondere wenn sie von außerhalb Deutschlands kommen:

Enesto Cossa, Adoptivsohn von Heidi Baker, berichtete über Gottes Wirken in seinem eigenen Leben (er ist ehemaliges Straßenkind) und in Mozambique allgemein, war überaus ermutigend. (HP#168)

Auch subjektive, positive Bewertungen der Vorträge finden sich häufig, wenn Handlungen von nichtkatholischen Personen beschrieben werden. So steht beispielsweise in einem Bericht über die Jubiläumsfeier der Emmaus-Bewegung, Martin Dreyer, der Gründer der Jesus Freaks, habe mit seinem Impuls „von persönlichen Erfahrungen – auch des Scheiterns – [berichtet] und traf damit in die Herzen der Zuhörer“ (HP#156).

Insgesamt werden nichtkatholische Charismatiker:innen im Mediendiskurs außerhalb der theologischen Orientierungen hauptsächlich im Zusammenhang mit ihrer aktiven Teilnahme an Veranstaltungen referenziert. Die Themen, mit denen sie dabei hauptsächlich in Zusammenhang gebracht werden, sind Ökumene und gelebter Glaube, wobei häufig ein Satz einer Rede oder Ansprache zitiert oder die Kernaussage wiedergegeben wird. Titel und Positionen sind sowohl ein Mittel, die referenzierten Personen hierarchisch und konfessionell zu verorten, als auch ihre Aussagen sowie ihre Sprecherpositionen zu legitimieren. Die Vorträge werden auch emotional (positiv) kommentiert bzw. subjektiv bewertet. Gerade in Bezug auf Seminare, die sich mit gelebtem Glauben befassen, wird außerdem die persönliche Erfahrung der Referent:innen hervorgehoben.

9.2.3 Referenzen auf den katholischen Klerus

Im Mediendiskurs finden sich insgesamt 317 Referenzen auf nichtcharismatische katholische Priester, Bischöfe und Kardinäle: 89 Referenzen auf 53 namentlich genannte katholische Priester, zusätzlich 30 Referenzen auf Priester allgemein, 98 Referenzen auf 37 namentlich genannte Bischöfe, zusätzlich 30 Referenzen auf Bischöfe allgemein und 68 Referenzen auf 21 namentlich genannte Kardinäle, zusätzlich 2 Referenzen auf Kardinäle allgemein. Der überwiegende Teil der Referenzen findet sich in Veranstaltungsberichten. Es finden sich zwar einige Zitate von katholischen Priestern, die meisten Referenzen aber sind handlungsbezogene Referenzen. In Bezug auf Bischöfe ist das Verhältnis sogar noch stärker in Richtung handlungsbezogene Referenzen ausgeprägt.

Gerade wenn Aussagen nichtcharismatischer katholischer Priester zitiert werden, beziehen sich diese häufig auf die CE oder konkret eine Veranstaltung der CE, wobei die Priester mit einer dezidiert kirchlichen Perspektive zitiert werden:

Der Diözesanreferent für Geistliche Gemeinschaften des Erzbistums Berlin, Domkapitular Dr. Stefan Dybowski gab einen Einblick in das Miteinander von GG [Geistlichen Gemeinschaften, H.G.] und diözesaner Pastoral im Bistum Berlin. (HP#62)

So werden sie als kirchliches Gegenüber der CE dargestellt. Ihre Position in der katholischen Kirche wird dabei in der Regel genannt, insbesondere wenn es sich um eine Position auf Bistumsebene handelt. Die Nennung der Position dient dabei der Legitimierung des referenzierten Priesters, vor allem aber seiner (strukturellen) Verortung in der katholischen Kirche. In manchen Fällen wird die konkrete Beauftragung oder das Einverständnis des Bischofs mit dem Priester angeführt:

Bei der anderen größeren Gruppe ging es schwerpunktmäßig um die Frage: Wie kann ich den Glauben weitergeben und ein glaubhafter Zeuge für das Reich Gottes sein/werden? Als Hauptreferent für diese Themen hatten wir Pastor Peter Meyer, Priester der Diözese Münster, der von seinem Bischof mehrheitlich für Neuevangelisation und Exerzitien freigestellt ist. (HP#45)

Wenn katholische Kleriker zitiert werden, dann geschieht das häufig in Zusammenhang mit der Stellung der CE bzw. der Neuen Geistlichen Gemeinschaften in der katholischen Kirche. So wird beispielsweise eine Einladung der CE als Referenten auf einem „Workshoptag für Pfarrgemeinden und Interessierte“ durch „Domvikar Robert Mayr [...], Beauftragter für die Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen im Erzbistum [Bamberg]“ als Anerkennung der CE durch das Bistum verstanden, gleichzeitig wird die Verortung der CE in der katholischen Kirche betont. Auch wenn Priester zu Veranstaltungen der CE eingeladen sind, sprechen sie häufig zur CE bzw. NGGs in der katholischen Kirche:

Ein großer Gewinn für alle war das Impulsreferat von Prof. Dr. Peter Wünsche, Leiter der Hauptabteilung Seelsorge im Erzbischöflichen Ordinariat. Er ging auf das Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral ein: „Gemeinsam Kirche sein“. (HP#65)

Wünsche wird hier nicht nur mit seinen (akademischen) Titeln vorgestellt, sondern auch mit seiner Position im Erzbischöflichen Ordinariat. Hier wird wieder die Bedeutung der hierarchischen Struktur der katholischen Kirche als Teil des Bezugsrahmens für die Akteur:innen der CE deutlich (vgl. Kap. 7.1.3).

Positive Aussagen nichtcharismatischer katholischer Priester werden, ähnlich wie solche nichtkatholischer Charismatiker:innen, durch ihre Außenseiterposition verstärkt:

Und das hat der vorstehende Pfarrer, nach dem Abschlussgottesdienst, in dem die Kursteilnehmer eingeladen wurden, ihre Ehe zu erneuern gesagt: „Ich bin sehr beeindruckt von der persönlichen Atmosphäre, so einen Gottesdienst habe ich in meiner gesamten Priesterzeit noch nicht erlebt. Ich habe die besondere Vertrautheit unter den Paaren wahrgenommen. Ich glaube dieserart kleine Gruppen können auch eine Dynamik entwickeln, die der Erneuerung unserer Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes dienen würden. Ich habe schon in meinem ganzen Priesterleben viele Paaren getraut, jedoch erst hier einen Gottesdienst gefeiert, in dem Paare neu ihren Lebensbund unter den Segen Gottes gestellt haben.“ (Pfr. i. R. Josef Baier, Achern). (HP#142)

In der hier zitierten positiven Bewertung der Veranstaltung hebt Baier zunächst seine Kompetenz und Berufserfahrung hervor („in meiner gesamten Priesterzeit“), vor dem Hintergrund derselben er den Gottesdienst als überraschend und herausragend darstellt. Mit dieser Kombination aus der Betonung fachlicher Expertise und davon weitgehend unabhängiger persönlicher Erfahrung folgt er einem Bewertungsschema, das auch bei Akteur:innen der CE häufig anzutreffen ist. Zuletzt bestätigt er das, was die CE als ihren Auftrag versteht, nämlich dass sie in die Kirche hinein wirken soll. Auch diese Einschätzung wirkt aus der Position eines katholischen Priesters, der außerhalb der CE aber innerhalb der kirchlichen Hierarchie steht, weniger voreingenommen und damit stärker als aus der Position eines Mitglieds der CE.

Die handlungsbezogenen Referenzen auf katholische Priester verweisen größtenteils darauf, dass ein Priester einen Gottesdienst leitet, die Eucharistie feiert und einen Segen gibt. In ihrer einfachsten Form sieht die Referenz so aus:

Das Jugendfestival begann am Sonntag, 5. August um 17 Uhr mit einem Gottesdienst, den Domkapitular Dr. Bertram Meier aus Augsburg in der Geflügelhalle Maihingen mit den Jugendlichen feierte. (HP#188)

Über das Feiern des Gottesdienstes durch den Domkapitular hinaus finden sich hier keine Informationen zum Geschehen, weder das Thema der Predigt noch eine Stimmung oder Bewertung des Gottesdienstes. In der Regel wird aber zumindest das Thema des Gottesdienstes oder der Predigt kurz angerissen:

Den feierlichen Abschluss dieser erfüllten Tage schließlich bildete der Abschlussgottesdienst mit Domprediger Prälat Dr. Bertram Meier. In seiner Predigt ermutigte der Domkapitular die Initiative Gebetshaus, weiter die alle Christen verbindende Mitte des Gebets zu suchen und dabei dennoch die Profile der verschiedenen Konfessionen nicht zu verwischen. (HP#207)

Auch hier wird der Priester in seiner Aussage zur CE wieder als „kirchliches Gegenüber“ dargestellt. Auffällig ist, dass es sich bei den im Rahmen von Veranstaltungen referenzierten nichtcharismatischen katholischen Priestern in der großen Mehrheit um Priester handelt, die auf Bistumsebene tätig sind, wie der Domkapitular, oder besondere Aufgaben haben. Nur in sehr wenigen Fällen werden einfache Gemeindepfarrer referenziert.

Die Personengruppe, die von allen Referenzgruppen am meisten mit Handlungen verbunden wird, sind allerdings Bischöfe. Knapp die Hälfte der Referenzen auf Bischöfe bezieht sich darauf, dass der jeweilige Bischof einen Gottesdienst bzw. eine Eucharistiefeier hält, meistens im Rahmen einer Veranstaltung der Charismatischen Erneuerung. Häufig werden dabei nur der Anlass und der Zelebrant genannt, ggf. ergänzt durch die konzelebrierenden Priester aus der CE:

Höhepunkt der Festlichkeiten war die Pfingstmesse, die Weihbischof Prof. Dr. Karlheinz Diez in Konzelebration mit den langjährigen Förderern [der Emmaus-Bewegung, einer Gemeinschaft innerhalb der CE, Anm. H.G.] Pfarrer i. R. Winfried Abel und Pfarrer i. R. Bernhard Axt feierte. (HP#156)

Dabei wird der Gottesdienst mit dem Bischof regelmäßig als besonderer „Höhepunkt“ von Veranstaltungen hervorgehoben:

Als ein Highlight der gesamten Jüngerschaftsschule lässt sich zweifelsohne die Aussendung festmachen. Der Augsburger Weihbischof Florian Wörner hat in einem wunderbaren Gottesdienst mit anschließender Einzelsegnung jeden Teilnehmer für den vor ihm liegenden Weg bestärkt und ausgerüstet. (HP#36)

Die positive Bewertung der Handlung – indem der Gottesdienst als „wunderbar“ bezeichnet wird – ist hier ähnlich der positiven Bewertung von Vorträgen nichtkatholischer Charismatiker:innen. Während bei jenen allerdings das Thema des Vortrags zumindest erwähnt wurde, steht hier der „bestärkende“ Segen des Bischofs am Ende der Erzählung. Die Wirksamkeit der geistlichen und sakramentalen Handlungen des Bischofs (die Eucharistie zu feiern und den Segen zu spenden) wird hier noch einmal explizit betont. Über die Inhalte der Predigten wird hingegen eher selten berichtet – wenn, dann wird das Thema nur in einem Satz angerissen:

Auftakt dieser ganz besonderen Veranstaltung bildete die Eucharistiefeier mit Bischof Dr. Konrad Zdarsa und Weihbischof Florian Wörner. In seiner Predigt ermutigte der Bischof die Anwesenden, die Anbetung Jesu ganz bewusst neu zum Mittelpunkt des Lebens zu machen. (HP#86)

Wie in diesem Beispiel betreffen die so angesprochenen Inhalte häufig Kernthemen der CE, also Evangelisierung, persönliche Jesus- und Gottesbeziehung und die CE in der katholischen Kirche. Die inhaltlichen Verweise auf Predigten der Bischöfe sind folglich nicht gedacht als Auseinandersetzung mit theologischen Aussagen oder neuen Impulsen, sondern dienen eher der Bestätigung der eigenen Themen und Positionen durch den Bischof, haben also legitimierende Funktion. Auch inhaltliche Verweise auf Bischöfe außerhalb von Gottesdiensten beziehen sich häufig auf diese Themen, etwa wenn „Dresdens Altbischof Joachim Reinelt [...] die Teilnehmer des Leipziger Treffens auf[rief], sich mit ihren Gaben weiter für die Neuevangelisierung zu engagieren“ (HP#177). Dieser Aufruf zur Neuevangelisierung auf einem Treffen anlässlich „35 Jahre Charismatische Erneuerung in Ostdeutschland“ ist weniger ein neuer Impuls von Seiten des Bischofs als eine Bestätigung dessen, was bereits zuvor Programm und Motto der Veranstaltung war. Die Zitate sind nicht darauf angelegt, neue Inhalte einzubringen, sondern dienen vielmehr der Bestätigung der CE und ihrer Mitglieder.

Entsprechen werden bei Referenzen auf Bischöfe, die an Veranstaltungen teilnehmen, keine inhaltlichen oder theologischen Aussagen zitiert, sondern die Beschreibungen zielen rein auf die emotionale Ebene ab, etwa wenn alle nach Maihingen kommen, „um – wie Weihbischof Wörner in seiner Predigt in der Eröffnungsmesse es nannte – ‚unserer Seele Urlaub zu geben“ (CEInfo#370). Entscheidend ist hier weniger der Inhalt der Predigt, sondern die emotionale Komponente und der Umstand, dass die Eucharistiefeyer – der Eröffnungsgottesdienst – von einem Weihbischof gehalten wurde. Dass die emotionale Komponente bei Veranstaltungsberichten wichtig ist, zeigt sich auch an Textausschnitten wie dem Folgenden:

Unter dem Jubel der Menge rief Stefan Oster, Bischof von Passau, in die Halle
„Gottes Gaben wachsen nur dadurch, dass man sie teilt!“ (CEInfo#311, S. 1)

Die Inszenierung des Bischofs erinnert an die Inszenierung eines Popstars („unter dem Jubel der Menge“, „rief in die Halle“). Hier wird eine Stimmung erzählt, eine Erfahrung, in deren Mittelpunkt Bischof Oster steht.

Wenn Bischöfe und Priester mit inhaltlichen Aussagen in Verbindung gebracht werden, dann geschieht das häufig im Zusammenhang mit positiven Aussagen über die CE oder den jeweiligen Gottesdienst. In den Berichten über das Mittendrin-Treffen in Fulda wird beispielsweise immer wieder Weihbischof Dietz zitiert:

Zu den vielen Höhepunkten gehörten nicht zuletzt die Besuche prominenter Gäste, allen voran Weihbischof Prof. Dr. Karlheinz Diez, der seine enge Verbundenheit mit der CE zum Ausdruck brachte und seine Freude, bei der Veranstaltung dabei zu sein. „Bei euch fühl’ ich mich immer mittendrin“, sagte Diez unter dem Beifall der Teilnehmer in der Kreissporthalle, „das ist immer für mich eine Energie-Erfahrung, eine Erfahrung des Heiligen Geistes.“ (HP#88)

Dietz wird hier nicht nur sinngemäß, sondern wörtlich zitiert, was seine Worte authentischer erscheinen lässt. Die Wörter, die er benutzt – „mittendrin“, „Energie-Erfahrung“ – fügen sich gut in das Vokabular der CE ein. Gleichzeitig wird mit seiner Aussage, Veranstaltungen der CE seien für ihn eine „Erfahrung des Heiligen Geistes“ von einem Mitglied der kirchlichen Hierarchie gewissermaßen die „Wirksamkeit“ der CE bestätigt, die es ja als ihren „Auftrag“ ansieht, die „Erfahrung des Heiligen Geistes“ in der katholischen Kirche erlebbar zu machen. Die Aussagen des Weihbischofs dienen gleich auf zwei Ebenen der Bestätigung der CE: Zum einen in dem, *was* er sagt, zum anderen in dem, *wie* er es sagt.

Auch abseits von Gottesdiensten wird in den Texten erwähnt, wenn ein Bischof sich positiv zur CE äußert. So wird etwa berichtet, der „Rottenburger Weihbischof Thomas Maria Renz“ habe sich „[a]ls langjähriger Fan der Ravensburger Immanuel Lobpreiswerkstatt [...] bekannt“ (HP#104). Die Immanuel Lobpreiswerkstatt, eine Musikband, die bei der Gemeinschaft Immanuel Ravensburg angesiedelt ist, begleitet nicht nur charismatische Gottesdienste mit charismatischen Lobpreisliedern, sondern gibt auch eigene Lobpreis-Konzerte. Der charismatische Lobpreis, der oft mit Sprachengebet bzw. Sprachengesang verbunden ist, spielt eine sehr große Rolle in der charismatischen religiösen Praxis. In der katholischen Kirche hingegen, deren Gottesdienste stark von der römischen Liturgie geprägt sind, ist die stark an Popmusik erinnernde christliche Lobpreismusik der Band wie auch ihre Inszenierung unüblich. Dass sich ein Bischof als „Fan bekennt“ kann in diesem Kontext als Anerkennung und Bestätigung durch einen Vertreter der kirchlichen Hierarchie gelesen werden.

Noch expliziter wird die Anerkennung durch die katholische Hierarchie im Bericht über die Vorstellung des „Mission Manifest“⁸³ thematisiert:

⁸³ „Mission Manifest – 10 Thesen für das Comeback der Kirche“ ist der Titel der Aktion und des Buches, in dem Meuser, Hartl & Wallner (2018) ausführen, wie eine zukunftsfähige katholische Kirche in der heutigen Zeit ihrer Meinung nach aussehen sollte. Verbunden war die Veröffentlichung des Buches mit

Die vielen anwesenden freikirchlichen und evangelischen Christen staunten nicht schlecht, als eine Botschaft aus dem Vatikan verlesen wurde, die dem missionarischen Aufbruch volle Rückendeckung gab. Mehr noch: Junge katholische Bischöfe aus den drei deutschsprachigen Ländern solidarisierten sich mit den jungen Leuten auf offener Bühne. (CEInfo#311, S. 1)

In diesem Textausschnitt werden Klischees und Vorannahmen über die katholische Hierarchie, aber auch über freikirchliche und evangelische Christ:innen angesprochen. Zunächst wird die (zugeschriebene) freikirchliche Erwartungshaltung, der Vatikan sei zurückhaltend im Hinblick auf den „missionarischen Aufbruch“, dargestellt und sofort gebrochen, um so die Bedeutung dieser „Rückendeckung“ durch den Vatikan umso mehr zu betonen. Wie oben werden die nichtkatholischen Christ:innen hier zu „Außenstehenden“ und damit zu „unvoreingenommenen“ Zeug:innen innerkirchlicher katholischer Ereignisse. Der Verweis auf die „vielen anwesenden freikirchlichen und evangelischen Christen“ ist darüber hinaus eine Verortung der MEHR-Konferenz und des Gebetshauses Augsburg im ökumenisch-christlichen Kontext. Mehrfach wird erwähnt, dass Rainer Maria Woelki, Kardinal und Erzbischof von Köln und einer der einflussreichsten deutschen Bischöfe⁸⁴, „eine Videobotschaft [schickte] und [...] Wert darauf [legte], als erster das ‚Mission Manifest‘ unterzeichnen zu dürfen“ (CEInfo#311, S. 1). Der Wunsch, als Erster zu unterzeichnen, wird in diesem Zusammenhang als Bestätigung der Aktion und ihrer Ziele dargestellt, genau wie die Kommunikationsform des Bischofs über eine Videobotschaft, was die Innovationskraft und Neuartigkeit des Mission Manifest in der katholischen Kirche unterstreicht. Während das Wort „solidarisieren“ eine gewisse rebellische Konnotation hat, wird dieses Rebellische dadurch, dass es die „jungen“ Bischöfe sind, die sich mit den „jungen Leuten

einem breit angelegten Spektrum von Aktionen, darunter die Unterzeichnung der zehn Thesen durch Personen in einflussreichen Positionen in der katholischen Kirche und ihr öffentliches Bekenntnis zu den 10 Thesen, aber auch Studiengruppen und Vernetzungsangebote, über die sich Interessierte und Unterstützer:innen beteiligen konnten und sollten, vgl. <https://www.missionmanifest.online> (zuletzt abgerufen am 28. März 2021). Die Reaktionen in der deutschen akademischen Landschaft waren gemischt. Für Kritik vgl. Nothelle-Wildfeuer & Striet (2018); einen Überblick über die Diskussion gibt Vellguth (2019).

⁸⁴ In der Zeit kurz nach seinem Amtsantritt 2014 als Erzbischof von Köln wurde Woelki als Nachfolger des umstrittenen Kardinal Meisners in der katholischen, aber auch der gesellschaftlichen Öffentlichkeit viel Sympathie entgegengebracht. Durch seine stark konservative Positionierung in Fragen wie der Zulassung zur Eucharistie, dem Diakonat der Frau und der Segnung homosexueller Partnerschaften veränderte sich sein Bild in der Öffentlichkeit etwa ab 2018 stark (vgl. bspw. Frank 2018). Woelkis Umgang mit den Gutachten zur Aufklärung sexuellen Missbrauchs im Erzbistum Köln im Frühjahr 2021 löste sowohl in den journalistischen Medien als auch innerhalb der katholischen Kirche eine Welle massiver Kritik aus (vgl. bspw. Löbber 2021).

solidarisierten“, sofort in die katholische Kirche hineingeholt und innerhalb der katholischen Kirche verortet. Die Rebellion des „Mission Manifest“ wird als nicht gegen die Kirche gerichtet dargestellt, sondern als Aktion in der und mit der Kirche. Die Verortung der Aktion in der Kirche wird durch die Beteiligung der Bischöfe bestätigt. Eine ähnliche Art der Legitimation erfolgt, wenn ein Bischof die Schirmherrschaft über eine Veranstaltung übernimmt oder ein Grußwort schreibt, wie beispielsweise der Würzburger Bischof für den Kongress pfingsten²¹ (HP#50). Die Beteiligung eines katholischen Bischofs an einer Veranstaltung wird als Beleg dafür dargestellt, dass sie mit Zustimmung der katholischen Hierarchie stattfindet, und die Veranstaltung, aber auch die CE insgesamt, von der katholischen Kirche anerkannt wird.

Neben formalen Handlungen in Gottesdiensten oder auf Veranstaltungen werden die Bischöfe immer wieder in der Ausübung ihres Amtes referenziert, z.B. wenn sie Personen berufen (bspw. in die diözesane Ökumene-Kommission, vgl. HP#90), Wahlen bestätigen oder Priester und Diakone für bestimmte Aufgaben einsetzen bzw. freistellen. Da die CE laut ihrer Ordnung eng mit den diözesanen Strukturen verbunden und in der Besetzung ihrer Ämter teilweise vom Ortsbischof abhängig ist, werden die Bischöfe auch in den Veröffentlichungen wiederholt in dieser Funktion referenziert. Auch hier hat der Verweis auf die Bischöfe eine legitimierende Funktion, da dadurch angezeigt wird, dass die Struktur und Organisation der CE mit den Bischöfen abgestimmt ist und von ihnen bestätigt wird. In manchen Fällen werden solche formalen Handlungen durch inhaltliche Begründungen ergänzt. Eine von sehr wenigen Meldungen über Ereignisse in Diözesen ist eine Meldung aus dem Bistum Passau:

Diözese Passau setzt Firmalter auf 16 Jahre hinauf. Das Bistum Passau will künftig junge Menschen erst mit 16 Jahren zur Firmung zulassen. „Wir wollen junge Menschen zu einer persönlichen Christusbeziehung hinführen“, erläutert Bischof Stefan Oster auf der Homepage des Bistums die Entscheidung. (CEInfo#332)

Das Heraufsetzen des Firmalters auf 16 Jahre wird hier im Sinne der CE begründet, wodurch der ohnehin gültige Beschluss zusätzlich inhaltlich legitimiert wird. Es wird deutlich gemacht, dass Bischof Oster Entscheidungen nicht nur trifft, weil er befugt ist, sondern dass er für diese Entscheidungen darüber hinaus Gründe hat, die sich mit den Ideen und Grundsätzen der CE decken.

Obwohl die Bischöfe die einzige Personengruppe sind, die häufiger im Zusammenhang mit ihren Handlungen als mit spezifischen Inhalten zitiert werden, gibt es auch inhaltliche Referenzen auf Bischöfe⁸⁵. Diese inhaltlichen Referenzen stehen meistens in Zusammenhang mit der Rolle der CE in der katholischen Kirche, wobei die Bischöfe, noch stärker als die Priester, die Hierarchie der katholischen Kirche repräsentieren und damit als kirchliches Gegenüber der CE dargestellt werden. So wird beispielsweise Erzbischof Robert Zollitsch zitiert:

Zum Abschluss der 2012 tagenden Weltbischofssynode zur Neuevangelisierung sagte der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch, dass die Pfarrei „durch die kleinen Gemeinschaften, durch bestimmte Biotope des Glaubens, durch die verschiedenen Bewegungen und Strömungen innerhalb der Kirche und der Gemeinden“ ergänzt werden müsse. (CEInfo#25)

Das Argument des Erzbischofs deckt sich auch hier mit der Position der CE und bestätigt und verstärkt ihre Positionierung zwischen eigenen Räumen und Engagement in der Gemeinde. Die Aussagen der Bischöfe beziehen sich, anders als in den Zitaten der anderen Statusgruppen, oft nicht speziell auf die CE sondern eher auf die NGG im Allgemeinen, sind dabei aber ähnlich bestätigend, etwa wenn Bischof Dominique Rey die NGG „nicht Risiko, sondern Schatz für die Diözese“ (HP#105) nennt. An manchen Stellen werden allerdings auch die Erwartungen der Bischöfe an die CE thematisiert:

Die Notwendigkeit zu einem echten Dialog der Großkirchen mit Evangelikalen, Pfingstkirchen und Charismatikern betonte der Bamberger Erzbischof Dr. Ludwig Schick. „Wir müssen mit allen Gruppen versuchen ins Gespräch zu kommen, um die Christenheit zu einen“, sagte der Erzbischof bei einem Vortrag in Erlangen. Schick zeigte sich dankbar für Bewegungen wie die Charismatische Erneuerung, von denen er sich eine verbindende Rolle in diesem Dialog erhofft. (HP#141)

Hier wird die CE als Vermittlerin und verbindendes Glied zwischen katholischer Kirche und dem evangelikal-pentekostal-charismatischen Christentum angesprochen; eine Rolle, die sie auch für sich selbst beansprucht und die durch die Forderung des Bischofs aktualisiert und verstärkt wird. Gleichzeitig wird deutlich, dass die CE die Forderungen der Bischöfe an sie nicht als unangemessen wahrnimmt, sondern die Autorität der Bischöfe als Leiter der Diözese anerkennt.

⁸⁵ Bischöfe werden, wie in Kap. 8 deutlich wurde, inhaltlich durchaus in ihren lehramtlichen Schriften und Veröffentlichungen wahrgenommen. Doch selbst unter Berücksichtigung dieser Referenzen auf bischöfliche Inhalte ist der Anteil an handlungsbezogenen Referenzen verhältnismäßig hoch.

Bei den Referenzen auf Kardinäle schließlich wird noch stärker deutlich, dass deren Anwesenheit bei Veranstaltungen oder Zustimmung zu Aussagen und Handlungen zur Legitimierung der Position der CE angeführt wird. Das zeigt sich zunächst darin, dass etwa ein Drittel der Referenzen auf Kardinäle Nennungen sind, also solche, die per se noch keine Autoritätszuschreibung beinhalten. Diese Nennungen wiederum beziehen sich in den allermeisten Fällen auf die Anwesenheit oder Teilnahme des Kardinals bei bestimmten Veranstaltungen, wie hier in einem Artikel über eine Veranstaltung des ökumenischen Netzwerkes „Miteinander für Europa“:

Während der Konferenz und der anschließenden Kundgebung werden Vertreter des Vatikans (Kardinal Koch, Vorsitzender des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen sowie Kardinal Kasper haben bereits fest zugesagt), ebenso anwesend sein wie die Vertreter der beiden großen Kirchen in Deutschland (DBK-Vorsitzender Kardinal Marx und Ratsvorsitzender der EKD Landesbischof Bedford-Strohm). (CEInfo#116)

Dass die Kardinäle ihre Teilnahme bereits fest zugesagt haben ist für Hemberger, den Autor des Artikels, genauso erwähnenswert wie ihre Ämter und dass sie „Vertreter des Vatikans“ sind. Er stellt damit klar, dass die Veranstaltung nicht nur lokalen Charakter hat, sondern auch auf Ebene des Vatikans und auf Ebene der Deutschen Bischofskonferenz wahrgenommen wird. Die Anwesenheit der Kardinäle und Bischöfe wird gleichgesetzt mit ihrer Anerkennung der Veranstaltung und der Inhalte, für die das Netzwerk steht, selbst wenn sie weder einen Vortrag noch einen Gottesdienst halten. Schon ihre geplante Anwesenheit ist aus Sicht des Autors erwähnenswert.

Inhaltliche Aussagen von Kardinälen wiederum sind weniger als bei Bischöfen und Priestern an konkrete Veranstaltungen gebunden. Stattdessen werden Kardinäle eher mit theologischen Aussagen zitiert:

Schließlich ist in der Charismatischen Erneuerung wieder stärker bewußt geworden, daß Jesus aus der Macht der Finsternis befreit. Kardinal Ratzinger weist darauf hin, dass „im Bereich der Erneuerung aus dem Heiligen Geist auch wieder ein konkretes Wissen um die Realität des Dämonischen und die Bedrohung des Menschen durch diese Mächte entstanden“ ist (ThO#4, S. 31–32).

Die theologischen Aussagen Kardinal Ratzingers sind hier ein Bezugsrahmen für die eigene theologische Position. Gerade die Frage nach dem Wirken des Teufels bzw. dämonischer Mächte in den Menschen und in der Welt ist eine Frage, die innerhalb der CE, aber auch in der Auseinandersetzung sowohl mit nichtkatholischen

Charismatiker:innen als auch mit nichtcharismatischen Katholik:innen immer wieder zu Kontroversen führt. Indem Kardinal Ratzinger in dieser Frage zitiert wird, wird eine Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt markiert und so die eigene Position legitimiert.

Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass Referenzen auf nichtcharismatische katholische Kleriker eine stark legitimierende Funktion haben. Durchgehend wird deutlich, dass die Anerkennung durch und die Rückbindung an die katholische Hierarchie für die CE eine sehr große Bedeutung haben. Priester wie Bischöfe werden als „kirchliche Gegenüber“ der CE zitiert, also als Vertreter kirchlicher Positionen oder der katholischen Kirche insgesamt. Dabei werden weder von Seiten der CE kritische Themen oder Konflikte angesprochen, noch werden die Priester und Bischöfe mit Kritik an der CE zitiert. Vielmehr werden Priester und Bischöfe weitgehend im Zusammenhang mit Inhalten referenziert, die in der CE bereits verhandelt werden oder zu den Kernthemen der CE gehören. Kardinäle hingegen werden durchaus auch mit ermahnenden Aussagen zitiert, die sich allerdings häufig auf Neue Geistliche Gemeinschaften allgemein beziehen und nicht speziell auf die CE. Im Zusammenhang mit theologischen Inhalten werden ausschließlich Kardinäle referenziert, wobei, wie in Kap. 8 deutlich wurde, gerade in Bezug auf theologische Themen kirchliche Schriften eine große Rolle spielen, die wiederum teilweise von Bischöfen geschrieben oder von der DBK herausgegeben wurden.

Handlungsbezogene Referenzen finden sich sowohl auf nichtcharismatische katholische Priester, die zumeist als Zelebranten von Gottesdiensten referenziert werden, als auch bei Bischöfen, die zum einen in ihrem sakralen und geistlichen Handeln, zum anderen aber auch in ihrem hierarchischen Handeln als Entscheidungsträger ihrer Bistümer referenziert werden. Anders als bei den Priestern wird das Handeln der Bischöfe häufig zumindest schlagwortartig mit Inhalten, beispielsweise Zitaten aus der Predigt, verbunden. Kardinäle hingegen werden für ihre bloße Anwesenheit referenziert, was wiederum zeigt, dass die Wahrnehmung und Anerkennung durch die katholische Hierarchie für die CE von großer Bedeutung ist.

9.2.4 Referenzen auf Mitglieder der CE

Mitglieder der CE stellen die größte Zielgruppe für Referenzen auf Personen im Mediendiskurs der CE dar. Insgesamt finden sich 897 Referenzen auf 255 Personen. Unter diesen 255 referenzierten Mitgliedern der CE sind 44 Priester (196 Referenzen), 8 Diakone (113 Referenzen) und 203 Lai:innen (588 Referenzen). In der Verteilung der Referenzen lassen sich klare Schwerpunkte ausmachen: Während über die Hälfte der Personen nur ein einziges Mal referenziert wird, gibt es eine kleine Zahl an Mitgliedern der CE, die sehr oft und in unterschiedlichen Kontexten referenziert werden. Das sind vor allem Mitglieder des Vorstandes wie Helmut Hanusch (47 Referenzen), Josef Fleddermann (31 Referenzen), Marie-Luise Winter (28 Referenzen), Sabine Ditzinger (11 Referenzen) und die beiden festangestellten Mitarbeiter der CE Christof Hemberger (43 Referenzen) und Karl Fischer (25 Referenzen), sowie führende Vertreter der Internationalen CE wie Michelle Moran (41 Referenzen) und Kim Kollins (11 Referenzen). Darüber hinaus finden sich mit Johannes Hartl (45 Referenzen), Patti Gallagher-Mansfield (22 Referenzen) und Raniero Cantalamessa (20 Referenzen) Personen, die eine besondere Stellung in der CE einnehmen: Hartl führt mit dem Gebetshaus Augsburg eine der publikumswirksamsten katholisch-charismatischen Initiativen in Deutschland, Mansfield hält als „Gründungsmitglied“ der CE und Teilnehmerin am „Duquesne-Wochenende“ 1967 weltweit Vorträge und Cantalamessa ist als Mitglied des CCR und „Prediger des Papstes“ Redner auf vielen Veranstaltungen und wird gleichzeitig als Bindeglied zum Vatikan und zum Papst gesehen. Die Kontexte, in denen Mitglieder der CE referenziert werden, sind unterschiedlich. In etwa der Hälfte der Fälle werden sie als Kontaktpersonen oder Mitwirkende bei Veranstaltungen angegeben ohne dass ihre Rolle oder das Thema näher bestimmt werden. Ein Beispiel für den letzten Fall findet sich in der Ankündigung des Mittendrins Südwest:

Thema: Alle in einem Boot – Wohin geht die Reise?
Mitwirkende: Werner Nolte, Johannes Gayer, Pfr. Dr. Emmerich Sumser,
Dagmar Ludwig, Heidi Gayer, Manfred Sester, Michael Sester, Karl Fischer,
Lobpreiswerkstatt Ravensburg, u.v.m. (F#9)

In dieser Aufzählung wird für die einzelnen Personen weder ersichtlich, welcher Art ihre Beteiligung ist, noch zu welchem Thema, noch warum sie eingeladen wurden. Anders als bei Personen der charismatischen Bewegung wird hier keine Einordnung der Personen vorgenommen. Eine solche Einordnung ist bei der Ankündigung CE-interner

Veranstaltungen nicht notwendig, weil die Mitwirkenden bekannt sind und nicht verortet werden müssen. In anderen Fällen wiederum werden zusätzlich zu einer kurzen Einführung der Person auch ihre Titel und Positionen genannt, insbesondere bei Referent:innen von außerhalb Deutschlands handelt:

Eine sehr motivierende und lehrreiche Fürbitteschulung der Internationalen CE fand Anfang Oktober in Fulda-Künzell mit rund 180 Teilnehmenden statt, darunter rund 40 aus dem europäischen Ausland. Referenten der Schulung waren Cyril John aus Indien, Direktor der ICCRS-Fürbitte Schulungsarbeit und Vorsitzender des ICCRS-Vorstands für Asien und Ozeanien, Michelle Moran aus England, bis vor zwei Jahren Präsidentin des ICCRS, und Christof Hemberger, stellvertretender Präsident des ICCRS und Mitglied im Vorstand der CE Deutschland. (CEInfo#393)

Im Zuge der Nennung ihrer Titel und Positionen werden die Referent:innen auch geographisch eingeordnet. Die internationale Ausrichtung wird dadurch – wie auch durch den Hinweis auf 40 Teilnehmende aus dem Ausland – hervorgehoben.

Handlungsbezogene Referenzen beziehen sich auf Priester und Lai:innen gleichermaßen. Im Zusammenhang mit Leitungsaufgaben, Vorträgen und Seminaren werden sogar größtenteils Lai:innen oder Diakone referenziert, von denen allerdings viele als Mitglieder des Vorstandes oder Diözesansprecher:innen aktiv sind. Auch unter den meistreferenzierten Personen besetzen die meisten ein (gewähltes) Amt in der CE; unter diesen wiederum finden sich sowohl Lai:innen als auch Diakone als auch Priester. Dieses Miteinander von Lai:innen und Klerikern wird an verschiedenen Stellen betont, beispielsweise im Grundlagendokument „Der Geist macht lebendig“:

Mit dem Wachstum muß sich eine Gruppe darüber klarwerden, wer das Charisma der Leitung hat und wie man es bestätigt. Dieser Dienst ist auf das kirchliche Amt hingeordnet, aber nicht von ihm abgeleitet. Jede Gruppe ist dankbar für die Teilnahme und Mitarbeit von Priestern und Theologen. Diese müssen aber nicht grundsätzlich die Leitung übernehmen, sondern sollen im Rahmen ihrer Gaben zum geistlichen Wachstum beitragen. (ThO#4, S. 36)

Durch das „Charisma der Leitung“ wird dem kirchlichen Leitungsamt eine ebenfalls „geistlich fundierte“ Leitungskompetenz gegenübergestellt, die nicht an die Weihe oder den Klerikerstatus gebunden ist. Norbert Baumert, Priester und ehemaliger Vorsitzender der CE Deutschlands, geht in einem Interview anlässlich des 50-jährigen Bestehens der CE darauf ein:

Ich widerstand immer wieder der Tendenz, dass – typisch katholisch – die Priester das Sagen hätten. Leiten soll, wer das Charisma der Leitung hat, darunter auch einige Priester. Und ich merkte, dass gerade Frauen oft dieses

Charisma erhielten. So sah ich meine Aufgabe eher darin, solche Berufungen zu entdecken und zu stützen. (CEInfo#246)

Das „Charisma der Leitung“ eines Priesters wird hier vom Priesteramt getrennt. Baumert betont überdies, dass er dieses „Charisma der Leitung“ gerade auch bei Frauen – die ja vom Priesteramt in der katholischen Kirche konsequent ausgeschlossen sind – oft erlebt habe und zieht sich selbst auf einen Status als Förderer dieser charismatisch begabten Frauen zurück. Abgesehen von solchen expliziten Stellungnahmen wird die Stellung von Priestern kaum thematisiert, sondern in der Regel von den Aufgaben und Verantwortlichkeiten der Leiter:innen gesprochen. Diese wiederum beziehen sich häufig auf „geistliche Handlungen“. Im Kontext der Leitung von Gebetsgruppen und Gemeinschaften beispielsweise wird eine Diözesanverantwortliche mit der Aussage zitiert: „Wenn der Lobpreisleiter oder der Leiter einer Gebetsversammlung in Sprachen singt oder betet und damit der Gruppe den Raum dafür gibt, wird es auch gelebt“ (CEInfo#390, S. 2). An anderer Stelle geht es auch um Aufgaben, die sich nicht nur auf die Leitung der Gruppe und die Umsetzung der Charismen dort beziehen, sondern auf die Mitglieder der CE und die den Leiter:innen „anvertrauten Menschen“ insgesamt. So wird die ICCRS-Präsidentin Michelle Moran in einem Artikel mit einer Aufforderung zitiert, die sie im Rahmen einer Veranstaltung an Leiter:innen der CE richtete:

„Bete für Deine Leute! Fürbitte ist das Bedürfnis der Stunde. Es gibt einen geistlichen Kampf, der gekämpft werden muss. Eine dieser Waffen ist Gebet und Fasten. Als Leiter müssen wir besonders Fürbitte tun für die uns anvertrauten Menschen.“ (HP#181)

Im Zusammenhang mit Leitungsaufgaben werden also sowohl Lai:innen in der CE als auch Priester der CE referenziert, wobei beiden eine „geistliche“ Befugnis zur Leitung zugeschrieben wird. Im Zusammenhang mit sakramentalem Handeln hingegen werden ausschließlich Priester referenziert. Ähnlich wie bei nichtcharismatischen katholischen Priestern erfolgen die meisten Referenzen auf Priester der CE im Zusammenhang mit einem Gottesdienst, den sie geleitet haben. Während ein Großteil der nichtcharismatischen katholischen Priester allerdings nur als Zelebrant genannt wird, werden Referenzen auf Priester der CE häufig mit einem kurzen Satz zur Predigt oder einem Kommentar zur Stimmung des Gottesdienstes verbunden:

Beim Abschlussgottesdienst forderte Emmerich Sumser, unser Camp Pfarrer, Kinder und Eltern heraus, den Schritt aus dem Boot zu wagen und im Vertrauen auf Gott auf dem Wasser zu gehen. (CEInfo#275)

Ähnlich wie bei Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen wird in der Regel auch ein Satz oder ein Schlagwort aus dem Gottesdienst aufgegriffen und zitiert:

„Christ sein heißt vor allem auch Zeugenschaft“, sagte Pfarrer Josef Fleddermann (Bremen), stellvertretender Vorsitzender der CE Deutschland, im Eröffnungsgottesdienst (HP#158)

Häufig wird auch hier die Wirkung des Gottesdienstes auf die Besucher:innen ausdrücklich kommentiert, nicht nur was die Stimmung angeht, sondern auch die „geistliche Wirkung“:

Schulpfarrer Martin Birkenhauer führte zum Einzelsegen hin: „Berühre mich, ich lasse dich nicht los, bis du mich segnest“. So konnten Menschen dann neu und gestärkt hinausgehen. (HP#114)

Damit wird die Referenz nicht nur mit der geistlichen Handlung selbst, sondern auch mit der Bestätigung ihrer Wirksamkeit durch die Autorin des Artikels verbunden. Mehr als bei Referenzen auf katholische Kleriker werden Gottesdienste, die von Priestern der CE geleitet werden, als gemeinsame Veranstaltung von Zelebranten und Besucher:innen dargestellt. Dies wird beispielsweise dadurch deutlich, dass die Beteiligung von Lai:innen am Gottesdienstgeschehen ausdrücklich erwähnt wird:

Mit einer Heiligen Messe, die von Pfr. Roland Bohnen und P. Bernhard Küpper SAC gefeiert wurde, begann das Treffen. Die Gemeinschaft „Christen im Aufbruch“ gestaltete die Liturgie mit Lobpreisliedern. In seiner Predigt ging Pfr. Bohnen auf die Lesungen vom Tage ein, um dann auf die Bedeutung von Gemeinschaft und „Vernetzung“ und Jesu Auftrag an uns hinzuweisen – nicht zuletzt inspiriert durch ein Kirchenfenster mit einer Darstellung vom Fischzug des Petrus und der Berufung der ersten Jünger. Am Ende des Gottesdienstes gab es eine Reihe persönlicher Glaubenszeugnisse. (HP#64)

In der Schilderung werden die gemeinsame Gestaltung, aber auch die gemeinsame Verantwortlichkeit für die Durchführung des Gottesdienstes deutlich gemacht, indem die verschiedenen Teilnehmenden nacheinander genannt werden. Nicht zuletzt durch den Verweis auf „eine Reihe persönlicher Glaubenszeugnisse“ am Ende des Gottesdienstes aus den Reihen der Teilnehmer:innen wird der Gottesdienst als charismatischer Gottesdienst gekennzeichnet, an dem die Priester zwar beteiligt sind, aber nicht als einzige mit geistlichen Handlungen verknüpft werden. Auch in einem Bericht über den Glaubenskurs der CE „Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes“ wird das deutlich:

Mit einer sehr großen Sehnsucht erwarteten die 56 Teilnehmer den fünften Seminarabend, dessen Höhepunkt die Eucharistiefeier mit anschließender

Heilig-Geist Ausgießung war. Die Seminarteilnehmer sowie die anwesenden Priester (Pfr. Roland Bohnen, Pfr. Thomas Wieners und Passionist Pater Markus) erlebten ein dynamisches Wirken des Heiligen Geistes. Der Heiligen Messe und der Heilig-Geist Ausgießung vorausgegangen war ein jeweiliges vor dem Allerheiligsten persönlich ausgesprochenes Hingabegebet. (HP#82)

Obwohl auch hier die Priester namentlich genannt werden und die Teilnehmenden nicht, werden die Priester nicht als dem Geschehen vorstehend dargestellt. Vielmehr wird beschrieben, dass die Priester wie die Teilnehmenden ein „dynamisches Wirken des Heiligen Geistes“ erlebt hätten, womit beide, Priester und Lai:innen, in ihrem Erleben einander gleichgestellt werden.

Inhaltliche und handlungsbezogene Referenzen vermischen sich bei Referenzen auf Mitglieder der CE mehr als bei den beiden anderen Referenzgruppen. An verschiedenen Stellen werden Mitglieder der CE ausführlich zitiert und mit Inhalten verbunden. Insbesondere in der „CE Info“ finden sich viele persönliche Zeugnisse, in denen Mitglieder der CE über ihre Glaubenserfahrungen berichten. Auch teilweise ausführliche thematische Artikel, schwerpunktmäßig über Charismen, Glaube im Alltag, Evangelisation und natürlich die CE selbst, finden sich sowohl auf der Homepage als auch in der „CE Info“. Wissen über die Charismen, katholisch-charismatische Theologie und Praxis, Evangelisation und den „Auftrag“ der CE in der katholischen Kirche wird allerdings insbesondere bei Treffen vor Ort ausgehandelt und weitergegeben, also in den Gebetsgruppen und Gemeinschaften, bei Vorträgen, Seminaren und großen Vernetzungstreffen der CE. Dabei gibt es neben einmaligen Events viele längerfristige Formate, also Kurse und Seminare, die sich über mehrere Wochen oder sogar Jahre erstrecken, beispielsweise Jüngerschaftsschulen oder Glaubenskurse. Veranstaltet und geleitet werden die Seminare zu einem großen Teil von Mitgliedern der CE. In den Veranstaltungsberichten wird in der Regel der Inhalt des Hauptvortrags zusammengefasst und, ähnlich wie bei Vorträgen nichtkatholischer Charismatiker:innen, mit einem Zitat veranschaulicht. Häufig wird die konkrete Anwendung und Erfahrung dessen, was gesagt wurde, als wichtiger Punkt herausgestellt:

Der hauptamtliche Mitarbeiter der CE, Oswin Lösel, stellte die persönliche Segnung vor, wie wir sie unter anderem in unserem „Kommt und seht“-Gottesdienst anbieten. Und er beließ es nicht bei der Theorie: Die Teilnehmer segneten sich am Ende gegenseitig in Zweiergruppen. (HP#65)

Dieser Praxisbezug wird in den Berichten immer wieder betont und mit der persönlichen Einschätzung der Autorin oder des Autors positiv kommentiert. Das Wissen, über dessen Vermittlung im Mediendiskurs der CE geschrieben wird, ist weniger ein theoretisches, sondern vielmehr ein praktisches und konkret anwendungsbezogenes Wissen. Auch Wissen über die Bibel oder ihre Auslegung wird selten mit den referenzierten Personen verbunden. Wenn Bibelstellen erwähnt werden, dann werden diese nicht besprochen, sondern dienen eher als Aufhänger oder als Impuls für eine Anwendung auf die heutige Zeit und das tägliche Leben:

Als weitere Vorbedingung für den Segen Gottes, sprach Hartl mit Psalm 133 die Einheit unter den Christen an. Es sei kein Zufall, sondern Wirken des Heiligen Geistes, dass in der heutigen Zeit große Bewegungen entstanden sind und entstehen, die die Gräben zwischen unterschiedlichen Glaubensrichtungen überwinden. (HP#49)

Wie bei Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen werden Berichte über Vorträge häufig mit einem Bibelvers verbunden oder mit einem Verweis auf die Bibel eingeleitet. Darüber hinaus stehen häufig ganze Veranstaltungen, Seminare oder Vorträge, aber auch einzelne Artikel unter dem Motto oder der Überschrift eines Bibelverses.

Wenn die Referenzen mit Inhalten verknüpft werden, dann geschieht dies, insbesondere wenn sie die Charismen oder die „Taufe im Heiligen Geist“ betreffen, sehr kurz und knapp, indem beispielsweise geschrieben wird: „Charles Whitehead sprach über die charismatischen Gaben und den prophetischen Lebensstil als Herausforderung und Notwendigkeit für uns als Christen“ (CEInfo#362) oder „Jim Murphy, derzeitiger Präsident der internationalen CE (ICCRS), beschrieb die charakteristischen Früchte und Konsequenzen der Taufe im Heiligen Geist“ (CEInfo#362). Solche beinahe schlagwortartigen Zusammenfassungen der Aussagen deuten darauf hin, dass die mit den Schlagwörtern verknüpften Inhalte bei den Leser:innen als bekannt vorausgesetzt werden. Die Autor:innen der Artikel gehen davon aus, dass Akteur:innen der CE, selbst wenn sie nicht an der Veranstaltung teilgenommen haben, ohne weitere Erläuterungen etwas unter den „charakteristischen Früchten und Konsequenzen der Taufe im Heiligen Geist“ vorstellen können. An dieser Stelle wird der (angenommene) gemeinsame Wissenshorizont angesprochen, den die Leser:innen mit ihrem individuellen Wissen um die CE füllen müssen.

Auch hier wird, wie bei Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen, auf die Erfahrung der Vortragenden hingewiesen, wenn beispielsweise geschrieben wird, dass die Referentin Hedwig Scheske die Teilnehmenden „durch ihren reichen Erfahrungsschatz tiefer in die Erkenntnis [führt], dass Gott uns mit der Heiligen Schrift ein echtes Heilmittel gegeben“ habe (HP#92). Die Betonung der Erfahrung der Referent:innen oder auch Verweise auf vorausgegangene gemeinsame Veranstaltungen erfolgen insbesondere dann, wenn es sich bei den Referenzierten nicht um Mitglieder des Vorstandes oder der internationalen CE handelt. Darüber hinaus wird solch eine praktische Expertise der Referenten direkt gegen theoretisches Wissen der Theologie abgegrenzt:

Die Leitlinien wurden nicht nur von Theologen verfasst, sondern auch von Menschen, die aktiv im Heilungsdienst stehen. Sie vermitteln daher sowohl theologische als auch pastorale Einblicke (HP#244)

Der Hinweis, dass Inhalte nicht „nur von Theologen verfasst“ wurden, sondern sich auch in der Praxis bewährt hätten, findet sich häufiger und spiegelt die in Kap. 7.1.2 aufgezeigte Verortung der CE gegenüber der katholischen (akademischen) Theologie wider. Die Reaktionen der Teilnehmenden auf die Vorträge spielen durchaus eine Rolle. Die Inhalte des Vortrags werden in den Veranstaltungsberichten mit einer Bewertung verbunden, die sich allerdings häufig nicht auf den Inhalt, sondern vielmehr auf die Wirkung des Vortrags und auf die Stimmung des Publikums bezieht. Das wiederum wird in den Artikeln häufig veranschaulicht, indem, wie im folgenden Beispiel, die Aussagen der Referenten durch Zeugnisse von Teilnehmenden bestätigt werden:

Ermutigende Zeugnisse aus Malta (Leben-im-Geist-Seminare für Priester) und der Slowakei (Versöhnung in der Gesellschaft und Einheit unter Christen) unterstrichen die Lehren von Mary Healy und Johannes Hartl. (CEInfo#101)

Auch durch diese Beteiligung der Teilnehmenden wird, ähnlich wie in Berichten über Gottesdienste mit Priestern der CE, die Eingebundenheit des Publikums und dadurch die Praxisnähe der Vorträge betont, auch wenn auf die konkreten Inhalte nicht näher eingegangen wird.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass quantitativ die meisten Referenzen im Mediendiskurs auf Mitglieder der CE verweisen. Viele der Personen werden nur ein einziges Mal referenziert, insbesondere wenn sie im Rahmen der Organisation von Veranstaltungen als Ansprechpartner:innen genannt werden. Auf der anderen Seite gibt

es Personen, auf die eine sehr hohe Zahl an Referenzen führt und die sowohl in ihrem Handeln als auch inhaltlich referenziert werden. Gerade im Hinblick auf Veranstaltungen werden charismatische Inhalte teilweise recht ausführlich zitiert, es wird aber auch auf die Stimmung und die Beteiligung der Anwesenden eingegangen, beispielsweise durch Hinweise auf persönliche Glaubenszeugnisse oder die wahrgenommene Wirksamkeit des erteilten Segens. Die Veranstaltungen werden dadurch auch als spirituelle Veranstaltungen markiert. Priester der CE nehmen in den Referenzen keine Sonderstellung ein, ganz im Gegenteil wird ihre Beteiligung an Veranstaltungen zwar erwähnt, aber in die Beteiligung anderer Teilnehmender eingereiht.

9.2.5 Referenzen auf Papst Franziskus

Papst Franziskus ist mit 119 Referenzen die mit Abstand meistreferenzierte Person im Mediendiskurs der CE. Selbst in Anbetracht des Umstandes, dass er der zum Zeitpunkt der Untersuchung amtierende Papst war, ist das eine relativ hohe Zahl von Referenzen⁸⁶. Keine Person in den Veröffentlichungen wird so oft wörtlich zitiert wie Papst Franziskus; keine Person wird so oft in Bezug auf ihre Handlungen oder Inhalte referenziert. Auch abseits der Referenzen, die Akteur:innen der CE in ihren Texten vornehmen, wird Papst Franziskus in den Veröffentlichungen viel Raum gegeben: fünf seiner Ansprachen sind im Wortlaut abgedruckt und zwei Artikel befassen sich mit dem Verhältnis des Papstes zur CE oder ihren Inhalten („Franziskus und der Heilige Geist“, Michael Immanuel Malich, HP#128, und „Papst Franziskus und die katholisch-charismatische Erneuerung“, Cyril John, HP#149).

Wie die Personen der drei vorherigen Gruppen wird auch Papst Franziskus häufig im Zusammenhang mit Veranstaltungen referenziert, auf denen er eine Ansprache hält oder die auf seine Initiative hin stattfinden. Allerdings richten sich diese Veranstaltungen nicht spezifisch an die CE Deutschland, sondern entweder an internationale Teilgruppen

⁸⁶ Zum Vergleich: Mit 35 Referenzen (Johannes Paul II.), 16 Referenzen (Paul VI.), 15 Referenzen (Benedikt XVI. und Leo XIII.), 9 Referenzen (Johannes XXIII.) und 1 Referenz (Pius X. und Benedikt XV.) bewegen sich die Referenzen auf andere Päpste eher im unteren zweistelligen Bereich. Eine interessante Frage wäre, ob die vorigen Päpste in ihrer jeweiligen Amtszeit in den Medien der CE häufiger referenziert wurden; eine grobe Durchsicht älterer Ausgaben der „CE Info“ sowie Texte, die vor 2013 veröffentlicht wurden (bspw. die Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses) erwecken allerdings eher den Anschein, dass dem nicht so ist.

oder, im Falle der Feier des 50-jährigen Jubiläums der CE, an die weltweite CE. Im Unterschied zu Referenzen, die im Zusammenhang mit thematischen Vorträgen erfolgen und bei denen die Inhalte in einem Satz zusammengefasst und wiedergegeben werden, werden die vom Papst kommunizierten Inhalte recht ausführlich und häufig in wörtlicher Wiedergabe zitiert. Weiterhin unterscheiden sich die mit Papst Franziskus verbundenen Inhalte von den bisher betrachteten inhaltlichen Referenzen insofern, als dass sich die zitierten Aussagen weder grundsätzlich auf die Kernthemen der CE beziehen noch durchgehend positiv und bestätigend sind, wobei auch kritische Aussagen, wie noch deutlich werden wird, häufig als positiv und bestätigend dargestellt werden. Damit verweist die CE in ihren Veröffentlichungen nicht nur auf den Papst als Person oder als Amtsinhaber, sondern setzt sich auch mit seinen Meinungen, Positionen und Einstellungen auseinander.

Abgesehen von seinen Auftritten bei Treffen und Veranstaltungen der CE handelt es sich bei den Handlungen, mit denen Papst Franziskus in Verbindung gebracht wird, hauptsächlich um Handlungen, die er in der Umsetzung seines Amtes als Papst ausführt. So wird beispielsweise berichtet, dass er einige Monate nach seiner Ernennung die damalige Präsidentin der internationalen CE, Michelle Moran, zu einer Audienz einlud:

Michelle Moran, die Präsidentin der internationalen CE, wurde völlig überraschend zu einer Privataudienz mit Papst Franziskus eingeladen. Die Tatsache, dass die Leitung einer geistlichen Bewegung so kurz nach Amtsantritt eines Papstes eingeladen wird, zeigt, dass Papst Franziskus die Charismatische Erneuerung wichtig ist. Papst Franziskus sei sehr aufgeschlossen für die CE gewesen und wollte ausführlich über die anstehenden Projekte und Ideen informiert werden. (HP#133)

Aus der Darstellung geht hervor, dass die Initiative für das Treffen beim Papst lag. Diese „völlig überraschende“ Einladung wird im Text selbst als Anerkennung der CE durch den Papst gedeutet. Sein Interesse an der CE und ihren Projekte wird betont, aber nicht weiter kommentiert, weder positiv (z.B. als spirituelle Verbundenheit) noch negativ (z.B. als Versuch der Kontrolle und Einflussnahme). Auch der Bericht, dass Papst Franziskus den bisherigen Dachverband der CE, den ICCRS, aufzulösen beabsichtigte und unter anderem Michelle Moran damit beauftragte, Statuten für CHARIS zu entwickeln, ist neutral gehalten und wird weder positiv noch negativ kommentiert:

Vor ca. 2,5 Jahren bekam ICCRS nun einen Brief von Franziskus, in dem er die Bitte äußerte, sich auf Veränderungen vorzubereiten. Wenig später wurde die scheidende ICCRS-Präsidentin Michelle Moran gemeinsam mit Pino Scafuro,

einem Freund von Papst Franziskus aus Buenos Aires, „ad personam“ beauftragt, neue Statuten für die internationale CE zu verfassen. (CEInfo#378)

Die Gründung von CHARIS als Dachverband der internationalen CE wurde also von Papst Franziskus direkt angeordnet und auf seinen Befehl hin umgesetzt. CHARIS löste die beiden bestehenden Dachverbände der weltweiten CE, ICCRS und CFCCCF, im Jahr 2019 ab. Diese Ausübung der strukturellen Macht des Papstes wird in den Artikeln und Notizen, in denen in der „CE Info“ immer wieder über den Prozess berichtet wird, kaum thematisiert. Vielmehr wird die Rolle des Papstes bei der Einrichtung des Dienstes stets positiv kommentiert und als Bestätigung oder Anerkennung der CE dargestellt.

Die Erscheinungsformen der CE sind vielfältig und unterschiedlich: Es gibt Gebetsgruppen, Gemeinschaften, Werke, Initiativen, Ordensgemeinschaften, Exerzitienhäuser etc. Nicht immer ging es zwischen diesen verschiedenartigen Ausdrucksformen der CE reibungslos zu. In Deutschland haben wir in den vergangenen Jahren gute Wege des Miteinanders gefunden, aber andernorts war und ist dies nicht so einfach, und auch nicht so selbstverständlich wie bei uns. Franziskus möchte, dass all diese Ausdrucksformen charismatischer Existenz ihren Platz unter EINEM Dach haben. Aus diesem Grund wünscht er die strukturellen Veränderungen in der CE – und macht damit unmissverständlich klar: Ihr alle gehört zusammen. Ihr seid verschieden, aber euch eint eure charismatische Identität. Aus diesem Grund gehört ihr alle unter EIN Dach – und bildet EINEN Dienst an und für die Kirche. Durch seine Intervention gab er quasi den Auftrag von oben her: Ihr gehört zusammen. Wer das nicht hören will, wird es durch die Struktur lernen müssen. Nur zusammen seid ihr der Leib mit den vielen Gliedern. Ihr braucht einander – und die Kirche braucht euch in der Einheit! (CEInfo#378, Hervorhebungen im Original)

Wie in diesem Ausschnitt deutlich wird, werden die Handlungen des Papstes als persönlich motiviert dargestellt und haben weniger die Konnotation von politischen Handlungen oder Amtshandlungen. Gleichzeitig wird darauf hingewiesen, dass die CE in Deutschland schon lange so organisiert sei, wie sich der Papst das für CHARIS wünsche, worin wiederum eine Bestätigung der CE in Deutschland mitschwingt.

Regelmäßig werden Aussagen zu Stellung der CE in der katholischen Kirche aus den Aussagen und Reden des Papstes zitiert. Dabei ist auffällig, dass in den schlagwortartigen Kurzzusammenfassungen häufig nur die positiven Aspekte zitiert werden und weniger Kritik oder Ermahnungen, die in den Langformen der Vorträge durchaus enthalten sind. So wird in Berichten über die Jubiläumsveranstaltung in Rom wird mehrfach auf die Rede Papst Franziskus' verwiesen, unter anderem unter der Überschrift „Ermutigung pur vom Papst“ (CEInfo#262) – wobei der Inhalt der Rede nicht nur ermutigend war, sondern

Papst Franziskus darin durchaus auch Forderungen an die CE stellt, beispielsweise indem er sagt: „Taufe im Heiligen Geist, Lobpreis, Dienst am Menschen. Die drei Aspekte sind unauflöslich verbunden. Ich kann sehr tief in den Lobpreis eintreten, aber wenn ich den Bedürftigen nicht helfe, dann reicht das nicht“ (CEInfo#264, S. 5). Er beendet seine Rede damit, dass er klar macht, was er als Papst und damit die Kirche von der CE erwarten:

Danke, katholische Charismatische Erneuerung, für das, was ihr der Kirche in den letzten 50 Jahren geschenkt habt! Die Kirche zählt auf euch, auf eure Treue zum Wort, auf eure Dienstbereitschaft und auf das Zeugnis eines vom Heiligen Geist verwandelten Lebens! Mit allen in der Kirche die Taufe im Heiligen Geist teilen, den Herrn unaufhörlich loben, gemeinsam mit den Christen der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Gebet und im Einsatz für die Bedürftigsten vorangehen. Den Ärmsten und Kranken dienen, das erwarten die Kirche und der Papst von euch, katholische Charismatische Erneuerung, von euch allen: alle, ihr alle, die ihr in diesen Gnadenstrom eingetreten seid! Danke. (CEInfo#264, S. 5)

Eine solche Verbindung von Anerkennung und Forderung ist typisch für die Aussagen, die in den Veröffentlichungen der CE von Papst Franziskus zitiert werden. Dabei wird der Papst auch mit Aussagen zitiert, die nicht die Kernthemen der (deutschen) CE betreffen, wie der oben angemahnte „Dienst an den Ärmsten und Kranken“, der im Selbstverständnis der CE in Deutschland allenfalls in speziell darauf ausgerichteten Gemeinschaften eine zentrale Rolle spielt⁸⁷. In kürzeren Texten und Zitaten wird hauptsächlich die Anerkennung der CE durch den Papst dargestellt.

Die Anerkennung durch den Papst ist der CE nicht erst seit Papst Franziskus wichtig. Auf der Homepage werden unter der Überschrift „Wie steht die Kirche zur Charismatischen Erneuerung?“ (HP#211) neben dem Verweis auf die Anerkennung durch die Deutsche Bischofskonferenz Aussagen zur CE von drei Päpsten zitiert, nämlich Paul VI., Johannes Paul II. und Franziskus. Während die ersten beiden nur mit jeweils einem kurzen Satz zitiert werden („Die Charismatische Erneuerung ist eine Chance für Kirche und Welt!“, Paul VI., und „Die Katholische Charismatische Erneuerung hat vielen Christen geholfen, die Gegenwart und Macht des Heiligen Geistes in ihrem Leben, im Leben der Kirche und der Welt wieder zu entdecken“, Johannes Paul II.), wird Papst Franziskus mit einer längeren Aussage zitiert:

⁸⁷ Ein Beispiel ist die Emmaus-Bewegung, die schwerpunktmäßig in der Gefangenenseelsorge aktiv ist. Die überwiegende Mehrheit der Gemeinschaften, die sich der deutschen CE zurechnen, ist allerdings auf den Bereich der Evangelisation oder die Vertiefung des Glaubens ihrer Mitglieder ausgerichtet.

Ihr, die Charismatische Erneuerungsbewegung, habt ein großes Geschenk vom Herrn erhalten. Ihr seid aus einem Willen des Heiligen Geistes hervorgegangen als ein Strom der Gnade in der Kirche und für die Kirche. Das ist eure Definition: ein Strom der Gnade... Die Charismatische Erneuerung ist eine große Kraft im Dienst an der Verkündigung des Evangeliums, in der Freude des Heiligen Geistes. (HP#211)

Hier wird deutlich, dass die positiven Einschätzungen der Päpste und insbesondere von Papst Franziskus als Anerkennung der CE in der katholischen Kirche angesehen werden. Damit haben solche Referenzen immer eine legitimierende Funktion. Anders als bei vorhergehenden Päpsten wird allerdings die Beziehung von Papst Franziskus zur CE als über eine reine Anerkennung dieser Bewegung in der Kirche hinausgehend dargestellt. Zum einen wird eine weitgehende Überschneidung oder sogar Übereinstimmung der Ziele des Papstes mit den Zielen der CE propagiert. Die eigene Agenda wird so narrativ mit dem Streben des Papstes parallelisiert und dadurch legitimiert. Zum anderen wird eine „geistliche Nähe“ proklamiert, wenn Papst Franziskus als vom Heiligen Geist erwählt und bestimmt betrachtet wird. Die Verknüpfung eigener Positionen mit Positionen des Papstes erfolgt in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Weisen. Im Wesentlichen werden Inhalte und Ziele der CE mit Inhalten, Aussagen und Empfehlungen des Papstes parallelisiert. Dabei kommt es zu unterschiedlichen Einordnungen sowohl der eigenen Position als auch der Position des Papstes, wobei sich drei verschiedene Muster ausmachen lassen.

Beim ersten Muster wird das Handeln der CE als Antwort auf Forderungen des Papstes dargestellt; in diesem Fall wird die Autorität in der betreffenden Situation eindeutig dem Papst zugeschrieben und das eigene Handeln als Gehorsam, wie im folgenden Beispiel:

Es ist eine Antwort, die die weltweite CE auf das Anliegen, das die Päpste Johannes Paul II, Papst Benedikt XVI und Papst Franziskus wiederholt zum Ausdruck brachten: die Spiritualität von Pfingsten solle sich ausbreiten zu einer neuen „Kultur von Pfingsten“ in der Kirche, die zu einer Neuen Evangelisation beiträgt. ICCRS verbreitet die Initiative „Pfingsten für die Nationen“ mittels Webseite und Internationalem Rundbrief in fünf Sprachen. (ThO#1, S. 23)

Die Initiative Pfingsten für die Nationen wird hier nicht als eine Idee der CE dargestellt, sondern als Antwort auf die Wünsche der Päpste. Ähnlich ist es mit den bereits angesprochenen Umstrukturierungen des ICCRS zu CHARIS, die auf Initiative des Papstes hin vorgenommen wurden. Etwas weniger direkt findet sich diese Einordnung auch bei allgemeineren Anliegen:

Gott hat uns, ganz persönlich, aber auch in der CE den Weg gewiesen in den vergangenen fünfzig Jahren. Die große Feier in Rom mit Papst Franziskus hat uns sehr ermutigt, diesen Weg in Treue weiter zu gehen. Seine Worte, die wir in der letzten Ausgabe der CE-Info veröffentlicht haben, bestärken uns darin, den wesentlichen Dingen, dem „Strom der Gnade“, wie Franziskus die Charismatische Erneuerung bezeichnet, treu zu bleiben: dem Lobpreis, der Taufe im Heiligen Geist und dem Dienst am Menschen. Und Franziskus hat uns neu für die ökumenische Dimension der Erneuerung im Heiligen Geist geöffnet. (CEInfo#285, S. 1)

Auch wenn der Papst hier nicht als Ideengeber referenziert wird, so wird ihm doch die Initiative und die wirksame Handlung zugeschrieben, nämlich die CE „neu geöffnet“ zu haben.

Beim zweiten Muster wird das Verhalten der CE als dem Wunsch des Papstes entsprechend dargestellt, ohne dass ein Wunsch oder eine Forderung direkt als Auslöser genannt wird. Mit solchen Verweisen legitimiert die CE eigene Anliegen als im Sinne der Kirche, beispielsweise in dem Hinweis, dass „Papst Franziskus [...] immer wieder darauf [verweise], dass Christsein bedeutet, auf die Stimme des Heiligen Geistes zu hören“ (HP#4). Das gleiche Muster findet sich, wenn beispielsweise Sievers seine Vision für die CE narrativ der Vision des Papstes für die Kirche gleichsetzt:

Dennoch bin ich überzeugt, da der Heilige Geist der Gründer der weltweiten CE ist, möchte ER, dass die CE lebt, weiter wirkt und reiche Frucht trägt. Eine CE, die der Vision von Papst Franziskus in seinem Dokument DIE FREUDE DES EVANGELIUMS entspricht, die aus sich herausgeht und neue Menschen erreicht. Das ist auch meine Vision: Es braucht eine Erneuerung der Erneuerung. (HP#77, Hervorhebung im Original)

Beim dritten Muster wird das eigene Handeln zunächst als unabhängig von Aussagen und Haltungen des Papstes dargestellt, dann allerdings mit dem Hinweis legitimiert und bestärkt, dass es Aussagen oder Forderungen des Papstes entspreche. Gerade bei Büchern zu Themen wie Evangelisation oder Ökumene wird mit Referenz auf Papst Franziskus deren Aktualität und Relevanz dargestellt. So wird das Buch „Pfingstler und Katholiken im Dialog“ mit den Worten kommentiert, es sei „[p]assend zur Bitte des Papstes, Beziehungen und Kontakte zwischen den Konfessionen zu knüpfen“ (NL#29), und „Christ und Katholik“ von Alan Schreck wird so beworben:

In diesem Buch beschäftigt sich Alan Schreck [...] mit Fragen, die Nicht-Katholiken häufig an uns stellen – und beantwortet sie auf einfache, klare und gut verständliche Weise. Gerade in der heutigen Zeit, in der Papst Franziskus immer wieder ermutigt, über die Zäune zu blicken und in Kontakt zu treten mit den Glaubensgeschwistern anderer Konfessionen, ist dieses Buch eine wirkliche Hilfe. (NL#28)

Mit drei verschiedenen Strategien werden hier Inhalte der CE mit Aussagen oder Forderungen von Papst Franziskus verknüpft und dadurch legitimiert. In allen drei Fällen aber wird das eigene Handeln oder die eigene Position mit der Position des Papstes parallelisiert und dadurch als in der Kirche anerkannt legitimiert.

Zusätzlich zu diesen Argumentationsmustern der inhaltlichen Überschneidungen wird Papst Franziskus im Unterschied zu vorherigen Päpsten eine „innere Verbundenheit“ zur CE unterstellt:

Wir leben in einer wundervollen Zeit der Gnade. In unserer doch relativ kurzen Geschichte hätten wir es uns nie träumen lassen, dass es zum 50. Jubiläum einen Papst geben würde, der die CE nicht nur unterstützt und befürwortet, sondern auch von „innen“ her kennt. (CEInfo#197)

Inwiefern Franziskus die CE „von ‚innen‘ her“ kenne wird nicht weiter erläutert. In anderen Texten werden zwar die engen Beziehungen, die er als Kardinal zu m CCR in Argentinien hatte, betont (vgl. HP#149), aber insgesamt wird die Nähe Papst Franziskus' zur CE nicht vorrangig über Strukturen und Mitgliedschaften hergestellt, sondern vielmehr über Themen, die mit ihm assoziiert werden, sowie über die Berufung auf den Heiligen Geist.

Bezüglich der Themen wird Franziskus beispielsweise als ‚Papst des Wandels‘ charakterisiert und mit einer Erneuerung der Kirche assoziiert. So berichtet Sievers von seiner Teilnahme an der Weltkonferenz der Charismatischen Erneuerung in Uganda 2014, also ein Jahr nach Beginn der Amtszeit von Papst Franziskus:

Michelle Moran, die englische Präsidentin unserer Bewegung, gab ihrer Überzeugung Ausdruck, dass der Herr eine neue Phase der Erneuerung vorbereitet, eine neue Frühlingszeit der Kirche – unter Papst Franziskus. (HP#77)

Der Wandel bzw. die „Erneuerung“, die hier von Papst Franziskus erwartet wird, wird mit der Erneuerung in Verbindung gebracht, die die Charismatische Erneuerung anstrebt. Dabei wird Papst Franziskus als Vorbild und Leitfigur dieser Erneuerung stilisiert, die die Kirche in die Erneuerung im Heiligen Geist führen soll:

Die Pfingstkirchen und freien christlichen Gemeinden waren uns in diesem Punkt sogar voraus. Ob unsere katholische Kirche sich bald mehr und mehr im Heiligen Geist erneuert als über die Krisen zu klagen? Papst Franziskus geht uns voran! (CEInfo#222, S. 7)

Die „Nähe des neuen Papstes zum Heiligen Geist und folglich auch zu den vom Heiligen Geist geleiteten Bewegungen“ (HP#149) wird in den Texten der CE immer

wieder betont und als etwas Besonderes dargestellt. Dabei wird diese „Nähe“ auf verschiedenen Ebenen hergestellt, nämlich zum einen über das angenommene Wirken des Heiligen Geistes bei der Papstwahl und zum anderen über die persönliche Frömmigkeit des Papstes.

Neben der Begründung der Wahl von Papst Franziskus als Wahl des Heiligen Geistes taucht hier ein weitere Narrativ auf, das bei der Konstruktion von Nähe zur CE eine Rolle spielt, und zwar die Verortung von Papst Franziskus in der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils. So schreibt beispielsweise Cyril John über das Konklave 2013 und die Ernennung von Kardinal Bergoglio zum Papst:

Wir sehen die Hand Gottes am Werk in der Wahl von Papst Franziskus zu dieser entscheidenden Zeit in der Geschichte der Kirche. [...] Die Worte und Taten von Papst Franziskus ab dem Moment seiner Wahl haben viele innerhalb und außerhalb der Kirche überrascht. Der neue Heilige Vater lebt das *aggiornamento*, von dem Papst Johannes XXIII träumte, und arbeitet auf die „wirkliche Erneuerung“ hin, zu der sein Vorgänger aufgefordert hat. Papst Franziskus ist der Mann „gerade für eine solche Zeit“ (Ester 4,14; Jerusalemer Bibel). Es wird ein ereignisreiches, historisches Pontifikat sein. Wir freuen uns darauf, den Heiligen Geist durch Papst Franziskus auf überraschende Weisen wirken zu sehen, um die Kirche zu erneuern. (HP#149)

Das Ideal, das „*aggiornamento*“ zu leben, mit dem Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil überschrieb, nimmt die CE auch für sich selbst in Anspruch. Durch die Parallelisierung dieser Verortungen wird eine Nähe zwischen den Wurzeln und den Zielen der CE und des Papstes aufgebaut. Ein weiteres Narrativ, das zum einen das Mitwirken des Heiligen Geistes am Pontifikat Franziskus' deutlich machen soll, zum anderen aber auch die Beteiligung derer betont, denen er als hierarchische Instanz übergeordnet ist, die aber kein Stimmrecht bei seiner Wahl hatten. Nicht nur Mitglieder der CE, sondern „Millionen von Menschen, die die Kirche lieben“ hätten an der Wahl Franziskus' mitgewirkt, heißt es in einem Artikel, der kurz nach der Wahl erschienen ist und in dem die Verbindung des Papstes zur CE thematisiert wird:

Papst Franziskus war nicht die Wahl der Medien noch der Welt als Ganzes, sondern die Wahl des Heiligen Geistes. Es ist die Frucht eifriger Fürbitte von Millionen von Menschen, die die Kirche lieben, und somit trägt er den geistlichen Auftrag und die Salbung, die erforderlich sind, um die Kirche durch schwierige Zeiten segeln zu lassen. (HP#149)

Neben dem Heiligen Geist wird hier eben auch die Bedeutung und Wirkmächtigkeit des Gebetes betont und durch diese „Beteiligung im Gebet“ die Lai:innen, also auch die Mitglieder der CE, als aktive Teilnehmer an der Entscheidung für Papst Franziskus

dargestellt. Hier wird ein Element sichtbar, das immer wieder auftaucht, nämlich die Betonung, dass es wichtig sei, für den Papst zu beten:

Was, meinen Sie, führte zu einer so schnellen Wahl des neuen Papstes? Menschen auf der ganzen Welt beteten dieses Mal mit größerem Eifer als je zuvor, dass die Wahl auf einen geisterfüllten und vom Geist geführten Hirten als Leiter der Kirche fallen würde, die sich in einer der schwierigsten Zeiten in ihrer Geschichte gewaltigen Problemen gegenübersteht. (HP#149)

Über das gemeinsame Gebet für und um einen guten Papst wird hier eine Beteiligung der CE an der Wahl konstruiert. Die Autorität des Papstes wird dadurch an die eigene Gemeinschaft und die eigenen Handlungen rückgebunden. Damit hat das gemeinsame Beten in dieser Auffassung nicht nur eine geistliche Komponente, sondern wird auch als persönliche Verbindung dargestellt, die nicht nur im Gebet für den Papst, sondern auch im Gebet mit dem Papst deutlich gemacht wird. So berichtet beispielsweise Ute Wanner über eine Fahrt der Neuen Geistlichen Gemeinschaften nach Rom und betont: „Nach seinem [Papst Benedikts] Rücktritt und der Wahl von Papst Franziskus freuten wir uns umso mehr, mit dem neuen Kirchenoberhaupt beten und feiern zu können“ (HP#154). Der Papst wird hier als Teil der Gemeinschaft dargestellt und dadurch, zumindest im Beten und Feiern, auf eine Ebene mit den Glaubenden gestellt. Dieses gemeinsame Feiern spielt in der Darstellung Papst Franziskus' im Mediendiskurs der CE immer wieder eine Rolle:

Beten wir täglich in diesem Anliegen die Pfingstsequenz und immer wieder den Hymnus „Veni Creator Spiritus“, den die Studentengruppe vor 50 Jahren an diesem Wochenende oft gebetet hatte. Papst Franziskus erwartet uns in Rom, um mit ihm zu feiern. Bereiten wir uns darauf geistlich vor: Gehen wir mit Maria gemeinsam in das Obergemach, das Zönakulum, und vereinen uns im Lobpreis, in der Fürbitte und in der Anbetung Gottes. „Komm herab, o heil'ger Geist, der die finstre Nacht zerreißt, strahle Licht in diese Welt...!“ „Maria, Du Braut des Heiligen Geistes, bitte für uns!“ (CEInfo#219)

Die spirituelle Komponente, die in diesem Segment deutlich wird, indem das Treffen betend vorbereitet wird, ist im Mediendiskurs der CE ansonsten Mitgliedern der CE vorbehalten, die über ihre Erfahrungen mit dem Gebet berichten oder Anleitungen zum richtigen Beten geben. Anders als bei den Berichten über Gottesdienste mit Bischöfen und Kardinälen wird die hierarchische Entfernung zwischen Papst und individuellen Akteur:innen der CE durch die Konstruktion einer persönlichen Verbindung und die Betonung der geistlichen Vorbereitung in einem gewissen Sinne wieder aufgehoben: Nicht der Papst zelebriert die Messe, sondern man feiert sie zusammen. Diese

Konstruktion eines gemeinsamen Feierns, zwar mit unterschiedlichen Rollen, aber ausgehend von einer grundsätzlichen Gleichheit findet sich auch im Zusammenhang mit Referenzen auf Gottesdienste mit Priestern der CE und ist entgegengesetzt zu Darstellungen von Gottesdiensten mit Bischöfen oder nichtcharismatischen katholischen Priestern. Damit entspricht die Referenzierung des Papstes nicht der des katholischen Klerus, sondern der der Mitglieder der CE.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Papst Franziskus einer der wichtigsten und am häufigsten genannten Referenzpunkte im Mediendiskurs der CE ist. Er wird zum einen in seinem Amtshandeln und zum anderen im Zusammenhang mit inhaltlichen Positionen referenziert, wobei sowohl das Handeln als auch die Inhalte des Papstes als relevant für die CE dargestellt werden. Während die Handlungen und Haltungen anderer nichtcharismatischer katholischer Kleriker hauptsächlich als Bestätigung der CE referenziert werden, werden Positionen der CE auf den Papst hin ausgerichtet und auf seine Aussagen hin verändert und angepasst. Dabei ist in Berichten über den Papst ein grundsätzlich positiver Grundton auffällig. Es wird deutlich, dass mit Referenzen auf den Papst nicht so sehr seine, sondern viel mehr die eigene Position legitimiert. Diese Legitimierung erfolgt zum einen darüber, dass eigene Anliegen mit Anliegen des Papstes inhaltlich parallelisiert werden und zum anderen darüber, dass eine „geistliche Nähe“ des Papstes zur CE konstruiert wird. Diese Konstruktion wird unter anderem dadurch gefestigt, dass das amtliche Handeln des Papstes nicht als Amtshandeln, sondern vielmehr als persönlich motiviertes Handeln dargestellt wird sowie dadurch, dass über das Narrativ des gemeinsamen Feierns und Betens, also sowohl auf einer gemeinschaftlichen als auch auf einer spirituellen Ebene, eine Gemeinsamkeit zwischen Papst und CE hergestellt wird.

9.3 Zwischenbilanz: Referenzmuster und Zuschreibung religiöser Autorität

Bis hierher wurde untersucht, welche Referenzmuster sich in Bezug auf nichtkatholische Charismatiker:innen, nichtcharismatische katholische Kleriker, Mitglieder der CE und Papst Franziskus im Mediendiskurs der CE ausmachen lassen. Dabei wurden drei Arten Referenzen unterschieden, nämlich Nennungen, handlungsbezogene und inhaltliche Referenzen. Im Zusammenhang mit den

verschiedenen Referenzarten fanden sich verschiedene Legitimierungsmuster, über die zum einen die referenzierten Personen, zum anderen aber auch insbesondere die CE selbst, Akteur:innen der CE oder die Autor:innen der Texte legitimiert wurden.

Nennungen, also solche Referenzen, in denen auf eine Person verwiesen wird, ohne dass ihr eine Handlung oder ein Inhalt zugeordnet wird, finden sich verstärkt zum einen in Bezug auf Mitglieder der CE und zum anderen auf katholische Bischöfe und Kardinäle. In beiden Fällen verweisen sie häufig auf die Anwesenheit der Personen bei Veranstaltungen der CE. Die Gründe dafür, dass mit den Referenzen keine Handlungen über die Anwesenheit hinaus und keine Inhalte verbunden werden, unterscheiden sich allerdings grundsätzlich. Nennungen von Mitgliedern der CE im Rahmen von Veranstaltungen finden sich häufig in Aufzählungen mehrerer Beteiligter, wobei die Art der Beteiligung nicht näher erläutert wird. Nicht nur die Personen selbst, sondern auch die Themen, zu denen sie sprechen oder die Handlungen, die sie im Rahmen von CE-Veranstaltungen üblicherweise übernehmen, werden als unter den Leser:innen bekannt vorausgesetzt. In diesem Fall sind Nennungen ein Hinweis auf unter den Akteur:innen vorhandene Autoritätszuschreibungen, die nicht weiter erläutert oder begründet werden müssen. Nennungen katholischer Bischöfe und Kardinäle hingegen haben eine andere Funktion: sie werden angeführt, um die Legitimität der Veranstaltung und dadurch die Anerkennung der CE durch die katholische Kirche deutlich zu machen. Auch hier wird die religiöse Autorität der Kleriker vorausgesetzt und ist nicht weiter erklärungsbedürftig. An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass durch die Zuschreibung oder Anerkennung religiöser Autorität nicht nur die Autorität selbst legitimiert wird, sondern diese Anerkennung auch als Legitimation der eigenen Position herangezogen wird.

Handlungsbezogene Referenzen finden sich insbesondere im Zusammenhang mit Gottesdiensten bzw. dem sakramentalen Handeln von Priestern und Bischöfen. Hier unterscheidet sich die Deutung der Beteiligung in den Texten. Unterschiede in der Einordnung finden sich zum einen entlang der unterschiedlichen Hierarchiestufen: Während nichtcharismatische katholische Priester nur als Zelebranten erwähnt werden, wird beim Verweis auf Gottesdienste, die von Bischöfen zelebriert werden, in der Regel zumindest ein inhaltlicher Kernsatz oder ein Zitat aus dem Gottesdienst erwähnt. Zum

anderen unterscheidet sich die Einordnung entlang der konfessionellen Zugehörigkeit: Priester der CE werden weniger als nichtcharismatische katholische Kleriker als Zelebranten dargestellt, die ein Gegenüber zu den Lai:innen bilden, vielmehr wird die Zelebration des Gottesdienstes als eine Art der Beteiligung beschrieben und in der Darstellung anderen Arten der Beteiligung am Gottesdienst, etwa an der Gestaltung oder der Musik, gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung findet auch in Referenzen auf Papst Franziskus statt, der so als Teil der katholisch-charismatischen Gemeinschaft behandelt wird. Gleichzeitig wird bei Priestern der CE häufig die Wirksamkeit des Segens oder der sakramentalen Handlungen aus Sicht der Teilnehmer:innen der Veranstaltung betont. Bischöfe werden zusätzlich im Zusammenhang mit Amtshandlungen, die die CE betreffen, referenziert, wobei wiederum die Autorität der Bischöfe vorausgesetzt wird und die Position der CE durch ihre Anerkennung legitimiert wird.

Die inhaltlichen Referenzen werden zum größten Teil im Zusammenhang mit „Kernthemen“ der CE vorgenommen: Evangelisierung, Ökumene, gelebter Glaube und die CE selbst. Insbesondere auf die ersten drei Themen beziehen sich inhaltliche Referenzen auf nichtkatholische Charismatiker:innen, die häufig im Zuge ihrer Beteiligung an Veranstaltungen referenziert werden. Wie bei Mitgliedern der CE, aber anders als bei nichtcharismatischen katholischen Klerikern, kommentieren die Autor:innen der Beiträge neben einer allgemeinen Zustimmung zu den Themen oder dem Vortrag auch die gute Stimmung des Publikums während des Vortrags und beschreiben, dass die Inhalte positiv aufgenommen wurden. Zustimmung zur CE wird sowohl mit nichtkatholischen Charismatiker:innen als auch mit nichtcharismatischen katholischen Klerikern verbunden. Durch ihre Stellung als „Außenstehende“ werden ihre positiven Aussagen über die CE, aber auch zu den Kernthemen der CE als glaubwürdiger dargestellt. Gerade nichtcharismatische katholische Kleriker werden in den Texten als „kirchliches Gegenüber“ referenziert, die die Position der katholischen Kirche gegenüber der CE repräsentieren. In diesem Zusammenhang ist der durchgehend positive Tenor der Aussagen bemerkenswert und verdeutlicht die legitimierende Funktion der Referenzen auf Mitglieder der katholischen Hierarchie. Die mit den Referenzen verbundenen Inhalte beschränken sich sowohl bei nichtkatholischen Charismatiker:innen als auch beim nichtcharismatischen katholischen Klerus, mit Ausnahme des Papstes, auf Schlagwörter oder markante Kernsätze. Ausführlich werden

zu Inhalten hauptsächlich Mitglieder der CE referenziert. Das wird auch beim Blick auf die Autor:innen der Veröffentlichungen deutlich. Inhaltliche Artikel, die theologische Themen betreffen, sind größtenteils von Mitgliedern der CE geschrieben. Auch die Vorträge und Predigten, die wörtlich wiedergegeben werden, stammen entweder von Papst Franziskus oder von Mitgliedern der CE und betreffen die CE selbst, ihre Verortung und ihre Zukunft. Dass fünf Ansprachen von Papst Franziskus in den Veröffentlichungen der CE wörtlich wiedergegeben werden, deutet auf seine Sonderstellung im Mediendiskurs der CE hin. Der Papst ist, abgesehen von führenden Mitgliedern der CE selbst, die einzige Person, deren Kritik an der CE in den Veröffentlichungen zitiert wird. Darüber hinaus ist er auch der Einzige, der mit Themen und Inhalten verbunden wird, die nicht zu den Kernthemen der CE gehören. Diese Themen und Aussagen von Papst Franziskus wiederum werden von der CE aufgegriffen und im Zusammenhang mit eigenen Aussagen und im Hinblick auf eigene Zielsetzungen referenziert.

Insgesamt wurde bei der Betrachtung der Referenzmuster deutlich, dass religiöse Autorität im Mediendiskurs auf verschiedene Arten referenziert, in den wenigsten Fällen infrage gestellt und in vielen Fällen schlicht vorausgesetzt wird.

10 Autoritätsgründe und die Konstruktion religiöser Autorität

Der letzte Schritt der Referenzpunktanalyse wendet sich den Begründungsmustern religiöser Autorität zu. Wie begründen die Akteur:innen die religiöse Autorität von Personen? Gibt es spezifische Begründungsmuster für die Autorität, die sie nichtkatholischen Charismatiker:innen, nichtcharismatischen katholischen Priestern oder Mitgliedern der CE zuschreiben? Die Fragen werden exemplarisch anhand der Referenzen auf Personen in den Akteursdaten beantwortet. Anders als die Daten des Mediendiskurses wurden die Akteursdaten mit Blick auf die Frage nach der Konstruktion religiöser Autorität erhoben. In den Interviews wurde religiöse Autorität explizit thematisiert, wobei auch die Gründe für die Zuschreibung abgefragt wurden. Während der teilnehmenden Beobachtung war die Aufmerksamkeit für Situationen, in denen Autorität ausgehandelt oder zugeschrieben wurde, geschärft. Auch wenn sich in den Akteursdaten weniger Referenzen auf Personen finden als im Mediendiskurs, sind diese ausführlicher kontextualisiert, die Aushandlungsprozesse religiöser Autorität werden deutlicher und es lassen sich die Gründe dafür rekonstruieren, *warum* die Akteur:innen den referenzierten Personen Autorität zuschreiben.

10.1 Autoritätsgründe

Im vorigen Kapitel wurden einige der Begründungen für die Zuschreibung religiöser Autorität bereits angesprochen: Priester und Mitglieder der CE werden im Zusammenhang mit ihrem „geistlichen Handeln“ referenziert, Personen in Leitungspositionen werden anhand ihres Titels oder ihrer Funktion vorgestellt, Personen werden im Zusammenhang mit ihrem Wissen über die Charismen oder theologische Fragen referenziert. Während die Gründe, mit denen religiöse Autorität begründet wird, im Mediendiskurs kaum explizit angesprochen, sondern in den meisten Fällen schlicht vorausgesetzt wurden, lassen sich diese Begründungsmuster in den Akteursdaten deutlich nachzeichnen. Sowohl in den Interviews als auch während der teilnehmenden Beobachtung wurde deutlich, dass die Zuschreibung religiöser Autorität nicht „objektiv“ oder auch nur für alle Mitglieder der CE verbindlich oder einheitlich erfolgt, sondern Autorität im Gegenteil in der Kommunikationssituation selbst hergestellt und begründet wird. Gleichzeitig sind die Zuschreibungen religiöser Autorität, zumindest in

Gesprächen unter Mitgliedern der CE, stets vorläufig und Gegenstand kommunikativer Aushandlungsprozesse. So werden beispielsweise in Diskussionen während, vor oder nach Gebetskreistreffen die Aussagen verschiedener Autoritätsträger:innen gegeneinander abgewogen, Autoritätszuschreibungen werden hinterfragt und neu erklärt. Andererseits zeigen sich, gerade über verschiedene Situationen hinweg, spezifische Begründungsmuster, die von verschiedenen Akteur:innen zur Begründung der Autorität verschiedener Personen angewendet wurden. Insgesamt wurden in der Auswertung sieben Autoritätsgründe rekonstruiert, aufgrund derer Akteur:innen der CE Personen religiöse Autorität zuschreiben:

1. Handlungen und Verhalten
2. Wissen und Erfahrungen
3. Ausgeführte Leitung
4. Eigenschaften und Fähigkeiten
5. Nähe zu Gott/Jesus/dem Heiligen Geist
6. Bekanntheit
7. Zugriff auf Ressourcen und Netzwerke

Diese sieben Gründe werden zunächst kurz vorgestellt, bevor die Begründungsmuster religiöser Autorität in Bezug auf nichtkatholische Charismatiker:innen, katholische Priester, Mitglieder der CE und zuletzt Papst Franziskus untersucht werden.

1. Autorität aufgrund von Handlungen und Verhalten

Der häufigste Grund, auf den die religiöse Autorität von Personen zurückgeführt wird, sind ihre Handlungen und ihr Verhalten. Die Akteur:innen unterscheiden dabei zwei Arten von Handlungen: zum einen Handlungen und Verhalten im Alltag – wie die Umsetzung christlicher Ideale oder auch Engagement in der CE –, zum anderen geistliches Handeln, in dem aus Sicht der Akteure ein unmittelbarer Transzendenzbezug zum Ausdruck kommt – wie das Spenden der Sakramente oder die Anwendung der Charismen. Mit der Interpretation des Handelns einer Person als geistliches Handeln wird der Person gleichzeitig eine Nähe zu Gott bzw. dem Heiligen Geist zugesprochen, was wiederum ihre Autorität zusätzlich begründet. Andererseits wird die Wirkung der Handlung insbesondere bei den Charismen explizit nicht auf die Ausführenden selbst zurückgeführt, sondern als Wirken Gottes bzw. des Heiligen Geistes verstanden und damit als von außerhalb der Person kommend konzipiert. Nichtsdestotrotz wird Personen aufgrund ihres geistlichen Handelns religiöse Autorität zugeschrieben.

2. Autorität aufgrund von Wissen und Erfahrungen

Wenn die Autorität von Personen in ihrem Wissen begründet wird, lassen sich ebenfalls zwei Arten von Wissen unterscheiden: theoretisches Wissen und Erfahrungswissen. Während Ersteres das Wissen um und über Sachthemen – meist theologische Themen – bezeichnet, bezieht sich Letzteres auf Wissen, das in konkreten Situationen als persönliche Erfahrung gesammelt wurde. Dazu gehört religiöse Erfahrung, insbesondere solche, die das Wirken des Heiligen Geistes betrifft, aber auch allgemeine Lebenserfahrung und Menschenkenntnis. Die Bedeutung beider Arten von Wissen wurde in den vorigen Kapiteln bereits deutlich, beispielsweise in der Verortung der CE gegenüber der katholischen Theologie oder der Betonung der Erfahrung von Autor:innen von Praxisbüchern und Anleitungen. Obwohl persönliche Erfahrung in der CE allgemein stark betont wird, spielt, wie deutlich werden wird, in der Begründung religiöser Autorität das theoretische Wissen eine weitaus größere Rolle. In den meisten Fällen bezieht sich dieses Wissen auf die Bibel und ihre Auslegung oder die Charismen.

3. Autorität aufgrund ausgeführter Leitung

Personen, die Leitungsaufgaben übernehmen, also Leitung ausführen, wird alleine schon deshalb Autorität zugeschrieben, *weil* sie diese Aufgaben übernehmen. Die sich selbst verstärkende Dynamik in der Konstruktion religiöser Autorität wird an dieser Stelle besonders deutlich: Mit dem Verweis auf ihre bereits ausgehandelte und bestätigte Autorität wird leitenden Personen Autorität zugesprochen. In der überwiegenden Mehrheit der Fälle wird ausgeführte Leitung mit Personen in Leitungspositionen assoziiert. Im Kontext der CE finden sich dabei drei verschiedene Arten von Leitungspositionen: Solche, die spezifisch mit der Person verbunden sind, solche, die demokratisch vergeben werden und solche, die durch eine externe Instanz vergeben werden. Positionen, die spezifisch an die Person und ihre Leistungen bzw. Handlungen geknüpft sind, können sich beispielsweise aus der Gründung einer Gemeinschaft ergeben oder aus jahrelangem Engagement in der CE. Die meisten Leitungspositionen innerhalb der CE werden weitestgehend demokratisch vergeben, das heißt unter der Beteiligung derjenigen, die geleitet werden. Durch eine externe Instanz wird beispielsweise die Priester- und Bischofsweihe vorgenommen, die Voraussetzung für viele Ämter innerhalb der katholischen Kirche ist.

4. Autorität aufgrund von Eigenschaften und Fähigkeiten

Mit dem Verweis auf die Eigenschaften und Fähigkeiten einer Person werden in vielen Fällen bereits zuvor etablierte Autoritätsgründe ergänzt und die Zuschreibung so verstärkt. Dabei werden die Eigenschaften und Fähigkeiten unterschiedlich konkret benannt. In manchen Fällen werden sie eher nebenbei erwähnt oder ganz allgemein angesprochen, z.B. wenn über Bill Hybels gesagt wird, er habe „ganz viel Weisheit“ und sei „ein Visionär“ (I#2, Pos. 286). In anderen Fällen werden konkrete Fähigkeiten benannt, etwa dass eine Referentin „kompetent“ und „ganz sachlich“ gesprochen habe (G1#12, Pos. 5). Die Hinweise auf Eigenschaften und Fähigkeiten von Personen, denen sie Autorität zuschreiben, verbinden die Akteur:innen häufig mit einer subjektiven, positiven Bewertung der Person, z.B.: „[D]er Papst hat für mich eine sehr freundliche, menschnahe Ausstrahlung, *das schätze ich sehr*“ (I#8, Pos. 191, Hervorhebung H.G.). Dadurch wird bei der Begründung durch Eigenschaften und Fähigkeiten die subjektive Komponente bei der Zuschreibung von religiöser Autorität deutlich.

5. Autorität aufgrund der Nähe zu Gott/Jesus/dem Heiligen Geist

Grundsätzlich lässt sich in der CE sowohl in den Texten als auch in den Aussagen der Akteur:innen eine starke Zurückhaltung feststellen, was Aussagen über den Willen Gottes oder über seinen Plan mit den Menschen angeht. Einigen Personen allerdings wird eine besondere Nähe zu Gott zugeschrieben. Solche Zuschreibungen finden sich hauptsächlich im Zusammenhang mit der Berufung zum Priester, mit dem Wirken der Charismen und mit persönlicher Frömmigkeit. Dies kann in direkten Aussagen über das Wirken Gottes geschehen, beispielsweise wenn ein Mitglied des Vorstandes beim Ratsstreifen sagt: „Wie wir alle wissen, der Papst ist vom Himmel gesegnet, und was immer er sich ausdenkt, ist bestimmt etwas Gutes“ (FP#8, Pos. 21). In der Regel aber beziehen sich die Zuschreibungen auf die Person selbst, ihr Verhalten und ihre Haltung, ihre Frömmigkeit und ihren Glauben, ohne dass das Wirken oder der Wille Gottes in die Aussage einbezogen wird. So wird etwa über Michelle Moran gesagt, sie sei „jemand, der wirklich aus dem Gebet raus lebt“ (I#7, Pos. 297) oder über Johannes Hartl, er habe „gewusst, dass Gott einen Plan mit ihm habe“ (I#4, Pos. 11). Auch aus dem (erfolgreichen) Wirken von Charismen leiten Akteur:innen eine Nähe der Person zu Gott bzw. dem Heiligen Geist ab.

6. Autorität aufgrund von Bekanntheit

Bei der Begründung religiöser Autorität durch die Bekanntheit von Personen kann sich diese Bekanntheit auf zwei Aspekte beziehen: Zum einen die Bekanntheit *innerhalb* und zum anderen die Bekanntheit *außerhalb* der CE. Im ersten Fall untermauert die Bekanntheit der Person in der CE, dass sie dazugehört und vertrauenswürdig ist. Im zweiten Fall steht ihre Reichweite und damit die Anzahl ihrer potenziellen Zuhörer:innen oder Zuschauer:innen im Vordergrund. In beiden Fällen wird durch den Hinweis auf die Bekanntheit einer Person eine Art Bürgschaft ausgesprochen und ihre Anerkennung durch eine größere Zahl von Personen betont.

7. Autorität aufgrund des Zugriffs auf Ressourcen und Netzwerke

Insgesamt wird die Autorität von Personen allerdings kaum mit deren Zugriff auf Ressourcen und Netzwerke begründet. Wenn, dann handelt es sich um Verweise auf persönliche und professionelle Netzwerke oder Beziehungen, beispielsweise der Zugang zu bestimmten Gremien wie Priesterräten oder dem Internationalen Rat der CE, aber auch informelle Netzwerke wie Verbindungen zu Mitgliedern anderer Gemeinschaften. Der Zugriff auf materielle Ressourcen, auch auf finanzielle, wird von den Akteur:innen kaum thematisiert.

10.2 Begründungsmuster religiöser Autorität in den Akteursdaten

Die Autoritätsgründe und Begründungsmuster, die innerhalb der CE akzeptiert und angewandt werden, geben nicht unbedingt Auskunft über die Eigenschaften, Fähigkeiten und Handlungen der Personen, denen Autorität zugeschrieben wird, sondern vielmehr über deren Wahrnehmung und ihre Interpretation durch die Akteur:innen der CE, die wiederum vor dem Hintergrund des (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmens gedeutet und ausgehandelt wird. Die unterschiedlichen Gründe schließen sich gegenseitig nicht aus, sondern es gehört ganz im Gegenteil zum kumulativen Charakter von Autorität, dass sie auf verschiedenen Ebenen zugeschrieben, das heißt über verschiedene Gründe etabliert wird. So kann beispielsweise die Autorität einer Person damit begründet werden, dass sie sympathisch sei (Eigenschaft), gut vor Menschen sprechen könne (Fähigkeit), Priester sei (ausgeführte Leitung) und sich sehr gut mit Theologie, kirchlichen Traditionen und der Bibel auskenne (Wissen). Personen, deren

Autorität auf mehrere Gründe zurückgeführt wird, werden dabei tendenziell häufiger und in unterschiedlichen Kontexten als Autorität referenziert. Allein aus der Häufigkeit der Referenzierung wiederum kann allerdings nicht darauf zurückgeschlossen werden, wie stark die einer Person zugeschriebene Autorität ist, also wie sehr ihre Meinungen, Positionen oder Handlungsanweisungen das Handeln der einzelnen Akteur:innen beeinflussen. Bei der Analyse wird zusätzlich deutlich, dass religiöse Autorität zwar auf unterschiedliche Gründe zurückgeführt wird, diese Gründe aber nicht als gleichwertig betrachtet werden. Wie die einzelnen Autoritätsgründe im Bezug auf welche Personen in welchen Kontexten im Verhältnis zueinander gewichtet werden, wird die folgende Analyse zeigen. Dabei werden die Autoritätsgründe und Begründungsmuster wie im vorigen Kapitel getrennt nach der konfessionellen Zugehörigkeit der referenzierten Personen – nichtkatholische Charismatiker:innen, nichtcharismatischer katholischer Klerus und Mitglieder der CE – dargestellt. Die in mehrerer Hinsicht außergewöhnlichen Begründungsmuster der Autorität von Papst Franziskus werden im Anschluss gesondert betrachtet.

10.2.1 Religiöse Autorität nichtkatholischer Charismatiker:innen

Nichtkatholischen Charismatiker:innen wird in den Akteursdaten fast ausschließlich in den Interviews religiöse Autorität zugeschrieben, und zwar in der Regel als Antwort auf die explizite Frage nach Personen, die den:die Interviewpartner:in geprägt oder beeinflusst habe. Die Begründungen der Autoritätszuschreibungen sind dabei verhältnismäßig ausführlich. Gemäß der Fragestellung setzen die Erläuterungen bei den subjektiven, persönlichen Erfahrungen der Akteur:innen an und enthalten stark subjektive, positive Wertungen. Dabei werden fast ausschließlich Personen genannt, die den Interviewpartner:innen persönlich bekannt sind oder mit denen sie in Austausch standen. Dass persönlicher Kontakt ein wichtiges Kriterium zur Zuschreibung religiöser Autorität an nichtkatholische Charismatiker:innen ist, zeigt sich unter anderem darin, wie die Zuschreibung religiöser Autorität an nicht persönlich bekannte Personen gerechtfertigt wird:

Elisa: also ich würde auch sagen, bestimmte Menschen, die ich gar nicht so persönlich kenne, aber deren Bücher ich kenne, und wo ich sage, ja, die sind für mich auch eine Autorität, indem sie mich...

I: Haben Sie da ein Beispiel?

Elisa: Also ich denke gerade zum Beispiel an Bill Hybels, das ist ein amerikanischer Pastor, der die Willow Creek-Gemeinde gegründet hat, das ist etwas Freikirchliches, und wo wir schon zwei Mal auf Kongressen waren, und den würde ich auch so als Autorität bezeichnen. Weil der auch ganz viel Weisheit hat und so ein Visionär ist, und weil der auch, ja, den Auftrag Jesu in der Welt für mich ganz toll umsetzt in der heutigen Zeit. Dem bin ich nie begegnet, ich hab den mal auf der Bühne gesehen, ich hab nie ein Wort mit dem gesprochen, aber trotzdem würd ich ihn so als Autorität bezeichnen. Weil ich denke, dass das, was der da sagt, das hat wirklich sehr viel Gewicht, und es hat sehr viel Tragweite. (I#2, Pos. 282–288)

Um ihre Autoritätszuschreibung zu erklären und zu legitimieren, betont Elisa, dass sie Hybels zwar nicht persönlich kenne, ihn aber schon zwei Mal auf Kongressen erlebt habe. Darüber hinaus führt sie Hybels Autorität auf mehrere Gründe zurück. Zum einen betont sie seine „Weisheit“, nennt ihn einen „Visionär“ und schreibt ihm damit Eigenschaften zu, die sie positiv wertet. In seinen Handlungen setze er „den Auftrag Jesu“ um, als Autoritätsgrund lässt sich hier also eine angenommene Nähe zu Gott feststellen. Darüber hinaus habe das, was er sage, „sehr viel Gewicht“ und „Tragweite“, was einerseits inhaltlich verstanden werden kann – also, dass er wichtige, fundierte Dinge sage, die sich auf viele Lebensbereiche auswirkten – und andererseits auf seine Bekanntheit anspielen, die für eine große Reichweite seiner Aussagen sorgt. Auch der Hinweis auf die von ihm verfassten Bücher unterstreicht diese beiden Aspekte, den des Wissens sowie den der Reichweite. Mit der Nennung seines Status als Pastor und Gründer der Willow-Creek-Gemeinde erläutert sie seine Position in der charismatischen Bewegung.

Eine ähnliche Begründung der Autorität auf verschiedenen Ebenen findet sich im Interview mit Manfred:

[A]m Anfang hat mich eine Person, das war ein Leiter bei Jugend mit einer Mission. Der war aus Österreich, der hat das Zentrum in Österreich geleitet, hat da eine Jüngerschaftsschule angeboten, so eine mehrmonatige Schule, an der ich teilgenommen hab. Und der ziemlich, der auch sehr redebegabt war, also so'n ganz starker Leiter halt. Und auch brillant von dem wie er Dinge vermittelt hat. Ich mein der war reformiert, hat aber in Österreich versucht, Dinge katholisch zu verkaufen. Also er hat versucht, das was er gelernt hat, auch mit katholischen – also damals war dieses Schreiben „Evangelii nuntiandi“, von Paul VI., „Über die Evangelisierung in der Welt von heute“. Das war der Untertitel. Das hat er sehr, das war ein ganz starkes Dokument. Und das hat er ziemlich ausgeschlachtet. Also der hat echt Sachen gut rübergebracht und von dem hab ich mich einige Jahre sehr prägen lassen. (I#8, Pos. 255)

Auch Manfred ordnet den Leiter zunächst in der charismatischen Bewegung ein, indem er seine Position nennt – Leiter einer christlichen Jugendbewegung – und den

Kontext, in dem er ihn erlebt hat – eine Jüngerschaftsschule. Damit klärt Manfred auch seine persönliche Beziehung zu diesem Leiter. Dass er ein „ganz starker Leiter“ gewesen sei, führt Manfred damit aus, dass er „sehr redebegabt“ und „brillant“ in der Vermittlung gewesen sei und begründet die Autorität des Leiters damit in seinen Eigenschaften und Fähigkeiten. Weiter betont Manfred, dass sich der Leiter in seiner Lehre stark auf das Schreiben „Evangelii nuntiandi“ von Papst Paul VI. bezogen habe und stellt damit die katholischen Inhalte bzw. die Anschlussfähigkeit und gewissermaßen die Gültigkeit der Lehre auch nach katholischen Maßstäben heraus. Gleichzeitig wird der Leiter als Nichtkatholik in dieser Narration zu einer Art Beweiszeuge dafür, dass katholische Inhalte auch außerhalb der katholischen Kirche relevant seien. Dass nichtkatholische Charismatiker:innen, aber auch nichtcharismatische katholische Kleriker, in einer Funktion als Außenstehende zitiert werden, um insbesondere positive Aussagen über die CE zu verstärken, wurde bereits in der Auswertung des Mediendiskurses festgestellt (vgl. Kap. 9.2.2 und 9.2.3); anders als dort referenzieren die Interviewpartner:innen hier nichtkatholische Charismatiker:innen allerdings auch zur Bestätigung katholischer Inhalte und Praktiken und ihrer Wirksamkeit. Im folgenden Beispiel geht es um den Einsatz und die Wirksamkeit von Weihwasser zur spirituellen Reinigung eines Konferenzraumes:

I: Haben Sie dann Weihwasser dabei?

Florian: ((lacht)) dann ((lacht)) Ich würd mal so sagen. Es gibt, Leanne Paine ist jemand, die aus einer Freikirche kommt, und die so bis vor 10 Jahren ungefähr, [da] ist die gestorben, sehr aktiv so im freikirchlichen Befreiungsdienst war. Und die hat gesagt, ich kann's nicht erklären und ich find's auch ganz komisch, aber es funktioniert, wenn man katholisches Weihwasser dabei hat. Das ist ein Zitat, das hab ich jetzt aus einem Buch von ihr entnommen, aber man kann sich doch der Dinge bedienen, die offensichtlich in der geistlichen Welt helfen, oder die da sind. (I#7, Pos. 278-279)

Paine wird über ihre Erfahrung und ihr Engagement im „freikirchlichen Befreiungsdienst“ zunächst als Expertin etabliert. Dann wird ihre Skepsis gegenüber Weihwasser deutlich gemacht („ich kann's nicht erklären und ich find's auch ganz komisch“), wodurch die Bestätigung der Wirksamkeit von Weihwasser im nächsten Satz durch den Gegensatz noch betont wird. Paines Autorität wird in diesem Segment zum einen in ihren Handlungen und Fähigkeiten begründet (war aktiv im Befreiungsdienst)

und zum anderen in ihrem Erfahrungswissen, das sie in ihrem Buch vermittelt⁸⁸. Indem sie als Mitglied einer Freikirche vorgestellt wird, wird sie als neutral und unvoreingenommen gegenüber katholischen Praktiken dargestellt. Ihre Einordnung von Weihwasser als wirksam wird dadurch als besonders vertrauenswürdig dargestellt. Gleichzeitig wird durch dieses Narrativ die eigene (katholische) Praxis des Segnens mit Weihwasser bestätigt.

Auch im nächsten Beispiel wird ein nichtkatholischer Christ als „verlässlicher Zeuge“ göttlichen Wirkens referenziert. Das Gespräch handelte vom „Charisma der Heilung“ und Heilung durch Gebet. Manfred berichtet von einigen „kleineren“ Heilungen, die er erlebt habe, beispielsweise eines Meniskusschadens im Knie, und fährt dann fort:

Manfred: Also so würde ich jetzt sagen, das sind jetzt kleine Sachen. Ich hab jetzt noch nie einen Toten auferweckt gesehen oder so. Wobei ich Leute getroffen habe, die mir also glaubhaft gesagt haben, sie haben das miterlebt.

I: OK

Manfred: Also einer, der war in Erlangen, der hat promoviert, war reformierter Theologe, kam aus den USA, hat in Erlangen promoviert, und der hat mir gesagt, er hat einen Fall erlebt, wo jemand, der im Sarg gelegen ist, aufgestanden ist.

I: OK

Manfred: Dachte ich, das ist schon krass. Also, ich glaub dass das so was gibt, aber ich glaub, dass das selten ist. (I#8, Pos. 87–91)

Das Thema Heilung, und noch mehr das Thema der Aufweckung von Toten, sind außerhalb der charismatischen Bewegung umstrittene Themen. Manfred führt an dieser Stelle einen Augenzeugen an, um zu belegen, dass es solche Fälle „spektakulären Wirkens des Heiligen Geistes“ gebe. Auch er führt die Person zunächst anhand seines Titels und seiner akademischen Stellung ein (promovierter Theologe), um ihre Glaubwürdigkeit zu unterstreichen.

Das letzte Beispiel für die Begründung religiöser Autorität bei nichtkatholischen Charismatikern stammt wiederum aus einem Interview, wo nach prägenden Personen gefragt wurde. Auch hier wird die Autorität der Person auf verschiedene Gründe zurückgeführt:

[D]er ehemalige Leiter der Geistlichen Erneuerung in der Kirche der Baptisten, [...] Dr. Heiner Rust, in Deutschland, der ist jemand, ein ganz gefragter Redner, wirklich kompetenter Theologe, ein äußerst begabter prophetischer Mann. Also dem sein Hauptschwerpunkt ist wirklich die

⁸⁸ Leanne Paine ist Autorin mehrerer Bücher, die teilweise auch auf den Treffen der CE auslagen.

prophetische Gabe, also das Charisma der Prophetie, und wie man damit umgeht, und so. Und ein total demütiger Mensch. Also so, der hat mich mal schwer beeindruckt vor kurzem, wir waren in einer Runde, haben ganz kurz eine Veranstaltung, für die wir verantwortlich sind, die sollte bald anfangen, wir haben einfach davor noch gebetet, als Vorbereitungsgebet, beten das Vater Unser, ich frag noch, ist irgendjemandem hier noch was wichtig, hat irgendjemand noch was, was er hier sagen will, und dann sagt er so ganz lapidar, ja, also, ich hab den Eindruck dass Gott dir, und dir, also was sagen will, also wirklich in einer ganz klaren prophetischen Begabung, die ich ganz selten bei jemandem erlebt hab, also wirklich Sachen gesagt hat, die, da hätt sich jeder einzelne erstmal hinsetzen müssen und drüber nachdenken müssen. Dazu haben wir keine Zeit gehabt, wir haben das dann aufschreiben müssen, aber ich bin dann später bei jedem Einzelnen, der konnte keinen von den Menschen kennen und hat wirklich in deren Leben reingesprochen. Und in meins auch. Und zwar tiefe Wahrheit, die er nicht wissen konnte. Aber der hat mit einer Entschlossenheit und mit einem Mut Dinge ausgesprochen, von denen er nicht wissen konnte, ob die richtig oder falsch sind. Einfach nur aus einem Impuls Gottes raus. Ja. Also jemand der sich so, der eigentlich ein total gefragter Redner ist, und der sich trotzdem so verletzlich macht und so angreifbar macht, aber aus einem Glaubensimpuls heraus so was tut. (I#7, Pos. 299)

Wie in den vorherigen Beispielen wird auch Rust zunächst konfessionell eingeordnet und seine Position als Leiter deutlich gemacht. Näher beschrieben wird er als „gefragter Redner“ (Bekanntheit und Reichweite), als „kompetenter Theologe“ (Wissen), und als „begabter prophetischer Mann“ (geistliches Handeln). Trotz dieser Begabungen sei er ein „demütiger Mensch“ (Eigenschaft), wobei „Demut“ als Gegenteil von Hochmut im christlichen und im CE-Kontext als Tugend gilt. Florian beschreibt eine Situation, in der ihn Rust „beeindruckt“ habe – hier findet sich wieder die subjektive Wertung – und begründet seine Autoritätszuschreibung mit Rusts charismatischem, also geistlichem, Handeln, als dieser in einer unerwarteten Situation prophetische Worte ausspricht. Unterstrichen wird die Gültigkeit des geistlichen Handelns durch den Verweis auf die Wirksamkeit, nämlich dass Rust mit seinen Worten „wirklich in deren Leben reingesprochen“ habe. Am Ende betont Florian noch einmal die Charaktereigenschaften, die er Rust anhand dieser Szene zuschreibt: Entschlossenheit und Mut, die Bereitschaft, sich verletzlich zu machen, obwohl er einen Ruf zu verlieren habe. Aus Florians Sicht belegen diese Eigenschaften, aber auch die Wirksamkeit, Rusts Nähe zu Gott. Damit wird Rust ausgehend von einer konkreten Situation auf verschiedenen Ebenen und aus verschiedenen Gründen als religiöse Autorität etabliert.

Insgesamt wird deutlich, dass nichtkatholischen Charismatiker:innen hauptsächlich auf Nachfrage religiöse Autorität zugeschrieben wird. Bei den so referenzierten Personen

handelt es sich fast ausschließlich um Personen in Leitungspositionen, mit denen die Interviewpartner:innen persönlich in Kontakt stehen oder standen. Begründet wird ihre Autorität auf mehreren Ebenen, und zwar hauptsächlich mit ihren Eigenschaften und Fähigkeiten, die als moralisch vorbildhaft oder als erfolgreich bzw. wirksam dargestellt werden, mit ihrer Expertise, die häufig aus eigener Erfahrung hergeleitet wird, ihrer Nähe zu Gott und ihrer Bekanntheit. Im Rahmen der Referenz werden sowohl die Konfession der Person als auch die persönliche Beziehung zwischen Akteur:in und Person angesprochen, zusätzlich wird die persönliche Einschätzung und Wertschätzung gegenüber der Person ausgedrückt. Thematisch wird im Zuge der Referenzen häufig eine Rückbindung an die katholische Kirche oder die CE vorgenommen, und zwar in der Form, dass nichtkatholische Charismatiker:innen katholische Praktiken oder Inhalte bestätigen oder unterstützen. Auch die Bekanntheit und Reichweite der referenzierten Personen spielen in ihrer Darstellung eine große Rolle. Insgesamt werden die referenzierten Personen mit spezifischen Themen, Situationen oder Kontexten verbunden, in denen sie als religiöse Autorität etabliert und referenziert werden, die aber gleichzeitig auch eine Beschränkung der Autorität auf ebendiese spezifischen Bereiche darstellen.

10.2.2 Religiöse Autorität nichtcharismatischer katholischer Kleriker

Die katholische Kirche ist im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen religiöser Autorität und Amt in besonderer Weise vorstrukturiert. Priester werden von der katholischen Kirche zur Leitung ausgebildet. Durch die Weihe erhalten sie nach katholischem Verständnis Anteil an der Leitungsautorität der Kirche – kirchliche Leitungsämter sind damit katholischen Klerikern vorbehalten. Das Wissen um diesen Zusammenhang zwischen Weihe und Amt und damit zwischen dem Klerikerstatus und der institutionell gesicherten und verliehenen Autorität kann unter aktiven Katholik:innen als bekannt vorausgesetzt werden. Es prägt nicht nur den Umgang mit Priestern, sondern auch die Verortung und die Autoritätsbeziehung, die Lai:innen gegenüber Priestern konstruieren. Weil die generell mit dem Priesteramt verbundenen Verortungen und Zuschreibungen das katholische Feld so grundsätzlich prägen, werden diese kurz vorgestellt, bevor die Begründungsmuster religiöser Autorität durch die Akteur:innen anhand der Referenzen auf katholische Priester betrachtet werden.

Der katholische Klerus setzt sich zusammen aus Diakonat, Presbyteriat und Episkopat, also Diakonen, Priestern und Bischöfen⁸⁹. Diakone sind ihrem Pfarrer zugeordnet und sollen ihn unterstützen, sie sind nicht für Leitungsfunktionen vorgesehen⁹⁰. Mit dem katholischen Priesteramt – und damit mit katholischen Priestern – ist ein Cluster an Autoritätsgründen verbunden, die sich an unterschiedlichen Stellen in den Aussagen der Akteur:innen widerspiegeln: Zunächst einmal wird ein Mann nach katholischem Verständnis durch die Priesterweihe an der kirchlichen Leitungsautorität beteiligt, durch die Bischofsweihe hat er Teil an der kirchlichen Lehrautorität. Die Priesterweihe ist formale Voraussetzung für viele innerkirchliche Machtpositionen. Ein Priester wird als Pfarrer und damit als Leiter von Pfarrgemeinden eingesetzt, wo er nicht nur die inhaltliche und geistliche Ausrichtung der Gemeinde festlegt, sondern auch Personalverantwortung für die kirchlichen Mitarbeiter:innen vor Ort, also Pfarrsekretär:innen, Gemeindefereent:innen etc. übernimmt. Auch einflussreiche Positionen auf Bistumsebene werden in der Regel mit Priestern besetzt⁹¹. Mit Blick auf das geistliche Handeln verfügen Priester über die Vollmacht, die Sakramente zu spenden, deren Empfang im katholischen Verständnis Voraussetzung zum Heil ist. Priester sind nach katholischem Verständnis von Gott dazu berufen, Priester zu sein, und werden in der Weihe dazu bevollmächtigt, zu leiten, im Sinne und in der Autorität der Kirche zu lehren, zu beten, Sakramente zu spenden und Gottesdiensten vorzustehen. Die Ausbildung zum Priester umfasst nicht nur geistliche Vorbereitung, sondern auch ein Theologiestudium, wodurch die Autorität von Priestern als religiösen Experten auch in ihrem Wissen über Theologie und Kirche begründet wird. In ihrem Amt und mit ihrem Status als Priester haben sie darüber hinaus Zugriff auf Netzwerke und Ressourcen, die

⁸⁹ Das Papstamt bildet keine eigene Weihestufe; als Bischof von Rom steht der Papst dem Bistum Rom vor und empfängt spätestens mit seiner Ernennung zum Papst die Bischofsweihe.

⁹⁰ Das Diakonat als eigenständige Weihestufe für Männer gibt es seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Diakone sind Kleriker, haben aber keinen Anteil an der Leitungsvollmacht, da diese mit der Priesterweihe vergeben wird. In letzter Zeit flammte die Diskussion um das Diakonat der Frau wieder auf, nachdem durch eine päpstliche Gesetzesänderung 2009 (Apostolisches Schreiben „*Omnium in Mente*“ von Papst Benedikt) der Diakon in seiner Rolle und Bedeutung vom Priesteramt getrennt wurde. Daraufhin sprachen sich einige deutsche Bischöfe, katholische Frauenverbände und innerkirchliche Reformbewegungen (z.B. Maria 2.0) für die Zulassung von Frauen zum Diakonat aus.

⁹¹ Im Hinblick auf die Übernahme von Leitungsfunktionen findet in der deutschen katholischen Kirche zur Zeit eine Veränderung statt, da in mehreren deutschen Ordinariaten und Generalvikariaten Leitungspositionen mit Frauen besetzt wurden (vgl. Qualbrink 2018). Im Februar 2021 wählte die Vollversammlung der deutschen Bischöfe mit Dr. Beate Gilles erstmals eine Frau zur Generalsekretärin der DBK (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2021).

Lai:innen in der katholischen Kirche verschlossen sind, beispielsweise in diözesanen Entscheidungsgremien wie dem Priesterrat. Gleichzeitig sind Priester auch Personen mit persönlichen Eigenschaften und Fähigkeiten, Haltungen und Verhaltensweisen, die bei der Zuschreibung oder auch der Aberkennung religiöser Autorität ebenfalls eine Rolle spielen können. Viele dieser Gründe werden zwar in Äußerungen der Akteur:innen angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt – die Stellung des Priesters in der katholischen Kirche ist nicht Teil des Aushandlungsprozesses um religiöse Autorität, sondern wird von den Akteur:innen als gegeben angenommen und vorausgesetzt.

In den Akteursdaten finden sich Zuschreibungen religiöser Autorität an nichtcharismatische Katholik:innen fast ausschließlich in Form von Referenzen auf katholische Priester und den Papst. Hin und wieder werden auch die jeweiligen Ortsbischöfe referenziert, hauptsächlich in Bezug auf Angelegenheiten der CE in der jeweiligen Diözese, etwa wenn über die Teilnahme eines Bischofs an einem Treffen der CE erzählt wird; für die Untersuchung der Autoritätsgründe spielen Referenzen auf Bischöfe in den Akteursdaten keine Rolle. Im Fokus der Analyse stehen deshalb Referenzen auf nichtcharismatische katholische Priester.

Der erste Punkt, der bei der Betrachtung dieser Referenzen auf Priester auffällt, ist, dass nichtcharismatische katholische Priester nur in wenigen Fällen namentlich referenziert werden: In der Regel verweisen die Akteur:innen allgemein auf Priester oder referenzieren einzelne, nicht namentlich genannte Priester. Es gibt dafür verschiedene Erklärungsansätze: Zum einen könnte dies, gerade in Interviews, an meiner Situation als ortsfremde Gesprächspartnerin liegen. In diesem Fall stünde hinter dem allgemeinen Verweis auf „einen Pastor“ die Überlegung, dass ich mit dem Namen sowieso nichts anfangen könnte. Zum anderen ist es möglich, dass die Interviewpartner:innen insbesondere bei kritischen Bemerkungen gegenüber dem Priester seine Anonymität gewährleisten wollen. In diesem Falle stünde dahinter sowohl der Schutz der eigenen Person als auch der Schutz des Priesters. Beide Ansätze erklären einige der allgemein gehaltenen Verweise, aber nicht die Regelmäßigkeit, in der „der Priester“ oder „ein Priester“ referenziert wird. Die Bezeichnung von Priestern als „Priester“, also nur über ihren Status und Titel, deutet vielmehr darauf hin, dass die Akteur:innen eben diesen Status als Priester als das hervorstechende und im Referenzierungszusammenhang

relevante Merkmal der Person betrachten. Damit steht in Fällen, in denen die bezeichneten Priester nicht namentlich gekennzeichnet werden, deren Amt und Funktion im Vordergrund, während sich Aussagen über namentlich referenzierte Priester auf die spezifische Person und Persönlichkeit des Priester beziehen. Diese Überlegung ist besonders im Hinblick auf die Referenzierung von Priestern der CE interessant, da diese, wie im nächsten Kapitel deutlich werden wird, im Gegensatz zu nichtcharismatischen katholischen Priestern zum größten Teil namentlich referenziert werden.

Katholische Priester werden von den Akteur:innen der CE generell als notwendig und wichtig erachtet. Grundsätzliche Kritik an Priestern, am Priesteramt, an der Stellung der Priester in der katholischen Kirche oder der hierarchischen Verfassung der Kirche, die auf dem Klerus aufbaut, findet sich bis auf wenige Ausnahmen nicht. Vielmehr wurden bei vielen Gelegenheiten die Bedeutung der Priester, ihre Leitungsaufgabe und ihre Berufung durch Gott betont. Während der Fürbitten wurde regelmäßig für den örtlichen Pfarrer und alle Diakone, Priester, Bischöfe und Papst Franziskus gebetet. Zwar beziehen sich diese Referenzen auf Priester allgemein und nicht auf konkrete Personen, bilden aber die in der CE vorherrschende grundsätzlich positive Haltung gegenüber Priestern und dem Amt ab. Diese positive Haltung äußert sich unter anderem in regelmäßigen Gebeten für Priester und um Berufungen. Akteur:innen der CE betonen in den Interviews wie auch im Feld immer wieder, dass es wichtig sei, für die Priester – aber auch für die Bischöfe, Kardinäle und den Papst – zu beten. Anlässlich der Familiensynode im Herbst 2015 kam es in einer der Gebetsgruppen zu folgender Situation:

Dann hat Jens gebetet für den Papst und für die Bischöfe und für die, die bei der Familiensynode sind, dass sie gute Entscheidungen treffen. Er hat gesagt, er bitte nicht darum, dass alles einfacher sei, dass alles leicht werde; er bitte darum, dass die, deren Leben vielleicht nicht ganz so verlaufen ist wie in der Theorie, nicht so ideal verlaufen ist, dass die trotzdem Zugang zu den Sakramenten kriegen. Er bete da nicht um den einfachen Weg, sondern um Weisheit, also um den weisen Weg. Und für die ganzen Bischöfe und Kardinäle, die eben auf dieser Synode zurzeit sind. Da haben alle zugestimmt und genickt und gesagt „Ja, ja, ja.“ (G1#4, Pos. 13)

In dieser Szene wird weder die Entscheidungsbefugnis der Bischöfe hinterfragt, noch wird ein alternativer Weg zur Entscheidungsfindung oder gar eine Lösung vorgeschlagen. Stattdessen betet Jens für die Männer, die die Entscheidungen treffen, und darum, dass sie eine gute Entscheidung treffen mögen. In seinem Gebet stellt er

seine Vorstellungen von einer guten Entscheidung dar. Hier wird die große Bedeutung, die das Gebet für Akteur:innen der CE hat, deutlich. Das Gebet wird als Möglichkeit betrachtet, eigene Anliegen vor Gott zu bringen, damit dieser wiederum die Entscheidungen der Kardinäle beeinflusse. Damit ist Jens aus seiner Sicht indirekt in die Entscheidung eingebunden, ohne sie jedoch steuern zu können oder zu wollen.

Der Status der Kleriker wurde auch in der Photo-Elicitation angesprochen, beispielsweise im Zusammenhang mit einem Bild, das auf der Familiensynode aufgenommen wurde und eine diskutierende Gruppe von Bischöfen und Kardinälen in schwarzer Soutane mit violetter bzw. und rotem Pileolus (Scheitelkappchen) und Zingulum zeigt; zwischen ihnen sticht das weiße Gewand des Papstes hervor. Julia formuliert ausgehend davon Gedanken zur Stellung der Kleriker in der katholischen Kirche:

Bischöfe, Kardinäle. Papst Franziskus. Ja. Männer Gottes. Haben sehr, sehr viel Verantwortung. Für die Seelen. Also ich bete für die. Für die, ja, für die Priester. Weil sie einfach unser Gebet brauchen. Und sie haben so Schwächen wie wir. Wir sollten Mitleid mit ihnen haben. Denn sie haben so eine große Verantwortung, und sie sind nicht besser und schlechter als wir. Aber sie sind von Gott berufen. Ich meine, wir sind auch von Gott berufen, aber sie sind die Hirten. Die uns führen sollen. Die uns Vorbild sein sollen. (I#6, Pos. 373)

Julia betrachtet die Männer in kirchlichen Führungspositionen nicht nur als Führungspersonen, sondern als geistliche Autoritäten mit „Verantwortung für die Seelen“. Während sie Kleriker als Menschen nicht als besser oder schlechter ansieht als andere, sieht sie sie auf der anderen Seite von Gott zu „Hirten“ berufen. Diese Berufung durch Gott ist ein wesentlicher Aspekt des Priesterbildes und maßgeblich für die positive Haltung und die Wertschätzung, die sie Priestern gegenüber ausdrückt. Ein anderes Bild der Photo-Elicitation zeigt eine Reihe weißgekleideter, auf dem Bauch auf einem roten Teppich liegende Weihkandidaten während der Priesterweihe. Doris kommentiert das Bild folgendermaßen:

Ja. Das ist einfach hier diese Hingabe, die noch mal ganz stark gegeben wird, ich nehme an bei der Priesterweihe [...]. Also hier ist es noch mal die Unterwerfung ganz unter das Wort Gottes, ganz unter den Willen Gottes, ganz in die Berufung hinein, in die sie gestellt sind. Und das ist eigentlich dann bevor sie auch dem Bischof noch mal ihr Wort geben, sich unterstellen, aber in erster Linie Gottgehorsam und Keuschheit (I#3, Pos. 73)

Obwohl Doris anspricht, dass Priester in ein hierarchisches System eingebunden sind, indem sie dem Bischof Gehorsam geloben, ist für sie die Berufung und die

„Unterwerfung unter das Wort Gottes“ das ausschlaggebende Moment der Priesterweihe. Die hierarchische Komponente stellt sie hinter der Nähe zu Gott und der Erwähltheit der Männer durch Gott in der Berufung zurück. Ganz ohne Verweis auf die strukturellen und hierarchischen Implikationen des Priesteramtes kommentiert Julia das Bild:

Priesterweihe. Schön. Wir brauchen Priester. Und ich freu mich über die Menschen, über die Männer, die das jetzt, die den Schritt jetzt wagen. Ein mutiger Schritt. Sich in die Nachfolge Christi zu stellen. Auf alles zu verzichten. Versuchen auf alles zu verzichten. Da hab ich alle Achtung vor.
(I#6, Pos. 417)

Nicht nur im Interview, sondern auch in anderen Gesprächen und in der Gebetsgruppe spricht Julia die aus ihrer Sicht besondere Stellung der Priester immer wieder an. Dabei ist der Aspekt der Berufung, der Nähe zu Gott und der „Nachfolge Christi“ für sie von entscheidender Bedeutung. Sie verstärkt im oberen Beispiel ihre Aussage durch eine subjektive Wertung („da hab ich alle Achtung vor“). In ihrer Äußerung, die Priester hätten „Mut“, deutet sich die Deutung der Gesellschaft als säkularisiert an, in der Priester sich offen auf die Seite des Christentums stellten⁹². An anderer Stelle im Interview wird deutlich, dass Priester nach Julias Ansicht nicht nur mit ihrem Lebensstil und durch die Institution der Kirche in der Nachfolge Christi stehen, sondern dass Gott in ihnen und durch sie wirkt:

Julia: Und früher hab ich immer gedacht, das ist ein Priester, das ist ein Mensch. So dieses alte Klischee. Aber, ich habe die Erfahrung gemacht, und mache sie immer wieder, Gott ist da. Jesus ist da.

I: Im Priester

Julia: Im Priester. Jesus ist da im Priester. Er vergibt die Sünden im Namen des Vaters durch den Heiligen Geist. (I#6, Pos. 52–54)

Die Autorität des Priesters wird hier in seiner Nähe zu Gott begründet und in seinem geistlichen Handeln. Damit wird die Zuschreibung von religiöser Autorität an katholische Priester nicht in erster Linie in den Personen selbst verankert, sondern in ihrer Auserwähltheit durch Gott. Mit dieser Auserwähltheit wird auch ein essenzieller Unterschied zwischen Priestern und Lai:innen begründet, wie in einem anderen Gespräch deutlich wurde:

Und dann meinte Tanja, dass man die Priester halt braucht, und zwar nicht nur für die Sakramente. Dass eben nicht alles die Laien machen können. Ich hab gefragt warum oder für was, und sie meinte, dass die Priester eben

⁹² Zum Narrativ der säkularen Gesellschaft als Bedrohung und damit verbunden der Christenverfolgung vgl. Kap. 7.2.3.

eine besondere Aufgabe hätten, und dass die auch dazu berufen seien, und dass die in höherem Maße zur geistlichen Arbeit berufen seien als Laien. (FP#3, Pos. 18–19)

Ein weiterer Grund für die Zuschreibung religiöser Autorität an Priester wird hier bereits angesprochen, nämlich die Befugnis zum Spenden der Sakramente. Bei den Akteur:innen der CE spielen die Sakramente, insbesondere die Eucharistie und die Beichte bzw. das „Sakrament der Versöhnung“ eine herausragende Rolle. Sowohl die Feier der Eucharistie als auch die Vergebung der Sünden in der Beichte kann in der katholischen Kirche nur durch einen Priester vorgenommen werden. In den Bekehrungserzählungen spielt gerade die Beichte häufig eine entscheidende Rolle als Wendepunkt vom „alten Leben“ hin zum „neuen Leben“. So erzählt beispielsweise Manfred:

[Ich b]in da los und hab eine Bibel gekauft, ich wusste von denen die machen jeden Tag ihre stille Zeit, lesen da in der Bibel und beten, das hab ich dann auch angefangen. Und dann hab ich einen [katholischen] Kaplan kennengelernt, der auch ein bisschen Kontakt zu dieser CVJM-Gruppe dann hatte, und zu dem bin ich dann beichten gegangen. (I#8, Pos. 261)

Die Beichte ist damit sowohl ein privater Akt, in dem die Person ihr Verhältnis mit Gott klären will, als auch ein äußeres Symbol der Umkehr. Der Priester, der im katholischen Verständnis in seiner Vollmacht als Priester dem Beichtenden die Zusage Gottes gibt, dass seine Sünden vergeben seien, spielt hierbei zwar eine entscheidende Rolle, allerdings in seiner Funktion, nicht als Person. Neben der sakramentalen Beichte finden sich in der CE allerdings auch Formen der Sündenvergebung, die von Lai:innen angeleitet werden können, nämlich das sogenannte Befreiungsgebet. Das Nebeneinander verschiedener geistlicher Praktiken, charismatischen und sakramentalen Formen geistlichen Handelns, schildert beispielsweise Doris im folgenden Beispiel:

Wir machen ja Gottesdienste hier als Gemeinschaft, jetzt seit 1990, Segnungsgottesdienste, und in den Segnungsgottesdiensten sind wir immer zu zweit, so zwei und zwei, wo wir immer versuchen entweder Seelsorge oder Gebet, Fürbittgebet für diese Situation, die derjenige mitbringt, dafür zu beten. Und parallel ist aber auch immer, haben wir immer auch einen Priester dabei für die Beichte. Und ich weiß, dass wir hier in [Ort] angefangen haben, da hatten wir dann fünf Priester für die Beichte, und die wussten gar nicht, wie ihnen geschah [weil so viele Menschen beichten wollten, Anm. H.G.]. (I#3, Pos. 47)

Die Vollmacht zum Spenden des Sakraments liegt zwar bei den Priestern, aber die Veranstaltung an sich, das macht Doris deutlich, ist eine Veranstaltung der CE bzw. der

charismatischen Gemeinschaft, bei der die Initiative und die Ausführung liegt. Sie erzählt weiter:

[B]eim nächsten Gottesdienst haben wir das noch mal anders gemacht, da hatten wir 15 Priester für die Beichte.

I: hmhm

Doris: Ja, dann kam auch der Weihbischof und kam da Beichte hören und wollte gucken, was wir da machen. (I#3, Pos. 47–49)

Doris macht deutlich, dass die Initiative für und während der Veranstaltung bei der CE lag und die Priester, abgesehen vom Abnehmen der Beichte, in einer Zuschauerrolle anwesend waren. Sie erwähnt den Besuch des Weihbischofs und macht damit zum einen deutlich, dass die Veranstaltung die Aufmerksamkeit der kirchlichen Hierarchie erregte und zum anderen, dass es von Seiten der Kirche keine Kritik an der Veranstaltung gab. Der Besuch des Weihbischofs wirkt in der Schilderung auch als Legitimierung charismatischer Praxis. Solch legitimierende Funktion findet sich insbesondere bei Referenzen auf Bischöfe und Weihbischofe. So wurde über den in Hamburg neu eingesetzten Erzbischof Heße gesagt,

[er] sei ganz nett, ganz offen, und er habe in seiner Zeit als Weihbischof in Köln sogar in St. Aposteln über der Markus-Gemeinschaft [einer charismatischen Gemeinschaft] gewohnt. Er sei sehr offen für die Neuen Geistlichen Bewegungen. (I#4, Pos. 18)

Diese Akzeptanz der CE durch die gehobene kirchliche Hierarchie wird immer wieder betont, in diesem Fall von Doris:

Aber das hängt auch damit zusammen, dass sich das wirklich erst etablieren musste, dass das auch, ja, vielleicht beim Klerus zunächst ne Zeit brauchte. Ja? Bei den Päpsten, bei den Bischöfen war das schon alles irgendwie lange drin oder sehr angenommen worden, aber ich denke, die Priester hatten es nicht in ihrer Ausbildung, für die war's erst auch nochmal schwierig jetzt da mit dem Ding und mit den Gemeinschaften, mit den neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen umzugehen dann auch (I#1, Pos. 105)

Die hier angesprochene Trennung zwischen „gehobener Hierarchie“ – auf Ebene des Bistums und darüber – und lokalen Pfarrern wird in den Daten häufiger angeführt. So wurde im Rahmen der Photo-Elicitation ein Bild eines Pontifikalamtes im Mainzer Dom gezeigt. Das Bild ist aus leicht erhöhter Position vom Hauptportal des Doms mit Blick auf den Altar aufgenommen, sodass in der unteren Bildhälfte die vollbesetzten Bänke des Hauptschiffs und die Gottesdienstbesucher in vorwiegend dunklen Wintermänteln von hinten zu sehen sind; den Mittelpunkt des Bildes bildet der Altarraum, in dem sich zehn Priester in weiß-goldenem Ornat vor dem Altar aufgestellt haben. Über dem

Geschehen im Altarraum hängt ein großes Kreuz, Weihrauchschwaden liegen in der Luft. Links und rechts stehen Ministranten in weiß-roter Kutte, in der Apsis sitzen weitere Personen (vermutlich der Chor). Manfred reagierte auf dieses Bild, das direkt im Anschluss an ein Bild von einem charismatischen Gottesdienst gezeigt wurde, folgendermaßen:

[S]chön, dass die Kirche noch so voll ist, an der Stelle. Ja. Sagen wir mal so. Für so Domsituationen kann ich das immer noch gut ab, dass es da eine Hierarchie gibt, und dass da Leute da oben sind. Auf Pfarrebene find ich's schrecklich. Also wenn ich denke dass unsere Priester da immer noch, oder manche Priester, oder viele Priester, oder immer mehr Priester wieder, so einen Abstand schaffen zu den Laien, also mich stört schon so Kleinigkeiten wie wenn die Kommunionhelfer an den Altar treten, dann bleiben die immer so in zwei Meter Abstand. Warum dürfen die nicht auch an den Altar treten? Warum bleiben die eine Stufe weiter unten? Warum muss der Priester denen nach unten den Friedensgruß geben? [...] Also finde ich unangemessen. Eigentlich. Einer neutestamentlichen/ dem, was das Neue Testament eigentlich will. Aber in so einer Domsituation kann ich's ganz gut vertragen. (I#8, Pos. 169)

Interessant ist, dass Manfred hier einen Unterschied macht zwischen der „Domsituation“ und der „Pfarreisituation“. Während er sich mit der Inszenierung von Hierarchie auf der Ebene des Bischofs, also der gehobenen Hierarchie, einverstanden zeigt, lehnt er solche Inszenierungen in der örtlichen Gemeinde als „unangemessen“ ab. Der Kontext spielt also bei der Bewertung von Hierarchien und Strukturen als angebracht oder unangebracht eine wichtige Rolle; darüber hinaus lässt sich ein Unterschied feststellen bei der Bewertung hierarchischer Inszenierungen in der Pfarrgemeinde gegenüber solcher auf Bistumsebene. Zur Begründung seiner Ablehnung bezieht sich Manfred auf die Bibel, konkret auf das Neue Testament, nach der eine solche Trennung nicht angemessen sei.

Priester, insbesondere lokale Pfarrer, werden als Entscheidungsträger wahrgenommen und referenziert. Prinzipiell wird durch den Hinweis auf Entscheidungen und ihre Umsetzung Autorität aufgrund von ausgeführter Leitung zugeschrieben. In vielen Fällen allerdings wird gerade die fehlende ausgeführte Leitung oder zumindest eine gewisse Gleichgültigkeit von Seiten des Pfarrers erzählt und den betreffenden Priestern die Anerkennung als religiöse Autorität auf dieser Ebene verweigert:

[I]ch würd mal sagen, gut die Hälfte [der Mitglieder des Gebetskreises, H.G.] sind hier aus dieser katholischen Gemeinde, aus diesem Ort. Aber die anderen

kommen aus anderen Gemeinden, sind einige evangelisch, und/ der jetzige Pfarrer, wir informieren ihn einmal im Jahr, dass es uns gibt, und gut, der war jetzt glaub so ein Mal im Jahr ist er vielleicht da. (I#8, Pos. 157)

Obwohl der Pfarrer nicht am Gebetskreis teilnimmt wird er als Zuständiger genannt und informiert. Wie der Weihbischof in Doris' Schilderung, der sich die Veranstaltung einmal anschaut, wird der Pfarrer als Leiter der Pfarrgemeinde darüber informiert, dass es den charismatischen Gebetskreis gibt. Später im Interview erzählt Manfred, dass der Gebetskreis eine Referentin vom Institut für Neuevangelisierung eingeladen hatte, worüber dieser den Pfarrer informiert hätte und angefragt hätte „ob er das, ob das nicht die Pfarreiengemeinschaft veranstalten will, und da hat er sich drauf eingelassen“ (I#8, Pos. 159). Die Autorität, die dem Pfarrer hier zugeschrieben wird, ist zum einen die Autorität ausgeführter Leitung – er habe sich darauf „eingelassen“ – und zum anderen Zugriff auf Ressourcen und Netzwerke, denn mit der Beteiligung an der Veranstaltung ist auch eine Übernahme der Kosten verbunden. Die Initiative und die Organisation aber, das stellt Manfred klar, ging von der Gebetsgruppe aus. Auch Julia erzählt, wie sie ihre Idee einer regelmäßigen eucharistischen Anbetung beim Pfarrer durchsetzte:

Und eben die Anbetung. Ne, das war ein Impuls auch, als unser neuer Pfarrer kam. Jesus möchte, dass wir anbeten. Und der hat gemeint ich spinne. Und jedes Mal nach der Eucharistiefeyer, bin ich zu ihm hin: Jesus möchte, dass wir ihn anbeten! Wir beten ihn doch um seiner selbst willen an! Er sehnt sich nach uns! So. Nach einem Jahr hat er dann zugestimmt. Nach einem Jahr, es hat ein Jahr gedauert, und dann haben wir an Fronleichnam in unserer Gemeinde mit der Anbetung angefangen. (I#6, Pos. 108)

Julia stellt die Situation so dar, dass die Initiative von ihr selbst ausging und sie ein Jahr lang immer wieder zu ihrem Pfarrer hinging und ihn zu überzeugen versuchte. Umgesetzt wurde ihre Idee aber erst, als der Pfarrer als Entscheidungsträger seine Zustimmung gegeben hatte.

Neben der Begründung der Autorität von Priestern in ihrer Nähe zu Gott und ihrem geistlichen Handeln findet sich der Verweis auf Wissen bzw. kirchliche/theologische Expertise. Klara, ein Mitglied des Gebetskreises, der von einem katholischen Priester begleitet wurde, beispielsweise betont, es habe nicht jede charismatische Gruppe „das Glück, einen Geistlichen dabei zu haben“, fände es aber sehr gut, dass sie das hätten. Weiter sagt sie, dass sie es gut finde, dass der Priester etwas über die Bibel wisse und etwas dazu erklären könne (G2#15, Pos. 16). Auch im Zusammenhang mit Predigten werden Priester immer wieder erwähnt, wobei eine Wiedergabe der Inhalte bei

nichtcharismatischen Priestern eher selten ist. Aber allein die Fähigkeit, gute Predigten zu halten, ist eine Fähigkeit, die nicht nur Doris erwähnt:

[W]o ich sagen kann, Mensch also da ist sonntags die Messe, die find ich super, die find ich schön, die spricht mich an, da ist ein super Pfarrer, der predigt genau nach/ also das entweder bereichert es mich oder ich kann immer Häkchen dran machen, wo ich sage, das ist genau mein Stil oder so, ne. (I#3, Pos. 252)

Als Kriterium für eine gute Predigt führt Doris an, dass der Inhalt sie anspricht oder bereichert, was nicht nur den Inhalt, sondern auch auf die Präsentation beinhaltet. Gerade in den Gebetskreisen wurden die Predigten des vergangenen Sonntags hin und wieder in der Gruppe angesprochen, wie im folgenden Beispiel:

Klara hat erzählt, dass einer der Patres schon am vergangenen Sonntag über diese Brot-Fleisch-Problematik gepredigt habe, dass es eine schöne Predigt gewesen sei. Er habe gesagt, dass es tatsächlich wahr sei, also nicht nur symbolisch, sondern dass es tatsächlich Heilige gegeben habe, die sich ausschließlich von der Hostie ernährt hätten. Also bei denen die Hostie tatsächlich zu Fleisch geworden sei. (G2#8, Pos. 6)

Der Verweis auf die Predigt erfolgte im Rahmen einer Diskussion darüber, was es bedeute „das Fleisch Jesu zu essen“ und sein „Blut zu trinken“, die sich am gemeinsamen Lesen des Sonntagsevangeliums⁹³ entzündet hatte. Klara verweist zur Untermauerung ihres Standpunktes, nämlich dass es Heilige gegeben habe, die sich ausschließlich und real von der Hostie ernährt hätten, sowohl mit dem Verweis auf die Bibel als auch mit der Expertise eines Priesters und seinem Wissen über die katholische Kirche, wozu auch Wissen über Heilige und die Wunder, die ihnen zugeschrieben werden, gehört.

Bei der Analyse der Referenzen auf den katholischen Klerus wurde deutlich, dass die Autorität von Klerikern, insbesondere Priestern, auf verschiedene Autoritätsgründe zurückgeführt wird: auf ihre Nähe zu Gott (in Form ihrer Berufung, nicht persönlicher Frömmigkeit), geistliche Handlungen (in Form sakramentaler Handlungen),

⁹³ „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt. Da stritten sich die Juden und sagten: Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben? Jesus sagte zu ihnen: Amen, amen, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich isst, durch mich leben. Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Es ist nicht wie das Brot, das die Väter gegessen haben, sie sind gestorben. Wer aber dieses Brot isst, wird leben in Ewigkeit.“ (Joh 6,51–58)

ausgeführte Leitung, Wissen sowie ihren Zugriff auf Ressourcen. Dabei beziehen sich die Referenzen mehrheitlich auf Priester im Allgemeinen, während Referenzen auf spezifische Priester häufig im Zusammenhang mit Konflikten vorgenommen werden. Auffällig ist, dass in den Schilderungen die Initiative und die Ideen für Veranstaltungen meistens von der CE ausgehen, während die Rolle der Priester eher passiv beschrieben wird. Zwar wird ihre Anwesenheit betont und dass sie sakramentale Handlungen übernehmen, indem sie die Beichte abnehmen oder die Eucharistie feiern, darüber hinaus werden sie aber nicht als aktiv am Geschehen beteiligt beschrieben. Des Weiteren wird eine Trennung zwischen lokalen Priestern und gehobener kirchlicher Hierarchie deutlich. In Bezug auf lokale Pfarrer wird das hierarchische Element des Klerikerstatus kaum thematisiert, während es in Bezug auf die gehobene Hierarchie durchaus sichtbar ist. Gerade das Interesse oder Einverständnis von Vertretern der gehobenen Hierarchie wird als Legitimation der CE und ihrer Praktiken angeführt. Persönliche Eigenschaften, individuelle Handlungen, die über Amtshandlungen hinausgehen, Bekanntheit oder ausgeführte Leitung abseits der Leitungsgewalt über die Gemeinde werden im Zusammenhang mit katholischen Klerikern nicht thematisiert. Die Person und Persönlichkeit nichtcharismatischer katholischer Priester sind in den Referenzen der Akteur:innen der CE zweitrangig, in erster Linie werden sie im Rahmen ihres Amtes und in ihrer Funktion als Priester referenziert.

10.2.3 Religiöse Autorität von Mitgliedern der CE

Die Begründungsmuster für die Zuschreibung religiöser Autorität an Priester der CE, aber auch an Mitglieder der CE insgesamt, unterscheiden sich stark von den an nichtcharismatische katholische Priester. Zunächst einmal werden nicht hauptsächlich Priester referenziert, sondern unter den referenzierten Mitgliedern der CE befinden sich sowohl Lai:innen, als auch Diakone, als auch Priester. Die meisten von ihnen haben ein Amt innerhalb der CE inne, Priester werden auch im Zusammenhang mit Gottesdiensten oder den Sakramenten erwähnt. Die CE versteht sich selbst als Laienbewegung, in der Priester zwar Positionen und Ämter übernehmen können, Ämter aber generell nicht an den Priesterstatus gebunden sind, wie Florian erklärt:

Also, wir sind eine klassische Laienbewegung, das heißt, ähm, von Anfang an war das eigentlich so, dass die Menschen nicht an irgendeine Weihen

gebunden waren, sondern eigentlich eher ganz bewusst von der Kirche immer gefördert wurde, dass Laien in der Verantwortung stehen. Natürlich ist es dann auch so, dass die Erfahrung die wir gemacht haben, von Anfang an auch immer Priester mit dabei waren, Patres, Priester, Ordensangehörige, Schwestern, die sind alle mit dabei, aber wir sind keine klerikal orientierte Bewegung. Das heißt, das ist gut dass die dabei sind, das ist auch wichtig für unseren Fortbestand, oder zum Beispiel auch für die Sakramentenspendung, oder bestimmte Ämter, die bei uns auch wichtig sind, aber wir sind eine Laienbewegung. (I#7, Pos. 27)

Obwohl Priester in ihrem Amt und mit den Befugnissen und Möglichkeiten, die sie durch dieses Amt haben, als für die CE wichtig erachtet werden, sind das Engagement in der Bewegung und auch die Leitungsämtler nicht an einen Weihestatus gebunden. Dass „von Anfang an auch immer Priester dabei waren“ wird wiederum eher als Legitimation der CE und ihrer Anliegen angeführt. Auf seine Rolle in der CE angesprochen, antwortet Thomas, der selbst Priester ist:

[I]ch betrachte mich/ ich bin natürlich immer Priester, das ist so, ne, aber das Schöne daran ist finde ich wirklich dieses Miteinander der verschiedenen Stände, der verschiedenen Berufungen, die es gibt. Und der Heilige Augustinus hat mal ein wunderbares Wort gesagt, der hat gesagt: „Mit euch bin ich Christ, für euch bin ich Bischof“. Natürlich bin ich kein Bischof, aber dieses „mit euch bin ich Christ“ hat für mich eigentlich eine vorrangige, und eine erstrangige Bedeutung, und das zu erfahren, das ist sehr, sehr schön. Und gleichzeitig bin ich natürlich auch als Priester mit priesterlichen Diensten da. Aber [...] so an sich erst mal spielt das nicht so die/ ist das nicht das Wichtigste, dass ich jetzt Priester bin. Das ist dann praktisch, weil wir können zusammen Eucharistie feiern, wenn wir zusammen kommen, das geht natürlich ohne Priester nicht, aber... ja. Und das ist auch das erste, die erste Berufung ist dass wir, das erste Sakrament ist die Taufe, das ist das grundlegende von allen. Ohne die Taufe ist gar nichts. Wir brauchen auch Priester, und ich würde auch nach wie vor dafür bitten, dass man um Priesterberufungen betet, aber wir brauchen vor allem Menschen, die sich von Gott ansprechen lassen, von Christus ansprechen lassen, und die bereit sind, ihm da nachzufolgen. (I#5, Pos. 37)

Thomas bestimmt seine Rolle als Priester mit Blick auf seinen Nutzen für die Gemeinschaft – nämlich, dass es „praktisch“ sei und man zusammen die Eucharistie feiern könne – und betont ansonsten die Gleichheit zwischen allen Mitgliedern der CE. Als er von „Ständen“ spricht, verbessert er sich hin zu „Berufungen“, was für die CE auch die Berufung zur Familie oder zur Ehelosigkeit einschließt. Hier wird die in der CE vertretene Annahme deutlich, dass jeder Mensch von Gott berufen sei, wobei eine der möglichen Berufungen die zum Priester sei. Thomas stellt damit seine Berufung – und seinen Status als Priester – als gleichberechtigt neben anderen Berufungen dar. Dieser Gleichheitsgedanke zeigt sich auch, wenn er sagt, das erste Sakrament sei die Taufe und

danach komme es darauf an, auf Gott zu hören. Dadurch relativiert er den Sonderstatus von Priestern in der katholischen Kirche, der sich beispielsweise in ihrer Befugnis zu geistlichem (sakramentalem) Handeln und dem Zugriff auf Ressourcen und Ämter äußert.

Dass auch Priester der CE mehr in die katholische Hierarchie eingebunden sind, Zugang zu Gremien erhalten und dadurch Einflussmöglichkeiten in der katholischen Kirche haben, die Lai:innen vorenthalten sind, wurde in einem Gespräch beim Mittagessen während einer Diözesansprecherwahl angesprochen:

[Zwei Mitglieder der CE, Laien,] haben beim Mittagessen erzählt, dass ein Priester, den sie beide kannten, der auch Charismatiker ist, jetzt weggezogen sei. Und sie meinten, das sei schade, weil so einen Priester wie ihn könnten sie gut gebrauchen. Ich hab gefragt warum, und sie meinten, Priester seien gut, weil sie die CE oder Ideen der CE in den Priesterräten vertreten könnten, und in den höheren Gremien, wo die Laien ja nicht drinsäßen. (FP#4, Pos. 32)

Hier wird deutlich, dass die hierarchische Position von Priestern, auch von Priestern in der CE, durchaus wahrgenommen wird. Den Diskutanten ist bewusst, dass es in der katholischen Kirche Gremien gibt, aus denen Lai:innen ausgeschlossen sind, zu denen Priester aber Zugang haben. Darüber hinaus wird der Statusunterschied zwischen Priestern und Lai:innen abgesehen von der Befugnis zum Erteilen der Sakramente kaum thematisiert. Vielmehr betont gerade Thomas, dass er als individuelle Person Teil der CE sei und nicht aufgrund seines Status als Priester:

I: In, also in Ihrer besonderen Position als Priester oder ist das egal?

Thomas: Das hat eigentlich damit letztlich irgendwie wenig zu tun, also die haben mich denk ich mal nicht gewählt, weil ich Priester bin, obwohl es natürlich trotzdem schön ist, wenn ein Priester drin ist (I#5, Pos. 34–35)

Damit nimmt Thomas die Gleichheit zwischen Priestern und Lai:innen, die er oben betont hat, auch für sich selbst in Anspruch. Diese Haltung ist in der CE weit verbreitet und spiegelt sich auch in den Referenzen wider. Anders als nichtcharismatische katholische Priester werden Priester in der CE zunächst als Personen mit Persönlichkeit referenziert und erst an zweiter Stelle als Träger eines kirchlichen Amtes.

Ein weiterer Unterschied ist, dass Priester der CE von den Akteur:innen als Ratgeber und Ansprechpartner für theologische Themen, besonders aber auch für Fragen der persönlichen Frömmigkeit referenziert werden. So werden sie beispielsweise, anders als nichtcharismatische katholische Priester, häufig im Zusammenhang mit ihrem

Bibelwissen referenziert. Auf einer Veranstaltung erzählte beispielsweise ein Mitglied der CE von einem Veranstaltungsort in Bayern, an dem viele Tagungen und geistliche Veranstaltungen mit einem Pater stattfänden, der „toll ist, weil er alles was er sagt aus der Bibel begründen kann. Und er weiß nicht nur so ungefähr was da steht, sondern auch ganz genau wo das steht“ (FP#5, Pos. 11).

Auch im religiösen Alltag der Akteur:innen spielt das, was Priester der CE sagen, eine Rolle und wird immer wieder referenziert. So werden beispielsweise Predigten auf charismatischen Treffen danach in den Gebetskreistreffen eingebracht:

Bevor wir angefangen haben, hat Christa kurz erzählt, dass sie jetzt am Wochenende auf dem CE-Ratstreffen war, dass am Samstagabend ein junger bayrischer Pfarrer ganz schön gepredigt haben, und der habe ein Wort gesagt, das sie jetzt wiederholen möchte, nämlich: Er stieß sich so an dem Spruch „Die Hoffnung stirbt zuletzt“, weil er meinte, nein, die Hoffnung stirbt gar nicht, die Hoffnung wird erfüllt!

Und die Leute im Gebetskreis stimmten alle zu, so „ja“, „das sag ich auch manchmal“, „ja, das sagt man manchmal so, ne, das rutscht einem so raus“ etc. Aber, meinte Christa noch mal, das Wichtige sei, dass die Hoffnung eben gerade nicht sterbe, sondern erfüllt werde am Schluss. (G1#8, Pos. 4)

Die Botschaft des jungen Pfarrers, die die Gebetskreisleiterin ihrer Gruppe mitbrachte, wurde von den Gebetskreisteilnehmern positiv aufgenommen und als geistlicher Impuls angenommen. Julia erzählt im Interview von einem Kurs, den sie bei Pater Hans Buob, einem Priester der CE, belegt habe und über das, was er dort vermittele:

Julia: Ja. Und dieser Kurs, das ist so schön. Hast du schon mal was von Hans Buob gehört?

I: Ich hab so eine CD von ihm, ja, wo er ich glaube übers Markus-Evangelium spricht. Ich finde, er hat eine angenehme Art zu sprechen, ne, so sehr, anschaulich.

Julia: Ja, genau. Ganz einfach. Und wenn er die Messe zelebriert, ne? Mann. Das ist... Da hast/ da, wirklich, also leibhaftig, Himmel und Erde verbinden sich. Himmel und Erde sind eins. Also wenn der, der kann das auch gut vermitteln. Er hat auch Humor. Er ist nüchtern. Er sagt immer, es kommt nicht auf Gefühle an. Es kommt nicht auf Gefühle an. Gott ist real, das dürfen Sie ruhig glauben, er ist da, es kommt nicht auf Gefühle an. [...] Weil, die Gefühle vergehen. Und da hat er ja total Recht. Das ist... Der Glauben ist ja ein Wachstum. Und, ja. [Er sagt/deshalb] immer auch das Tun ist wichtig. Das Erkennen, und dann das Tun. (I#6, Pos. 218–220)

Bemerkenswert ist an diesem Interviewausschnitt, dass Julia auf das Angebot der Begründung seiner Autorität – nämlich dass er gut spreche und Dinge anschaulich vermitteln könne – kaum eingeht, sondern ihr ein anderer Aspekt viel wichtiger ist, nämlich die Erfahrung, die sie mit seinen Gottesdiensten verbindet. Buobs Autorität

begründet sie zwar auch über seine Eigenschaften und Fähigkeiten („kann gut vermitteln“, „hat Humor“, „ist nüchtern“), ihr Fokus aber liegt auf dem Inhalt den er vermittelt und auf seinen Handlungen, beispielsweise der Art, wie er die Messe zelebriert und wie das auf sie wirkt.

Dennoch ist Wissen, insbesondere über die Charismen und die katholisch-charismatische Theologie und Praxis, auch ein Grund für die Zuschreibung religiöser Autorität. So werden ein Theologie-Studium und insbesondere eine Promotion als Begründung der Autorität von Personen angeführt:

Ja, zum einen, dass wir was weiß ich diese großen Versammlungen haben, als wir jetzt in Warschau das Treffen hatten, da waren Professoren, eine Doktorin, Neues Testament glaub ich, da, aus Detroit, Mary Healy, die auch in der charismatischen Bewegung aktiv ist, die hat über uns zu uns gesprochen, andere Referenten kommen und sprechen zu Themen. (I#5, Pos. 126–127)

Mary Healy wird als Mitglied der CE und als promovierte Theologin eingeführt. Gleichzeitig werden Vorträge wie ihrer auf einer Konferenz der CE als Möglichkeit genannt, sich über religiöse oder spirituelle Themen oder über Themen, die mit der Charismatischen Erneuerung zu tun haben, zu informieren. Während Healy hier über ihren Titel, ihre Position und ihr Thema hinaus nicht näher charakterisiert wurde, heißt es im folgenden Beispiel über den Theologen Norbert Baumert:

Jemand anders ist Norbert Baumert, Dr. Norbert Baumert, der war früher Leiter der CE in Deutschland, Jesuiten-Pater, der eine unglaublich große Liebe zur Lehre hat. Also der konnte 800 Seiten schreiben über eine Fragestellung. Also ein Wissenschaftler. Ein Theologe, der wirklich unglaublich viel produziert hat, oder immer noch produziert, und sich wirklich mit Wahrheit versucht auseinanderzusetzen. (I#7, Pos. 301)

In dieser Charakterisierung wird die Wissenschaftlichkeit Baumerts klar herausgestellt, gleichzeitig aber wird als das entscheidende Merkmal die „Liebe zur Lehre“ genannt und der Versuch „sich wirklich mit Wahrheit [...] auseinanderzusetzen“, also die Einstellungen und Haltungen, die seiner Arbeit aus Florians Sicht zugrunde liegen.

Wichtiger als solches eher theoretisches Wissen ist in den Zuschreibungen der Akteur:innen der CE Wissen um die religiösen Praktiken. Gerade Priester der CE werden auch als Ansprechpersonen für persönliche und individuelle Fragen genannt, beispielsweise im folgenden Ausschnitt eines Gesprächs aus einer der Gebetsgruppen:

Später erzählte Werner, dass es manchmal nicht ganz einfach sei, zu unterscheiden, wer sagt das jetzt, ist das jetzt Gott? Und da müsse man auch aufpassen. Also man könne nicht alleine sich in die Nachfolge Jesu begeben, man brauche einen spirituellen Begleiter, einen Priester, der darauf schaut: Ist das jetzt noch der rechte Weg? Sonst verrenne man sich da in irgendwas und höre Gott gar nicht mehr. Er zum Beispiel habe mal so Ruhegebet gemacht und sei da ganz begeistert gewesen, und da habe ihn ein Priester zur Vorsicht gemahnt und gemeint: „Jetzt ist das noch alles gut, aber überleg dir, warum du das machst: Das Ziel des Gebets ist es nicht, sich gut zu fühlen. Es ist ja schön, wenn Gott einen mit einem guten Gefühl beschenkt, aber das ist nicht Sinn des Gebets.“ Ein gutes Gebet sei eines, das Früchte trage. Also ein gutes Gebet sei eines, das die Seele bewege. (G2#22, Pos. 9)

In Werners Erzählung erklärt ihm der Priester nicht nur etwas über Beten und Gebet, sondern er warnt ihn auch vor den Gefahren und hilft ihm so, richtig zu beten. Dieses (neue) Wissen gibt Werner an die Gebetsgruppe weiter. In einer anderen Situation erzählt eine Frau, dass ein Priester sie auf die „Taufe im Heiligen Geist“ vorbereitet habe – nur dank dieser Vorbereitung habe sie im entscheidenden Moment damit umgehen können:

Und dann eines Tages, da könne sie sich noch ganz genau daran erinnern, saß sie in ihrem Auto, draußen habe es geregnet, und auf einmal hob sich wie ein Schleier von ihren Augen. Also das war richtig körperlich spürbar, wie hinter den Augen so ein grauer Schleier hochging und wegging, und das war also der Heilige Geist. Und davor sieht man sein Leben aus seiner Perspektive, und danach sieht man sein Leben so wie es eben wirklich ist, und dann erst kommt die wirkliche, ehrliche Reue. Und zum Glück hatte sie diesen Priester, denn der hat sie darauf vorbereitet. Und sie konnte erstmal nur dasitzen und heulen. Und wenn einem das passiert, dann weiß man das ja vielleicht nicht so, aber später wusste sie dann: Das hat der Heilige Geist gemacht. Das war die Taufe im Heiligen Geist. (FP#5, Pos. 6)

Anders als nichtcharismatischen katholischen Priestern wird Priestern der CE die Autorität zugeschrieben, die Akteur:innen in ihren Praktiken zu unterstützen oder zu korrigieren. Allerdings beschränken sich diese Zuschreibungen nicht auf Priester, sondern erfolgen auch an andere Personen innerhalb der CE. Julia beispielsweise erzählt folgendes:

Ja, und dann kam Ricardo aus Portugal. Aus Fatima. Der war hier 30 Jahre Krankenpfleger. [...] und hat in dem, beim Pfarrer ist noch so eine kleine Wohnung, so ein Zimmer. Und da hat er dann immer gewohnt. So für ein paar Wochen. Ja, und der kam dann öfters und wenn ich, wenn ich in der Kapelle war und dann sagte er, ja das ist der Tabernakel, da wohnt Jesus! Du, das wusste ich alles gar nicht! [...] Und dann, dann war ich eines mittwochabends sagt Ricardo dann [...] „Julia, knie dich mal hier vor den Altar, wir beten jetzt für dich.“ Ja bitte. [...] und dann, ne, fingen die an, haben mir die Hände aufgelegt und fingen an zu beten. Und Ricardo hat gesungen, in Sprachen. Ich hab also bis heute noch nie jemanden gehört, der so in Sprachen gesungen hat! [...] Und dann, du wirst es nicht glauben. Am nächsten Tag war die Welt

verwandelt. Bis heute. Die Welt ist nicht mehr die Gleiche. Die ist die Gleiche, aber für mich. Ich habe die Liebe Gottes erfahren. (I#6, Pos. 44)

Ricardo wird zunächst damit eingeführt, dass er aus dem bekannten Marienwallfahrtsort Fatima komme und zusammen mit seiner Frau in einer kleinen Wohnung im Pfarrhaus gewohnt habe, womit das Einverständnis des Pfarrers mit der Person signalisiert wird. Julia erzählt, dass er ihr Dinge über Jesus und die Kirche erklärt habe und stellt dadurch sein Wissen über die Kirche und den Glauben heraus. Schließlich erzählt sie, dass er zusammen mit anderen in Sprachen für sie gebetet habe, woraufhin ihre „Welt verwandelt“ gewesen sei. Damit macht sie die Wirksamkeit des Sprachengebets deutlich. Wie bei den nichtkatholischen Charismatiker:innen wird hier die Autorität der Person in der Wirksamkeit ihrer Handlung begründet.

Die Wirksamkeit religiöser Praktiken, insbesondere geistlichen Handelns, kann sich aus Sicht der Akteur:innen auf verschiedene Weisen zeigen. Ein Mitglied der CE beispielsweise erzählte auf dem Ratstreffen der CE, dass während des Kongresses pfingsten²¹ „Pater Dr. Raniero Cantalamessa, der Prediger des Papstes, einen zur Beichte getrieben habe, der seit 40 Jahren nicht mehr da war“ (FP#5, Pos. 26). Die Beichte ist hier, wie oben angedeutet, ein Symbol der Umkehr und der Hinwendung zu Gott. Hinter diesem Narrativ steht also eine angedeutete Bekehrungserzählung, wobei als Auslöser für die Bekehrung der Vortrag Cantalamessas genannt wird. Im Zusammenhang mit geistlichen Handlungen, insbesondere charismatischen Handlungen, wird regelmäßig auf die Wirksamkeit oder die Ergebnisse der Handlung verwiesen:

Christa hat noch was erzählt... Sie hat nochmal den Emiliano Tardif angesprochen, diesen charismatischen kanadischen Jesuiten. Sie hat erzählt, dass sie mal dabei war, als er in Deutschland war, und dass da also wirklich Heilung passiert sei. Und er sei so toll, ganz vom Hl. Geist erfüllt, also das merke man wirklich. (G1#2, Pos. 19)

Die Wirksamkeit oder der Erfolg einer (geistlichen) Handlung ist aus Sicht der CE ein Indikator dafür, ob die Handlung tatsächlich vom Heiligen Geist gewollt ist. Der Satz „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7,16) wird in der CE immer wieder aufgegriffen und nicht zuletzt verstanden als Kriterium zur „Unterscheidung der Geister“, also der Beurteilung geistlicher Handlungen. Bemerkenswert ist, dass sich eine solche Betonung der Wirksamkeit zwar häufig im Hinblick auf charismatisches Handeln findet, auch bei nichtkatholischen Charismatiker:innen (vgl. Kap 10.2.1), aber sehr selten im Hinblick auf die Sakramente oder sakramentales Handeln.

Wie bereits angesprochen finden sich bei den Autoritätszuschreibungen an Mitglieder der CE nicht hauptsächlich Zuschreibungen an Priester. Gerade im Zusammenhang mit inhaltlichen oder organisatorischen Fragen werden Diözesansprecher:innen, Ratsmitglieder und Mitglieder des Vorstandes der CE als Ansprechpartner:innen genannt und auf sie verwiesen. So erzählte beispielsweise Christa, dass eine Gruppe in ihrer Diözese sich an sie als Diözesansprecherin gewandt habe, damit sie sich an der Finanzierung eines Vortrags zu beteiligen. Sie habe sich daraufhin an Christof Hemberger (Referent der Deutschland-CE, Mitglied des Vorstandes der CE Deutschland und der Europäischen CE) bezüglich seiner Einschätzung des Referenten gewandt. Dieser wiederum habe sich umgehört und von Kolleg:innen aus anderen europäischen Ländern erfahren, dass diese nicht mehr mit diesem Mann zusammenarbeiteten, weil er so schwierig sei. Das Diözesanteam habe sich daraufhin nicht an der Finanzierung beteiligt und der Mann konnte nicht eingeladen werden – zu Recht, wie Christa betonte, denn der Mann sei infolgedessen sehr unangenehm geworden und habe sehr viele Mails geschrieben (vgl. I#4, Pos. 13). Mehr noch als der Zugriff auf Ressourcen, in diesem Fall Mittel zur Finanzierung des Vortrags durch die Diözesansprecher:innen, wird hier die Bedeutung von Vernetzung innerhalb der CE betont, und zwar über Deutschland hinaus.

Vernetzung und der persönliche Kontakt spielen in der CE grundsätzlich eine große Rolle. Seminare und insbesondere die Deutschlandtreffen, aber auch die Ratstreffen sind große Vernetzungstreffen: „[F]ür alle ist das so ein großes Familientreffen“ (I#2, Pos. 227), sagt Elisa über die Deutschlandtreffen der CE in Fulda. In den Referenzen selbst wird diese Vernetzung auch dadurch betont, dass die persönliche Verbindung zur referenzierten Person dargestellt wird, ähnlich wie bei den nichtkatholischen Charismatiker:innen. Dabei steht allerdings weniger die Reichweite oder Bekanntheit außerhalb der CE im Vordergrund, sondern die Bekanntheit innerhalb der Bewegung, etwa wenn auf Auftritte der Person auf Deutschlandtreffen oder Seminaren verwiesen wird.

Ein wichtiger Grund für die Zuschreibung religiöser Autorität ist Engagement für die CE, also Handlungen und Verhalten:

[W]ir haben da [zum Visionsfindungswochenende der CE, Anm. H.G.] zum Beispiel jemanden eingeladen, [...] die sehr im Verkündigungsdienst tätig ist, also die hält viele Seminare, aber in keiner Funktion drin ist. Das heißt [es gibt

in der CE Personen wie sie,] die wirken in einer bestimmten Art und Weise in der Bewegung, ohne jetzt ein Amt mit einem Titel zu haben. (I#7, Pos. 173)

Florian betont hier ausdrücklich, dass die Person, obwohl sie „kein Amt und keinen Titel“ habe, zum Visionsentwicklungswochenende der CE eingeladen worden sei und begründet das mit ihrem Engagement für die CE. Ihre Autorität ist damit nicht an eine Funktion gebunden, sondern liegt in ihrem Handeln begründet. Das gleiche gilt für die Frau im folgenden Beispiel:

Wir haben zum Beispiel eine Frau, die in der Vergangenheit, in den 90er Jahren, massiv daran beteiligt war, die Jugendarbeit aufzubauen und auf einen guten Weg zu bringen, so eine Pionierin in dieser Zeit. [...] und die hat keine Funktion zurzeit. Aber die hat viel Herzblut investiert und die hat auch sehr viel Beziehungen, die hat sehr viel Ahnung, und die laden wir bei so was mit ein. (I#7, Pos. 173)

Über ihr (erfolgreiches) Handeln hinaus wird die Autorität dieser Frau auf verschiedene Autoritätsgründe zurückgeführt: auf ihre Einstellung und Haltung („hat viel Herzblut investiert“), auf ihre Beziehungen und ihr Netzwerk und auf ihr großes Wissen über die CE („hat viel Ahnung“).

Ein Autoritätsgrund, der in den oberen beiden Beispielen nicht genannt wurde, gerade bei Repräsentant:innen der CE aber eine Rolle spielt, ist der Verweis auf ihre (positiven) Eigenschaften, wie im folgenden Beispiel:

Also eine Person, die mich aktuell sehr beeindruckt ist die internationale Präsidentin der CE. Die heißt Michelle Moran, kommt aus England, ist die Präsidentin von ICCRS. Das ist eine Frau, mit der ich viel zusammenarbeite, und von der ich wirklich begeistert und erstaunt bin, wie sie es schafft, in einer innerlichen Stärke, einer großen Demut und einem innerlichen Gottvertrauen einfach ein normaler Mensch zu sein. Die steckt in ganz vielen schwierigen Situationen drin, die diskutiert mit Kardinälen, und manchmal auch mit dem Papst, also so über Dinge, wo sie eine Standhaftigkeit zeigt, gleichzeitig ist sie aber auch eine, die unglaublich demütig ist, die nicht ihren Kopf durchsetzen muss, sondern die dann auch sagt, OK, lasst uns gucken, was dient der Sache am besten, und ist jemand, der wirklich aus dem Gebet raus lebt, wo ich selten jemand erlebt hab, wie intensiv das ist. So. Das ist jemand, die mich sehr beeindruckt hat. (I#7, Pos. 297)

Nach der üblichen Einführung mit Position, Titel, Klärung des persönlichen Verhältnisses und der subjektiven Einschätzung stellt Florian Morans Eigenschaften heraus: „innerliche Stärke“, „große Demut“ und „innerliches Gottvertrauen“. Gottvertrauen und Demut sind, wie oben bereits angedeutet, klassische christliche Tugenden und stellen Moran damit als gottesfürchtige Person dar. Gewissermaßen kontrastiert und dadurch verstärkt wird diese Beschreibung durch den Kommentar, sie

sei „trotzdem ein ganz normaler Mensch“. Als nächstes macht Florian deutlich, dass Moran mit der gehobenen katholischen Hierarchie interagiert, mit der Kirchenleitung „diskutiert“ und ihren Standpunkt vertritt, dabei allerdings demütig sei und nicht stur. Schließlich sagt er, dass sie mehr als andere Personen „aus dem Gebet heraus lebt“. Damit führt Florian zwar an, dass Moran eine Leitungsposition innehatte, in Entscheidungsprozesse eingebunden sei und dort Positionen vertrete, ihre Autorität begründet er aber mit ihrem Verhalten, ihren Eigenschaften und Fähigkeiten und ihrer Nähe zu Gott. Die Bedeutung der angenommenen Nähe zu Gott wird auch deutlich, wenn Christa über Johannes Hartl spricht:

Christa sagte, sie erinnere sich noch an ihn, wie er mit roten Hosen und Dreadlocks in den Jugendcamps etc. rumlief, er sei immer ein bisschen ein schräger Vogel gewesen, aber er habe gewusst, dass Gott einen Plan mit ihm habe. Sie lese gerade sein Buch, in dem er seinen Weg mit Gott beschreibt. Er sei ein ganz spiritueller Mensch, der den Leuten was zu sagen habe. (I#4, Pos. 11)

Hier wird auch deutlich, dass die Nähe zu Gott eine Zuschreibung ist, die aufgrund des Verhaltens oder auch der Aussagen der Personen vorgenommen wird. Die Beschreibung von Hartls (unangepasstem) Aussehen und Auftreten bei den Jugendcamps suggeriert Authentizität, die ihm dann auch im Glauben zugeschrieben wird. Dass er ein sehr spiritueller Mensch sei, macht Christa an seiner religiösen Autobiographie fest, die sie zum Zeitpunkt des Interviews gerade las.

Ein letztes Themenfeld, auf dem religiöse Autorität verhandelt wird, ist der Umgang mit den Charismen. Im Folgenden werden Aushandlungsprozesse religiöser Autorität an einigen Beispielen im Zusammenhang mit dem Charisma der Prophetie untersucht. Prophetische Worte können sich an einzelne Personen richten, aber auch an eine Gruppe von Personen oder die CE als Ganzes. Aus Perspektive der CE schickt Gott/der Heilige Geist die Bilder und Eindrücke und teilt sich den Akteur:innen so mit. Die Deutung des Bildes kann ebenfalls durch diese Person vorgenommen werden, kann aber auch in der Gruppe stattfinden, wie im folgenden Beispiel:

Anette hat gesagt, dass sie schon ganz am Anfang dieser Gebete ein Bild gehabt habe, dass sie damit aber nicht so viel anfangen könne, und dass sie das jetzt einfach mal sagen möchte: Nämlich sie habe das Bild gehabt von einem Splitter in einem Finger, und das tue weh. Und dann komme eine Spritze, werde eine Spritze gegeben in diesen Finger. Aber das helfe ja eigentlich nicht

wirklich, ne? Frida hat dazu gesagt, dass ja so ein Splitter einen ganz arg beeinträchtigt, das sei zwar eigentlich nur was Kleines, aber es beeinträchtigt einen doch ganz arg. Ich glaube, Dennis hat dazu dann gesagt, dass das ja auch in der CE diese Splitter gebe. Und da hat er gemeint, Christa habe ja auch schon ein bisschen die Kritik vom Erzbischof angesprochen, in einer früheren Sitzung schon, und dass eben auch in der CE dieser Splitter sein könne. Und Anette hat ihn gebeten, zu erklären, was er damit meine; und er meinte, naja, zum Beispiel dass man sich nicht gemeinsam weiterentwickle, oder dass man nicht genug kommuniziere, oder dass Sachen nicht so liefen, oder dass Leute sich nicht angenommen fühlten. Dass man da nicht bei stehen bleiben dürfe, sondern dass man weitermachen müsse. (FP#2, Pos. 21–23)

Anette wendet sich hier an die Gruppe, um einen prophetischen Eindruck zu deuten. Es werden verschiedene Deutungen angeboten, die durchaus auch selbstkritisch sind. In diesem Zusammenhang hatte zwar Anette den prophetischen Eindruck, die Vorschläge der Deutung und Anstöße zum Handeln aber kommen nicht von ihr, sondern aus der Gruppe. Die Bedeutung des Bildes wird in einem gemeinsamen Prozess ausgehandelt und ein Umgang damit entwickelt. Dass solche Prophezeiungen nicht nur einmal geäußert werden, sondern auch später wieder aufgegriffen werden, zeigt folgendes Beispiel aus einer Sitzung des Gebetskreises:

Christa hat gesagt, dass der Johannes Hartl mal das Bild gehabt habe, da müsse sie oft dran denken, dass über der katholischen Kirche oder über der Kirche so eine Decke liege, so eine schwere, dicke Decke, die alles runter drücke, dieses Schwere in den Köpfen [...] Christa meinte, sie hoffe, dass da irgendwie was passiere, also dass sich da was verändere. (G1#7, Pos. 27)

Christa wiederholt nicht nur den Inhalt des „Bildes“, also des prophetischen Eindrucks, sondern ordnet ihn auch konkret Johannes Hartl zu. Während der Eindruck in diesem Zusammenhang eher allgemein ist und höchstens als Impuls erzählt wird, können prophetische Eindrücke auch ganz konkrete Handlungen fordern und nach sich ziehen. Prophezeiungen spielen auch in der Geschichte der CE eine Rolle. In verschiedenen Situationen kam es im Rahmen größerer Veranstaltungen zu Situationen, in denen führende Mitglieder der CE prophetische Eindrücke teilten, die als wegweisend für die weitere Entwicklung der Bewegung betrachtet wurden oder die konkrete Entwicklungen oder auch Veranstaltungen anstießen. Dabei werden die Personen, die diese Prophezeiungen aussprachen, immer auch namentlich erwähnt. So erklärte beispielsweise Helmut Hanusch in seiner Abschiedsrede, dass die mittendrin-Treffen in Fulda auf prophetische Eindrücke zurückgingen:

Wir haben 2001 mit dem ersten Deutschlandtreffen „Mittendrin“ hier in Fulda Künzell begonnen, und das war auch nicht so, dass wir gesagt haben: Wo

gehen wir denn mal hin, was machen wir denn mal? Sondern das war ein prophetischer Eindruck, den hier im Rat Kim Kollins hatte. Und den sie dann dem Vorstand und mir geschrieben hatte, und wo sie geschrieben hat: Ich hab den Eindruck, dass Gott uns ruft, in Fulda oder in der Nähe von Fulda, am Grab des Bonifatius, der ja ganz wichtig ist für unseren Glauben in Deutschland. Und nach kurzer Zeit kam dann ein weiterer Brief, wo sie sagte, sie hat noch mal gebetet, und nicht drei Mal sondern dreimal drei [also insgesamt neun Treffen, Anm. H.G.]. Mal leicht überschlagen, drei mal drei, alle zwei Jahre, 18 Jahre! Ich hab ihr dann geschrieben, Kim, jetzt hör auf zu beten... ((Lautes Lachen im Saal)) bei welcher Zahl wir noch landen! Aber es blieb dann Gott sei Dank bei dreimal drei (FP#6, Pos. 12–14)

Hanusch betont, dass die Treffen nicht aus einer Laune oder eine Idee des Vorstands heraus entstanden seien, sondern dass die Treffen selbst, der Ort sowie auch die Anzahl von einem prophetischen Eindruck vorgegeben gewesen seien.

Das letzte Beispiel entstammt dem Protokoll des Ratstreffens der CE, bei dem Helmut Hanusch verabschiedet und Pfr. Josef Fleddermann als neuer Vorsitzender der CE gewählt wurde. Auch darüber hinaus gab es einige Veränderungen im Vorstand. Während des Abschlussgottesdienstes, nach der Eucharistie, ereignete sich Folgendes:

Kurz vor dem Schlussegen hat Mathilda in der Reihe vor mir erst mit Hanusch getuschelt und ihm was erzählt, dann meinte er: „Ja, geh doch vor und sag das jetzt gleich, noch vor dem Schlussegen.“

Also ist sie vor und hat das dem Pfarrer gesagt und er meinte: „Mathilda will was sagen. Und ich glaube, es wird bei euch Zustimmung finden, wie es auch bei mir Zustimmung gefunden hat, wie sie es mir gerade erzählt hat.“

Mathilda sagte, sie habe einen Eindruck gehabt, dass hier ein echter Wechsel stattgefunden habe. Und dass dieser Wechsel nicht unbemerkt geblieben sei, nicht im Himmel, aber auch der Feind habe das mitbekommen: Sie habe das Bild gehabt, wie Helmut Hanusch den Stab, also den Hirtenstab, weitergeben solle an Josef Fleddermann.

Hanusch stand auf und meinte, dann mache er das doch gleich jetzt. Er ist nach vorne gegangen und hat die Hände auf Fleddermann gelegt und laut frei gebetet für die Übergabe und Fleddermann als seinen Nachfolger.

Er sagte, es sei wichtig, dass dieser Wechsel ordentlich vorgenommen werde. Das zweite Ding ginge, sagte Mathilda, in Richtung des Vorstands allgemein: Dass sie gesehen habe, dass die CE („wir“) also doch eine teilweise sehr unberechenbare Menge seien, und dass es wichtig sei, noch einmal zu betonen, und auch die Vollmacht zu erteilen, dass der Vorstand wirklich leite. Also der Vorstand solle sich trauen, sich auch durchzusetzen, wenn es vielleicht nicht alles ganz angenehm sei und wenn man motze: Aber sie seien deutlich dazu angehalten ihre Autorität auch auszuüben. ((Zustimmendes Gemurmel im Saal.)) (FP#8, Pos. 29–31)

Im Hinblick auf die Konstruktion religiöser Autorität sind hier drei Dinge interessant, die sich auf die drei Teile des Geschehens beziehen. Erstens ist da das Verhalten *vor* der offenen Verkündung des Eindrucks. Mathilda ist ein langjähriges Mitglied der CE und

seit vielen Jahren – Jahrzehnten – nicht nur auf Diözesanebene, sondern auch auf Bundesebene in der CE engagiert. Trotzdem spricht Mathilda den Eindruck nicht einfach in den Saal hinein, wie das auf dem Ratstreffen zuvor durchaus vorkam, sondern sie bespricht ihn zuerst mit Hanusch und auf seine Ermutigung hin mit dem Priester, der den Gottesdienst hält. Erst auf dessen Zustimmung hin wendet sie sich an die versammelten Ratsmitglieder. Dieses Vorgehen ist insbesondere bei Großveranstaltungen gängige Praxis. Auf größeren Veranstaltungen stehen in der Regel erfahrene Personen bereit, die sich empfangene Eindrücke anhören und dann entscheiden, ob der Eindruck vor der gesamten Gruppe wiederholt werden soll oder nicht. Florian erklärt dazu:

[E]s gibt die Gabe der Prophetie, und es gibt aber auch die Gabe der Unterscheidung der Geister. Und ich finde, dass es Leitungsaufgabe ist, in einer Veranstaltung, wenn eine Prophetie ausgesprochen wird, auch zu prüfen, ist das jetzt richtig. Und ich motivier' zum Beispiel unsere Leute, geht sauber damit um [...] bevor ein Eindruck ausgesprochen wird, dass ich innerlich prüfe, stimmt der mit der Lehre der Kirche überein, spricht der in einer Linie mit der Bibel, oder eben nicht, also wenn einer aufsteht und sagt, ich hab den Eindruck ihr sollt jetzt alle eure Feinde umbringen, dann ist das ziemlich offensichtlich, dass Jesus da was anderes gesagt hat. [...] Aber ich finde schon, dass es Aufgabe ist desjenigen, der eine Prophetie ausspricht, aber gleichzeitig auch desjenigen, der die Verantwortung für so eine Veranstaltung hat, damit umzugehen. [...] Also zum Beispiel auf Großveranstaltungen, da laden wir manchmal auch ein, wenn jemand einen Eindruck hat, der für alle ist, dann darf er ans Mikrophon gehen und den aussprechen, aber wir haben vorher ein kleines Team, die das vorher mit ihm bereden. Also der kommt nicht auf die Bühne, bevor wir das nicht vorher gehört haben. Und sagen, OK, das ist eine Sache, das kann wirklich sein, oder das ist so was von daneben, du kommst nicht auf die Bühne (I#7, Pos. 147–155)

Der Gabe der Prophetie ist damit ein anderes Charisma gegenübergestellt, nämlich das Charisma der Unterscheidung der Geister. Einzuschätzen, ob eine Prophetie, die auf einer Veranstaltung gemacht wird, „Wirken Gottes“ ist oder nicht, ist nach Florians Ansicht Leitungsaufgabe, allerdings erfordere sie Erfahrung und Schulung. Die Verantwortung dafür, ob eine Prophetie verkündet werden solle, liege sowohl bei der Person, die die Prophetie verkünden wolle, als auch bei der Person, die sie prüfe. Damit wird der Autorität des einen Charismas die Autorität des anderen Charismas gegenübergestellt. In Mathildas Fall bestätigen sowohl Hanusch als auch der zelebrierende Priester ihren Eindruck, und erst daraufhin wendet sie sich offen an die Gruppe.

Zweitens ist der Inhalt des ersten Teils von Mathildas Schilderung interessant: Mathilda sagt, dass der Wechsel des Vorstands „nicht unbemerkt“ geblieben sei, weder „im Himmel“ noch beim „Feind“. Damit bezieht sie sich auf die in der CE verbreitete Vorstellung einer unsichtbaren Welt (vgl. Kap. 7.2.2) und den Kampf zwischen Gott und den Mächten des Bösen. Das Bild des „Hirtenstabs“, der weitergegeben werden müsse, erinnert an die Rolle des guten Hirten, die mit Jesus, aber auch Priestern und Bischöfen assoziiert wird und an die Bischofsstäbe, die Hirtenstäbe symbolisieren. Damit verbindet sie ein in der katholischen Kirche anerkanntes Symbol der Leitung und Autorität mit der Aufgabe des Vorsitzenden der CE in Deutschland. Mit der Aussage, der Wechsel sei sowohl „im Himmel“ als auch „vom Feind“ wahrgenommen worden, unterstreicht sie die Bedeutung der Ereignisse nicht nur auf einer „weltlichen“ sondern auch auf einer „spirituellen“ Ebene. Diese Bedeutung wird in ihrer Dringlichkeit noch unterstrichen durch die Reaktion der Vorsitzenden darauf: Hanusch handelt sofort gemäß dem Bild, steht auf und übergibt symbolisch „den Hirtenstab“, indem er dem neuen Vorsitzenden die Hände auflegt und für ihn und die Übergabe betet.

Drittens fordert Mathilda explizit die Mitglieder des Vorstands dazu auf, ihre Autorität wahrzunehmen und entsprechend zu handeln. Sie erklärt, die Mitglieder der CE seien eine „unberechenbare Menge“ und es sei wichtig, dass der Vorstand seine Führungsrolle wahrnehme und durchsetze, und zwar im Zweifel auch gegen den Willen oder den Einspruch einzelner Beteiligter. Auch diese Forderung wird durch das Format der Prophezeiung als „Wille Gottes“ dargestellt und dadurch legitimiert. Insgesamt beeinflussen Prophezeiungen die Aushandlungsprozesse innerhalb der CE. In Bezug auf die Autoritätszuschreibungen treten die Personen, denen das „Charisma der Prophezeiung“ zugeschrieben wird, in der Präsentation der prophetischen Eindrücke hinter den Inhalt zurück, andererseits werden gerade prophetische Eindrücke, die breiter diskutiert werden, häufig von Personen ausgesprochen, die innerhalb der CE eine Position besetzen oder Einfluss haben und deren Position durch diese geistlichen Handlungen wiederum bestärkt wird. In jedem Fall aber wird ihren Eindrücken und Bildern Bedeutung beigemessen und Handlungen werden danach ausgerichtet oder damit begründet.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Begründungsmuster religiöser Autorität von Mitgliedern der CE diverser und stärker ausdifferenziert sind als die der anderen beiden Personengruppen. Schwerpunktmäßig wird religiöse Autorität bei Mitgliedern der CE, Priestern wie Lai:innen, zum einen auf ihr Handeln zurückgeführt und zum anderen auf ihre Nähe zu Gott. Insbesondere die Zuschreibung religiöser Autorität an Lai:innen wird in ihrem Engagement in der und für die CE begründet, das sich in Ämtern äußern kann, aber nicht muss. Auch geistliches Handeln wird zur Begründung religiöser Autorität genannt, wobei dieses geistliche Handeln insbesondere in Bezug auf die Charismen nicht der Person allein zugeschrieben wird, sondern als Wirken des Heiligen Geistes gesehen wird. Weil als Beweis dafür, ob geistliches Handeln tatsächlich vom Heiligen Geist komme, die Wirksamkeit des Handelns betrachtet wird, sind mit Blick auf die Charismen die Autoritätsgründe des geistlichen Handelns und der Nähe zu Gott/dem Heiligen Geist eng verbunden und werden durch die Wirksamkeit der Handlung bestätigt. Das geistliche, sakramentale Handeln der Priester der CE hingegen wird nicht mit Verweisen auf seine Wirksamkeit untermauert. Anders als bei Referenzen auf den nichtcharismatischen katholischen Klerus, in denen der Status als Priester und das Amt im Vordergrund stehen, wird bei Referenzen auf Priester der CE, abgesehen von ihrem sakramentalen Handeln, das Amt eher in den Hintergrund gerückt. Priester der CE werden im Zusammenhang mit vermittelten Inhalten, aber auch Ratschlägen in Bezug auf Fragen persönlicher Frömmigkeit und Lebensführung referenziert. Dabei wird insbesondere die Relevanz der Inhalte für die persönliche religiöse Praxis oder das Verständnis der Charismen hervorgehoben. Die von Priestern der CE vermittelten Inhalte werden damit als „wirksam“ im Sinne von hilfreich klassifiziert. Bei Referenzen auf Mitglieder der CE, Priester, Diakone und Lai:innen, wird regelmäßig die persönliche Beziehung der jeweiligen Akteur:in zur referenzierten Person genannt und eine subjektive, positive Bewertung der Person oder ihres Handelns vorgenommen. Damit wird zum einen die Bedeutung von persönlichen Kontakten und der Vernetzung in der CE deutlich gemacht und zum anderen die Ausrichtung der Zuschreibung religiöser Autorität auf die subjektive Wahrnehmung der individuellen Akteur:innen.

10.2.4 Religiöse Autorität von Papst Franziskus

Die Reaktionen auf das letzte Bild der Photo-Elicitation, ein Foto des lachenden Papst Franziskus, waren durchgehend positiv: „Freude! Freude und ein Lächeln, und Zugewandtheit“ (I#5, 149), kommentiert Thomas und Julia sagt: „Das ist aber ein schönes Bild von unserem Papst. Also, ich mag ihn.“ (I#6, Pos. 449). Die Grundeigenschaften, die Papst Franziskus immer wieder zugeschrieben werden, sind Herzlichkeit, Freundlichkeit und Nahbarkeit. Er sei „einfach ein netter, glücklicher Mensch, der gerne mit den Menschen im Kontakt ist“ (I#7, Pos. 271), sagt Florian. Die emotionale Zustimmung zu Papst Franziskus, die in diesen drei Zitaten deutlich wird, bestimmt insgesamt die Haltung der Akteur:innen gegenüber dem aktuellen Papst. In Bezug auf seine Eigenschaften betonen die Akteur:innen zum einen die Zugewandtheit und das sympathische Auftreten des Papstes, zum anderen seine Bescheidenheit, Einfachheit und Schlichtheit. Dabei wird diese Einfachheit als Kontrast zu den „üblichen“ Machteliten im Vatikan dargestellt:

Julia: Ich find das gut, was er sagt. Aber ich weiß auch, dass er's ganz schön schwer hat.

I: Ja?

Julia: In den eigenen Reihen, ja.

I: Weil er zu viel verändern will?

Julia: Ja. Und dass er eben, ja. Auf die Einfachheit setzt, ne? Und nicht so auf die Macht. (I#6, Pos. 449–453)

Das Narrativ, Papst Franziskus sei ein Reformierender und setze nicht auf Macht, findet sich nicht nur in den Erzählungen der CE, sondern entspricht der Darstellung von Papst Franziskus sowohl in kirchlichen als auch in säkularen journalistischen Medien⁹⁴. Manfred, der insgesamt eher hierarchiekritisch eingestellt ist, ist gerade in Bezug auf Papst Franziskus ambivalent:

Also der Papst hat für mich eine sehr freundliche, menschnahe Ausstrahlung, das schätze ich sehr. Die Kardinäle fallen da im Vergleich dann so ein bisschen hinten runter. Oder, ja, ähm, ja. gut. Ich mein ich bin... ICH würde diese Klamotten ändern. Und nicht was anziehen, was schon hunderte von Jahren – weiß ich nicht, ob's schon hunderte von Jahren, gefühlt haben die das schon immer so an. Jesus und seine Jünger hätten das so nicht angezogen. Oder sind so nicht rumgelaufen. Frag ich mich, muss das denn so

⁹⁴ Die Wochenzeitung „Die Zeit“ beispielsweise betitelte einen Beitrag zu Beginn der Amtszeit von Papst Franziskus mit „Der friedliche Revolutionär“ (Finger 2013). Auf „katholisch.de“, dem Medienportal der Deutschen Bischofskonferenz, blickte man im Juni 2013 zurück auf „100 Tage Menschlichkeit“ (Ring-Eifel 2013). Für eine wissenschaftliche Betrachtung des Mediendiskurses um Papst Franziskus vgl. Radde-Antweiler (2015).

sein. Diese Formalien. Warum müssen die so stark ausgeprägt sein. [...] Ja, da sticht der Papst doch anders raus. Wobei er sicher auch so geprägt ist, oder auch, ich mein er zieht ja jetzt auch kein anderes Gewand an als der Papst immer anhat, nur jetzt die roten Schuhe vom Ratzinger hat er weggelassen. (I#8, 191–195)

Nachdem Manfred grundsätzlich seine Zustimmung zu Papst Franziskus erklärt hat, stellt er einen Gegensatz zwischen den prunkvollen Gewändern der Kardinäle und der Einfachheit des Papstes her, um diese dann allerdings auch wieder zu relativieren. Hier wird der Konflikt zwischen Zuschreibungen an das Papstamt und die Person des Papstes deutlich, die in der Wahrnehmung der Akteur:innen bei Papst Franziskus auseinanderklaffen. Dass Papst Franziskus darauf verzichtet, die roten Schuhe zu tragen, die traditionell zur Garderobe des Papstes gehören, wird auch außerhalb der CE als Zeichen dafür gelesen, dass er als veraltet betrachtete Symbole und Strukturen in der katholischen Kirche entschlacken wolle. Doris allerdings reagiert auf ein Bild der roten Schuhe damit, dass sie gerade die Aussagekraft dieses Symbols hinterfragt und die Einfachheit, die mit und über dieses Symbol Papst Franziskus zugeschrieben wird, auch Papst Benedikt unterstellt:

Das sind die roten Schuhe des Papstes. Ich verbinde damit eine Tradition, ich freu mich aber über die Latschen vom Papst Franziskus ((lacht)) aber ich bin sicher, dass auch Papst Benedikt diese Schuhe, dass das nicht sein Stil war. Absolut nicht. Er hat sie getragen, weil man sie als Papst trug. So glaub ich ist das da gelaufen. Ich weiß, es ist, also auch als Kardinal ist er/ ich hab Verbindung zu seiner Haushälterin damals, [...] ich weiß, die hat dem seine Pullover aufgetragen oder was, und das waren auch einfache Geschichten. Das waren sicher auch keine roten Schuhe, die er als Kardinal getragen hat. (I#3, Pos. 27)

In ihrer Erklärung setzt sie der Deutung des Bildes der roten Schuhe als Symbol für Luxus, auf den Papst Franziskus verzichte, eine Deutung der Schuhe als Symbol katholischer Tradition entgegen. Gleichzeitig relativiert sie die Sonderstellung Papst Franziskus' indem sie auf die Sparsamkeit Kardinal Ratzingers verweist, der als Kardinal einfache Pullover getragen habe und „sicher auch keine roten Schuhe“.

Mit der Person und (zugeschriebenen) Persönlichkeit des Papstes wird in den Interviews untrennbar seine Position als Kirchenoberhaupt verbunden. Anders als bei Referenzen auf Kleriker anderer Hierarchieebenen, bei denen hauptsächlich das Amt bzw. die Position genannt wird, die Persönlichkeit des Amtsinhabers hingegen kaum eine Rolle spielt, werden Handlungen des Papstes und seine Position in der kirchlichen

Hierarchie immer auch mit seinem Charakter oder seinen Einstellungen in Verbindung gebracht. Auch andersherum, wenn persönliche Eigenschaften des Papstes genannt werden, wird seine Stellung an der Spitze der katholischen Hierarchie stets mitgedacht und äußert sich beispielsweise in der Hoffnung, dass seine Eigenschaften und Handlungen sich positiv auf die Kirche als Ganzes auswirken:

Ja. Das ist ein Wonneproppen, wenn ich das so sagen darf, ein Papst Franziskus, der mir wirklich, ich glaube ganz, ganz vielen Menschen aus dem Herzen spricht. Und ich freu mich, dass Kirche eine Wendung in diese Richtung nimmt. (I#3, Pos. 29)

Damit gehen die Interviewpartner:innen in ihren Reaktionen auf den Papst zunächst auf seine Eigenschaften ein. Gleichzeitig spielen das Amt und die Position als Kirchenoberhaupt stets eine Rolle, beispielsweise wenn im oben zitierten Segment unmittelbar die Reichweite seiner Entscheidungen und sein Einfluss auf die gesamte Kirche angeführt werden. Dass er „vielen Menschen aus dem Herzen“ spreche, impliziert, dass das, was er sagt, Gehör finde. Hierdurch wiederum wird seine Funktion als Sprecher der Katholik:innen implizit bestätigt.

Auch die politischen Erwartungen an den Papst als Inhaber des Papstamtes, also Erwartungen an die Reformen, die er als Papst anstoßen soll oder will, sind eng mit der Zuschreibung dieser Eigenschaften an die Person des Papstes verbunden. Dies gilt sowohl für Erwartungen an Veränderungen in der Hierarchie der katholischen Kirche, also Reformen im Vatikan, als auch Veränderungen auf lokaler Ebene, die eher Fragen der Lehre der Kirche, der Einstellung der Priester oder der individuellen Gemeindemitglieder sind:

Manfred: Ja. Also, ist für mich ein positives Bild, weil ich da schon sehr viel Hoffnung auf diesen Papst auch setze, dass sich in unserer Kirche auch Dinge verändern.

I: Hmhm, was denn zum Beispiel?

Manfred: Was zum Beispiel. [...] [Papst Franziskus betont] ganz stark die Verantwort[tung], also dass jeder Gläubige, jeder Christ, entschieden seinen Glauben zu leben aber auch weiterzugeben [hat]. Und dass das viel wichtiger ist, als irgendwelche Traditionen jetzt aufrecht zu erhalten, Hauptsache uns in der Gemeinde geht's gut, oder es wird alles so gemacht wie immer, da sprengt er schon einiges auf, glaube ich. (I#8, Pos. 225–227)

Die Ideen von Veränderung, die Manfred mit Papst Franziskus verbindet, decken sich mit den Zielen und Idealen der CE: Die Verantwortung soll bei den Glaubenden liegen, sie sollen ihren Glauben weitergeben; lebendiger Glaube sei wichtiger als das Festhalten

an Traditionen. Nachdem der direkte formale Einfluss des Papstes auf diese Bereiche gering ist, bezieht sich Manfred eher auf eine Stimmung, die sich in der Kirche ausbreiten sollte. Aber auch strukturelle Reformen, die von Papst Franziskus erwartet werden, werden mit Ideen der CE verbunden:

Ich hoff, dass er die Kraft hat, die Jahre durchzuhalten, die er braucht um da wirklich Reformen in diesem Sinne von Barmherzigkeit und Hirtendienst, was ihm da auf dem Herzen liegt, wirklich durchzukriegen. (I#7, Pos. 271)

Anders als Manfred legt Florian den Fokus auf Veränderungen, die der Papst im Vatikan vornehmen sollte oder wolle. Gleichzeitig macht Florian seine Verbundenheit zum Papst deutlich, indem er ihm Kraft wünscht. Eine solche Verbundenheit zum Papst zeigen die Akteur:innen aus ihrer Perspektive auch dadurch, dass sie für ihn beten. Julia weist in diesem Zusammenhang auf seinen Amtsantritt hin und seine Bitte, die Menschen mögen für ihn beten:

Habemus papam. Hmhm. Papst. Franziskus. Neuer Papst. Schön. So viele Menschen. Und wie viele Menschen auch beten für den Papst. Das hat er ja gesagt, ne, sein erster [Satz/Auftritt, Anm. H.G.], betet bitte für mich. Guten Abend. Ganz schlicht und einfach. (I#6, Pos. 385)

Wie der Verzicht auf die roten Schuhe wird die Bitte um Gebet als Symbol für die Zugewandtheit und die Schlichtheit von Papst Franziskus gedeutet. Gleichzeitig findet gerade die Bitte um Gebet große Resonanz, weil das Gebet füreinander in der CE eine wichtige Rolle spielt. Die Bitte des Papstes um Gebet bestärkt die Akteur:innen in ihrer Praxis.

Die Nähe des Papstes zu Gott wird von den Akteur:innen nicht weiter thematisiert, sondern vielmehr vorausgesetzt. Das zeigt sich, wenn Thomas Papst Franziskus eher beiläufig als „Mann Gottes“ (I#5, Pos. 151) bezeichnet oder eine Person sagt, er sei „vom Himmel gesegnet“ (FP#8, Pos. 21). Wenn Julia die Wahl Franziskus mit den Worten kommentiert, „also da merkt man auch dass der Geist weht wo er will, ne?“ (I#6, Pos. 397-403), dann verbindet sie die Vorstellung, der Heilige Geist wirke im Konklave und führe die Kardinäle zur richtigen Entscheidung mit dem in der CE weit verbreiteten Wort „Der Geist weht, wo er will“. Damit bringt Julia die katholisch-charismatische und die katholische Perspektive auf die Papstwahl in einem Satz zusammen.

Die Referenzen auf Papst Franziskus sind insgesamt von persönlichen, emotionalen Zuneigungsbekundungen geprägt. Aus dem Auftreten des Papstes wird auf seine

Persönlichkeit und gleichzeitig auf sein Handeln im Amt geschlossen, wodurch diese drei Aspekte eng miteinander verknüpft sind. Die Handlungen des Papstes werden nicht so sehr als Amtshandlungen interpretiert, sondern als Ausdruck seiner persönlichen Interessen und Eigenschaften gelesen. Kritik an Papst Franziskus findet sich nicht, weder an ihm als Person noch als Kirchenleiter, auch das Papstamt selbst wird nicht in Frage gestellt. Anders als in den Referenzen im Mediendiskurs werden in den Referenzen der Akteur:innen keine theologischen Inhalte mit dem Papst verbunden; weder ein Wissen noch seine Erfahrungen spielen bei der Begründung seiner Autorität eine Rolle. Auch sein Status als Kleriker wird von den Akteur:innen nicht erwähnt, was in diesem Zusammenhang ein Hinweis darauf ist, dass dieser Status völlig unhinterfragt bleibt und als Selbstverständlichkeit angenommen wird. Ähnlich ist das bei der Begründung der päpstlichen Autorität mit seiner Nähe zu Gott, die kaum erwähnt wird. Daraus lässt sich allerdings nicht ableiten, dass der Papst nicht als Autorität wahrgenommen werden würde, sondern vielmehr dass seine Autorität unbestritten ist und von daher nicht verhandelt wird.

10.3 Zwischenbilanz: Autoritätsgründe und die Konstruktion religiöser Autorität

Wie begründen die Akteur:innen der CE religiöse Autorität? Gibt es spezifische Begründungsmuster für Personen aus dem charismatischen, katholischen oder katholisch-charismatischen Kontext? Diese Fragen wurden exemplarisch anhand der Referenzen auf Personen in den Akteursdaten beantwortet. Dabei wurde deutlich, dass sich für die drei Personengruppen unterschiedliche Begründungsmuster ausmachen lassen. Insbesondere zwischen nichtkatholischen Charismatiker:innen und nichtcharismatischen katholischen Priestern unterscheiden sich die Gründe für die Zuschreibung religiöser Autorität fundamental. Das beginnt bereits in der Form der Referenz selbst: Während nichtkatholische Charismatiker:innen fast immer namentlich referenziert werden und ihr Titel bzw. ihre Position, die Konfession und die persönliche Beziehung erklärend hinzugefügt wird, werden nichtcharismatische katholische Priester weitgehend allgemein als „Priester“ oder ohne Nennung ihres Namens referenziert. Bei Verweisen auf nichtkatholische Charismatiker:innen erklären die Akteur:innen der CE darüber hinaus zum einen, in welcher persönlichen Beziehung sie zur referenzierten

Person stehen und zum anderen drücken sie ihre persönliche Wertschätzung für diese Person aus. Bei Referenzen auf nichtcharismatische katholische Priester ist das in der Regel nicht der Fall. Im Zuge der Autoritätszuschreibung an nichtkatholische Charismatiker:innen wird regelmäßig auf deren Eigenschaften und Fähigkeiten verwiesen, sowie auf die Wirksamkeit ihrer Handlungen. In Referenzen auf nichtcharismatische katholische Priester hingegen spielen Eigenschaften und Fähigkeiten keine Rolle. Auch mit Bekanntheit und großer Reichweite wird die Autorität nichtkatholischer Charismatiker:innen begründet, nicht aber die von nichtcharismatischen katholischen Priestern. Sowohl nichtkatholischen Charismatiker:innen als auch nichtcharismatischen katholischen Priestern wird aufgrund ihrer Nähe zu Gott Autorität zugeschrieben. Während sich bei nichtkatholischen Charismatiker:innen eine Nähe zu Gott aus Sicht der Akteur:innen der CE hauptsächlich in ihrer persönlichen Frömmigkeit äußert und darin, dass die Person langjährige Erfahrung hat und ihre Handlungen wirksam sind, wird die Nähe nichtcharismatischer katholischer Priester zu Gott hauptsächlich über ihre Berufung und ihr sakramentales Handeln hergestellt. Die Weihe selbst allerdings wird explizit nicht als Grund für die Zuschreibung von Autorität angeführt. Auch die ausgeführte Leitung wird bei nichtcharismatischen katholischen Priestern als Grund für ihre Autorität angeführt, allerdings ist diese Leitung stark auf die Leitung der Gemeinde und Entscheidungsgewalt über organisatorische Fragen, die die Gemeinde betreffen, beschränkt. Wenn Akteur:innen von Veranstaltungen erzählen, an denen nichtcharismatische katholische Priester beteiligt waren, dann werden stets die Akteur:innen der CE als diejenigen dargestellt, von denen die Initiative ausgeht und bei denen die Umsetzung liegt. Die Beteiligung der referenzierten Priester beschränkt sich in diesen Schilderungen auf die Erlaubnis, die Anwesenheit und ggf. das Spenden der Sakramente. Die Autorität, die nichtcharismatischen katholischen Priestern zugeschrieben wird, ist also auf spezifische Situationen und Kontexte beschränkt. Abseits dieser spezifischen Kontexte werden sie nicht referenziert und ihnen wird keine Autorität zugeschrieben.

Die Vermutung liegt nahe, dass die Autorität von Priestern der CE ähnlich begründet wird wie die Autorität nichtcharismatischer katholischer Priester und darüber hinaus um weitere Gründe ergänzt wird. Tatsächlich aber zeigt sich, dass die Autoritätsgründe, die

in Bezug auf nichtcharismatische katholische Priester vertreten werden, in Bezug auf Priester der CE eher relativiert und zurückgenommen werden. Stattdessen werden die Persönlichkeit des Priesters, insbesondere aber sein Nutzen für die CE und die individuellen Akteur:innen stark gemacht. Priester der CE werden, anders als nichtcharismatische katholische Priester, mit Inhalten und mit Erfahrungen assoziiert und als für die Akteur:innen der CE persönlich hilfreich beschrieben. Insgesamt sind die Begründungsmuster religiöser Autorität von Mitgliedern der CE vielfältig und bilden das ganze Spektrum der Autoritätsgründe ab. Einen Schwerpunkt bildet dabei die Zuschreibung religiöser Autorität aufgrund von Handlungen, und zwar sowohl Engagement für die CE als auch geistlichem Handeln in Form des Umgangs mit den Charismen. Aus der Perspektive der CE ist mit charismatischem Handeln eine Nähe zum Heiligen Geist verbunden, damit wird die Nähe zu Gott mehr über charismatisches Handeln und weniger als bei nichtkatholischen Charismatiker:innen über persönliche Frömmigkeit dargestellt. Wie bei nichtkatholischen Charismatiker:innen betonen Akteur:innen der CE ihre persönlichen Verbindungen und ihre Wertschätzung für die Mitglieder der CE, denen sie Autorität zuschreiben. Der Zusammenhang zwischen Verortung und der Autoritätszuschreibung wird hier deutlich: Bei der Zuschreibung religiöser Autorität wird immer sowohl das eigene Verhältnis zur referenzierten Person als auch das der referenzierten Person zur CE deutlich gemacht.

Die Ausnahme bildet Papst Franziskus. Referenzen auf ihn sind stets mit positiven Bewertungen seiner Person und seiner Persönlichkeit verbunden, die sich auch auf die Einschätzung des Papstamtes selbst auswirken. Auch Handlungen, die er als Papst im Amt vornimmt, werden von den Akteur:innen nicht als solche dargestellt, sondern aus seiner Persönlichkeit abgeleitet. Die Autorität des Papstes wird in den Aussagen der Akteur:innen nicht begründet, was darauf hindeutet, dass sie als gegeben angenommen und nicht hinterfragt wird. Festzuhalten bleibt die auffällig positive affektive Zustimmung, die auf der positiven Wahrnehmung der Persönlichkeit von Papst Franziskus durch die Akteur:innen der CE basiert.

11 Fazit: Der Zusammenhang zwischen Verortungen und der Konstruktion religiöser Autorität

Das verbindende Element zwischen Verortungen und Autoritätskonstruktionen ist der Bezug der Akteur:innen einer Gruppe auf einen (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen. Der (angenommene) gemeinsame Bezugsrahmen wird unter den Mitgliedern der Gruppe kommunikativ ausgehandelt. Er wird für die Gruppe als gültig betrachtet, an ihm orientieren sich die Akteur:innen in ihren Handlungen und Aussagen und auf ihn beziehen sie sich – als Individuen und als Teil der Gruppe – zurück. Die Verweise auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen äußern sich empirisch in den Referenzen, die die Akteur:innen in ihren Handlungen und Aussagen vornehmen. Indem die Akteur:innen den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen referenzieren, verorten sie sich selbst gegenüber der Gruppe, aber auch gegenüber einzelnen Punkten des (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmens. Indem sie den Rahmen referenzieren, bestätigen sie ihn und stellen ihn gleichzeitig zur Disposition: Andere Mitglieder der Gruppe können auf die Handlungen und Aussagen reagieren, können die vorgenommenen Referenzen als gültig anerkennen oder mit eigenen Verortungen und Referenzen kontern. Der (angenommene) gemeinsame Bezugsrahmen einer Gruppe ist keine feste Größe, vielmehr wird er ständig kommunikativ ausgehandelt, wobei unterschiedliche Deutungsmuster und Interpretationen zueinander in Konkurrenz stehen. Dennoch ist er, bezogen auf die Gruppe und über die Aussagen und Handlungen ihrer Mitglieder hinweg, relativ stabil.

Empirisch rekonstruieren lässt sich der (angenommene) gemeinsame Bezugsrahmen einer Gruppe, indem die von den Mitgliedern der Gruppe vorgenommenen Referenzen erhoben werden. Referenzen sind Verweise im Rahmen einer Aussage, die über den:die Sprecher:in selbst hinausweisen. Referenzen haben, als Verweise auf den (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen, immer eine verortende Funktion. Indem der:die Sprecher:in einen bestimmten Punkt referenziert (und nicht einen anderen) hebt er:sie diesen aus der Masse der möglichen Referenzpunkte heraus und erklärt ihn damit für relevant (und für relevanter als andere mögliche Referenzpunkte). Auf diese Weise stellt der:die Sprecher:in die eigene Handlung oder Aussage in den Kontext des (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmens und verortet sich

gegenüber diesem. In vielen Fällen haben Referenzen darüber hinaus auch eine legitimierende Funktion. Dabei richtet sich die Legitimation in beide Richtungen: Zum einen werden die Referenzpunkte durch den Verweis als Teil des gemeinsamen Bezugsrahmens legitimiert, und zum anderen wird die eigene Position im Verhältnis zum den Bezugsrahmen, und damit zur Gruppe, legitimiert. Dabei bezieht sich die Legitimierung nicht nur auf die Handlung oder Aussage des:der Sprecher:in, sondern auch auf ihn:sie selbst sowie auf die Gruppe insgesamt. Referenzen haben also immer auch etwas mit der Zuschreibung religiöser Autorität zu tun: indem ein Referenzpunkt referenziert wird, wird er über die anderen erhoben und für relevant erklärt, ihm wird also Autorität zugeschrieben. Auch diese Autoritätszuschreibung steht, wie die Verortung, unter den Mitgliedern der Gruppe zur Disposition. Dabei wird nicht nur die Zuschreibung selbst verhandelt, sondern auch die Gültigkeit der Gründe für die Zuschreibung von Autorität. Akteur:innen können sich dabei durchaus in unterschiedlichen Gruppen bewegen und auf jeweils unterschiedliche, als innerhalb der jeweiligen Gruppe als gemeinsam angenommene, Bezugsrahmen referenzieren.

Bei der Betrachtung der Referenzmuster lassen sich drei Arten von Referenzen unterscheiden, nämlich Nennungen, handlungsbezogene Referenzen und inhaltliche Referenzen. In allen drei Fällen wird der jeweils genannte Referenzpunkt als Teil des (gemeinsamen) Bezugsrahmens etabliert, allerdings unterscheiden sich sowohl die Stellung des Referenzpunktes im (angenommenen) gemeinsamen Bezugsrahmen als auch das Verhältnis zwischen Referenzpunkt und Sprecher:in bzw. potenziellen Zuhörer:innen. Wird ein Referenzpunkt nur genannt, ohne dass er mit einer Handlung oder einem Inhalt in Verbindung gebracht wird, weist das darauf hin, dass die Bedeutung des Referenzpunktes innerhalb des Referenzrahmens nicht weiter begründungsbedürftig ist. Nennungen enthalten keine Aushandlungen, sondern sind vielmehr Verweise auf innerhalb der Gruppe als sicher angenommene Autoritätszuschreibungen. Handlungsbezogene Referenzen stellen den Referenzpunkt im Kontext einer für die Mitglieder der Gruppe relevant erachteten Handlung dar. Damit wird entweder dem:der Handelnden oder der Handlung selbst Autorität zugeschrieben. Zur Disposition stehen also nicht nur die Autorität des Referenzpunktes, sondern auch die Relevanz der Handlung für die Gruppe. Inhaltliche Referenzen schließlich verknüpfen den Referenzpunkt mit einer inhaltlichen Aussage. Inhaltliche Referenzen sind immer Teil

der Aushandlung von Sprecherpositionen, also darum, wer in welcher Situation sprechen darf und gehört wird. Damit wird im Zusammenhang mit inhaltlichen Referenzen immer Autorität ausgehandelt. Die Analyse der Themen, aber auch der Darstellung der Inhalte, die mit den Referenzpunkten in Verbindung gebracht werden, lassen also Rückschlüsse über die Zuschreibungsmuster religiöser Autorität zu. Während einzelne Referenzen für sich genommen zunächst einmal wenig aussagekräftig sind, lassen sich über eine größere Menge an Referenzen hinweg übergreifende Muster rekonstruieren, die sowohl über Prozesse der Verortung als auch über die Konstruktion von Autorität Aufschluss geben. Was in den Referenzmustern nicht sichtbar wird, ist die eigentliche Begründung religiöser Autorität durch die Akteur:innen. In der CE lassen sich sieben Gründe feststellen, auf die die Akteur:innen die Autorität von Personen zurückführen: Handlungen und Verhalten, Wissen und Erfahrungen, ausgeführte Leitung, Eigenschaften und Fähigkeiten, Nähe zu Gott/Jesus/dem Heiligen Geist, Bekanntheit sowie Zugriff auf Ressourcen und Netzwerke. Diese Gründe sind nicht exklusiv, vielmehr wird die Autorität von Personen in der Regel auf mehrere Gründe zurückgeführt. Auch hier lassen sich über mehrere Fallbeispiele hinweg Begründungsmuster religiöser Autorität beobachten, die mit der Verortung der CE in engem Zusammenhang stehen.

Die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche verortet sich sowohl in der katholischen Kirche als auch in der charismatischen Bewegung. In der Auswertung der Referenzpunkte, des Referenzrahmens, der Referenzmuster und der Autoritätsgründe wurde deutlich, dass diese zweifache Verortung auf allen Ebenen sichtbar wird und, mehr noch, die Aushandlungen der Akteur:innen prägt. Die Aushandlungsprozesse auf allen Ebenen sind von zwei unterschiedlichen Referenzmodi durchdrungen: dem „katholischen“ auf der einen und dem „charismatischen“ Referenzmodus auf der anderen Seite. Den beiden Referenzmodi liegen jeweils unterschiedliche Grundannahmen und Maßstäbe zugrunde, die auch in den unterschiedlichen und voneinander unabhängigen Referenzmustern und Begründungsmustern religiöser Autorität deutlich werden.

Der „katholische“ Referenzmodus zeigt sich in Referenzen auf Referenzpunkte, deren Gültigkeit in der katholischen Kirche von den Akteur:innen vorausgesetzt wird. Dazu

gehören die katholische Lehre (repräsentiert bspw. in Veröffentlichungen der Bischöfe oder des Vatikans oder in Schriften anerkannter Theologen wie Karl Rahner), kirchliche Hierarchie (repräsentiert bspw. durch die Bischöfe, Kardinäle und Päpste sowie durch den Klerus und Priester im Allgemeinen, nicht jedoch unbedingt durch lokale Priester), Tradition (wie die Sakramente), historische Situationen (wie das Zweite Vatikanische Konzil) und katholische Literatur (wie das Stundenbuch). Die Gültigkeit der Referenzen und ihre Stellung im Bezugsrahmen der CE wird nicht diskutiert, ebenso wenig wie die Zuschreibung von Autorität an die Referenzziele erklärt, begründet oder ausgehandelt wird: Beides wird als gegeben vorausgesetzt. Die Funktion dieser Referenzen ist in erster Linie die Legitimation der CE und ihre Verortung innerhalb der katholischen Kirche.

Der „charismatische“ Referenzmodus hingegen ist geprägt von fluiden, individuellen Zuschreibungs- und Begründungsmustern. Er findet sich bei Referenzen auf charismatische Seminare und Veranstaltungen, nichtkatholische Charismatiker:innen und ihre Schriften und Bücher, im Zusammenhang mit Themen wie Charismen, religiöser Praxis, Evangelisation und Lebensführung, aber auch bei Referenzen auf Mitglieder der CE und ihre Veröffentlichungen. Die Gültigkeit der Referenzen und ihre Stellung im (angenommenen) geteilten Bezugsrahmen der CE wird aktiv ausgehandelt, wobei der grundlegende Bewertungsmaßstab die individuelle Erfahrung der Akteur:innen ist. Das zeigt sich darin, dass Bewertungen der Wirksamkeit und Authentizität religiöser Erfahrung ausgehandelt werden, dass Autoritätszuschreibungen je nach Autoritätsträger:in individuell begründet und auf verschiedene Gründe zurückgeführt werden, und auch darin, dass an verschiedene Narrative angeknüpft und verschiedene Themen mit den Referenzpunkten in Verbindung gebracht werden. Im Gegensatz zum recht statischen „katholischen“ Referenzmodus werden die Zuschreibungen und Verortungen im „charismatischen“ Referenzmodus jeweils situationsspezifisch ausgehandelt. Entsprechend stehen nicht nur die Referenzen selbst, sondern auch die Gültigkeit der angewandten Referenz- und Begründungsmuster zur Disposition. Auch die Gründe für Autoritätszuschreibungen werden verhandelt, wobei als grundlegender Bewertungsmaßstab die von den Akteur:innen individuell erfahrene Wirksamkeit ausgemacht werden kann und der Einfluss der Autoritätsträger auf die eigenen Handlungen, Haltungen und Entscheidungen betont wird.

Es zeigt sich, dass Referenzen im „katholischen“ Referenzmodus hauptsächlich legitimierende Funktion haben. Der deutliche Unterschied in den Referenzen auf den katholischen Klerus im Mediendiskurs auf der einen und den Akteursdaten auf der anderen Seite zeigt, dass katholische Kleriker zwar als relevant betrachtet werden, aber nicht in Bezug auf die individuelle Erfahrung der Akteur:innen. Immer wieder wird die Autorität der Kleriker festgestellt und bestätigt, aber nicht begründet. Referenzen auf Kleriker dienen der eigenen Verortung und der Legitimation der eigenen Position, die durch den Verweis auf von der katholischen Kirche anerkannte Referenzpunkte gestärkt werden soll. Anhand der Referenzen im „charismatischen“ Referenzmodus hingegen werden eigene Positionen und Verortungen von den Mitgliedern der CE sowie der CE als Gruppe ausgehandelt und der gemeinsame Referenzrahmen verhandelt.

Die beiden Referenzmodi werden in unterschiedlichen Situationen und bezogen auf unterschiedliche Referenzpunkte parallel zueinander und unabhängig voneinander angewendet. Das zeigt sich beispielsweise in den Themen und Inhalten, die mit den jeweiligen Referenzpunkten in Verbindung gebracht werden. Mit Referenzen im „katholischen“ Referenzmodus wird hauptsächlich die Stellung der CE in der katholischen Kirche – meist in Form von Lob und Bestätigung – oder Fragen katholischer Lehre und katholischer Dogmen verbunden, also Fragen, die die CE und die Kirche allgemein betreffen, nicht aber die Erfahrung der individuellen Akteur:innen. Mit Referenzen im „charismatischen“ Referenzmodus hingegen werden verschiedene Themen verbunden und auch inhaltlich diskutiert, darunter Fragen der individuellen Lebensführung, der religiösen Praxis und der persönlichen Frömmigkeit. Ein weiteres Beispiel für das im Referenzsystem der CE konfliktfreie, aber auch berührungslose Nebeneinander des „katholischen“ und „charismatischen“ Referenzmodus zeigt sich im Zusammenhang mit geistlichem Handeln und von der CE vertretenen charismatischen Alternativen zu sakramentalem Handeln. Die Gültigkeit der Sakramente, ihre Anerkennung als Mittel zum Heil, das Privileg der Priester, Sakramente zu spenden und ihre darauf bezogene und dadurch begründete Sonderstellung und -funktion werden an keiner Stelle hinterfragt. Gleichzeitig werden innerhalb der CE beispielsweise mit dem „Gebet um Befreiung“ oder dem „Charisma der Leitung“ charismatische „Alternativen“ zu den Sakramenten vorgestellt, die es Lai:innen ermöglichen, geistliche Handlungen durchzuführen, die in ihrer Funktion und Wirkung den Sakramenten gleichen. Die

Begründung sowohl der Gültigkeit der Charismen als auch der Autorität derjenigen, die sie ausführen, geschieht allerdings grundlegend anders als die Begründung der Gültigkeit der Sakramente und der Autorität der Priester: Während weder die Gültigkeit der Sakramente noch das geistliche Handeln der Priester überhaupt begründungsbedürftig ist, sondern beides vorausgesetzt und als gegeben angenommen wird, wird die Gültigkeit der Charismen sowie die Zuschreibung von Autorität an Personen, die Charismen wirken, an der Wirksamkeit der geistlichen Handlungen gemessen und mit ihr begründet. Während im ersten Fall eine situations- und auch personenübergreifende Gültigkeit vorausgesetzt wird, wird die Gültigkeit im zweiten Fall spezifisch unter den Akteur:innen ausgehandelt. Auch die jeweils zugrundeliegenden Maßstäbe des „katholischen“ und des „charismatischen“ Referenzmodus, nämlich die Anerkennung durch die katholische Kirche im einen und die individuell erfahrene Wirksamkeit im anderen Fall, treten hier deutlich zutage.

Wenn die beiden Referenzmodi auch die meiste Zeit über parallel zueinander eingesetzt werden, kommt es in Einzelfällen zu Konflikten, und zwar in Bezug auf Referenzpunkte, die sowohl im „charismatischen“ als auch dem „katholischen“ Referenzmodus referenziert werden. Besonders deutlich wurden solche Konflikte in Bezug auf Priester und auf Papst Franziskus.

Wie Bischöfe und Kardinäle werden Priester allgemein im „katholischen“ Referenzmodus als Teil der katholischen Hierarchie referenziert. Konflikte zwischen den beiden Referenzmodi ergeben sich sowohl in Bezug auf nichtcharismatische katholische Priester als auch auf katholisch-charismatische Priester, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Nichtcharismatische katholische Priester werden im Mediendiskurs der CE selten genannt. In den Akteursdaten finden sich verhältnismäßig viele Referenzen auf nichtcharismatische katholische Priester, wobei auffällt, dass die Referenzen sich mehrheitlich auf Priester im Allgemeinen beziehen, also eher auf das Konzept „Priester“ als auf spezifische Priester vor Ort. Wenn Priester vor Ort referenziert werden, dann wird häufig ein Konflikt dargestellt, womit der übliche „katholische“ Referenzmodus, in dem Priester hauptsächlich mit geistlichem Handeln und inhaltlich mit Zustimmung zur CE in Verbindung gebracht werden, nicht funktioniert. Entsprechend wechselt die Darstellung in den „charismatischen“ Referenzmodus, in dem

die Gültigkeit und Autorität des Priesters nicht als gegeben angenommen, sondern spezifisch begründet werden muss. Häufig wird dem Priester in diesen Fällen die Zuschreibung von Autorität verweigert, weil er den im „charismatischen“ Referenzmodus gültigen Maßstäben nicht entspreche. Ähnliches lässt sich in Bezug auf Priester der CE beobachten, auch wenn hier die Voraussetzungen und auch das Ergebnis ein anderes ist. Während auf nichtcharismatische katholische Priester nur in Konfliktfällen der „charismatische“ Referenzmodus angewandt wird, werden Priester der CE standardmäßig so referenziert. Das zeigt sich beispielsweise darin, dass Priester der CE sowohl in den Akteursdaten als auch im Mediendiskurs in der Regel namentlich genannt und so als Einzelpersonen sichtbar gemacht werden. Auch in der Begründung ihrer Autorität wird vorrangig auf spezifische Autoritätsgründe verwiesen, auf die Wirksamkeit ihrer Handlungen und ihren Einfluss auf die individuellen Erfahrungen der Akteur:innen und eher am Rande auf ihre Anerkennung durch die katholische Kirche. In beiden Fällen wird der „katholische“ Referenzmodus durch den „charismatischen“ Referenzmodus überlagert; Letztendlich entscheidend für die Anerkennung der Autorität des Priesters ist in beiden Fällen seine Legitimierung im „charismatischen“ Referenzmodus.

In Bezug auf Papst Franziskus hingegen wird die Gültigkeit des „katholischen“ Referenzmodus als gegeben vorausgesetzt und in weiten Teilen völlig ausgeblendet. So werden beispielsweise Handlungen, die Papst Franziskus in seinem Amt und als Amtsperson vornimmt, als persönlich motivierte Handlungen dargestellt, ohne dass dadurch aber ihre Gültigkeit unter den Akteur:innen zur Disposition steht. Durch Zuschreibungen im „charismatischen“ Referenzmodus wird die ohnehin unhinterfragte Autorität des Papstes auch auf dieser Ebene bestätigt, beispielsweise indem Handlungen, die er im Rahmen seines Amtes vornimmt, auch als persönlich motivierte Handlungen dargestellt werden. Auch eine Einordnung von Papst Franziskus als „eigentlich charismatisch“ stellt weniger seine Stellung zur Disposition als dass sie auch im „charismatischen“ Referenzmodus bestätigt wird.

Was bedeuten nun diese Ergebnisse für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Prozessen der Verortung und der Konstruktion religiöser Autorität? Kurz gesagt, sie

bedeuten, dass mit der Zuschreibung religiöser Autorität sowohl die Verortung und Legitimation des:der Autoritätsträger:innen als auch die eigene Verortung und Legitimation ausgehandelt werden. Autorität wird verschiedenen Autoritätsträger:innen aus verschiedenen Motiven zugeschrieben, es existieren verschiedene Referenzmodi, innerhalb derer gemessen an verschiedenen Maßstäben verschiedene Verortungen und Zuschreibungen als gültig anerkannt oder hinterfragt werden. Um Konstruktionen religiöser Autorität zu erfassen, müssen nicht nur die konkreten Zuschreibungsprozesse von religiöser Autorität und die Autoritätsgründe erfasst werden, sondern auch die auf verschiedenen Ebenen erfolgenden Verweise auf den als gemeinsam angenommenen Referenzrahmen, unter Rückbezug auf welchen die Aushandlungen von Autorität vorgenommen werden. Die Zuschreibung und Anerkennung von religiöser Autorität kann bedeuten, dass die so referenzierten Autoritätsträger:innen die eigenen Entscheidungen und Handlungen beeinflussen; Es kann aber auch bedeuten, dass die so referenzierten Autoritätsträger:innen als von anderen anerkannt betrachtet werden und durch die Anerkennung ihrer Autorität die eigene Verortung legitimiert werden soll.

Das Verfahren der Referenzpunktanalyse wurde anhand der Daten und im Laufe der Auswertung entwickelt, um den Anforderungen des Materials und der Forschungsfrage gerecht zu werden. Die sehr umfangreichen Daten wurden zunächst sortiert, indem die Referenzpunkte identifiziert und die entsprechenden Segmente codiert wurden. Die daran anknüpfenden Feinanalysen von Verortungen und Autoritätskonstruktionen auf verschiedenen Ebenen wurden ausgehend von dieser Sortierung anhand verschiedener Ausschnitte des Datenmaterials vorgenommen. Die Stärke dieses Vorgehens liegt in der konsequent akteurszentrierten Perspektive sowie seiner relativen Ergebnisoffenheit. Referenzmuster und Autoritätsgründe werden aus den Daten rekonstruiert, bilden also die Perspektive der Akteur:innen ab. Die Auswahl der Datengrundlage der Feinanalysen ergibt sich jeweils aus den Ergebnissen der vorherigen Analyseschritte sowie auf die Gesamtauswertung, sodass auf die während der Analyse sich formenden Ergebnisse flexibel reagiert werden kann.

Der Fokus auf einen Aspekt bedeutet immer auch, dass andere Aspekte weniger ausführlich behandelt werden können. So hätte die Analyse der Referenzmuster und

Autoritätszuschreibungen nicht auf Personen beschränkt werden müssen, sondern hätte um Zuschreibungen von Autorität an nichtpersonale Referenzpunkte erweitert werden können. Gerade ein Vergleich zwischen der Begründung der Autorität von lebenden Personen und beispielsweise Heiligen und Maria würde sicherlich zu interessanten Einblicken in Autoritätskonstruktionen, aber auch in Vorstellungen über die Wirkmächtigkeit transzendenter Akteur:innen und Abgrenzungsstrategien gegenüber nichtkatholischen Charismatiker:innen führen. Ebenfalls interessant wäre sicherlich eine genauere Analyse der Referenzen auf Gott, Jesus und den Heiligen Geist, sowohl in Bezug auf Darstellungen der Wirksamkeit als auch in der Frage nach der Situationsgebundenheit von Transzendenzverweisen. Was sich in dieser Untersuchung bereits abzeichnet, allerdings keineswegs erschöpfend behandelt werden konnte, ist der Umgang der Akteur:innen mit der Bibel, die von den Akteur:innen sowohl als Gegenstand als auch als Text referenziert wird. Darüber hinaus sollte auch die Frage nach der Selbstautorisierung der Akteur:innen genauer untersucht werden, also welche Rolle die eigene Meinung und das eigene Empfinden als Grundlage der Anerkennung oder Zuschreibung religiöser Autorität spielen.

Was die Datenerhebung angeht, würde sich eine Ausweitung insbesondere in drei Bereichen lohnen: Erstens müsste in eine aktuelle Untersuchung Social Media eingeschlossen werden. Gerade im Zusammenhang mit der Corona-Pandemie und den damit verbundenen Beschränkungen gemeinschaftlicher Treffen und Veranstaltungen vor Ort hat sich auch die CE vermehrt digitalen Formaten zugewandt, von digitalen Bibelkreisen über Lobpreis im Wohnzimmer und gestreamte Konzerte bis hin zu Online-Glaubenskursen. Auch die Analyse der privaten Kommunikation über Social Media, beispielsweise in WhatsApp-Gruppen, könnte Aufschluss über CE-interne Narrative, den religiösen Alltag und religiöse Netzwerke geben, die in den face-to-face Situationen und veröffentlichten Texten nicht angesprochen werden. Zweitens könnte über eine Erhebung der materiellen Praktiken die Zuschreibung von Autorität und Wirkmächtigkeit an Gegenstände wie Rosenkränze oder Marienmedaillen analysiert werden. Gerade im Kontext der empirischen Katholizismusforschung wäre dies nicht nur im Kontext der „material religion“ ein ergiebiges Untersuchungsfeld. Drittens könnte der Gegenstand geweitet werden und Verortungsprozesse anderer Gruppierungen in der katholischen Kirche oder der charismatischen Bewegung einbezogen werden. In der

katholischen Kirche böten sich hierfür beispielsweise andere Reformbewegungen wie Wir sind Kirche oder geistliche Gemeinschaften an, deren Verortung in der katholischen Kirche weitgehend unbestritten ist, beispielsweise Ordensgemeinschaften. In der charismatischen Bewegung könnten Verortungsprozesse katholischer, protestantischer und freikirchlicher Gruppen in der charismatischen Bewegung verglichen werden, was insbesondere in Bezug auf die Autoritätsgründe aufschlussreich sein dürfte.

Für all diese weiterführenden Fragen wurde mit der vorliegenden grundlegenden Untersuchung der Charismatischen Erneuerung, ihrer Verortungsprozesse und Autoritätskonstruktionen eine Grundlage geschaffen.

Mit dem Katholizismus in Deutschland eröffnet sich, wie im Laufe der vorliegenden Studie im besten Fall deutlich geworden sein dürfte, der religionswissenschaftlichen Christentumsforschung ein vielversprechender Gegenstand empirischer Forschung. Neben der CE gibt es viele weitere Gruppierungen, die zwar Teil der katholischen Kirche sind, deren Verortungen, Praktiken und Selbstverständnis aber um einiges komplexer sind als einfach nur „katholisch“.

Literatur

- Abels, Heinz (2007): *Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*, 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Alasuutari, Pertti (2018): Authority as epistemic capital. *Journal of Political Power* 11 (2), 165–190.
- Alva, Reginald (2016): Catholic Charismatic Renewal Movement and Transformation of Life. *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 36 (2), 145–158.
- Amanze, James N. & John Hamathi (2011): Charismatic Renewal in the Roman Catholic Church in Botswana. A Case Study of the Interaction between Religions of Authority and Religions of Spontaneity. *Swedish Missiological Themes* 99 (1), 57–78.
- Anderson, Allan H. (2006): The Pentecostal and Charismatic movements. In: Hugh McLeod (Hrsg.), *The Cambridge history of Christianity, Volume 9: World Christianities 1914–2000*, 89–106. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Allan H. (2013): *To the ends of the earth. Pentecostalism and the transformation of world Christianity*. New York: Oxford University Press.
- Anderson, Allan H. (2014): *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Allan H. (2016): Pentecostal and Charismatic Christianity. In: Lamin Sanneh & Michael J. McClymond (Hrsg.), *The Wiley Blackwell companion to World Christianity*, 653–663. Malden MA u.a.: Wiley.
- Anuth, Bernhard S. (2018): Kirchliche Bewegungen zwischen Universalkirche und Teilkirchen. Kanonistische Perspektiven. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 44–92. Freiburg: Herder Verlag.
- Bartholomew, John N. (1981): A Sociological View of Authority in Religious Organizations. *Review of Religious Research* 23 (2), 118–132.
- Bartoş, Emil (2015): The Three Waves of Spiritual Renewal of the Pentecostal-Charismatic Movement. *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 7 (1), 20–42.
- Baumert, Norbert (1998): Anstößig oder Anstoß? Zur Charismatischen Erneuerung. *Stimmen der Zeit* 216 (9), 594–606.
- Baumert, Norbert & Gerhard Bially (Hrsg.) (1999): *Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren*. Düsseldorf: Charisma-Verlag.

- Berg, Charles & Marianne Milmeister (2008): Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden. Über die Kodierverfahren der Grounded-Theory-Methodologie. *FQS Forum Qualitative Sozialforschung* 9 (2).
- Berg, Esther (2016): *Neues Schreiben an die Bischöfe der Weltkirche*. <https://iwms.sankt-georgen.de/neues-schreiben-an-die-bischoefe-der-weltkirche/> (abgerufen am 14.04.2021).
- Berg-Chan, Esther (2018): *Gelebte Religiosität in der Moderne. Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine neocharismatische Megakirche im gegenwärtigen Singapur*. Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität, Inauguraldissertation.
- Berg-Chan, Esther (2019): Ein neuer „religiöser Stil“ in der katholischen Kirche in Deutschland? In: Klaus Krämer & Klaus Vellguth (Hrsg.), *Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene*, 396–408. Freiburg: Herder Verlag.
- Bergunder, Michael (2006): Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration. In: Michael Bergunder & Jörg Haustein (Hrsg.), *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, 155–169. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Bergunder, Michael (2009): Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung. *Evangelische Theologie* 69 (4), 245–269.
- Bergunder, Michael (2011): Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 1/2), 3–55.
- Bingham, Charles W. (2008): *Authority is relational. Rethinking educational empowerment*. Albany: State University of New York Press.
- Bonazzi, Giuseppe (2014): *Geschichte des organisatorischen Denkens*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Böntert, Stefan (2018): Lebendige Liturgien als Schlüssel für den Erfolg? Konturen der Gottesdienstkultur in den Pfingstkirchen. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 191–214. Freiburg: Herder Verlag.
- Bourdieu, Pierre (2015): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Breidenstein, Georg, Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff & Boris Nieswand (2020): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*, 3. Aufl. München: UVK Verlagsgesellschaft.

- Breuer, Marc (2012): *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Breuer, Stefan (1988): Max Webers Herrschaftssoziologie. *Zeitschrift für Soziologie* 17 (5), 315–327.
- Buchard, Emmanuelle (2014): Autoritätsausübung. Figuren und Mechanismen. In: Jörg Stolz, Olivier Favre, Caroline Gachet & Emmanuelle Buchard (Hrsg.), *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, 139–165. Zürich: Pano Verlag.
- Campbell, Heidi A. (2007): Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (3), 1043–1062.
- Campbell, Heidi A. (2010): Religious Authority and the Blogosphere. *Journal of Computer-Mediated Communication* 15 (2), 251–276.
- Carroll, Jackson W. (1981): Some Issues in Clergy Authority. *Review of Religious Research* 23 (2), 99–117.
- Cavalli, Luciano (1993): Charisma, Gemeinde und Bewegung. Zwei Paradigmata für den charismatischen Prozeß. In: Winfried Gebhardt, Arnold Zingerle & Michael N. Ebertz (Hrsg.), *Charisma. Theorie – Religion – Politik*, 33–45. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Center for the Study of Global Christianity (2013): *Christianity in its Global Context, 1970–2020. Society, Religion, and Mission*, o.O.
- Chan, Simon (2020): Introduction to the Special Theme. Pentecostalism and Spiritual Formation. *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 13 (1), 39–43.
- Chaves, Mark (1994): Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces* 72 (3), 749–774.
- Cheong, Pauline H. (2013): Authority. In: Heidi A. Campbell (Hrsg.), *Digital religion. Understanding Religious practice in new media worlds*, 72–87. London: Routledge.
- Chesnut, Andrew (2010): Conservative Christian Competitors: Pentecostals and Charismatic Catholics in Latin America's New Religious Economy. *SAIS Review of International Affairs* 30 (1), 91–103.
- Ciciliot, Valentina (2019): The Origins of the Catholic Charismatic Renewal in the United States. Early Developments in Indiana and Michigan and the Reactions of the Ecclesiastical Authorities. *Studies in World Christianity* 25 (3), 250–273.
- Clatterbuck, Mark (2010): In Native Tongues. Catholic Charismatic Renewal and Montana's Eastern Tribes (1975-Today). *U.S. Catholic Historian* 28 (2), 153–180.

- Cleary, Edward L. (2018): *The rise of charismatic Catholicism in Latin America*. Gainesville: University Press of Florida.
- Conway, Brian (2014): Religious Public Discourses and Institutional Structures. A Cross-National Analysis of Catholicism in Chile, Ireland, and Nigeria. *Sociological Perspectives* 57 (2), 149–166.
- Cordes, Paul J. (1999): *Heiligung und Sendung. Zur charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche*. Paderborn: Bonifatius.
- Csordas, Thomas J. (1997): *Language, Charisma, and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley u.a.: University of California Press.
- Csordas, Thomas J. (2007): Global religion and the re-enchantment of the world. The case of the Catholic Charismatic Renewal. *Anthropological Theory* 7 (3), 295–314.
- Csordas, Thomas J. (2011): Catholic Charismatic Healing in Global Perspective. The Cases of India, Brazil, and Nigeria. In: Candy G. Brown (Hrsg.), *Global pentecostal and charismatic healing*; 331–350. New York: Oxford University Press.
- Csordas, Thomas J. (2012): A Global Geography of the Spirit. The Case of Catholic Charismatic Communities. *International Social Science Journal* 63 (209–210), 171–183.
- Damberg, Wilhelm & Karl-Joseph Hummel (2015): Zur Einführung: Katholizismusforschung heute. In: Wilhelm Damberg & Karl-Joseph Hummel (Hrsg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, 9–24. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Daniel, Kasomo (2010): An assessment of the Catholic Charismatic Renewal towards peaceful co-existence in the Roman Catholic Church. *International Journal of Sociology and Anthropology* 2 (8), 171–177.
- Delitz, Heike (2018): *Kollektive Identitäten*. Bielefeld: transcript.
- Deutsche Bischofskonferenz (2021): Dr. Beate Gilles wird neue Generalsekretärin der Deutschen Bischofskonferenz: Wahl auf der Frühjahrs-Vollversammlung. *Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz (23.02.2021)*. <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/dr-beate-gilles-wird-neue-generalsekretarin-der-deutschen-bischofskonferenz> (abgerufen am 14.04.2021).
- Dyer, Anne E. (2011): Introduction. In: Anne E. Dyer & William K. Kay (Hrsg.), *European Pentecostalism*, 1–15. Leiden, Boston: Brill.

- Eckholt, Margit (2018): „Umkehr“-Erfahrungen und geistbewegte Evangelisierung in Lateinamerika im Interkulturellen Gespräch mit befreiungstheologischen ekklesiologischen Ansätzen. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 164–190. Freiburg: Herder Verlag.
- Emling, Sebastian & Katja Rakow (2014): *Moderne religiöse Erlebniswelten in den USA. „Have fun and prepare to believe!“*. Berlin: Reimer.
- Finger, Evelyn (2013): Der friedliche Revolutionär. *Die Zeit* (13/2013) (23.03.2013). <https://www.zeit.de/2013/13/Papst-Tagebuch-Wahl-Amtseinfuehrung> (abgerufen am 30.03.2020).
- Flick, Uwe (2011): Das Episodische Interview. In: Gertrud Oelerich & Hans-Uwe Otto (Hrsg.), *Empirische Forschung und Soziale Arbeit. Ein Studienbuch*, 273–280. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Forschungskonsortium WJT (2007): *Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis - Medien - Organisation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Francis, Leslie, Stephen Loudon & Mandy Robbins (2013): Catholic and Charismatic. A Study in Personality Theory within Catholic Congregations. *Religions* 4 (2), 267–282.
- Frank, Joachim (2018): Meisner reloaded. *Frankfurter Rundschau* (09.04.2018). <https://www.fr.de/panorama/meisner-reloaded-10983152.html> (abgerufen am 28.03.2021).
- Freudenberg, Maren (2019): Dynamics and Stability in Globally Expanding Charismatic Religions. The Case of the Vineyard Movement in Germany, Austria, and Switzerland. *Entangled Religions* 8.
- Fuchs-Heinritz, Werner & Alexandra König (2011): *Pierre Bourdieu. Eine Einführung*, 2. Aufl. Stuttgart: UVK Verlagsgesellschaft.
- Furedi, Frank (2013): *Authority. A Sociological History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabriel, Karl (1996): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 5. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Gabriel, Karl (2008): Die Versuche des Papstes, in der Welt der Gegenwart Autorität zu gewinnen. *Concilium* 44 (9), 361–367.
- Gabriel, Karl (2009): Von „Kirche und Gesellschaft“ zu „Kirche in der Weltgesellschaft“: Die Wende beim Zweiten Vatikanum. In: Bernhard Nacke (Hrsg.), *Orientierung und Innovation. Beiträge der Kirche für Staat und Gesellschaft*, 234–249. Freiburg im Breisgau u.a.: Herder Verlag.

- Garner, Johny T. (2016): Sunday democracies: a mixed methods analysis of members' perceptions of church authority and organizational dissent. *Journal of Applied Communication Research* 44 (4), 415–433.
- Gärtner, Christel, Karl Gabriel & Hans-Richard Reuter (2012): *Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gasper, Hans (2007): Ein Segen für die Kirche?: Die charismatische Szene in Deutschland. *Herder-Korrespondenz* 61 (7), 366–371.
- Gebhardt, Winfried (1993): Charisma und Ordnung: Formen des institutionalisierten Charisma – Überlegungen im Anschluss an Max Weber. In: Winfried Gebhardt, Arnold Zingerle & Michael N. Ebertz (Hrsg.), *Charisma. Theorie – Religion – Politik*, 47–68. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Gebhardt, Winfried (1994): *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*. Berlin: Reimer.
- Gebhardt, Winfried (1999): Kirche zwischen charismatischer Bewegung und formaler Organisation. Religiöser Wandel als Problem der soziologischen Theoriebildung. In: Michael Krüggeler, Karl Gabriel & Winfried Gebhardt (Hrsg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, 101–119. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gebhardt, Winfried, Arnold Zingerle & Michael N. Ebertz (Hrsg.) (1993): *Charisma. Theorie – Religion – Politik*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Gibson, Raymond E. (1966): The Changing Status of Authority Figures. *Journal of Religion and Health* 5 (3), 226–232.
- Gladigow, Burkhard (1995): Europäische Religionsgeschichte. In: Hans G. Kippenberg & Brigitte Luchesi (Hrsg.), *Lokale Religionsgeschichte*, 21–42. Marburg: diagonal-Verlag.
- Golan, Oren & Michele Martini (2019): The Making of Contemporary Papacy. Manufactured Charisma and Instagram. *Information, Communication & Society*, 1–19.
- Gooren, Henri (2012): The Catholic Charismatic Renewal in Latin America. *Pneuma* 34 (2), 185–207.
- Großbölting, Thomas (2015): Religionsgeschichte als „Problemgeschichte der Gegenwart“. Ein Vorschlag zu künftigen Perspektiven der Katholizismusforschung. In: Wilhelm Damberg & Karl-Joseph Hummel (Hrsg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, 169–186. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

- Halama, Peter & Júlia Halamová (2005): Process of Religious Conversion in the Catholic Charismatic Movement. A Qualitative Analysis. *Archive for the Psychology of Religion* 27 (1), 69–91.
- Hammond, Phillip E., Luis Salinas & Douglas Sloane (1978): Types of Clergy Authority. Their Measurement, Location, and Effects. *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (3), 241–253.
- Hanusch, Christina (2012): Lobpreis leiten – willkommen, Heiliger Geist! In: Christof Hemberger, *Lebendige Charismatische Gruppen. Handbuch zum Baustein 1 der CE-Leiterausbildung*, 99–103. Grünkraut: D&D Medien.
- Harper, Douglas (2002): Talking about pictures. A case for photo elicitation. *Visual Studies* 17 (1), 13–26.
- Haus St. Ulrich Hochaltingen (2015): *Kurs zum Katechisten für die Evangelisation*. o.O.
- Haustein, Jörg (2011): Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts. *Archiv für Sozialgeschichte* 51, 533–552.
- Haustein, Jörg & Giovanni Maltese (2014): Pfingstliche und charismatische Theologie. Eine Einführung. In: Jörg Haustein & Giovanni Maltese (Hrsg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, 15–65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haustein, Jörg & Giovanni Maltese (2018): Pentekostalismus, akademische Theologie und ökumenische Asymmetrien. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 16–43. Freiburg: Herder Verlag.
- Helfferrich, Cornelia (2019): Leitfaden- und Experteninterviews. In: Nina Baur & Jörg Blasius (Hrsg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, 669–686. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Hemberger, Christof (2012): *Lebendige Charismatische Gruppen. Handbuch zum Baustein 1 der CE-Leiterausbildung*. Grünkraut: D&D Medien.
- Hepp, Andreas (2013): Die kommunikativen Figurationen mediatisierter Welten. Zur Mediatisierung der kommunikativen Konstruktion von Wirklichkeit. In: Reiner Keller, Jo Reichertz & Hubert Knoblauch (Hrsg.), *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, 97–120. Wiesbaden: Springer VS.
- Hepp, Andreas, Andreas Breiter & Uwe Hasebrink (Hrsg.) (2018): *Communicative figurations. Transforming communications in times of deep mediatization*. Cham: Palgrave Macmillan.

- Hepp, Andreas, Cindy Roitsch & Matthias Berg (2016): Investigating communication networks contextually. Qualitative network analysis as cross-media research. *MedieKultur* 32 (60), 87–106.
- Hepp, Andreas & Veronika Krönert (2009): *Medien-Event-Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Herder Verlag (2020a): *Katholizismus im Umbruch* / *Herder.de*. <https://www.herder.de/theologie-pastoral-shop/reihen/katholizismus-im-umbruch/c-37/c-308/> (abgerufen am 15.09.2020).
- Herder Verlag (2020b): *Theologie der Einen Welt* / *Herder.de*. <https://www.herder.de/theologie-pastoral-shop/reihen/theologie-der-einen-welt/c-37/c-245/> (abgerufen am 15.09.2020).
- Hitzler, Ronald & Anne Honer (1994): Qualitative Methoden. In: Jürgen Kriz, Dieter Nohlen & Rainer-Olaf Schultze (Hrsg.), *Politikwissenschaftliche Methoden*, 389–395. München: Beck.
- Hjarvard, Stig (2008): The mediatization of religion. A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights* 6 (1), 9–26.
- Hjarvard, Stig (2011): The mediatisation of religion. Theorising religion, media and social change. *Culture and Religion* 12 (2), 119–135.
- Hjarvard, Stig (2016): Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture & Society* 38 (1), 8–17.
- Hochschild, Michael (1999): Kirche zwischen Organisation und Kommunikation. Neue geistliche Bewegungen als Vermittlungsinstitutionen. In: Michael Krüggeler, Karl Gabriel & Winfried Gebhardt (Hrsg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, 219–228. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hochschild, Michael (2005): Zukunftslaboratorien: Soziologische Aspekte der Neuen Geistlichen Gemeinschaften. In: Christoph Hegge (Hrsg.), *Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften*, 11–34. Münster: Aschendorff.
- Hock, Klaus (2014): *Einführung in die Religionswissenschaft*, 5. Aufl. Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hocken, Peter (1992): Charismatic Renewal in the Roman Catholic Church: Reception and Challenge. In: Jan A. B. Jongeneel (Hrsg.), *Pentecost, mission and ecumenism essays on intercultural theology. Festschrift in honour of Professor Walter J. Hollenweger*, 301–309. Frankfurt am Main: Lang.

- Hocken, Peter (1999): Charismatic Movement. In: Erwin Fahlbusch & Geoffrey W. Bromiley (Hrsg.), *The encyclopedia of Christianity*, 404–408. Grand Rapids, Mich. u.a.: Eerdmans.
- Hoenes del Pinal, Eric (2017): The Paradox of Charismatic Catholicism. Rupture and Continuity in a Q'eqchi'-Maya Parish. In: Kristin Norget, Valentina Napolitano & Maya Mayblin (Hrsg.), *The anthropology of Catholicism. A reader*, 170–183. Oakland, California: University of California Press.
- Hoover, Stewart M. (2016): Religious Authority in the Media Age. In: Stewart M. Hoover (Hrsg.), *The media and religious authority*, 15–36. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Hummel, Karl-Joseph (2006): *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz*. 2. Aufl. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Imbusch, Peter (2012): Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse. In: Peter Imbusch (Hrsg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, 2. Aufl., 9–35. Wiesbaden: Springer VS.
- Jacobsen, Douglas (2011): *The World's Christians. Who they are, Where they are, and How they got there*. New York, NY: John Wiley & Sons.
- Johnson, Todd M. & Gina A. Zurlo (2020): *World Christian Encyclopedia*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kaigama, Ingatius A. (2019): Die Antwort der katholischen Kirche auf die Pfingstbewegungen. In: Klaus Krämer & Klaus Vellguth (Hrsg.), *Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene*, 327–338. Freiburg: Herder Verlag.
- Katholische Bibelanstalt GmbH (Hrsg.) (2015): *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*. Freiburg: Herder Verlag.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1996): Zur Einführung. Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils. In: Franz-Xaver Kaufmann & Arnold Zingerle (Hrsg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, 9–34. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Kay, William K., Kees Slijkerman, Raymond Pfister & Cornelius van der Laan (2011): Pentecostal Theology and Catholic Europe. In: Anne E. Dyer & William K. Kay (Hrsg.), *European Pentecostalism*, 313–331. Leiden, Boston: Brill.
- Keller, Reiner (2013): Kommunikative Konstruktion und diskursive Konstruktion. In: Reiner Keller, Jo Reichertz & Hubert Knoblauch (Hrsg.), *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, 69–94. Wiesbaden: Springer VS.

- Keller, Reiner, Hubert Knoblauch & Jo Reichertz (2013): Der Kommunikative Konstruktivismus als Weiterführung des Sozialkonstruktivismus – eine Einführung in den Band. In: Reiner Keller, Jo Reichertz & Hubert Knoblauch (Hrsg.), *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, 9–21. Wiesbaden: Springer VS.
- Kern, Thomas (1998): *Schwärmer, Träumer & Propheten? Charismatische Gemeinschaften unter der Lupe*. Frankfurt am Main: Knecht.
- Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.
- Klenk, Christian (2013): *Zustand und Zukunft katholischer Medien. Prämissen, Probleme, Prognosen*. Berlin: Lit-Verlag.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Kołodziejska, Marta & Anna Neumaier (2017): Between individualisation and tradition. Transforming religious authority on German and Polish Christian online discussion forums. *Religion* 47 (2), 228–255.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2016): *Schreiben Iuvenescit Ecclesia. An die Bischöfe der katholischen Kirche über die Beziehung zwischen hierarchischen und charismatischen Gaben im Leben und in der Sendung der Kirche*. Bonn.
- Krämer, Klaus & Klaus Vellguth (2019): Vorwort. In: Klaus Krämer & Klaus Vellguth (Hrsg.), *Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene*, 9–18. Freiburg: Herder Verlag.
- Krossa, Anne S. (2018): *Gesellschaft. Betrachtungen eines Kernbegriffs der Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Krotz, Friedrich (2007): *Mediatisierung. Fallstudien zum Wandel von Kommunikation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Krotz, Friedrich (2017): Mediatisierung. Ein Forschungskonzept. In: Friedrich Krotz, Cathrin Despotović & Merle-Marie Kruse (Hrsg.), *Mediatisierung als Metaprozess. Transformationen, Formen der Entwicklung und die Generierung von Neuem*, 13–32. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Krüggele, Michael, Karl Gabriel & Winfried Gebhardt (Hrsg.) (1999): *Institution - Organisation - Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Lado, Ludovic (2017): Experiments of Inculturation in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon. In: Kristin Norget, Valentina Napolitano & Maya Mayblin (Hrsg.), *The anthropology of Catholicism. A reader*, 227–242. Oakland, California: University of California Press.
- Lapenta, Francesco (2011): Some Theoretical and Methodological Views on Photo-Elicitation. In: Eric Margolis & Luc Pauwels (Hrsg.), *The SAGE Handbook of Visual Research Methods*, 201–213. Los Angeles u.a.: Sage.
- Lehmann, David (2003): Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen? Dissidenz und Konformismus in religiösen Bewegungen. *Concilium* 39 (3), 361–378.
- Löbber, Raoul (2021): Schluss. Aus. Amen! *Die Zeit* (7/2021) (11.02.2021). <https://www.zeit.de/2021/07/katholische-kirche-missbrauchsfaelle-kardinal-woelki-staat> (abgerufen am 28.03.2021).
- Maiden, John (2019): The Emergence of Catholic Charismatic Renewal ‘in a Country’: Australia and Transnational Catholic Charismatic Renewal. *Studies in World Christianity (In Press)*, [1–21].
- Mansfield, Patti G. (1993): ... wie ein neues Pfingsten. Der aufsehenerregende Anfang der charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Matteucci, Xavier (2013): Photo elicitation. Exploring tourist experiences with researcher-found images. *Tourism Management* 35, 190–197.
- McDonnell, Kilian (1974): Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche. In: Harding Meyer & Marc Lienhard (Hrsg.), *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion*, 27–51. Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Meuffels, Otmar (1999): Kirche als Volk Gottes. Ein Plädoyer für die Einheit von Amt und Charisma. *Münchener Theologische Zeitschrift* 50 (1), 43–53.
- Meuser, Bernhard, Johannes Hartl & Karl Wallner (2018): *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*. Freiburg u.a.: Herder Verlag.
- Mey, Günter & Katja Mruck (2011): Grounded-Theory-Methodologie. Entwicklung, Stand, Perspektiven. In: Günter Mey & Katja Mruck (Hrsg.), *Grounded theory reader*, 2. Aufl., 11–48. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mildenberger, Friedrich (o.J.): Heilsgeschichte. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Brill. <http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262rgg4COM09533> (abgerufen am 14.04.2021)

- Moran, Michelle (2013): The Spirituality at the Heart of the Catholic Charismatic Renewal Movement. *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 30 (4), 287–291.
- Mühlen, Heribert (1986): Nachwort für den deutschen Sprachraum. In: Francis A. Sullivan, *Die charismatische Erneuerung: Die biblischen und theologischen Grundlagen*, 2. Aufl., 196–198. Graz: Verlag Styria.
- Müller, Tobias & Thomas M. Schmidt (Hrsg.) (2013): *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Murray, Paul D. (2018): Charisma, Institution und Trinität im Werk Karl Rahners. Zur Sicherung einer notwendigen pneumatologischen Basis für eine ganzheitliche Theologie des Dienstamtes. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung: Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 145–164. Freiburg: Herder Verlag.
- Neuenhaus-Luciano, Petra (2012): Amorphe Macht und Herrschaftsgehäuse – Max Weber. In: Peter Imbusch (Hrsg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, 2. Aufl., 97–114. Wiesbaden: Springer VS.
- Newberg, Eric N. (2006): Charismatic Movement. In: Stanley M. Burgess (Hrsg.), *Encyclopedia of Pentecostal and charismatic Christianity*, 89–95. New York, NY: Routledge.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula & Magnus Striet (Hrsg.) (2018): *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“*. Freiburg: Herder Verlag.
- Onyinah, Kwadwo N. O. (2019): Charismatische Bewegungen in der katholischen Kirche. In: Klaus Krämer & Klaus Vellguth (Hrsg.), *Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene*, 268–279. Freiburg: Herder Verlag.
- Pace, Enzo (2006): Salvation Goods, the Gift Economy and Charismatic Concern. *Social Compass* 53 (1), 49–64.
- Pace, Enzo (2013): Achilles and the tortoise. A society monopolized by Catholicism faced with an unexpected religious pluralism. *Social Compass* 60 (3), 315–331.
- Pace, Enzo (2020): The Catholic Charismatic Movement in Global Pentecostalism. *Religions* 11 (7), 1–19.
- Qualbrink, Andrea (2018): *Studie „Frauen in Leitungspositionen deutscher Ordinariate/Generalvikariate 2018“: Studie im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz*. o.O.

- Radde-Antweiler, Kerstin (2015): Das „Medienphänomen Franziskus“. Eine mediensoziologische Analyse der deutschen Berichterstattung. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 163 (1), 54–65.
- Radde-Antweiler, Kerstin & Hannah Grüenthal (2018): Introduction: Religious Authority. Ascribing Meaning to a Theoretical Term. *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 7 (3), 368–380.
- Radde-Antweiler, Kerstin, Hannah Grüenthal & Sina Gogolok (2018): ‘Blogging Sometimes Leads to Dementia, Doesn’t It?’ The Roman Catholic Church in Times of Deep Mediatization. In: Andreas Hepp, Andreas Breiter & Uwe Hasebrink (Hrsg.), *Communicative figurations. Transforming communications in times of deep mediatization*, 267–286. Cham: Palgrave Macmillan.
- Rettig, Hanna (2016): *Making Missionaries – Junge Evangelikale und ihre Mission. Ethnographie einer Jugendorganisation auf Reisen*. Bielefeld: transcript.
- Reuter, Astrid (2014): *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reuter, Astrid (2015): Was ist Religion? Das Recht als Arena von Grenzkämpfen um das religiöse Feld. In: Hans M. Heinig & Christian Walter (Hrsg.), *Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder*, 57–76. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ring-Eifel, Ludwig (2013): 100 Tage Menschlichkeit. *katholisch.de* (20.06.2013). <https://www.katholisch.de/artikel/2443-100-tage-menschlichkeit> (abgerufen am 30.03.2021).
- Robbins, Joel (2004): The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33 (1), 117–143.
- Runkel, Gunter & Günter Burkart (2005): Einleitung: Luhmann und die Funktionssysteme. In: Gunter Runkel & Günter Burkart (Hrsg.), *Funktionssysteme der Gesellschaft. Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann*, 7–11. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Saldaña, Johnny (2009): *The Coding manual for qualitative researchers*. Los Angeles u.a.: Sage.
- Salheiser, Axel (2019): Natürliche Daten: Dokumente. In: Nina Baur & Jörg Blasius (Hrsg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, 1119–1134. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Schäfers, Bernhard (2018): Gesellschaft. In: Johannes Kopp & Anja Steinbach (Hrsg.), *Grundbegriffe der Soziologie*, 12. Aufl., 141–145. Wiesbaden: Springer VS.

- Schärfl-Trendel, Thomas (2018): Dialektischer Katholizismus? Über evangelikale und charismatische Rückstoßeffekte im Katholischen. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 93–115. Freiburg: Herder Verlag.
- Schedl, Susanne & Dietz-Rüdiger Moser (2007): Erbauungsliteratur. In: Klaus Weimar, Harald Fricke, Jan-Dirk Müller & Klaus Grubmüller (Hrsg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, 3. Aufl., 484–488. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Schimank, Uwe (2013): *Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Schmidt, Rainer (2006): Macht, Autorität und Charisma. Deutungsmacht in Max Webers Herrschaftssoziologie. In: Hans Vorländer (Hrsg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, 37–55. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schoenherr, Richard A. (1987): Power and Authority in Organized Religion. Disaggregating the Phenomenological Core. *Sociological Analysis* 47, 52–71.
- Schüßler, Michael (2018): Gott erleben und gerettet werden? Praktiken und Affektstrukturen des pentekostalen Christentums in europäisch-theologischer Perspektive. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 215–262. Freiburg: Herder Verlag.
- Schwinn, Thomas (2011): Von starken und schwachen Gesellschaftsbegriffen: Verfallsstufen eines traditionsreichen Konzepts. In: Thomas Schwinn, Clemens Kroneberg & Jens Greve (Hrsg.), *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*, 27–44. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (2015): „*Gemeinsam Kirche sein*“. *Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral*. Bonn.
- Siekierski, Konrad (2012): Catholics in the Holy Spirit. The Charismatic Renewal in Poland. *Religion, State and Society* 40 (1), 145–161.
- Sofsky, Wolfgang & Rainer Paris (1991): *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*. Opladen: Leske und Budrich.
- Spieß, Christian (2012): Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus. Die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Karl Gabriel, Christian Spieß & Katja Winkler (Hrsg.), *Modelle des religiösen Pluralismus: historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*, 101–132. Paderborn: Schöningh.

- Steil, Carlos A. & Ana P. P. Walker (2017): Religious Belonging in the Hispanic Catholic Charismatic Movement in San Diego. *Journal of Historical Archaeology & Anthropological Sciences* 1 (3), 87–95.
- Suarsana, Yan (2014): *Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung. Postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des „Mukti Revival“*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Suarsana, Yan (2017): Die Pfingstbewegung als Kind der Globalisierung. In: Polykarp Ulin Agan SVD (Hrsg.), *Pentekostalismus – Pfingstkirchen*, 11–32. Siegburg: Franz Schmitt Verlag.
- Suenens, Léon J. (1986): Vorwort. In: Francis A. Sullivan, *Die charismatische Erneuerung. Die biblischen und theologischen Grundlagen*, 2. Aufl., 5–6. Graz: Verlag Styria.
- Sullivan, Francis A. (1986): *Die charismatische Erneuerung. Die biblischen und theologischen Grundlagen*, 2. Aufl. Graz: Verlag Styria.
- Theije, Marjo de & Cecília L. Mariz (2008): Localizing and Globalizing Processes in Brazilian Catholicism. Comparing Inculturation in Liberationist and Charismatic Catholic Cultures. *Latin American Research Review* 43 (1), 33–54.
- Thorsen, Jakob E. (2016): The Catholic Charismatic Renewal and the Incipient Pentecostalization of Latin American Catholicism. In: Virginia Garrard-Burnett, Paul Freston & Stephen C. Dove (Hrsg.), *The Cambridge History of Religions in Latin America*, 462–479. Cambridge University Press.
- Tigges, Marianne (2005): Für einen geistlichen Aufbruch. Orden und Neue Geistliche Gemeinschaften. In: Christoph Hegge (Hrsg.), *Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften*, 165–177. Münster: Aschendorff.
- Timpe, Dieter (2001): *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*. Berlin: De Gruyter.
- Tschiggerl, Martin, Thomas Walach & Stefan Zahlmann (2019): *Geschichtstheorie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Turco, Daniela (2016): Religious forms in secularized society: Three Catholic groups in comparison. *Social Compass* 63 (4), 513–528.
- van Norden, Jörg (2013): Geschichte ist Narration. *Zeitschrift für Didaktik der Gesellschaftswissenschaften* 4 (2), 20–35.
- Vellguth, Klaus (2019): Der Streit um das „Mission Manifest“. Über evangelikale und pentekostale Strömungen in der katholischen Kirche in Deutschland. In: Klaus Krämer & Klaus Vellguth (Hrsg.), *Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene*, 211–237. Freiburg: Herder Verlag.

- Vogel, Dita & Barbara J. Funck (2018): Immer nur die zweitbeste Lösung? Protokolle als Dokumentationsmethode für qualitative Interviews. *FQS Forum Qualitative Sozialforschung* 19 (1).
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl. Tübingen: Studienausgabe.
- Werner, Gunda (2018a): Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche als Ausdrucksform der ecclesia semper reformanda? Anmerkungen zur internen Verarbeitung von Herausforderungen der Moderne. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 116–144. Freiburg: Herder Verlag.
- Werner, Gunda (2018b): Vorwort. In: Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, 7–15. Freiburg: Herder Verlag.
- Wicki, Werner (2015): *Entwicklungspsychologie*, 2. Aufl. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Winter, Marie-Luise (2016): *Das Handwerkszeug des Heiligen Geistes. Die Charismen*. Grünkraut: D&D Medien.
- Witte, Daniel (2014): *Auf den Spuren der Klassiker. Pierre Bourdieus Feldtheorie und die Gründerväter der Soziologie*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Zarzycka, Beata, Rafał Pietruszka & Jacek Śliwak (2015): Religiosity as a source of comfort and struggle in members of religious movements. A comparative analysis of the Neocatechumenal Way and the Catholic Charismatic Renewal. *Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration* 21 (1–2), 91–114.
- Zeiler, Xenia & Kerstin Radde-Antweiler (2018): Introduction to the Special Issue on Journalism, Media and Religion. How News Media Ascribe Meanings to the Terms “Sacred”, “Secular” and “Authority”. *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 7 (3), 261–268.
- Zimmerling, Peter (2018): *Charismatische Bewegungen*, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Anhang

A	Sample	i
A.1	Episodische Interviews mit Photo-Elicitation	i
A.2	Feldprotokolle	i
A.3	CE Info	ii
A.4	Webseite www.erneuerung.de	xviii
A.5	E-Mail Newsletter	xxviii
A.6	Theologische Orientierungen der CE Deutschland	xxix
A.7	Flyer	xxx
B	Datenerhebung	xxx
B.1	Interviewleitfäden	xxxi
B.2	Mediennutzungsbogen	xxxiv

A Sample

A.1 Episodische Interviews mit Photo-Elicitation

Verweisnr.	Person	Datum	Dauer	photo elicitation
I#1	Doris (1. Interview)	12.03.2014	00:55:00	nein
I#2	Elisa und Rüdiger	21.03.2014	01:34:10	nein
I#3	Doris (2. Interview)	11.03.2015	01:19:41	ja
I#4	Christa	01.07.2015	ca. 2 h	nein
I#5	Thomas	15.10.2015	01:13:26	ja
I#6	Julia	22.02.2016	02:11:19	ja
I#7	Florian	08.03.2016	02:10:08	ja
I#8	Manfred	09.03.2016	02:01:48	ja

A.2 Feldprotokolle

A.2.1 Sonstige Feldprotokolle

Verweisnr.	Datum	Anlass
FP#1	11.06.2015	Treffen der Neuen Geistlichen Gemeinschaften des Bistums
FP#2	19.09.2015	Treffen Diözesanteam
FP#3	22.11.2015	Diözesantag
FP#4	16.01.2016	Diözesansprecherwahl
FP#5	11.11.2016	Ratstreffen Tag 1
FP#6	12.11.2016	Abschlussrede von Helmut Hanusch beim Ratstreffen der CE
FP#7	12.11.2016	Ratstreffen Tag 2, vormittag
FP#8	12.11.2016	Ratstreffen Tag2, nachmittag
FP#9	13.11.2016	Ratstreffen Tag3

A.2.2 Gebetsgruppe 1

Verweisnr.	Datum	Anlass
G1#1	02.09.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#2	16.09.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#3	14.10.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#4	21.10.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#5	28.10.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#6	04.11.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#7	11.11.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#8	18.11.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#9	15.12.2015	Gebetskreis Gruppe 1
G1#10	13.01.2016	Gebetskreis Gruppe 1
G1#11	20.01.2016	Gebetskreis Gruppe 1
G1#12	16.02.2016	Gebetskreis Gruppe 1

A.2.3 Gebetsgruppe 2

Verweisnr.	Datum	Anlass
G2#1	01.06.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#2	08.06.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#3	21.06.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#4	28.06.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#5	06.07.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#6	13.07.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#7	17.07.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#8	10.08.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#9	06.09.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#10	13.09.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#11	20.09.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#12	28.09.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#13	05.10.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#14	12.10.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#15	17.10.2017	Besuch einer Orthodoxen Kirche
G2#16	19.10.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#17	26.10.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#18	09.11.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#19	16.11.2015	Gebetskreis Gruppe 2
G2#20	11.01.2016	Gebetskreis Gruppe 2
G2#21	16.01.2016	Gebetskreis Gruppe 2
G2#22	25.01.2016	Gebetskreis Gruppe 2
G2#23	22.02.2016	Gebetskreis Gruppe 2

A.3 CE Info

Textarten:

Kürzel	Textart	Definition
TA	Thematischer Artikel	Inhaltlicher Artikel zu bestimmtem Thema
VB	Veranstaltungsbericht	Ausführlicher Bericht über eine Veranstaltung; mehr als 5 Sätze
E/Z	Erfahrung/Zeugnis	Persönliches Zeugnis oder Erzählung einer Erfahrung; stark subjektiv geschrieben
A	Ankündigung	Datum, Ort und ggf. einige Sätze zu Thema und Programm einer Veranstaltung, eines Buches etc.
K	Kommentar	
V/P	Vortrag/Predigt	Abdruck eines Vortrags/einer Predigt im Wortlaut, ggf. übersetzt und/oder gekürzt

In eckigen Klammern [] ist vor dem Titel ggf. die Kategorie angegeben, mit der der Beitrag überschrieben ist.

[O] bezeichnet den Jugendteil „Outbreak“

A.3.1 Ausgabe 2015/1

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#1	S. 01 - S. 02	Pfr. Bernhard Axt	Türen öffnen	TA
CEInfo#2	S. 02	o.A.	[Anzeige] Berufsbegleitende Jüngerschaftsschulung der CE	A
CEInfo#3	S. 02	o.A.	[Anzeige] Pfingstnovene	
CEInfo#4	S. 03	Sabine Mengel	Ein Segen sein. Mittendrin 2015	A
CEInfo#5	S. 04	Martina Beyer	[Erlebt] Mit Gottvertrauen dem Krebs trotzen	E/Z
CEInfo#6	S. 04	o.A.	[Anzeige] CE-Seminare und Pilgerfahrt	
CEInfo#7	S. 05	o.A.	[Kids-CE] Immer und überall Volltreffer. Daniel Kallauch ist beim mittendrin dabei.	A
CEInfo#8	S. 05	Elisabeth Blome und Uli Krapf	[Kids-CE] Kinder-Kongress auf dem mittendrin. Mitarbeiter/innen gesucht	A
CEInfo#9	S. 06, S. 11	Dr. Beate Beckmann-Zöller	Der Islam. Eine heilsame Herausforderung für uns Christen?!	TA
CEInfo#10	S. 07	Dominika, Benjamin	[O] [Editorial]	
CEInfo#11	S. 07 - S. 09	verschiedene	[O] Was, wie und warum? Beten = Beziehungspflege	E/Z
CEInfo#12	S. 09	o.A.	[O] Medientip: Buch: Wenn Teens beten	
CEInfo#13	S. 09	o.A.	[O] Mittendrin: statt nur dabei	
CEInfo#14	S. 10	Jakob	[O] Zeugnis: Gott allein ist würdig!	E/Z
CEInfo#15	S. 10	o.A.	[O] [Herausgeber]	
CEInfo#16	S. 10	o.A.	[O] [Termine] Nordcamp, Sommercamp Süd, Bavarian SummerCamp, Sommerfreizeit von G4C, MUST, Jüngerschaftsschule	
CEInfo#17	S. 11	o.A.	Was können wir tun?	
CEInfo#18	S. 12	Rudolf Kling	[Seminare zur Jahreswende {Berichte}] Online mit Gott	VB
CEInfo#19	S. 12	Martina und Markus Beyer	[Seminare zur Jahreswende {Berichte}] Zum 30. mal Silvesterfreizeit der CE auf dem Wohldenberg	VB
CEInfo#20	S. 12	Karl-Heinz Markus	[Seminare zur Jahreswende {Berichte}] Die Freude des Evangeliums	VB
CEInfo#21	S. 13	Martin Birkenhauer	[Seminare zur Jahreswende {Berichte}] Die MEHR-Konferenz 2015	VB
CEInfo#22	S. 13	Beate Dahinten	[Seminare zur Jahreswende {Berichte}] Eine Schatzkiste voller Perlern	VB
CEInfo#23	S. 13	o.A.	[Anzeige] pfingsten21	
CEInfo#24	S. 13	o.A.	[Über den Tellerrand hinaus] Miteinander für Europa, Priesterexerziten	
CEInfo#25	S. 14	o.A.	[Kurz berichtet] Begeistert von Gott: Das Phänomen der geistlichen Bewegungen, Anerkennung durch den Bundespräsidenten, Junge Menschen evangelisieren, Versöhnungsweg	
CEInfo#26	S. 14	o.A.	[Impressum]	
CEInfo#27	S. 15	o.A.	[Materialien für die Praxis] Grundlegende Informationen, Glaubensseminar "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes", Theologische Orientierungen, Praxisbücher, DVDs und CDs, Prospekte, CE-Info	

CEInfo#28	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine] bis Juni 2015, CE Deutschland, CE in den Diözesen, Gemeinschaften und Werke in der CE	
CEInfo#29	S. 16	o.A.	[Anzeige] Seminare "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes"	

A.3.2 Ausgabe 2015/2

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#30	S. 01 - S. 04	Beate Dahinten	Besondere Momente. Mittendrin 2015	VB
CEInfo#31	S. 02	verschiedene	Stimmen {zum Mittendrin 2015}	E/Z
CEInfo#32	S. 03	o.A.	Forum Junge Erwachsene {Beim Mittendrin}	TA
CEInfo#33	S. 04	verschiedene	[Erlebt] Zeugnisse vom Mittendrin: Elke Minde, Petra Fehrer, Bärbel Kierdorf	E/Z
CEInfo#34	S. 04	Helmut Hanusch	Mittendrin – wie geht's weiter?	K
CEInfo#35	S. 05	o.A.	[Kids-CE] Helden, die aus der Kraft Gottes leben	VB
CEInfo#36	S. 05	o.A.	[Anzeige] KiMa 2015	
CEInfo#37	S. 06, S. 11	Diakon Helmut Hanusch	Abschlusspredigt beim Mittendrin: "Wir haben gesehen und bezeugen"	V/P
CEInfo#38	S. 07	Dominika, Benjamin	[O] [Editorial]	
CEInfo#39	S. 07+S. 08	o.A.	[O] Boost. Für die tägliche Gebetszeit – ein Konzept mit fünf Elementen	TA
CEInfo#40	S. 08	o.A.	[O] Medientip: Buch: In meinem Herzen Feuer (Johannes Hartl)	
CEInfo#41	S. 09	verschiedene	[O] Zeugnisse von Markus, Theresa, Jenny, Simon und Veronika	E/Z
CEInfo#42	S. 10	Bernadette Wahl	[O] Mittendrin	VB
CEInfo#43	S. 10	o.A.	[O] [Herausgeber]	
CEInfo#44	S. 10	o.A.	[O] [Klatsch und Tratsch] Hochzeit, Kindsgeburt, Priesterweihe	
CEInfo#45	S. 10	o.A.	[O] [Termine] MAST, root, Junge Erwachsene in der CE/JCE, Nordcamp, Sommercamp Süd, Bavarian SummerCamp, Sommerfreizeit von G4C	
CEInfo#46	S. 11	o.A.	Die von Diakon Hanusch empfohlenen Materialien	
CEInfo#47	S. 12	o.A.	[Kurz berichtet] Frei-Zeit mit Jesus, 25 Jahre deutsche Einheit, Jubiläumsfeier von "Familien mit Christus", Praktische Hilfe in herausfordernden Zeiten, "Danken schützt vor Wanken, ...	VB
CEInfo#48	S. 13	Thomas Mieth	25 Jahre Deutsche Einheit – was können wir tun?	TA
CEInfo#49	S. 14	Rainer Straub	Begegnung von Bischofskonferenz und geistlichen Gemeinschaften	VB
CEInfo#50	S. 14	o.A.	[Anzeige] pfingsten21	
CEInfo#51	S. 14	o.A.	[Impressum]	
CEInfo#52	S. 14	o.A.	[Über den Tellerrand hinaus] Restplätze für die Fahrt zum Europ. CE-Kongress in Warschau, Leiterschulung in Rom	

CEInfo#53	S. 15	o.A.	[Materialien für die Praxis] Grundlegende Informationen, Praxisbücher, Glaubensseminar "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes", Theologische Orientierungen, DVDs und CDs, Faltblätter (kostenlos)	
CEInfo#54	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine] CE Veranstaltungen in der 2. Jahreshälfte 2015, CE in den Diözesen, Gemeinschaften und Werke in der CE	

A.3.3 Ausgabe 2015/3

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#55	S. 01 - S. 02	P. Ernst Sievers, M. Afr.	Sieben Schritte zur Verlebendigung der CE. Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt (Apg 2,4)	V/P
CEInfo#56	S. 03	Christof Hemberger	Vormerken! Jubiläumsfeier zum 50jährigen Bestehen der CE mit Papst Franziskus in Rom	A
CEInfo#57	S. 04	Diakon Helmut Hanusch	[Neue Veröffentlichung] "Ein Haus des Gebetes (Mk 11,17)". Gebetsinitiativen und Gebetshäuser.	TA
CEInfo#58	S. 05	o.A.	[Jetzt anmelden] KiMa. Schulung der Kids-CE mit Daniel Kallau	A
CEInfo#59	S. 05	Elke Krapf	[Kids-CE] Evangelisation neu denken	K
CEInfo#60	S. 05	Elke Krapf	[Kids-CE] Sommerzeit. Campzeit?!	
CEInfo#61	S. 06, S. 11 - S. 13	Dr. Beate Beckmann-Zöller	Gender Mainstreaming. Gleichberechtigung oder Sexualisierung?	TA
CEInfo#62	S. 07	Johannes Brändle	[O] Dein Sommer 2015	VB
CEInfo#63	S. 07	Dominika, Benjamin	[O] [Editorial]	
CEInfo#64	S. 08	Elisabeth Regnet	[O] Bavarian Summercamp {hauptsächlich Fotos}	VB
CEInfo#65	S. 09	Johannes Klein	[O] Nordcamp {hauptsächlich Fotos}	VB
CEInfo#66	S. 10	o.A.	[O] [Herausgeber]	
CEInfo#67	S. 10	o.A.	[O] [Klatsch und Tratsch]	
CEInfo#68	S. 10	o.A.	[O] [News aus den Regionen]	
CEInfo#69	S. 10	o.A.	[O] [Termine] MAST, root, Junge Erwachsene in der CE/JCE	
CEInfo#70	S. 10	o.A.	[O] Medientip: TEENSMag {Zeitschrift}	
CEInfo#71	S. 13	Pfr Gerhard Johannes Stern	Internationale Priesterexerziten der CE mit Papst Franziskus	VB
CEInfo#72	S. 14	Papst Franziskus (Ansprache)	Papst Franziskus Priesterexerziten	V/P
CEInfo#73	S. 14	o.A.	[Impressum]	
CEInfo#74	S. 15	o.A.	[Anzeige] pfingsten21	
CEInfo#75	S. 15	o.A.	[Kurz berichtet] Christenverfolgungen heute (Kongress)	
CEInfo#76	S. 15	o.A.	[Über den Tellerrand hinaus] Konferenz zum Thema Fürbitte (in Kanada), CE-Newsletter	
CEInfo#77	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine] CE Deutschland, CE in den Diözesen, Gemeinschaften und Werke in der CE, Weitere Veranstaltungen	
CEInfo#78	S. 16	o.A.	[Anzeige] Seminare "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes"	

A.3.4 Ausgabe 2015/4

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#79	S. 01	Beate Dahinten	pfingsten21. Ein Kongress charismatischer Bewegungen in Deutschland.	A
CEInfo#80	S. 02 - S. 03	Pfr. Gunther Geipel (ehem. Mitglied im Leitungskreis der GGE)	Wir und "unsere" Flüchtlinge	TA
CEInfo#81	S. 03	o.A.	[Notiz] Änderungen beim Materialversand	
CEInfo#82	S. 03	o.A.	[Stellenanzeige] Jugendreferent/in für die CE gesucht	
CEInfo#83	S. 03	o.A.	[Tip!] Welcome. Wie Deutsche leben und glauben.	
CEInfo#84	S. 03	Josef Fleddermann	Schon mal dran gedacht? - Eine Testamentsspende zugunsten der CE	
CEInfo#85	S. 04	Karl Fischer	Charismatische Erneuerung feiert mit Papst Franziskus in Rom	A
CEInfo#86	S. 04	o.A.	[Kurz berichtet] Junge Erwachsene in der CE, Elternschule, Katholische Umweltbewegung	VB
CEInfo#87	S. 05	Stephan Kilian	[Kids-CE] Motivierende KIMA	VB
CEInfo#88	S. 05	o.A.	[Ankündigung] Kids-CE-Camp 2016	
CEInfo#89	S. 06+S. 11	Walter Mathews	Eine Gnade pfingstlicher Erfrischung für alle	TA
CEInfo#90	S. 07	Marianne Braun	[O] Bitte für... Ja was denn?	TA
CEInfo#91	S. 07	Dominika, Benjamin	[O] [Editorial]	
CEInfo#92	S. 08	Philipp Heußen	[O] Zeugnis von Philipp Heußen	E/Z
CEInfo#93	S. 08	Ann-Helena Schlüter	[O] Zeugnis von Ann-Helena Schlüter	E/Z
CEInfo#94	S. 08	o.A.	[O] Medientip: Medientip: Tiefgang (Albert Frey)	
CEInfo#95	S. 09	o.A.	[O] Rausgewachsen? Wichtige Infos für die Zielgruppe Ü20	A
CEInfo#96	S. 10	o.A.	[O#3] [Herausgeber]	
CEInfo#97	S. 10	o.A.	[O#3] [Klatsch und Tratsch]	
CEInfo#98	S. 10	o.A.	[O#3] [News aus den Regionen]	
CEInfo#99	S. 10	o.A.	[O] [Termine 2016] Katholikentag, Fußballcamp, RELaY-Conference, Weltjugendtag 2016, pfingsten21	
CEInfo#100	S. 12	Johannes Dietzinger	Erfahrungen auf der Pilgerreise der CE nach Polen	VB
CEInfo#101	S. 13	Christof Hemberger	"Ich bin gekommen um Feuer auf die Erde zu werfen!". Europäische CE-Konferenz in Warschau	VB
CEInfo#102	S. 14	o.A.	[Impressum]	
CEInfo#103	S. 14	o.A.	[Tipp!] Buch: Theologie als Lobgesang (Ulrich Wilckens, Gunther Geipel)	
CEInfo#104	S. 14	o.A.	[Weitere Kongresse und Großveranstaltungen 2016] Europäische Gebetshauskonferenz, Christlicher Gesundheitskongress in Kassel, 100er Deutscher Katholikentag, Miteinander für Europa	
CEInfo#105	S. 15	o.A.	[Über den Tellerrand hinaus] Wahlen ESCI, ICCRS Leadership Formation Institute, "Come to me!" - Einladung zum Gebet am Jahrestag der CE!	

CEInfo#106	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine] CE Deutschland, CE in den Diözesen, Gemeinschaften und Werke in der CE, Weitere Veranstaltungen	
CEInfo#107	S. 16	o.A.	[Anzeige] Seminare "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes"	

A.3.5 Ausgabe 2016/1

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#108	S. 01 - S. 02, S. 11 - S. 12	Papst Franziskus (Ansprache)	Ein erneuernder Hauch des Geistes. Ansprache von Papst Franziskus beim Treffen der italienischen CE auf dem Petersplatz	V/P
CEInfo#109	S. 03	Diakon Helmut Hanusch	Liebe Schwestern und Brüder in der CE	K
CEInfo#110	S. 03	Sabine Mengel	Danke! {Verabschiedung Elisabeth Blome}	
CEInfo#111	S. 03	o.A.	Neue Jugendreferentin	
CEInfo#112	S. 04	o.A.	[Ankündigung] 100. Deutscher Katholikentag (Termine u Veranstaltungen)	
CEInfo#113	S. 04	o.A.	[Ankündigung] Romfahrt Mai-Juni 2017	
CEInfo#114	S. 04	o.A.	[Anzeige] CE-Seminar	
CEInfo#115	S. 04	Christof Hemberger	[Nachruf] RIP P. Walter Winopal SDS	
CEInfo#116	S. 05	Christof Hemberger	Miteinander für Europa. Gemeinschaften und Bewegungen gemeinsam für Einheit und Versöhnung	TA
CEInfo#117	S. 06	o.A.	[Kids-CE] Kids-CE – Sommercamp 2016 {Ankündigung}	A
CEInfo#118	S. 06	o.A.	[Impressum]	
CEInfo#119	S. 07	Dominika, Benjamin	[O] [Editorial]	
CEInfo#120	S. 07 - S. 09	Dietmar Kramlich	[O] Special K – Eine Katholische Spezialität	TA
CEInfo#121	S. 09	o.A.	[O] [Herausgeber]	
CEInfo#122	S. 09	o.A.	[O] [Termine/News] Jugendrats/CE-Ratstreffen, FußballCamp, Katholikentag, Weltjugendtag 2016	
CEInfo#123	S. 10	verschiedene	[O] [Special] Abschiedsworte. {Stimmen zur Verabschiedung der Jugendreferentin Lisi}	
CEInfo#124	S. 12	o.A.	[Anzeige] pfingsten21	
CEInfo#125	S. 12	o.A.	[Kurz berichtet] Kinderprogramm bei pfingsten21, Pfingstnovene, Flüchtlingskongress	
CEInfo#126	S. 13	Rudolf Kling	[Seminare und Veranstaltungen zum Jahreswechsel {Rückschau}] CE Rottenburg-Stuttgart: Erfüllt und bewegt vom Heiligen Geist	VB
CEInfo#127	S. 13	Beate Dahinten	[Seminare und Veranstaltungen zum Jahreswechsel {Rückschau}] CE Bamberg: Die Heilslinie im alten und neuen Bund	VB
CEInfo#128	S. 13	Silke und Wolfgang Zienterra	[Seminare und Veranstaltungen zum Jahreswechsel {Rückschau}] CE Hildesheim: Glauben feiern in Gemeinschaft	

CEInfo#129	S. 14	Rainer Straub	[Seminare und Veranstaltungen zum Jahreswechsel {Rückschau}] Gemeinschaft Immanuel: Neues Leitungsteam und neuer geistlicher Begleiter	VB
CEInfo#130	S. 14	o.A.	[Seminare und Veranstaltungen zum Jahreswechsel {Rückschau}] MEHR-Konferenz in Augsburg	VB
CEInfo#131	S. 14	o.A.	[Seminare und Veranstaltungen zum Jahreswechsel {Rückschau}] Tage des Gebetes in der Diözese Speyer	VB
CEInfo#132	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine 1. Quartal 2016] CE Deutschland, CE in den Diözesen, Gemeinschaften und Werke in der CE	
CEInfo#133	S. 16	o.A.	[Anzeige] Seminare "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes"	

A.3.6 Ausgabe 2016/2

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#134	S. 01+S. 02	Karl Fischer	Beten für ein neues Pfingsten. pfingsten21 – ein Kongress charismatischer Bewegungen in Deutschland	A
CEInfo#135	S. 02	o.A.	[Ankündigung] Jubiläums-Katholikentag in Leipzig	
CEInfo#136	S. 02	o.A.	[Anzeige] pfingsten21	
CEInfo#137	S. 03	Ursula Feldkamp	[Erlebt] Vor einem plötzlichen Unfalltod bewahrt	E/Z
CEInfo#138	S. 03	Elisabeth Saal	[Erlebt] Ich erlebte, dass Gott wirklich existiert	E/Z
CEInfo#139	S. 04	Theresa Marschall	root – Die berufsbegleitende Jüngerschaftsschule	VB
CEInfo#140	S. 04	o.A.	[Kurz berichtet] CE Jugendreferentin, Erfolgreiches Seminar	
CEInfo#141	S. 05	o.A.	[Kids-CE] "Bärenstark!". Mitarbeiter/innen für KidsCE-Camp gesucht	
CEInfo#142	S. 05	o.A.	[Kids-CE] Kids-CE Sommercamp in Wallerstein {Ankündigung}	
CEInfo#143	S. 06, S. 11 +S. 12	Raniero Cantalamessa	Gerecht gemacht durch den Glauben	V/P
CEInfo#144	S. 07	Dominika, Benjamin	[O] [Editorial]	
CEInfo#145	S. 07 - S. 08	Felix Mallek	[O] Weltjugendtagsstadt Krakau. Die Königsstadt in Polen	TA
CEInfo#146	S. 09	Benjamin Hellmann	[O] 20 Fragen an die neue Jugendreferentin	TA
CEInfo#147	S. 09	o.A.	[O] [Anzeige] Attenzione: Romfahrt für junge Erwachsene	
CEInfo#148	S. 10	o.A.	[O] [Herausgeber]	
CEInfo#149	S. 10	o.A.	[O] [Medientipps] Der Reiseführer Krakau (TripWolf), Der Jugendkatechismus YouCat	
CEInfo#150	S. 10	o.A.	[O] [News] Wahlen des Jugendrats	
CEInfo#151	S. 10	o.A.	[O] [Regionale Events] Start up West, G4C, LogIn, LPA, IP, JmC	
CEInfo#152	S. 10	o.A.	[O] [Termine] Katholikentag in Leipzig, Weltjugendtag 2016, pfingsten21	
CEInfo#153	S. 13	o.A.	[Impressum]	
CEInfo#154	S. 13	Karl Fischer	Romfahrt der CE. Jubiläum mit Papst Franziskus	
CEInfo#155	S. 14	o.A.	[Aus Gemeinschaften und Diözesen] Diözesantag im Bistum Essen, "Paradise in the City!"	VB

CEInfo#156	S. 14	o.A.	[Über den Tellerrand hinaus] Gebäudekauf in den USA, Intensiv-Leiterschulung in Rom (LFI), ICCRS Leiterschafts-Trainings-Kurs (LTC), Veranstaltung des ICCRS auf dem Weltjugendtag	
CEInfo#157	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine 2016] CE Deutschland, CE in den Diözesen, Gemeinschaften und Werke in der CE	
CEInfo#158	S. 16	o.A.	[Anzeige] Seminare Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes	

A.3.7 Ausgabe 2016/3

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#159	S. 01 - S. 02	Silvia Jöhring-Langert und Werner Nolte	Freundschaften, die im Himmel geschlossen sind	TA
CEInfo#160	S. 02	Josef Fleddermann	[Sommerloch...] Liebe Freunde der CE {Spendenaufruf}	K
CEInfo#161	S. 03	Gabriele Vieracker	[Erlebt] Ohne den Heiligen Geist geht nichts voran	E/Z
CEInfo#162	S. 03	o.A.	[Anzeige] Mittendrin-Wochenenden 2017	
CEInfo#163	S. 03	o.A.	[Anzeige] Pilgerreise nach Rom zu Pfingsten 2017	
CEInfo#164	S. 03	o.A.	[Werbeanzeige] pfingsten21	
CEInfo#165	S. 04 - S. 05	Helmut Hanusch	Neues Buch – Charismen fallen nicht vom Himmel {Handwerkszeug des Heiligen Geistes}	TA
CEInfo#166	S. 05	Christina Sprenger	[Erlebt] Wir sind eine Familie	E/Z
CEInfo#167	S. 05	o.A.	[Anzeige] Über den Tellerrand hinaus {ICCRS-Newsletter}	
CEInfo#168	S. 05	o.A.	Grundlagen der Charismatischen Erneuerung. Theologische und Charismatische Grundlagen der CE in Deutschland {zum Buch Der Geist macht lebendig}	
CEInfo#169	S. 06	Marie Benkner	[O] Weltjugendtag 2016	VB
CEInfo#170	S. 06	Franzi, Karo, Nanne	[O#3] [Editorial]	
CEInfo#171	S. 07	Sarah Fischer	[O] Revival – 20 Jahre FCKW {Fröhliche Charismatische Katholiken (sind) Wir}	TA
CEInfo#172	S. 07	verschiedene	[O] Statements zur 20-Jahr Feier FCKW von Joachim Biberger, Anna Biberger, Steffi Baier und Markus Marshall	VB
CEInfo#173	S. 08	o.A.	[O#3] [Medientips] Blog – Valerie und der Priester, Buch: "Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt"	
CEInfo#174	S. 08		[O#3] [Kommentare zur 20-Jahr-Feier FCKW]	
CEInfo#175	S. 09	o.A.	[O#3] [Herausgeber]	
CEInfo#176	S. 09	o.A.	[O#3] [Klatsch und Tratsch] Hochzeit!, Babyalarm!	
CEInfo#177	S. 09	o.A.	[O#3] [News aus den Regionen] {1 Nachricht}	
CEInfo#178	S. 09	o.A.	[O#3] [Termine] MEHR 2017, Rom-Wallfahrt, pfingsten21, LMENT 2017	
CEInfo#179	S. 10	Karl Fischer	[Kids-CE] Kids-CE Sommercamp 2016. Vom 31. Juli – 6. August in Wallerstein bei Nördlingen {Bericht}	VB

CEInfo#180	S. 11	(zuerst erschienen im IDEA-Pressedienst, 3.7.2016)	Tausende Christen bekennen in München öffentlich ihren Glauben. Kongress "Miteinander für Europa" mit Kundgebung beendet.	VB
CEInfo#181	S. 11	o.A.	[Erlebt] Glaubenszeugnisse gesucht {dass man Erfahrungen einsenden soll}	
CEInfo#182	S. 12	Ruth Hanses-Schall	"Prophetischer Lobpreis" - und ein starkes Gebet für Deutschland auf dem Lobpreiscamp	VB
CEInfo#183	S. 12	o.A.	[Anzeige] credo-online: Dialogplattform aus dem Bistum Augsburg	
CEInfo#184	S. 12	o.A.	Neue Vatikanbehörde für Laien, Familie und Leben gegründet	
CEInfo#185	S. 12	o.A.	Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe über die "Beziehung zwischen hierarchischen und charismatischen Gaben"	
CEInfo#186	S. 13	Angelika Wnuk	Gebetsbusfahrt der CE Berlin	VB
CEInfo#187	S. 14	Josef Fleddermann und Angela Fischer	Visionsfindungswochenenden der neuen Diözesanteams	VB
CEInfo#188	S. 14	o.A.	[Impressum]	
CEInfo#189	S. 15	o.A.	[Material für die Praxis] Grundlegende Informationen, Praxisbücher, Glaubensseminar "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes", Theologische Orientierungen, DVDs und CDs, Faltblätter (kostenlos)	
CEInfo#190	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine] CE Deutschland, CE in den Diözesen, Gemeinschaften und Werke in der CE, Weitere Veranstaltungen	
CEInfo#191	S. 16	o.A.	[Anzeige] Seminare "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes"	

A.3.8 Ausgabe 2016/4

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#192	S. 01+S. 12 - S. 13	Beate Dahinten	Andere anstecken mit dem, was uns begeistert. Ermutigende Botschaften beim Ökumenischen kongress „Pfingsten21“	VB
CEInfo#193	S. 02	Josef Fleddermann	Unsere Finanzen - besonderes Projekt für junge Erwachsene	K
CEInfo#194	S. 02	Christof Hemberger	Editorial	K
CEInfo#195	S. 03	Karl Fischer	Eine Ära ging zuende: Helmut Hanusch verabschiedet	VB
CEInfo#196	S. 04	Karl Fischer	Neuer Vorstand gewählt. Josef Fleddermann ist jetzt Vorsitzender der CE Deutschland	TA
CEInfo#197	S. 05	Michelle Moran	CE-Jubiläum in Rom Pfingsten 2017 [Michelle Moran berichtet über den Stand aus dem ICCRS]	TA
CEInfo#198	S. 06	Bernadette Wahl	Kids CE - Die Kinder bei pfingsten21	
CEInfo#199	S. 07	Katja Schmidt	[Erlebt] Von Gott berührt	E/Z
CEInfo#200	S. 08 - S. 09	Markus Fackler	[O#4] Vom Herzen eines Jüngers	TA
CEInfo#201	S. 09	Benedikt Brunnquell	[O#4] Zeugnis I	E/Z
CEInfo#202	S. 09	o.A.	[O#4] [Anzeige] Root	

CEInfo#203	S. 09	o.A.	[O#4] JCE goes Rom	
CEInfo#204	S. 10	Maria Braun	[O#4] Zeugnis II	E/Z
CEInfo#205	S. 10 - S. 11	Niklas Rauch	[O#4] Mein Leben ganz bewusst auf ein festes Fundament stellen	VB
CEInfo#206	S. 11	o.A.	[O#4] [Herausgeber]	
CEInfo#207	S. 11	o.A.	[O#4] [Medientipps] Jüngerschaft (David Watson), HauskreisMagazin	
CEInfo#208	S. 11	o.A.	[O#4] [News aus den Regionen] 3 News	
CEInfo#209	S. 11	o.A.	[O#4] [Termine] JUMP 2017, root 2017, DanielAkademie, Emmanuel School of Mission	
CEInfo#210	S. 11	o.A.	[O#4] [Traueranzeige] Stefan Emmerl	
CEInfo#211	S. 14	o.A.	[neue Bücher] Von der Sehnsucht des Königs (Ursula Marc), Hingabe und Unterwerfung [B Beckmann-Zöllner]	
CEInfo#212	S. 14	o.A.	[Veranstaltungen] Weltweite Gebetstreffen, Seminar 'Das Handwerkszeug des Heiligen Geistes', Leiterseminar 'Lebendige charismatische Gruppen', Seminar 'Aufbruch zur Reife', Romfahrt (Flug oder Bus), Mittendrin-Wochenenden	
CEInfo#213	S. 15	Volker Kauder	Unseren Glauben bekennen	
CEInfo#214	S. 15	o.A.	[Material für die Praxis]	
CEInfo#215	S. 15 - S. 16		[Termine]	
CEInfo#216		Karo, Johannes und Lukas	[Heftteil: Outbreak #4: News aus der Jugendarbeit der CE] Editorial	

A.3.9 Ausgabe 2017/1

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#217	S. 01	Karl Fischer	Ein Geschenk des Heiligen Geistes. 50 Jahre Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche - Jubiläumsfeier mit Papst Franziskus	A
CEInfo#218	S. 02	o.A.	[Veranstaltungen] Seminar „Das Handwerkszeug des Heiligen Geistes - die Charismen“, Seelsorgeschulung, Jugendfestival JUMP 2017, Seminar "Aufbruch zur Reife", Leiterseminar "Lebendige Charismatische Gruppen" (Baustein 1 der CE Leiterausildung), Mittendrin-Wochenenden	
CEInfo#219	S. 03 - S. 04	Sr. M. Petra Grünert OSF	Das Duquesne-Wochenende vom Februar 1967	TA
CEInfo#220	S. 05	Josef Fleddermann	Danke {für die Spenden}	K
CEInfo#221	S. 05	o.A.	...wie ein neues Pfingsten (Patti Gallagher-Mansfield), CCRS Ein neues Pfingsten/A new Pentecost (DVD)	
CEInfo#222	S. 06 - S. 07	verschiedene	Erlebt - Die Taufe im Heiligen Geist {Zeitzeugen der CE berichten}: 1967/1973: Sr. Dr. M. Lucida Schmieder, 1974: Heinrich Schreckenberger, 1976: Karl Fischer, 1980: Marie-Luise Winter, 1982: Sabine Mengel	E/Z
CEInfo#223	S. 08	o.A.	[O] JUMP 2017: "Eskalation". Break Free in his Love	A
CEInfo#224	S. 08	Karo und das LJA	[Heftteil Outbreak] Editorial	

CEInfo#225	S. 09	o.A.	Happy Birthday, die CE 50!	A
CEInfo#226	S. 09	o.A.	Bye, bye, Berna...	TA
CEInfo#227	S. 10	Christina Kastner	[Zeugnis] Den Schlüssel meines Herzens Gott anvertrauen	E/Z
CEInfo#228	S. 10	Mimi	Neues Jahr, neue Chancen	K
CEInfo#229	S. 11	o.A.	[Klatsch & Tratsch], [News aus den Regionen]	A
CEInfo#230	S. 11	o.A.	[Medientipps] Melchior Magazin, Einfach Gebet: 12 Mal Training für einen veränderten Alltag (Johannes Hartl)	
CEInfo#231	S. 11	o.A.	Herausgeber	
CEInfo#232	S. 12	o.A.	Jubiläumsevent mit Papst Franziskus {Infos über die Fahrt}	
CEInfo#233	S. 12	o.A.	Neuerscheinung: mp3-Hörbuch "Die Charismen"	
CEInfo#234	S. 13	Beate Dahinten	Gott wirkt an Flüchtlingen	TA
CEInfo#235	S. 14	Sabine Mengel	"Heilige Faszination" - Mehr-Konferenz 2017	VB
CEInfo#236	S. 14	o.A.	Impressum	
CEInfo#237	S. 14 - S. 15	Petra Schnorrenberg	[Erlebt] Ein nicht ganz alltägliches Erlebnis beim Friseur	E/Z
CEInfo#238	S. 15	o.A.	In Erinnerung HP Emmerich	
CEInfo#239	S. 15	Elisabeth Obermayer, CE Wien	Österreich: "50 Jahre CE - kommt, feiert mit!"	
CEInfo#240	S. 15 - S. 16	o.A.	Termine	

A.3.10 Ausgabe 2017/2

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#241	S. 01 - S. 03	Josef Fleddermann	Glauben wir an Wachstum?	TA
CEInfo#242	S. 03	Werner Nolte	Willkommen zu den Mittendrin-Wochenenden	A
CEInfo#243	S. 04	Christof Hemberger	Startschuss für Jubiläumsjahr ist gefallen	VB
CEInfo#244	S. 04	o.A.	[Weitere Veranstaltungen] Seelsorges Schulung, Jugendfestival JUMP 2017, Leiterseminar "Lebendige Charismatische Gruppen"	
CEInfo#245	S. 05	Christof Hemberger	Elena Guerra - "Missionarin des Heiligen Geistes"	TA
CEInfo#246	S. 06, S. 11	Josef Fleddermann	50 Jahre Charismatische Erneuerung - Interview mit Prof. Dr. Norbert Baumert SJ	TA
CEInfo#247	S. 07	Franzi und Karo	[Heftteil Outbreak] Editorial	
CEInfo#248	S. 07 - S. 08	o.A.	[O] Taufe im Heiligen Geist. Ein Interview mit Kaplan Felix Roman Siefritz	TA
CEInfo#249	S. 08	o.A.	JUMP 30.7.-5.8. 2017	
CEInfo#250	S. 09	o.A.	Mittendrin-Wochenenden	
CEInfo#251	S. 10	o.A.	[Klatsch & Tratsch]	
CEInfo#252	S. 10	o.A.	[Termine] Mast Track Style, root, Einklang Lobpreisseminar	
CEInfo#253	S. 10	o.A.	Einfach gemeinsam beten	
CEInfo#254	S. 10	o.A.	Herausgeber	
CEInfo#255	S. 12	Benedikt Brunnquell	"Root" - eine Jüngerschaftsschule, die verändert	VB
CEInfo#256	S. 12	o.A.	Christen im Gesundheitswesen	
CEInfo#257	S. 12	o.A.	Erneuerung unserer Homepage	
CEInfo#258	S. 12	o.A.	Kongress zum Thema "verfolgte Christen"	

CEInfo#259	S. 13 - S. 14	verschiedene	Die Taufe im Heiligen Geist - eine Quelle von Lebendigkeit [Katharina Droste, Sebastian Droste, Erni Hemberger}	E/Z
CEInfo#260	S. 15	o.A.	[Material für die Praxis]	
CEInfo#261	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine]	

A.3.11 Ausgabe 2017/3

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#262	S. 01 - S. 02	Karl Fischer	Ermutigung pur vom Papst. Jubiläumsfeier der Charismatischen Erneuerung in Rom	VB
CEInfo#263	S. 02	Christof Hemberger	Mein persönlicher Rückblick auf das Jubiläum in Rom	K
CEInfo#264	S. 03 - S. 05	Papst Franziskus	Die Taufe im Heiligen Geist teilen. Die Ansprache von Papst Franziskus bei der Ökumenischen Pfingstvigil am 3. Juni 2017	V/P
CEInfo#265	S. 05	o.A.	[Kurzmeldungen] Berufsbegleitende Jüngerschaftsschule der CE, Mittendrin-Wochenenden	
CEInfo#266	S. 06	verschiedene	Prophetische Eindrücke beim Gebetstreffen der Deutschen Teilnehmer am Ende der Romreise. [Eindrücke von Brigitte Schnitzler, Hans-Ulrich Stüwe, Joachim Reichholz, Maria Leistner, Christine Emmerich]	E/Z
CEInfo#267	S. 06	o.A.	[Kurzmeldung] Radio Horeb feierte Geburtstag	
CEInfo#268	S. 07	Karo und Johannes	[Heftteil Outbreak] Editorial	
CEInfo#269	S. 07 - S. 08	Paul Metzclaff	[O] Der Heilige Geist und die Charismen: Ein machtvoller Gentleman verteilt Rosen	TA
CEInfo#270	S. 09	Anna Beering	JUMP	VB
CEInfo#271	S. 10	o.A.	[News], [Klatsch & Tratsch]	
CEInfo#272	S. 10	o.A.	[Termine] MAST, Root, Mittendrin-Wochenenden	
CEInfo#273	S. 10	o.A.	Herausgeber	
CEInfo#274	S. 10	o.A.	Rom Rückblick	
CEInfo#275	S. 11	Elke Krapf	KidsCE Konfetticamp 2017	VB
CEInfo#276	S. 12	o.A.	Prophetische Eindrücke beim Jubiläumstreffen [Eindrücke von Michelle Moran, Patti Mansfield]	E/Z
CEInfo#277	S. 12	Manfred Aulbach	[Zeugnis] Ruhen im Geist bei Papstansprache	E/Z
CEInfo#278	S. 12	o.A.	Peter Hocken gestorben	
CEInfo#279	S. 12	o.A.	Über den Tellerrand hinaus. Wahl des neuen ICCRS-Präsidenten	
CEInfo#280	S. 13	Martina Beyer	[Erlebt] "Taufe im Heiligen Geist". Mein persönliches Pfingsten.	E/Z
CEInfo#281	S. 14	Markus Lamprecht	[Erlebt] "Taufe im Heiligen Geist". Gott in vielen kleinen Schritten kennengelernt	E/Z
CEInfo#282	S. 14	o.A.	Impressum	
CEInfo#283	S. 15	o.A.	50 Jahre Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche. Dankgottesdienst im Fuldaer Dom	
CEInfo#284	S. 15 - S. 16	o.A.	Termine	

A.3.12 Ausgabe 2017/4

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#285	S. 01 - S. 02	Josef Fleddermann	Wohin geht es mit der CE in Deutschland? Weise uns, Herr, deinen Weg. Wir wollen ihn gehen in Treue zu dir. vgl. Ps 86,11.	TA
CEInfo#286	S. 02	Felix Mallek	Jubiläumsgottesdienst im Fuldaer Dom	VB
CEInfo#287	S. 03	Josef Fleddermann	Unsere Finanzen zum Jahresende	K
CEInfo#288	S. 03 - S. 04, S. 06	Christof Hemberger	50 Jahre Charismatische Erneuerung - Interview mit Diakon Helmut Hanusch	TA
CEInfo#289	S. 05	Christof Hemberger	Mittendrin-Wochenenden	TA
CEInfo#290	S. 06	o.A.	50. Ravensburger Lobpreiskoncert. Jubiläum eines geistlichen Dauerbrenners	VB
CEInfo#291	S. 07	Karo, Nanne, das ganze LJA	[Heftteil: Outbreak#5] Editorial	
CEInfo#292	S. 07 - S. 08	Kilian Schadt	[O] Bist du ein Kind Gottes? Dann tritt dein Erbe an!	TA
CEInfo#293	S. 08 - S. 09	Dominik Golla	[O] Du willst einen Tempel bauen? Fang an mit der Basis!	TA
CEInfo#294	S. 09	o.A.	[O] Drei Fragen an Bene Brunnquell	TA
CEInfo#295	S. 10	o.A.	[O] [Klatsch und Tratsch]	
CEInfo#296	S. 10	o.A.	[O] [News] 1 News	
CEInfo#297	S. 10	o.A.	[O] [Termine] Jugendwochenenden Startup West, JmC, JAM, CWest, Mehr 2018, Fussballcamp 2018, Katholikentag 2018	
CEInfo#298	S. 10	o.A.	[O] Herausgeber	
CEInfo#299	S. 10	o.A.	[O] Mast Track Style	
CEInfo#300	S. 10	Karos Tipp	[O] [Medientipp] Beautiful Surrender (Jonathan David, Melissa Helser)	
CEInfo#301	S. 11	Marie-Luise Winter	Ein gelungenes Fest. Ratstreffen 10. - 12. November 2017	VB
CEInfo#302	S. 12	Beate Dahinten	[Erlebt] Er wartet auf unser Ja	E/Z
CEInfo#303	S. 12	o.A.	[Impressum]	
CEInfo#304	S. 13	Tim Hottinger	Mein Sprachengebet - Ein Geschenk vom himmlischen Vater	E/Z
CEInfo#305	S. 13	o.A.	[Kurzmeldungen] Elternschule, Mitarbeiter/in für die Gefängnisarbeit gesucht	
CEInfo#306	S. 13	o.A.	Über den Tellerrand hinaus {über die ICCRS und die neuen Statuten}	
CEInfo#307	S. 14	o.A.	[Buchvorstellung] James Mallon, Divine Renovation	TA
CEInfo#308	S. 14	o.A.	[Kurzmeldungen] Schulung für Seelsorger, Exerzitien	
CEInfo#309	S. 14	o.A.	[Material für die Praxis]	
CEInfo#310	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine]	

A.3.13 Ausgabe 2018/1

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#311	S. 01 - S. 02	Jan-Philipp Görtz	Abschied von Gott ist kein Naturgesetz. "Mission Manifest" bei der MEHR-Konferenz gestartet	VB
CEInfo#312	S. 02	Josef Fleddermann	Editorial	K
CEInfo#313	S. 02	Sabine Ditzinger	Unsere Finanzen	
CEInfo#314	S. 03	Werner Nolte	Mittendrin-Wochenende Ich freu mich drauf!	K
CEInfo#315	S. 03	o.A.	CE-Mitarbeiter-Konferenz / ICCRS Fürbitte Schulung {Ankündigung}	
CEInfo#316	S. 04	Nathalie Zapf	MEHR-Konferenz: Wieder eine missionarische Kirche werden	VB
CEInfo#317	S. 05	o.A.	[Seminare zum Jahreswechsel] Untermarchtal, Niederalteich, Wohldenberg, Vierzehnheiligen, Schwäbisch Gmünd	VB
CEInfo#318	S. 05	Jump-Leitungsteam	Mitarbeiter gesucht - Jump 2018	
CEInfo#319	S. 06	Joel Herz	Kids-CE EinHerz für Kinder	
CEInfo#320	S. 07	Miriam Swientek, Leiterin 'Feuer und Flamme'	[O] Erweckungsträger	TA
CEInfo#321	S. 07	Karo und Nanne	[Heftteil Outbreak] Editorial	
CEInfo#322	S. 08 - S. 09	o.A.	Wer ist eigentlich der Neue? {Interview mit Christoph Spörl, dem neuen Jugendreferenten}	TA
CEInfo#323	S. 09	o.A.	Felix on Tour	
CEInfo#324	S. 09	o.A.	Nimm mein Ja' - WJT-Hymne von Raphael Schadt	
CEInfo#325	S. 10	o.A.	[Medientipps] Red Moon Rising (Pete Greig, Dave Roberts), Immer noch ein Tal voller Knochen (Leonard Ravenhill), Es gibt immer genug (Rolland und Heidi Baker)	
CEInfo#326	S. 10	o.A.	Herausgeber	
CEInfo#327	S. 10	o.A.	JCE Fußballcamp	
CEInfo#328	S. 10	o.A.	Katholikentag	
CEInfo#329	S. 10	o.A.	Termine, News, Babys	
CEInfo#330	S. 11 - S. 13	Christof Hemberger	Charismen in der Gebetsgruppe	TA
CEInfo#331	S. 13	o.A.	[Medienempfehlung] Das Handwerkszeug des Heiligen Geistes - die Charismen (Marie-Luise Winter)	
CEInfo#332	S. 14	o.A.	[Kurzmeldungen] Neuer CE-Beauftragter in Augsburg, Marked Men for Christ, Credo-MusikTag, Wissenschaftliche Arbeitsgruppe empfiehlt: Charismatische Erneuerung stärken, Diözese Passau setzt Firmalter auf 16 Jahre hinauf, Pfingstnovene 2018, Netzwerk für Singles, Katholikentag in Münster	
CEInfo#333	S. 14	o.A.	Impressum	
CEInfo#334	S. 15	o.A.	Über den Tellerrand hinaus {über die ICCRS und die neuen Statuten}	
CEInfo#335	S. 15 - S. 16	o.A.	Termine	

A.3.14 Ausgabe 2018/2

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#336	S. 01 - S. 02	Stefan Vatter	Heilige Momente im Leben entdecken	TA
CEInfo#337	S. 03	o.A.	Berufen zur prophetischen Fürbitte. ICCRS-Fürbitteschulung /CE-Mitarbeiterkonferenz	
CEInfo#338	S. 03	o.A.	Mittendrin-Wochenenden - jetzt anmelden	
CEInfo#339	S. 03	Josef Fleddermann	Fragebogenaktion 2018	
CEInfo#340	S. 04	Simone Schmid	[Er lebt] Taufe im Heiligen Geist. Beziehung zu Gott und Kraft für mein Leben.	E/Z
CEInfo#341	S. 05	Lukas Lorenz	Generationen gemeinsam - es geht doch!	TA
CEInfo#342	S. 06	KidsCE Vorbereitungsteam	KidsCE Sommercamp 2018 - jetzt anmelden	
CEInfo#343	S. 07	nanne und Karo	[Hefteil: Outbreak] Editorial	
CEInfo#344	S. 07 - S. 08	Börn Hirsch (Gründer all for one) (kk)	[O] Alles neu macht der Mai	TA
CEInfo#345	S. 08	o.A.	[O] We proudly present: Das neue LJA	TA
CEInfo#346	S. 08	o.A.	[O] Eine Ära geht zuende + Eine neue Äre beginnt	
CEInfo#347	S. 09	o.A.	[O] 10 things you didn't know about LJA	TA
CEInfo#348	S. 09	Katha	[O] Shine bright - Jump 2018 {Katha erzählt, warum man zum Jump kommen sollte}	
CEInfo#349	S. 10	o.A.	[O] Herausgeber	
CEInfo#350	S. 10	o.A.	[O] Jump Gewinnspiel	
CEInfo#351	S. 10	o.A.	[O] Mittendrin-Wochenenden	
CEInfo#352	S. 10	o.A.	[O] News	
CEInfo#353	S. 10	o.A.	[O] Praise & Worship [Bericht über Schulung]	
CEInfo#354	S. 10	o.A.	[O] Termine 2018	
CEInfo#355	S. 11	o.A.	[Buchtip] Wenn Familien beten (Anke und Daniel Kallauch)	
CEInfo#356	S. 11	o.A.	[Kurz berichtet] "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes" auf Radio Horeb, Ökumenisches Treffen in Hünfeld, Im Lande Jesu als Familie ihm begegnen, Praise&Worship Schulung	
CEInfo#357	S. 11	o.A.	[Tipp] Smartphone-Apps für Nachfolger: Die Bibel Einheitsübersetzung, Laudate, Stundenbuch, Bible Energx, Losungen, MyBible	
CEInfo#358	S. 11	o.A.	Impressum	
CEInfo#359	S. 12	Karl Fischer	[Persönliche Nachfolge] Die Frucht des Geistes ist: Liebe	TA
CEInfo#360	S. 13 - S. 14	David Thorp (CE USA)	[Lebendige Gruppen] Vision für Gebetsgruppen	TA
CEInfo#361	S. 14		[Katholikentag Münster] Veranstaltungen und Termine	
CEInfo#362	S. 15	Heidi Gayer	[CE International] European Prophetic Consultation in Assisi	VB
CEInfo#363	S. 15 - S. 16	o.A.	Termine	

A.3.15 Ausgabe 2018/3

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#364	S. 03	o.A.	[Kommende Veranstaltungen] Praise&Worship Schulung, Fürbitte-Konferenz	
CEInfo#365	S. 04	Manuela Höhn	[Er lebt] Weg zum Frieden	E/Z
CEInfo#366	S. 05	o.A.	Feuer für München. Monatlicher Lobpreisgottesdienst der Gemeinschaft Neuer Weg	TA
CEInfo#367	S. 05	o.A.	Impressum	
CEInfo#368	S. 05	o.A.	Seine Leidenschaft war die Evangelisation [Nachruf für pater Tom Forrest]	
CEInfo#369	S. 06	Joel Herz	Kids-CE Sommercamp 2018	VB
CEInfo#370	S. 07	Julia Mallek	[O] Shine bright - Love is taking over	A
CEInfo#371	S. 07	Cristoph, Hannah und Johannes	[Heftteil Outbreak] Editorial	
CEInfo#372	S. 08 - S. 09	Clarissa Pankiewitz	[O] Begeisteter Alltag [sic]	TA
CEInfo#373	S. 09	o.A.	[O] Mast Track Style	
CEInfo#374	S. 09	o.A.	[O] Mittendrin-Wochenenden	
CEInfo#375	S. 10	o.A.	[O] Impressum	
CEInfo#376	S. 10	o.A.	[O] Termine	
CEInfo#377	S. 10	o.A.	[O] Tratsch und Klatsch	
CEInfo#378	S. 11	Christof Hemberger	[CE International] CHARIS - Ein neuer Dienst für die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	TA
CEInfo#379	S. 12	o.A.	Interview {mit Hemberger, über Charis}	TA
CEInfo#380	S. 12	o.A.	Wir stehen zusammen {Christlicher Convent Deutschland}	VB
CEInfo#381	S. 13	Josef Fleddermann	[Persönliche Nachfolge] Die Frucht des Geistes ist: Freude	TA
CEInfo#382	S. 13	Karl Fischer	Divine Renovation Konferenz	VB
CEInfo#383	S. 14	Michael Wesely (USA)	[Lebendige Gruppen] Ruft es von den Dächern	TA
CEInfo#384	S. 15	Dagmar Ludwig	Lebendiges Wasser - Umsonst! Mittendrin-Wochenende in Rottenburg	VB
CEInfo#385	S. 15 - S. 16	o.A.	[Termine]	

A.3.16 Ausgabe 2018/4

Verweisnr.	Seiten	Autor:in	Titel	Txts.
CEInfo#386	S. 01 - S. 02	Martin Birkenhauer	Missionarische Wende	TA
CEInfo#387	S. 02	Karl Fischer	Gesegnete Tage beim Katholikentag	VB
CEInfo#388	S. 03	Benedikt Brunquell	Jung familiär bereichernd. Mittendrin-Wochenende in Heiligenbrunn	VB
CEInfo#389	S. 03	o.A.	[Kurzmeldung] CE in Lateinamerika	
CEInfo#390	S. 01 - S. 02	Christof Hemberger	Viel Engagement in Gemeinde & Evangelisierung. Ergebnisse der Fragebogenaktion 2018	TA
CEInfo#391	S. 02	Josef Fleddermann, Sabine Ditzinger	Unsere Finanzen zum Jahresende	K

CEInfo#392	S. 03	o.A.	Mittendrin Kongress	A
CEInfo#393	S. 04	Manfred Aulbach	Berufen zur prophetischen Fürbitte. Fürbitte-Konferenz der CE {Bericht über die Veranstaltung}	VB
CEInfo#394	S. 05	Hildegard Legemah	Jesus Christus - unsere Hoffnung. Mittendrin Nord in Bremen	VB
CEInfo#395	S. 05	Cornelia Horst	Gemeinsam Jesus Christus bezeugen. Ökumenisches Mittendrin-Wochenende in Hardenhausen	VB
CEInfo#396	S. 06	o.A.	Mittendrin-Kongress für Kinder	A
CEInfo#397	S. 07	Dominik Robin	[O] Eine geniale Chance...	K
CEInfo#398	S. 07	Dominik, Christoph und Tobias	[Heftteil Outbreak] Editorial	
CEInfo#399	S. 08	Miriam Mallek	[O] Die 'Neue' im LJA. Steckbrief Miriam Mallek	TA
CEInfo#400	S. 08	Bettina Ehrle	[O] JCE'ler gesucht!	TA
CEInfo#401	S. 08	Philemon Reinhardt	[O] Aus dem Blickwinkel eines JCE'lers, der auf einem Firmwochenende engagiert war	K
CEInfo#402	S. 09	o.A.	[O] Rückblick Mast 2018	VB
CEInfo#403	S. 09 - S. 10	o.A.	[O] [Termine] Mittendrin 2019, NEXT-Jugendleiterschulung der JCE	
CEInfo#404	S. 11	Sigrid und Rudi Wiebringhaus	Jesus und die Flüchtlinge	TA
CEInfo#405	S. 12, S. 14	Bill Richard (USA)	[Lebendige Gruppen] Wir erheben unsere Herzen	TA
CEInfo#406	S. 13	Marie-Luise Winter	[Persönliche Nachfolge] Die Frucht des Geistes ist: Frieden	TA
CEInfo#407	S. 14	o.A.	[Material für die Praxis]	
CEInfo#408	S. 14	o.A.	Über den Tellerrand hinaus {über die ICCRS und die neuen Statuten}	
CEInfo#409	S. 15	o.A.	[Bücher] Erhebt eure Hände (Cyril John), Von der Dunkelheit ins Licht - Weihnachtsgeschichten für das ganze Jahr (Anita Spohn)	
CEInfo#410	S. 15	o.A.	[Kurzmeldungen] Kreativität: Schauspiel und Tanz, Seelsorgeschulung in Hünfeld	
CEInfo#411	S. 15	o.A.	[Mittendrin-Wochenenden 2019]	
CEInfo#412	S. 15	o.A.	Impressum	
CEInfo#413	S. 16	o.A.	Termine	

A.4 Webseite www.erneuerung.de

A.4.1 „Aktuelles“

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Kategorie auf der HP	Texts.
HP#1	Karl Fischer	Jesus im Mittelpunkt: Mittendrin-Kongress 2019	CE Deutschland	A
HP#2	Christof Hemberger	Neuer Rat für die CE auf Weltebene	CE International	TA
HP#3	Michael Wagner	Seminar "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes" im YouCat Zentrum Aschau	Evangelisation	VB
HP#4	Manfred Aulbach	Berufen zur prophetischen Fürbitte - Fürbittekonferenz der CE	CE International	VB
HP#5	Karl Fischer	Vom Räuberjungen zum Königskind	Lobpreis/Kreativität	VB

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Kategorie auf der HP	Texts.
HP#6	Hildegard Legemah	HoffnungsLOS: Mittendrin Nord in Bremen	CE in den Diözesen Münster und Osnabrück	VB
HP#7		Die missionarische Wende		TA
HP#8	Dagmar Ludwig	Lebendiges Wasser - umsonst!	CE Deutschland	VB
HP#9	Karl Fischer	JUMP Jugend-Festival und KidsCE Camp 2018	Jugend - JCE	A
HP#10	Karl Fischer	Glaubenskurs "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes" auf Radio Horeb	Veranstaltungen	A
HP#11	CCD- Pressemittelung	Wir stehen zusammen	Ökumene	VB
HP#12	Benedikt Brunnquell	Jung - familiär - bereichernd	CE Deutschland	VB
HP#13	Karl Fischer	Neues aus der Gemeinschaft Chemin Neuf	Gemeinschaften	TA
HP#14	Karl Fischer	Gesegnete Tage beim Katholikentag in Münster	CE Deutschland	VB
HP#15	Karl Fischer	Die Charismatische Erneuerung auf dem Katholikentag	Kirche	A
HP#16	Ulrike Poppach	Praise & Worship Schulung	Lobpreis/Kreativität	VB
HP#17		Ein Strom der Gnade - Neuer Film über die Charismatische Erneuerung		
HP#18		Mittendrin-Wochenende - Ich freu mich drauf	CE Deutschland	A
HP#19	Jan-Philipp Goertz	Abschied von Gott ist kein Naturgesetz	Kirche	VB
HP#20	Josef Fleddermann	Wohin geht es mit der CE Deutschland?	CE Deutschland	TA
HP#21	Felix Mallek	Jubiläumsgottesdienst im Fuldaer Dom	CE Deutschland	VB
HP#22	Adrian Kunert SJ+	Reise zum Berg Karmel - Mittendrin Ost	CE Deutschland	VB
HP#23	?	Lebensnah, authentisch, herausfordernd - Mittendrin Südost	CE Deutschland	VB
HP#24	Dagmar Ludwig	Miteinander in einem Boot - Mittendrin Südwest in Ravensburg	CE Deutschland	VB
HP#25	Karl Fischer	50. Ravensburger Lobpreiskonzert: Jubiläum eines geistlichen Dauerbrenners	Lobpreis/Kreativität	A
HP#26	Mais / Fleddermann	Der Glaube bewegt - Mittendrin Nord in Bremen	CE Deutschland	VB
HP#27	Markus Jonas	Die Liebe Gottes erlebt - Mittendrin West in Hardenhausen	CE Deutschland	VB
HP#28	Franz-Adolf Kleinrahm	Bauen im Auftrag des Herrn	Gemeinschaften	VB
HP#29	Miriam Mallek	Rückblick Jump-Jugendfestival	Jugend - JCE	VB
HP#30	Christof Hemberger	Mittendrin-Wochenenden 2017	CE Deutschland	A
HP#31	DBK Pressestelle	Erzbischof Koch zur Entscheidung im Deutschen Bundestag für die "Ehe für alle"	Kirche	TA
HP#32	Karl Fischer	Ermutigung pur vom Papst: Jubiläumsfeier der Charismatischen Erneuerung in Rom	CE International	VB
HP#33	Karl Fischer	Ein Geschenk des Heiligen Geistes: 50 Jahre Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	CE Deutschland	L
HP#34	Werner Nolte	Willkommen zu den Mittendrin-Wochenenden!	CE Deutschland	A
HP#35	Karl Fischer	Radiosendungen über die Charismatische Erneuerung	CE Deutschland	L
HP#36	Benedikt Brunnquell	"Root" - eine Jüngerschaftsschule, die verändert	CE Deutschland	VB
HP#37	Karl Fischer	Festvortrag zum 50. Jubiläum der CE in Pittsburgh	CE International	L

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Kategorie auf der HP	Texts.
HP#38	Gertrud Strabel	CE-Geburtstag in Königstein	CE in der Diözese Limburg	VB
HP#39	Karl Fischer	Interview mit dem CE-Vorsitzenden Josef Fleddermann	CE Deutschland	L
HP#40	Karl Fischer	CE-Geburtstag in Heiligenbrunn	Jugend - JCE	VB
HP#41	Karl Fischer	Per Livestream beim Jubiläum dabei sein	CE International	L
HP#42	Beate Dahinten	Ein Geschenk des Heiligen Geistes: 50 Jahre Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	CE International	TA
HP#43	Karl Fischer	Radio-Sendungen zum Goldenen CE-Jubiläum	CE Deutschland	L
HP#44	Karl Fischer	Weltweites Gebetsevent "Come to me" am 18. Februar	CE International	L
HP#45	Pfr. Rudolf Kling	Mit Power ins neue Jahr	Diözesen	VB
HP#46	DBK Pressestelle	"Betet für mich!" - Kardinal Marx würdigt Papst Franziskus zum 80. Geburtstag	Kirche	TA
HP#47	Karl Fischer	Josef Fleddermann neuer Vorsitzender der CE Deutschland	CE Deutschland	TA
HP#48	Karl Fischer	Eine Äre ging zuende: Helmut Hanusch verabschiedet	CE Deutschland	VB
HP#49	Beate Dahinten	Kongress pfingsten21 - Eine Gesamtschau	CE Deutschland	VB
HP#50	Bischof von Würzburg	Grußwort des Würzburger Bischofs zu pfingsten21	CE Deutschland	TA
HP#51	Karl Fischer	Super gelaufen - KidsCE Camp 2016	Kinder - KidsCE	VB
HP#52	Paul Metzloff	Weltjugendtag in Krakau	CE Deutschland	TA
HP#53	Karl Fischer	KidsCE Sommercamp - noch freie Plätze	Kinder - KidsCE	A
HP#54	CE Team Berlin	Gebetsbusfahrt in Berlin	Diözesen	VB
HP#55	Roland Bohnen	Leben im Geist Seminare im Bistum Aachen	CE in der Diözese Aachen	TA
HP#56	DBK Pressestelle	Kirchliches Dokument über die Beziehung zwischen hierarchischen und charismatischen Gaben	Kirche	TA
HP#57	Franz-Adolf Kleinrahm, Karl Fischer	Geistliche Gemeinschaften beim Katholikentag in Leipzig	Kirche	VB
HP#58	DBK Pressestelle	Kardinal Marx: "Die Kraft des Evangeliums in die Gesellschaft hineinbringen"	Kirche	VB
HP#59	Karl Fischer	Ökumenischer Segnungsgottesdienst der CE beim Katholikentag	CE Deutschland	A
HP#60	Raniero Cantalamessa	Gerecht gemacht durch den Glauben	Lehre	V/P
HP#61	Christof Hemberger	Pfingstnovene	CE Deutschland	L
HP#62	Bernd Kosel	Nationalvertretungen Geistlicher Gemeinschaften tagen im Bistum Berlin	Kirche	VB
HP#63	Karl Fischer	Nächster Halt: Barmherzigkeit	CE in der Erzdiözese Berlin	A
HP#64	Klaus Liebig	Diözesantag im Bistum Essen	CE in der Diözese Essen	VB
HP#65	Beate Dahinten	Zukunftsfähige Wege für Glauben und Pastoral	CE in der Erzdiözese Bamberg	VB
HP#66	Rainer Straub	Osterkonzert "Gott kann alles neu machen"	Lobpreis/Kreativität	A
HP#67	Karl Fischer	Neue Jugendreferentin	CE Deutschland	A
HP#68	Christof Hemberger	CE feiert 49. Geburtstag	CE International	A
HP#69	Karl Fischer	Neue Veröffentlichung "Haus des Gebetes"	CE Deutschland	L
HP#70	DBK Pressestelle	Solidarität mit Christen weltweit	Kirche	A

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Kategorie auf der HP	Texts.
HP#71	Johannes Dietzinger	Erfahrungen auf der Pilgerreise der CE nach Polen	CE International	VB
HP#72	DBK Pressestelle	Eine Entscheidung für das Leben und für ein Sterben in Würde	Gesellschaft	TA
HP#73	Christof Hemberger	Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen! (Lk 12,49) - Europäische CE-Konferenz in Warschau	CE International	VB
HP#74	Dr. Beate Beckmann-Zöller	Gender mainstreaming - Gleichberechtigung oder Sexualisierung?	Gesellschaft	TA
HP#75	Thomas Mieth	Deutsche Einheit gefeiert	Gesellschaft	VB
HP#76	Karl Fischer	Ravensburger Lobpreiskoncert	Lobpreis/Kreativität	VB
HP#77	P. Ernst Sievers, M.Afr.	7 Schritte zur Verlebendigung der Charismatischen Erneuerung	CE Deutschland	V/P
HP#78	Roland Bohnen	Charismatische Erneuerung in einer Landgemeinde	Diözesen	TA
HP#79	Thomas Mieth	25 Jahre Deutsche Einheit	Gesellschaft	L
HP#80	Fritz Braun	Event "Straßen-KREUZ-ung" in Rheinfeldern	CE in der Erzdiözese Freiburg	VB
HP#81	Beate Dahinten	Lob Gottes in Einheit	CE in der Erzdiözese Bamberg	VB
HP#82	Josef Mertens	Erfahrungen mit dem Glaubenskurs "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes"	Erfahrungsberichte	VB
HP#83	Pfr. Gerhard J. Stern	Internationale Priesterexerzitien der CE mit Papst Franziskus	CE International	VB
HP#84	Karl Fischer	Priesterweihe	Jugend - JCE	L
HP#85	Rainer Straub	Begegnung von Bischofskonferenz und geistlichen Gemeinschaften	Kirche	TA
HP#86	Dr. Johannes Hartl	Ein besonderer Gebetsabend	Initiativen	VB
HP#87	Beate Dahinten	Verfolgt, aber stark im Glauben	CE in der Erzdiözese Bamberg	VB
HP#88	Beate Dahinten	Oasen in der Glaubenswüste - Deutschlandtreffen der Charismatischen Erneuerung	CE Deutschland	VB
HP#89	Franz-Adolf Kleinrahm	Junge Erwachsene beschäftigen sich mit Grundlagen für gelingende Beziehungen	Jugend - JCE	VB
HP#90	Franz-Adolf Kleinrahm	Ein Biotop für Familien	Gemeinschaften	VB
HP#91	Karl Fischer	Ein Leuchtturm für Christen	Lobpreis/Kreativität	VB
HP#92	Sabine Mengel	Mittendrין-Kongress 2015 "Ein Segen sein" - jetzt anmelden	CE Deutschland	A
HP#93	Pressestelle CL	Papst-Audienz für Communion e Liberatione	CE Deutschland	VB
HP#94	Erika Kraus	Segnungsgottesdienst im Dom zu Passau	Diözesen	A
HP#95	Bernd Oettinghaus	Gebet für unser Land in der Fastenzeit	CE Deutschland	A
HP#96	DBK Pressestelle	Internationaler Tag des Gebets und der Reflexion gegen Menschenhandel	Kirche	TA
HP#97	Karl Fischer	Die Geistlichen Bewegungen auf www.katholisch.de	Kirche	L
HP#98	Karl Fischer	"Die Kirche existiert, um das Evangelium zu verkünden"	Jugend - JCE	VB
HP#99	Karl Fischer	Anerkennung durch den Bundespräsidenten	Initiativen	TA
HP#100	Dr. Johannes Hartl	Mehr-Konferenz 2015	Initiativen	VB
HP#101	Karl-Heinz Markus	Die Freude des Evangeliums	Initiativen	VB

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Kategorie auf der HP	Texts.
HP#102	DBK Pressestelle	Erzbischof Schick: Katastrophe von historischem Ausmaß	Kirche	TA
HP#103	Dr. Christine Emmerich	Uganda 2014: Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt (Apg 2,4)	Erfahrungsberichte	E/Z
HP#104	Rainer Straub	Lobpreiswerkstatt feiert 25-jähriges Jubiläum im ausverkauften Konzerthaus	Lobpreis/Kreativität	VB
HP#105	Franz-Adolf Kleinrahm	Papst trifft 300 international Verantwortliche kirchlicher Bewegungen und neuer Gemeinschaften	Kirche	VB
HP#106	Beate Dahinten	Inspirierend in vielerlei Hinsicht	CE Deutschland	VB
HP#107	Projektgruppe "Danken.Feiern. Beten."	Lebenszeichen auf dem Todesstreifen	Gesellschaft	VB
HP#108	Karl Fischer	5 Jahre Netzwerk Christliche Heilung Bodensee-Oberschwaben	Gemeinschaften	TA
HP#109	DBK Pressestelle	Wissenschaftliche Studie untersucht "Vergeben und Verzeihen in Paarbeziehungen"	Kirche	TA
HP#110	Lorenz Reithmeier	Die Deutsche Einheit ins Gebet nehmen	Gesellschaft	TA
HP#111	Helmut Hanusch	Juden, Christen und Muslime	Gesellschaft	TA
HP#112	Thomas Mieth	Infostand beim Bistumsjubiläum in Görlitz	Diözesen	VB
HP#113	Johannes Klein	Jump Jugendfestival 2014	Jugend - JCE	VB
HP#114	Irmgard Hilmer	Mit Christus Brücken gebaut - Katholikentagsnachlese	CE in der Diözese Regensburg	VB
HP#115	Hartmut Mock	Pater Helmut - 23 Jahre Wagenlenker der CE Thüringen	Diözesen	TA
HP#116	Idea - Evangelische Nachrichtenagentur	Historisches Ereignis: Papst bittet Pfingstgemeinden um Vergebung	Ökumene	TA
HP#117	Christof Hemberger	"They were all filled with the Holy Spirit!" (Acts 2,4)	CE International	VB
HP#118	Regina Meyn	Pilgerreise in den Libanon	Erfahrungsberichte	VB
HP#119	Lorenz Reithmeier	Danken.Feiern.Beten - Auftakt mit Impulstag in Leipzig	Gesellschaft	VB
HP#120	Papst Franziskus	Papst Franziskus erstmals bei einem internationalen Treffen der CE	CE International	V/P
HP#121	Karl Fischer	Geistliche Gemeinschaften trafen sich	Kirche	VB
HP#122	Karl Fischer	Die Charismatische Erneuerung auf dem Katholikentag	Kirche	A
HP#123	Karl Fischer	Diakonenweihe	Jugend - JCE	L
HP#124	MfE	"Miteinander für Europa" zur Europawahl	Ökumene	A
HP#125	Rainer Straub	Miteinander für Europa mit St.-Ulrichs-Preis ausgezeichnet	Ökumene	TA
HP#126	Karl Fischer	Papst Franziskus besucht Veranstaltung der Charismatischen Erneuerung	CE International	A
HP#127	Rainer Straub	2.400 Besucher beim Oster-Lobpreiskoncert	Lobpreis/Kreativität	VB
HP#128	Michael Immanuel Malich	Franziskus und der Heilige Geist	Kirche	TA
HP#129	Judith Wohlleben	10.000 Gründe ...und was, wenn mir gerade keiner einfällt?	Erfahrungsberichte	TA
HP#130	Marie-Luise Winter	Lobpreis- und Segnungsgottesdienst im Dom zu Münster	Diözesen	A
HP#131	Gebetshaus Augsburg	Mehr-Konferenz 2014	Initiativen	VB

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Kategorie auf der HP	Texts.
HP#132	Beate Dahinten	Lebendige Beziehungen	CE in der Erzdiözese Bamberg	VB
HP#133	Christof Hemberger	Privataudienz der CE-Präsidentin bei Papst Franziskus	CE International	TA
HP#134	Dr. Christine Emmerich	Neulich in der U-Bahn in Köln	CE Deutschland	E/Z
HP#135	Karl Fischer	Der Glaube kommt vom Hören - Fragen an Pfarrer Leo Tanner	Evangelisation	TA
HP#136	Elke Krapf	20 Jahre Jedidja Gemeinschaft Würzburg	Gemeinschaften	TA
HP#137	DBK Pressestelle	Apostolisches Schreiben "Evangelii gaudium" von Papst Franziskus	Kirche	TA
HP#138	Rainer Straub	1.500 Besucher beim LobpreisKonzert in Ravensburg	Lobpreis/Kreativität	VB
HP#139	Karl Fischer	Kindermusical: Mehr als 600 Besucher zu Tränen gerührt	Lobpreis/Kreativität	VB
HP#140	Dagmar Ludwig	Persönlicher Umgang mit dem Wort Gottes	Erfahrungsberichte	TA
HP#141	Beate Dahinten	Auf die Freikirchen zugehen	CE in der Erzdiözese Bamberg	TA
HP#142	Joachim und Margit Swientek	Ehekurserfahrungen	Initiativen	VB
HP#143	Karl Fischer	Wochenendseminare "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes"	Seminare	A
HP#144	Lorenz Reithmeier	Bundestagswahl: Was die Kandidaten über den Zustand Deutschlands denken	Gesellschaft	TA
HP#145	DBK Pressestelle	Weltweiter Fasten- und Gebetstag für Syrien und den Nahen Osten	Gesellschaft	A
HP#146	Kees Sijkerman	Das Herzstück der Charismatischen Erneuerung verstehen	CE International	TA
HP#147	Margret Frey	Grundschulung für Laienseelsorger	Veranstaltungen	A
HP#148	Beate Dahinten	Starkes Zeichen der Einheit	CE in der Erzdiözese Bamberg	VB
HP#149	Cyril John (ICCRS)	Papst Franziskus und die katholisch-charismatische Erneuerung	CE International	TA
HP#150	Newsletter Radio Vatikan	Weltjugendtag 2013 in Rio	Kirche	A
HP#151	DBK Pressestelle	Solidarität weltweit notwendig: Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen	Kirche	TA
HP#152	Swen Schönheit	Mehr vom Heiligen Geist im Hörsaal...	Ökumene	VB
HP#153	Elisabeth Blome	CE beim Eucharistischen Kongress	Kirche	VB
HP#154	Ute Wanner	Rom ist mehr als eine Reise wert!	CE Deutschland	VB
HP#155	DBK Pressestelle	Weltkirchliche Organisationen verpflichten sich zum Kampf gegen Menschenhandel	Kirche	TA
HP#156	Barbara Beu	Wie eine große Familie: Emmaus-Bewegung feiert Jubiläum	Gemeinschaften	VB
HP#157	Rainer Straub	Eine geistliche Kraftquelle für viele	Gemeinschaften	VB
HP#158	Beate Dahinten	Ihr sollt meine Zeugen sein - Deutschlandtreffen der Charismatischen Erneuerung	CE Deutschland	VB
HP#159	Bernhard Axt	Frischer Wind für die Kirche - CE-Deutschlandtreffen	CE Deutschland	A
HP#160	Radio Vatikan	Der Heilige Geist drängt zum Wandel	Kirche	TA
HP#161	DBK Pressestelle	Erzbischof Schick: "Kritische Fragen auch an uns als Kirche richten"	CE Deutschland	TA

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Kategorie auf der HP	Texts.
HP#162	Karl Fischer	Workshops beim mittendrin-Kongress 2013	CE Deutschland	A
HP#163	Radio Vatikan	Die Kirche, die sich um sich selber dreht	CE Deutschland	V/P
HP#164	Rainer Straub	Musikalische Osterfeier der Immanuel Lobpreiswerkstatt	CE Deutschland	A
HP#165	Bruce Yocum	Macht euch auf Prüfungen gefasst, aber auch auf Gottes Herrlichkeit!	CE Deutschland	TA
HP#166	Manfred Mayer	Glaubenskurs im Dekanat Ulm	Kirche	VB
HP#167	Manfred Aulbach	"Miteinander für Europa" Rückblick und Vision	Ökumene	VB
HP#168	Gebetshaus Augsburg	MEHR-Konferenz in Augsburg	Initiativen	VB
HP#169	Franz-Adolf Kleinrahm	Auf den Spuren Jesu durch das Heilige Land	Gemeinschaften	VB
HP#170	Karl Fischer	Leitungsgruppe im Amt bestätigt	CE Deutschland	TA
HP#171	DBK Pressestelle	Gebetstag für verfolgte und bedrängte Christen	Kirche	A
HP#172	Radio Vatikan	Neuer Frühling durch kirchliche Bewegungen	Kirche	TA
HP#173	Karl Fischer	Im Dienst von Familien mit Christus	Gemeinschaften	TA
HP#174	Dr. Hansmartin Lochner	Nachruf für Sr. Erna Schmid	CE Deutschland	TA
HP#175	Elisabeth Blome	Jahr des Glaubens: Tag der Berufung in Paderborn	Kirche	VB
HP#176	Brit Bergen	Glaubenskurs in der Region Biberach	CE Deutschland	VB
HP#177	Matthias Holluba	35 Jahre Charismatische Erneuerung in Ostdeutschland	Veranstaltungen	VB
HP#178	Karl Fischer	Lebendige Charismatische Gruppen	CE Deutschland	TA
HP#179	Rainer Straub	Jubiläum: 40. Ravensburger Lobpreiskoncert	Lobpreis/Kreativität	A
HP#180	Henning Dobers	Der Heilige Geist weht wo er will	CE Deutschland	A
HP#181	Manfred Aulbach	Charismatisch leiten - CE-Mitarbeiterkonferenz 2012	CE Deutschland	VB
HP#182	DBK Pressestelle	50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und Jahr des Glaubens	Kirche	TA
HP#183	DBK Pressestelle	Deutsche Synodenteilnehmer: "Dem Glauben neue Strahlkraft geben"	CE Deutschland	TA
HP#184	Christof Hemberger	Erste ICCRS-Weltjugendkonferenz	CE International	VB
HP#185	Manfred Aulbach, Angelika Brunquell	Trainingstag zum Glaubenseminar "Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes"	CE Deutschland	VB
HP#186	Benjamin Hellmann	JUMPlify your life - der Blick zurück	Jugend - JCE	VB
HP#187	Barbara Fackler	More than Gold - JCE'ler bei Olympia	Jugend - JCE	VB
HP#188	Karl Fischer	Jump Jugendfestival und KidsCE Sommercamp	Jugend - JCE	VB
HP#189	Dr. Beate Beckmann-Zöller	Ideen, den Tag der Deutschen Einheit zu begehen	Gesellschaft	A
HP#190	Rainer Straub	Open Air-Konzert an der Uferpromenade	Lobpreis/Kreativität	A
HP#191	Pfr. Rudolf Kling	500 Teilnehmer beim Diözesantag	Veranstaltungen	VB
HP#192	Peter Rothmeier	Emmausbewegung trifft sich in Fulda	Gemeinschaften	VB
HP#193	Christof Hemberger	Hören, was der Geist uns sagt...	CE Deutschland	TA
HP#194	Karl Fischer	Erzbischof Zollitsch ermutigt beim Abschluss des Katholikentags zu dynamischer und lebendiger Kirche	Kirche	TA
HP#195	Rainer Straub	Christen sollten gemeinsam Flagge zeigen	Ökumene	VB

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Kategorie auf der HP	Texts.
HP#196	Beatrix Nolte-Schunck	Diözesaner Segnungsgottesdienst im Fuldaer Dom	CE in der Diözese Fulda	VB
HP#197	Rainer Straub	2.400 Besucher beim LobpreisKonzert: Ostern gibt Lebensmut	Lobpreis/Kreativität	VB
HP#198	Norbert Schmitz	Seminar Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der Eifel	Diözesen	VB
HP#199	Beate Dahinten	CE-Zukunftsforum - ein fruchtbarer, generationsübergreifender Dialog	CE Deutschland	VB
HP#200	Markus Jonas	Diözesantag 2012	CE in der Erzdiözese Paderborn	VB
HP#201	Karl Fischer	Zeltspensoren gesucht	CE Deutschland	A
HP#202	Karl Fischer	CE und GGE bringen gemeinsam Gebetskarte heraus	CE Deutschland	L
HP#203	Norbert Schmitz	Seminar Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der Eifel	Seminare	VB
HP#204	Karl Fischer	Netzwerk "Miteinander für Europa bereitet dritte internationale Begegnung vor	Ökumene	A
HP#205	o.A.	Trainieren für die neue Evangelisation	Evangelisation	VB
HP#206	Büro Ravensburg	Leitungskongress von Willow Creek	Ökumene	VB
HP#207	Büro Ravensburg	MEHR-Konferenz fand große Resonanz	Veranstaltungen	VB
HP#208	Büro Ravensburg	Initiative Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes 2012	Initiativen	A
HP#209	Büro Ravensburg	Christlicher Gesundheitskongress	Veranstaltungen	A
HP#210	Büro Ravensburg	Missionsreise auf die Philippinen	Erfahrungsberichte	TA

A.4.2 „Wer wir sind“

Verweisnr.	Titel
HP#211	Wer wir sind

A.4.3 „Angebote“/„Veranstaltungsankündigungen“

Verweisnr.	Titel
HP#212	Seelsorges Schulung in Hünfeld
HP#213	Charismen-Seminar in Paderborn
HP#214	Leiterausbildung Baustein 1
HP#215	Jump Jugendfestival
HP#216	Mittendrin - Wochenende West
HP#217	Mittendrin - Wochenende Nord
HP#218	Mittendrin - Wochenende Südost
HP#219	Mittendrin - Wochenende Südwest
HP#220	Mittendrin - Wochenende Ost
HP#221	root Berufsbegleitende Schulung für Jüngerschaft
HP#222	Angebote Veranstaltungen
HP#223	CE-Leiterausbildung
HP#224	Netzwerk Lobpreis
HP#225	Gemeinschaften Werke

A.4.4 „Shop“

Verweisnr.	Titel
HP#226	Alan Schreck: Christ und Katholik
HP#227	Basic - Jesumäßig durchstarten in 60 Tagen
HP#228	Beate Beckmann-Zöller: Hingabe und Unterwerfung
HP#229	Beate Beckmann-Zöller: Pfingsten ist nicht vorbei
HP#230	Bernhard Axt: Lieber Pfarrgemeinderat (DVD)
HP#231	Helmut Hanusch: Sprachengebet
HP#232	CE Info
HP#233	Christof Hemberger: Lebendige charismatische Gruppen
HP#234	Ein neues Pfingsten (DVD)
HP#235	CE - Was ist das (Faltblatt)
HP#236	CE-Leiterausbildung (Faltblatt)
HP#237	Hinweise zum segnenden Gebet (Faltblatt)
HP#238	JCE - Was ist das (Faltblatt)
HP#239	Kids-CE - Was ist das (Faltblatt)
HP#240	Verständliche Fragen - biblische Antworten (Faltblatt)
HP#241	Friedrich Aschoff, Paul Toaspern: Die Gaben des Heiligen Geistes
HP#242	Gebet um den Heiligen Geist (Gebetskärtchen)
HP#243	Hansmartin Lochner: CE. Ein Weg der Neuevangelisierung
HP#244	ICCRS: Gebet um Heilung
HP#245	ICCRS: Taufe im Heiligen Geist
HP#246	Initiative Teeniarbeit: Teeniarbeit
HP#247	Johannes Mohr: Erneuerung im Heiligen Geist
HP#248	Kilian McDonnell, Georg Montague: Die Flamme neu entfachen
HP#249	Kim Kollins: Brennender Dornbusch
HP#250	Koordinierungsgruppe der CE: Der Geist macht lebendig
HP#251	Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes
HP#252	Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes
HP#253	Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes
HP#254	Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes
HP#255	Leben für Dich (Audio-CD)
HP#256	Marie-Luise Winter: Das Handwerkszeug des Heiligen Geistes. Die Charismen.
HP#257	Marie-Luise Winter: Das Handwerkszeug des Heiligen Geistes. Die Charismen.
HP#258	Nancy Kellar: Erwarte neues Feuer
HP#259	Norbert Baumert: Anstößig oder Anstoss
HP#260	Norbert Baumert: Dem Geist Jesu folgen
HP#261	Norbert Baumert: Endzeitfieber
HP#262	Norbert Baumert: Sorgen des Seelsorgers
HP#263	Norbert Baumert: Sorgen des Seelsorgers
HP#264	Norbert Baumert, Gerhard Bially: Pfingstler und Katholiken im Dialog
HP#265	NSC Germany: A House of Prayer
HP#266	Patti Gallagher Mansfield: Wie ein neues Pfingsten
HP#267	Paul-Josef Cordes: Heiligung und Sendung

Verweisnr.	Titel
HP#268	Pfingstnovene
HP#269	Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes (Plakat)
HP#270	Die Rückkehr des verlorenen Sohnes (Postkarte)
HP#271	Theol. Ausschuss der CE: Vergebung empfangen
HP#272	Theol. Ausschuss der CE: Gebet um Befreiung
HP#273	Theol. Ausschuss der CE: Zur Praxis der Marienfrömmigkeit
HP#274	Theol. Ausschuss der CE: Ein Haus des Gebetes
HP#275	Theol. Ausschuss der CE: Körperliche Phänomene
HP#276	Ursula und Manfred Schmidt: Hörendes Gebet
HP#277	Wolfgang Buchmüller: Ruhen im Geist

A.4.5 „Medien - Grundlegendokumente“

Verweisnr.	Titel
HP#278	Ordnung der CE
HP#279	Bestätigung der Deutschen Bischofskonferenz
HP#280	Leitlinien Gemeinschaften
HP#281	Leitlinien Initiativen und Werke

A.4.6 „Medien - Lehrthemen“

Verweisnr.	Autor:in	Titel
HP#282	Helmut Hanusch	Der Aufbau eines offenen Gebetstreffens
HP#283	Theolog. Ausschuss	Stellungnahme des Theologischen Ausschusses zu unterschiedlichen Lobpreisstilen in der (J)CE
HP#284	Hedwig Scheske	Lobpreis - Einige Anmerkungen
HP#285	Adrian Kunert	Lobpreis allgemein
HP#286	Heinz-Peter Emmerich	Lobpreis leiten

A.4.7 „Medien - Theologischer Ausschuss“

Verweisnr.	Titel
HP#287	Ausländische Missionare in Deutschland
HP#288	Endzeitfieber
HP#289	Endzeit und katholischer Glaube
HP#290	end-time-fever

A.5 E-Mail Newsletter

Verweisnr.	Ausgabe	Datum
NL#1	2015-01	19.01.2015
NL#2	2015-02	23.02.2015
NL#3	2015-03	22.03.2015
NL#4	2015-04	19.04.2015
NL#5	2015-05	13.05.2015
NL#6	2015-06	11.06.2015
NL#7	2015-07	22.07.2015
NL#8	2015-08	16.09.2015
NL#9	2015-09	26.10.2015
NL#10	2015-09.2	30.09.2015
NL#11	2015-10	01.12.2015
NL#12	2015-11	16.12.2015
NL#13	2016-01	03.02.2016
NL#14	2016-03	21.04.2016
NL#15	2016-04	04.05.2016
NL#16	2016-05	16.06.2016
NL#17	2016-07	22.09.2016
NL#18	2016-08	19.10.2016
NL#19	2016-09	06.12.2016
NL#20	2016-10	22.12.2016
NL#21	2017-1	19.01.2017
NL#22	2017-2	24.01.2017
NL#23	2017-3	06.02.2017
NL#24	2017-4	22.02.2017
NL#25	2017-5	09.03.2017
NL#26	2017-6	18.04.2017
NL#27	2017-7	19.05.2017
NL#28	2017-8	30.06.2017
NL#29	2017-9	19.07.2017
NL#30	2017-10	14.09.2017
NL#31	2017-11	26.10.2017
NL#32	2017-12	12.12.2017
NL#33	2017-13	20.12.2017
NL#34	2018-1	22.01.2018
NL#35	2018-2	13.03.2018
NL#36	2018-3	17.04.2018
NL#37	2018-4	07.05.2018
NL#38	2018-5	03.07.2018
NL#39	2018-6	19.09.2018
NL#40	2018-7	17.10.2018
NL#41	2018-8	08.10.2018
NL#42	2018-9	17.12.2018

A.6 Theologische Orientierungen der CE Deutschland

Verweisnr.	Autor:in	Titel	Auflage, Jahr	Seitenzahl
ThO#1	Theologischer Ausschuss der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche und hinzugezogene Sachverständige. Herausgegeben vom Vorstand der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche in Deutschland	Ein Haus des Gebetes. Gebetsinitiativen und Gebetshäuser	2. Auflage Januar 2016	56 Seiten
ThO#2	Theologischer Ausschuss der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche. Herausgegeben von der Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche	Gebet um Befreiung. Ein Beitrag zum innerkirchlichen Gespräch. Theologische Orientierung. Ergänzte Neuauflage.	3. Auflage März 2011	44 Seiten
ThO#3	Theologischer Ausschuss der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche in Deutschland	Vergebung empfangen. Umkehr und Sündenvergebung im seelsorgerlichen Gespräch mit Laien. Theologische Orientierung.	2. Auflage: März 2008	16 Seiten
ThO#4	Herausgeber: Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche. Erarbeitet vom Theologischen Ausschuss der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche. Bestätigt durch die Deutsche Bischofskonferenz bei der Frühjahrsvollversammlung 1987	Der Geist macht lebendig. Theologische und pastorale Grundlagen der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche Deutschlands	5. Auflage, November 2007	64 Seiten
ThO#5	Erarbeitet vom Theologischen Ausschuss der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche. Herausgegeben von der Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche	Zu auffallenden körperlichen Phänomenen im Zusammenhang mit geistlichen Vorgängen. Theologische Orientierung.	2. Auflage: März 2005	36 Seiten
ThO#6	Theologischer Ausschuss der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche in Deutschland	Zur Praxis der Marienfrömmigkeit	2. Auflage: April 2001	16 Seiten

A.7 Flyer

Verweisnr.	Herausgeber:in	Titel
F#1	Dienstgruppe Seelsorge der CE	Hinweise zum segnenden Gebet
F#2	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	Verständliche Fragen, Biblische Antworten
F#3	Vorstand der CE Deutschland	Hinweise zum biblischen Zehnten
F#4	Dienstgruppe Seelsorge der CE	Dienstgruppe Seelsorge der Charismatischen Erneuerung in der Kath. Kirche - Wer wir sind und was wir wollen
F#5	Dienstgruppe Seelsorge der CE in der Diözese Würzburg	Seminar Süße Früchte
F#6	CE in der Erzdiözese Bamberg	Seminar Gegenwind
F#7	Dienstgruppe Seelsorge der CE	Seelsorge-Schulung auf katholisch-charismatischer Grundlage
F#8	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	Termine 2017 Bistum Münster und Bistum Osnabrück
F#9	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	Mittendrin Wochenenden 2017
F#10	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	Mittendrin
F#11	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	Katholische Charismatische Erneuerung im Bistum Essen
F#12	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	JCE Flyer Romfahrt
F#13	Kinderdienst der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche	Kids CE - Was ist das?
F#14	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche
F#15	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	Bausteine für die Zukunft. Leiterausbildung in der CE Deutschland
F#16	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	Charismatische Erneuerung in der Erzdiözese Hamburg
F#17	Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche	CE-Seminar: Den Willen Gottes erkennen

B Datenerhebung

B.1 Interviewleitfäden

B.1.1 Interviewleitfaden „Verortung und Autorität“ (I#4 - I#8)

Fragen als Aufhänger und Ausgangspunkte, dann den Narrationen der Interviewpartner:in folgen; Fokus auf: Was haben sie erlebt? Wie deuten sie das? Wo verorten sie sich und gegenüber wem? Wie begründen sie ihre Verortungen, worauf beziehen sie sich?

Teil I : CE

- Wie lange sind Sie schon Teil der CE?
- Wie sind Sie dazu gekommen?
- Welche Aufgaben haben Sie? Was machen Sie da genau?
- Was ist die CE? Merkmale, Besonderheiten, Struktur/Organisation, Mitglieder
- Wie würden Sie das Verhältnis zur kath. Kirche beschreiben?
- Was ist „typisch charismatisch“? Besonderheiten „katholisch-charismatisch“?
- Erzählen Sie mir über Ihre spirituelle / religiöse Praxis.

Teil II : Photo Elicitation

Teil III: Weiterführende Fragen

- Was würden Sie sagen, wer oder was hat sie besonders beeinflusst (CE oder nicht-CE)? Wer oder was ist für Sie besonders wichtig?
- Was sind Ihrer Meinung nach die großen Themen unserer Zeit / in der katholischen Kirche / für Christen / in der CE? Also die Themen, mit denen man sich heute beschäftigen muss?
- Gibt es etwas, was Sie noch sagen wollen? Habe ich nach etwas nicht gefragt, von dem Sie denken, es wäre wichtig gewesen?

Vielen Dank für das Gespräch!

B.1.2 Interviewleitfaden CU-Projekt Autorität (I#1, I#2)

Leitfaden für episodisches Interview im Projekt „Kommunikative Figuration religiöser Autorität im rezenten Katholizismus“ (Charismatische Erneuerung) – Interview 1 (Autorität)

	Themengebiet	Erzählaufforderung/Einstiegsfrage	Check – Wurde das erwähnt? Nur nachfragen wenn nicht angesprochen
I	Zur Person	Welche Rolle spielt für Sie „Religion“? Wie sind Sie zur CE gekommen? Wie lange sind Sie schon dabei? Engagieren sie sich kirchlich/religiös – was machen Sie?	
II	Gruppenstruktur	Erzählen Sie uns etwas über die Struktur der Gruppe. Wie groß ist sie? Wie sind Sie organisiert? Was machen Sie, welche Angebote gibt es? Was für Menschen kommen hier her? Welche Veranstaltungen finden hier statt?	- Altersstruktur - aktive Kreise - Hierarchien - CE als Alternative oder als Ergänzung oder wie?

		Wie ist Ihr Verhältnis zur Kirche/zum Bistum? Vernetzen sich die einzelnen Gruppen untereinander? Wer vernetzt sich, wie?	
III	Definition Autorität	Was ist für Sie Autorität? Was ist für Sie religiöse Autorität? (Evtl.: Was ist für die kirchliche Autorität?)	
IV	Kirchliche Autorität / Autorität der Kirche a) narrativ b) semantisch	a) Erinnern Sie sich an Ihre ersten Erfahrungen mit kirchlicher Autorität? /Erinnern Sie sich an eine Situation in Ihrer Kindheit, in der Ihnen kirchliche Autorität begegnet ist? b) Wie ist es heute? Welche Erfahrungen machen Sie mit kirchlicher Autorität positiver und/oder negativer Art in Ihrem Alltag? Was halten Sie von kirchlicher Autorität in Bezug auf die katholische Kirche?	- Bibel, Tradition, Amt
V	Rücktritt Kardinal Meisners	a) Wie und wo haben Sie vom Rücktritt des Erzbischofs Meisner erfahren? Was haben Sie dabei empfunden? b) Glauben Sie, mit dem Rücktritt und der Neuwahl wird sich das Erzbistum verändern. Wenn ja, wie? Welche Funktion hat ein Bischof Ihrer Meinung nach? Wen würden Sie sich als Nachfolger wünschen? Warum?	Bei Thematisierung generellen Amtsverständnisses: - Krise des Amtes? - Mgl. Funktionen des Priesters: Seelsorger, Liturgieleiter, Experte für Spiritualität, Gemeinodemoderator,-manager - Gründe für Priestermangel
VI	Wahl eines neuen DBK-Vorsitzenden	a) Wie und wo haben Sie von dem Ergebnis der Wahl erfahren? b) Wer war Ihr Favorit und warum?	
VII	Franziskus/Papstneuwahl	a) Wie und wo haben Sie von der Papstneuwahl erfahren? Haben Sie das Konklave verfolgt? Wenn ja, wie? Was haben Sie gedacht, als Sie von dem Wahlausgang gehört haben? Was bedeutet es für Sie, dass die Wahl auf Jorge Mario Bergoglio gefallen ist? Was halten Sie von der Namenswahl des neuen Papstes? Was erwarten Sie vom neuen Papst? b) Was halten Sie von der Darstellung des neuen Papstes in den Medien? Wie beurteilen Sie generell die Inszenierung des Rücktritts und der Neuwahl des Papstes in den Medien? Haben Sie selbst öffentlich Stellung dazu genommen (z.B. auf Gemeindehomepage)?	- Nichteinhaltung des Protokolls des neuen Papstes - Vorwürfe bez. der ungenügenden Distanzierung vom argentinischen Militärregime

VII	Seligprechung Johannes Paul II	a) Papst Johannes Paul II wurde noch von Benedikt Selig gesprochen. Welche Bedeutung hat diese Seligsprechung? b) Wie stehen Sie persönlich dazu?	
VIII	Umfrage zum Verständnis von Ehe und Familie als Vorbereitung auf die Synode im Oktober 2014	Was halten Sie davon, dass der Papst eine Umfrage hat durchführen lassen, in der abgefragt wurde, was die „Basis“, also die Laien, von der katholischen Morallehre in Bezug auf Sex, Ehe und Familie halten? Was meinen Sie, wie mit den Ergebnissen umgegangen wird?	- „Demokratisierung“ der Kirche? - Infragestellung der Lehre? - Kluft zwischen Theologen und Laien / Dogma und gelebtem Glauben?
IX	Frauenordination	a) Es gibt Gruppen, die sich für die Frauenordination einsetzen? Was halten Sie von diesen Gruppen? b) Wie stehen sie selbst zur Öffnung des Priesteramtes für Frauen?	
X	Zweites Interview und Kontakt zu weiteren Interviewteilnehmern	[Nachfragen zu weiteren Interviewpartner:innen, weiterer Teilnahme etc.]	
XI	Interviewbeendigung	Haben wir etwas vergessen, was Sie gerne noch ansprechen würden? Was wünschen Sie sich für die Zukunft?	

B.1.3 Interviewleitfaden CU-Projekt Medien (I#3)

Leitfaden für episodisches Interview im Projekt „Kommunikative Figuration religiöser Autorität im rezenten Katholizismus“ (Charismatische Erneuerung) – Interview 2 (Medien)

Teil I: photo elicitation

Teil II: Netzwerkkarten (Dieser Teil wurde von der Sekundärauswertung ausgeschlossen.)

Teil II: Fragen zu Kirche und Medien:

- Welche Rolle spielen Medien in der katholischen Kirche?
- Wie schätzen Sie den Erfolg kirchlicher Medienkommunikation ein? Was gelingt, was gelingt weniger? Was finden Sie gut, was finden sie schlecht?
- (Wie) nutzen Sie selbst Medien im Zusammenhang mit der katholischen Kirche oder ihrem Glauben?
- Möchten Sie noch etwas sagen zum Thema katholische Kirche und Medien?

B.2 Mediennutzungsbogen

Fragebogen zur Mediennutzung

Name: _____

Für meine Doktorarbeit an der Universität Bremen untersuche ich die Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche in Deutschland. In diesem Zusammenhang interessiert mich auch, welche Medien Sie nutzen um sich zu informieren und zu kommunizieren und welche Medien für Sie wichtig sind. Ich möchte Sie daher bitten, diesen Fragebogen auszufüllen und an mich zurückzugeben. Die Fragen sind recht offen formuliert; falls Sie etwas vermissen, schreiben Sie gerne eine Bemerkung! Falls Sie ein Medium überhaupt nicht nutzen, können Sie dies einfach an der entsprechenden Stelle vermerken.

Ihre Daten werden selbstverständlich anonymisiert und vertraulich behandelt.

Vielen Dank!

Gedrucktes

Welche Tages- oder Wochenzeitungen lesen Sie? (z.B. Hamburger Abendblatt, Bildzeitung, Die Welt, Die Zeit, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Spiegel o.ä.)

a) regelmäßig (nach Möglichkeit jede Ausgabe)

b) gelegentlich (einmal in der Woche bis einmal im Monat)

c) selten (seltener als einmal im Monat)

Welche Zeitschriften lesen Sie? (z.B. GEO, Cicero, Neo, Gala, Hörzu, Publik Forum, frau und mutter)

a) regelmäßig (nach Möglichkeit jede Ausgabe)

b) gelegentlich (etwa jede 2. bis jede 3. Ausgabe)

c) selten

Nennen Sie bitte fünf Bücher, die Sie in letzter Zeit gelesen haben

- a) _____ b) _____
- c) _____ d) _____
- e) _____

Film & Fernsehen

Welche Fernsehsender schauen Sie gerne?

Nennen Sie bitte bis zu fünf Sendungen, die Sie gerne im TV schauen

- a) _____ b) _____
- c) _____ d) _____
- e) _____

Welches sind die letzten fünf Blue Rays/DVDs/Videos, die Sie geschaut haben?

- a) _____ b) _____
- c) _____ d) _____
- e) _____

Welches waren die letzten drei Filme, in denen Sie im Kino waren?

- a) _____ b) _____
- c) _____

Radio

Wo hören Sie Radio?

- Im Auto – Sender: _____
- Zuhause – Sender: _____
- Am Arbeitsplatz – Sender: _____
- Sonstige Sender und/oder Orte: _____

Gibt es Radiosendungen, die Sie regelmäßig hören?

Online / Digitale Medien

Gibt es Zeitungen, Zeitschriften oder Newsportale, die Sie online lesen? Welche sind das?

Welches sind für Sie die wichtigsten Internet-Seiten und wie häufig nutzen Sie diese?

- a) _____ b) _____
c) _____ d) _____
e) _____

Welche sozialen Netzwerke nutzen Sie? (z.B. Facebook, Twitter, Xing)

Sind Sie in einem dieser Netzwerke Mitglied in einer religiösen Gruppe oder nutzen Sie dort religiöse Angebote?

Besitzen Sie ein Smartphone?

- Ja Nein

Welches sind die von Ihnen am meisten genutzten Apps?

Gibt es Apps, die einen religiösen/spirituellen/kirchlichen Bezug haben, die Sie nutzen? Wenn ja, welche?

Wie informieren Sie sich über religiöse Themen?

Gibt es Medien, die Sie nutzen, um über religiöse Themen zu kommunizieren?

Angaben zur Person

In welchem Jahr sind Sie geboren? Wo?

Welches Geschlecht haben Sie?

Welchen Schulabschluss haben Sie?

Welchen Beruf üben Sie aus?

Wie lange sind Sie schon Teil dieser Gruppe der Charismatischen Erneuerung?

Haben Sie Anmerkungen oder Anregungen zum Fragebogen oder gibt es etwas, was Sie ansonsten noch mitteilen möchten?

Vielen Dank für die Teilnahme!