

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Pfingstkirchliche Theologie und Frömmigkeit

Aufsätze

- Werner Kahl:* Geisterfahrung als Empowerment. Transformationsprozesse innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung mit einem Fokus auf Westafrika 111
- Peter Zimmerling:* Pfingstlich-charismatische Theologie im Spiegel neuerer Veröffentlichungen. Eine Bereicherung aktueller theologischer Diskurse 129
- Bernhard Olpen:* Pfingstkirchliche Frömmigkeit und ihre Praxis im Wandel 141

PREDIGTWERKSTATT

- Winfried Glatz: Bitter-Süß oder Lady in Black. Predigt über Rut I 152
- Kommentar zur Predigt von Winfried Glatz (Ulrich Ahrens) 157

ISSN 1431-200X

2018 • Heft 3

42. JAHRGANG

Pfingstkirchliche Theologie und Frömmigkeit

Seit den Anfängen ihrer Geschichte wird die christliche Kirche durch charismatische Strömungen herausgefordert und belebt. Während die moderne, am Anfang des 20. Jahrhunderts entstandene pfingstliche Bewegung über Jahrzehnte von den etablierten christlichen Kirchen ignoriert oder ausgegrenzt wurde, findet man heute ein verstärktes Bemühen um Begegnung und gegenseitige Bereicherung. Beflügelt wird diese neue Entwicklung durch theologische, historische und soziologische Forschungsarbeiten, die z. B. die kontextuelle Flexibilität und Relevanz der verschiedenen pfingstkirchlichen Bewegungen herausstellen. Darüber hinaus legen immer mehr Pfingstkirchen zunehmend großen Wert auf theologische Bildung und Sprachfähigkeit ihrer Leiter. Angesichts dieser Veränderungen geht der Ökumenische Rat der Kirchen schon seit vielen Jahren auf Pfingstkirchen weltweit zu und sucht den Dialog. Man kann von pfingstkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nicht nur etwas in Bezug auf die Emotionalität des Glaubens lernen, sondern zum Beispiel auch im Hinblick darauf, wie man kontextuell Kirche entwickelt und Menschen in ihrer Persönlichkeit und in ihrem Glauben stärkt. Dazu wollen die Beiträge in diesem Heft anregen.

In seinem Aufsatz „Geisterfahrung als Empowerment“ stellt Prof. Dr. WERNER KAHL, Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg und Lehrbeauftragter für Neues Testament an der Goethe-Universität Frankfurt, die wichtigsten Entwicklungen der Pfingstbewegung seit ihrem Entstehen zusammen und thematisiert die aktuellen Transformationsprozesse in den Pfingstkirchen, vor allem im Blick auf Ghana.

Prof. Dr. PETER ZIMMERLING, Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, sichtet und kommentiert in seinem Beitrag neuere Forschungsarbeiten im Umfeld charismatischer und pfingstkirchlicher Bewegungen. Dass auch nichttheologische Forscher sich mit dem Thema beschäftigen, zeigt die gesellschaftliche Relevanz dieser Gruppen und ihrer Spiritualität.

Dem folgt dokumentarisch eine Selbstdarstellung von Dr. BERNHARD OLPEN, Pastor des Christlichen Zentrums Düsseldorf und Vorstandsmitglied des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden in Deutschland. In seinem Aufsatz bringt er die Spiritualität der Pfingstkirchen in eine Linie mit protestantischer Theologie und verweist auf grundsätzliche Veränderungen in vielen Pfingstkirchen hin zu missionalen Gemeindeformen, die nur schwer mit den pfingstlichen Ursprungsimpulsen am Anfang des 20. Jahrhunderts in Übereinstimmung zu bringen sind.

Der Predigtwerkstatt in diesem Heft liegt eine Erzähl-Predigt über Ruth 1 von WINFRIED GLATZ, Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Pankow, zugrunde. Kurz kommentiert wird die Predigt von Pastor i. R. ULRICH AHRENS aus der Freien evangelischen Gemeinde Solingen.

Michael Kießalt (Schriftleitung)

Geisterfahrung als Empowerment

Transformationsprozesse innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung mit einem Fokus auf Westafrika

I Einführung

Anhänger der Pfingstbewegung sehen sich in Kontinuität mit frühchristlichen Erfahrungen der Präsenz und des Wirkens des göttlichen Geistes. Dieser Überzeugung kann zum Beispiel im westafrikanischen Pfingstchristentum typischer Weise Ausdruck verliehen werden durch die theologische Feststellung: „God is the same – yesterday, today and tomorrow.“ Pfingstler machen tatsächlich auf eine Dimension frühchristlicher Erfahrung aufmerksam, die in den Schriften des Neuen Testaments in vielfältiger Weise als *wesentlich* für die Entstehung und Verbreitung des „christlichen Glaubens“¹ bezeugt ist. So gilt der sich mitteilende Heilige Geist etwa in der Apostelgeschichte als das entscheidend agierende Subjekt schlechthin. Dieser Tatsache ist in westlicher Theologie und Kirche über weite Strecken wenig Rechnung getragen worden. Ihre mögliche Bedeutung für die Gestaltung des Glaubens- und Gemeindelebens wurde eher an den Rändern bzw. jenseits der verfassten Großkirchen bedacht.

Längst aber haben sich die Parameter des globalen Christentums verschoben und die etablierten west- bzw. nordeuropäischen Versionen des Christlichen nehmen weltweit nur noch eine Minderheitenposition ein, mit der sich zunehmend weniger Menschen auch in diesen Breitengraden zu identifizieren vermögen.

In diesem Beitrag werde ich zunächst die Entstehung und Entwicklung der Pfingstbewegung weltweit skizzieren. Anschließend werde ich am Beispiel Westafrikas die Attraktivität, die Dynamik und neueste Entwicklungstendenzen des Pfingstchristentums zu veranschaulichen suchen. Dabei hebe ich insbesondere ab auf dort verbreitete Interpretationen des Neuen Testaments. Die Fokussierung auf Westafrika legt sich mir aus den folgenden zwei Gründen nahe:²

¹ Vom „christlichen Glauben“ im ersten Jahrhundert zu sprechen, ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, denn dies wäre ein Anachronismus: Weder gab es bereits eine Religion Christentum, noch existierten Konfessionen. Hinzu kommt: Die christlichen Glaubensbekenntnisse sowie trinitarische und christologische Klärungsprozesse entwickelten sich erst ab dem 2. Jahrhundert. Die ersten und für die Verkündigung im ersten Jahrhundert maßgeblichen Christusgläubigen waren – und blieben! – Juden. Der Ausdruck „christlicher Glauben“ kann insofern für die Zeit des Frühchristentums nur verweisen auf einen Glauben, der in *irgendeiner* Weise auf Christus Bezug nimmt.

² Hinzu kommt nicht zuletzt meine intensive und langjährige Erfahrung in der Begegnung mit pfingstlichen bzw. charismatischen Christen in und aus Ghana.

a) Bei der allgemeinen Verlagerung des numerischen Schwergewichts des Christentums vom Norden in den globalen Süden ist es dort stärker als in anderen Regionen der Welt zu einem enormen Zuwachs von Christen gekommen. Dies geschah übrigens aufgrund eigener „unkontrollierbarer“ Initiativen „von unten“, die gleichzeitig mit der mehr oder weniger *durchgängigen Charismatisierung* des gesamten dortigen christlichen Spektrums einhergegangen sind.³

b) Aufgrund globaler Migrationsprozesse sind jene Versionen des Christlichen seit den 1980er Jahren in Europa und auch in Deutschland angekommen, d. h. in Form von pfingstlich-charismatischen Migrationsgemeinden.⁴ Für Deutschland ist mittlerweile mit einer Zahl von etwa *eintausend* Gemeinden allein westafrikanischer Herkunft zu rechnen, die vor allem ab den 1990er Jahren entstanden sind. Nicht nur in – ferner – weltweiter Perspektive, auch in der Nähe sind die Christen, die in den Migrationsgemeinden ihre Gottesdienste feiern und die Bibel lesen, zu einem nicht mehr zu vernachlässigenden Faktor geworden. So dürften allein in Hamburg, mit seinen über einhundert gezählten afrikanischen Migrationsgemeinden, sonntäglich einige tausend afrikanische Christen ihre Gottesdienste besuchen. Im *Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden* (BFP) machen afrikanische Migrationsgemeinden mittlerweile mehr als 30% der Mitgliedskirchen aus.

Die Bedeutung, die dem Heiligen Geist zuerkannt wird, ist unter pfingstlich-charismatischen Christen afrikanischer Herkunft – sei es in Westafrika oder innerhalb der *ersten Migrationsgeneration* in Europa – weithin identisch und es lassen sich eindeutige Tendenzen aufzeigen. Zweierlei sollte allerdings beachtet werden: Zum einen handelt es sich in der hier vorgelegten Darstellung um den Versuch der *fokussierten Momentaufnahme* einer sich dynamisch entwickelnden Bewegung. In der Migrationssituation etwa deuten sich bereits erhebliche Verschiebungen im derzeit sich vollziehenden Übergang von der ersten zur zweiten, d. h. in Europa aufwachsenden Generation an. Das betrifft insbesondere die in Westafrika weit verbreitete Angst vor den Attacken lebensschädigender Geistwesen und die damit verbundene Bedeutung, die dem Wirken des Heiligen Geistes zuerkannt wird. Die Intensität dieser Angst nimmt in der zweiten Migrationsgeneration deutlich ab. Zum anderen ist die Darstellung der westafrikanischen Pfingstbewegung nur eingeschränkt repräsentativ für die weltweite Pfingstchristenheit, welche äußerst heterogen ist und sich in jeweils disparaten Lebenskontexten in Lateinamerika, in Nordamerika, in Asien, in Ozeanien und in Europa in unterschiedlicher Weise ausgeprägt hat. Das Kennzeichen der Pfingstbewegung in und aus Westafrika besteht im Allgemeinen in

³ Vgl. OMENYO, CEPHAS N.: Pentecost outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana, Zoetermeer 2002.

⁴ Vgl. dazu exemplarisch die Darstellung von WÄHRISCH-OBLAU, CLAUDIA: The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Leaders From the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel (Global Pentecostal and Charismatic Studies), Leiden 2009.

der besonders starken Akzentuierung der Dämonen abwehrenden göttlichen Wunderkraft, die durch den Heiligen Geist zugänglich geworden ist. Bei dieser Feststellung handelt es sich aber auch für Westafrika um eine Verkürzung, denn selbstverständlich ist das Pfingstchristentum dort innerhalb des gesamten christlichen Spektrums ausdifferenziert und hier und da lassen sich interessante Schwergewichtsverschiebungen beobachten.⁵

Ich versuche in diesem Beitrag, dem Pfingstchristentum in der hier vorgenommenen Fokussierung auf Westafrika als deutscher Nicht-Pfingstler gerecht zu werden, indem ich es aus der Binnenperspektive angemessen darzustellen trachte. Dabei werde ich mich an dieser Stelle der Kritik enthalten.⁶ Aus landeskirchlicher, aber auch aus baptistischer Perspektive ist die Pfingstbewegung lange Zeit ausschließlich negativ bewertet worden. Anlass dazu boten Exponenten der Pfingstbewegung genug. Sie ist aber nicht auf problematische Tendenzen zu reduzieren. Deshalb werde ich im Folgenden besonders solche Aspekte der Pfingstbewegung würdigen, die bislang weithin übersehen worden sind. Es sind dies subversive, befreiende und emanzipatorische Impulse, die insbesondere in der Entstehungsphase der modernen Pfingstbewegung wesentliche Motive des Frühchristentums aktualisieren, welche sowohl in den etablierten Kirchen des Westens als auch innerhalb des gegenwärtigen weltweiten Pfingstchristentums oft genug ausgeblendet werden.

2 Zur Geschichte der weltweiten Pfingstbewegung

Im Jahr 2006 wurde in Atlanta, Georgia, das einhundertjährige Jubiläum des Beginns der weltweiten Pfingstbewegung begangen. 2009 folgten in Valparaiso in Chile Feierlichkeiten, bei denen auf die Anfänge der Pfingstbewegung vor einhundert Jahren in Lateinamerika zurückgeblickt werden konnte. In der Forschung ist es durchaus umstritten, wie bzw. ob überhaupt ein definitiver Ausgangspunkt der Pfingstbewegung in der Moderne festgelegt werden könne, ohne Mythen und damit bestimmte Interessen zu bedienen.⁷

⁵ Vgl. KAHL, WERNER: Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese 2), Frankfurt a. M. 2007, 320-327.

⁶ Zur Kritik vgl. KAHL, Lebensretter 336-342 (wie Anm. 5); DERS.: Prosperity preaching in exegetical perspective: A critical assessment of a contemporary ideology among charismatic Christians in, and from, West-Africa, in: Ghana Bulletin of Religion (2007/2), 135-162; DERS.: „Jesus became poor so that we might become rich.“ A critical review of the use of biblical reference texts among prosperity preachers in Ghana, in: HEUSER, ANDREAS (Hg.): Pastures of Plenty: Tracing religiouscapes of prosperity gospel in Africa and beyond (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 161), Frankfurt a. M. 2015, 101-115.

⁷ Vgl. zum Thema den umsichtigen Beitrag von BERGUNDER, MICHAEL: Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung; in: EvTh 4/69 (2009), 245-269.

Soviel aber wird sich akademisch verantwortet sagen lassen:⁸ Bei dem hier zur Diskussion stehenden Phänomen handelt es sich um eine sich rasant ausbreitende *Bewegung*, die als einen wirkmächtigen *Kristallisationspunkt* bestimmte Erlebnisse in einer kleinen, zunächst afro-amerikanischen Gemeinde um den schwarzen Prediger William J. Seymour in Los Angeles (Azusa-Street Mission) voraussetzt. Seymour hatte, wie viele durch die Heiligungsbewegung geprägte Christen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, in Orientierung vor allem an der Apostelgeschichte eine sogenannte endzeitliche Ausgießung des Heiligen Geistes ersehnt. Eben diese wurde in seiner Gemeinde im Jahr 1906 erlebt bzw. bezeugt. Insbesondere die vermeintliche Fähigkeit, sich nach Apg 2 unvermittelt in Fremdsprachen artikulieren zu können, galt als Evidenz der Durchwirksamkeit mit dem Heiligen Geist. Über diese Erlebnisse wurde in den zeitgenössischen Printmedien berichtet, mit dem Resultat, dass sich innerhalb weniger Monate viele, auch internationale Besucher in jener Gemeinde einfanden, von denen wiederum einige ähnliche Geisterfahrungen machten. Sie deuteten dies als grundlegendes persönliches Transformationserlebnis. Unter diesem Eindruck kehrten sie in ihre jeweilige Heimat zurück, so dass die Pfingstbewegung noch in jenem Jahr in Europa, d. h. zunächst in Norwegen, Fuß fasste. Von Christiania, dem nachmaligen Oslo, aus gelangte die Kunde von jenen Geschehnissen durch Missionare bereits 1907 nach Hamburg. Und in Kassel erfasste sie noch im selben Jahr eine Evangelisationsveranstaltung, die schließlich von der Polizei aufgelöst wurde. Dies sorgte damals für einigen Aufruhr im freikirchlichen Bereich und an den Rändern der Landeskirchen.⁹

Aufgrund einer starken *missionarischen* Deutung jener insbesondere zur *Xenolalie* (Fremdsprachen) befähigenden Geisterfahrungen, die sich wiederum der Lektüre von Apg 2 verdankte, verbreitete sich diese Version des Christlichen in wenigen Jahren über den gesamten Globus, mit dem Resultat, dass in der Gegenwart – also nach einem Jahrhundert – etwa ein Viertel der Weltchristenheit zur Pfingstbewegung bzw. zum charismatischen Christentum (innerhalb etablierter Kirchen) gezählt wird, und zwar mit weiter anwachsender Tendenz insbesondere im globalen Süden.¹⁰ Auch die anfängliche Desillusionierung angesichts der Tatsache, dass zu evangelisierende Menschen in fernen Ländern die durch den Geist eingegebenen Fremdsprachen, die die Missionare zu sprechen glaubten,

⁸ Zur Geschichte der Pfingstbewegung und zu ihren wesentlichen theologischen Entscheidungen vgl. SUURMOND, JEAN-JACQUES.: *Word & Spirit at Play. Towards a Charismatic Theology*, Grand Rapids/Michigan 1994; SCHMIDGALL, PETER: *Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung 1907-2007*, Nordhausen 2007. Vgl. auch das wichtige Lexikon zur Pfingstbewegung: BURGESS, STANLEY M./VAN DER MAAS, EDUARD M. (Hg.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids/Michigan 2002.

⁹ Dies ist z. B. erkennbar an der sog. *Berliner Erklärung* der Gemeinschaftsbewegung aus dem Jahr 1909, siehe dazu unten.

¹⁰ Vgl. BARRETT, DAVID B. / KURIAN, GEORGE T. / JOHNSON, TODD M.: *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, New York 2001.

nicht zu verstehen vermochten, tat der Ausbreitung der Pfingstbewegung keinen Abbruch: Die pneumatische Stimmenbegabung konnte – unter Verweis auf andere Passagen der Apostelgeschichte sowie auf 1Kor 12 und 14 – als *Glossolalie*, etwa als ein Reden in Engelszungen und damit als Erweis der Gegenwart des Geistes Gottes gedeutet werden. Neben die Glossolalie konnten weitere pneumatisch gewirkte Phänomene treten, die ebenfalls die Involvierung des göttlichen Geistes anzuzeigen vermochten. Diese Phänomene können im Allgemeinen als das Unterscheidungsmerkmal des Pfingstchristentums im Vergleich zu anderen Versionen des Christlichen gelten, sodass die folgende Definition von Pfingstbewegung, wie sie der ghanaische Theologe Kwabena Asamoah-Gyadu vorgelegt hat, auch diesem Beitrag zugrunde liegen soll: „Der Begriff Pfingstbewegung bezieht sich auf jene christlichen Gruppierungen, welche die Rettung in Christus als durch den Heiligen Geist bewirkte transformative Erfahrung betonen. In diesen Gruppierungen werden pneumatische Phänomene – u. a. ‚Zungenrede‘, Prophezeiungen, Visionen, ‚Heilung und spirituelle Befreiung‘ und überhaupt Wunder, welche in historischer Kontinuität mit den Erfahrungen des Frühchristentums, wie sie sich besonders in der Apostelgeschichte finden, gesehen werden – ersehnt, akzeptiert und geschätzt. Mitglieder werden bewusst dazu ermutigt, sich für diese Phänomene zu öffnen, zumal letztere die Gegenwart Gottes und seines Geistes anzeigen.“¹¹

In ihrer über einhundertjährigen Geschichte haben sich in der Pfingstbewegung bemerkenswerte Wandlungen vollzogen. Die von der Azusa-Street Mission ausgehenden Impulse führten in den USA zu Gemeindegründungen, aus denen Großkirchen hervorgingen, wie die heute zu den *klassischen Pfingstkirchen* in den USA zählende *Church of God in Christ* oder die *Assemblies of God Church*. Erstere ist mit etwa 6,5 Millionen vor allem afro-amerikanischen Mitgliedern die größte Pfingstkirche der USA,¹² gefolgt von der *Assemblies of God Church*, die sich 1914 durch die Abtrennung weißer Prediger von der *Church of God in Christ* aufgrund rassistischer Erwägungen formierte. Letztere konnte sich als größte weiße Pfingstkirchendenomination der USA etablieren. Ab den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts machten sich in der römisch-katholischen und in protestantischen Großkirchen zunächst in den USA *charismatische Erneuerungsbewegungen* bemerkbar. Ab den siebziger Jahren sind als dritter Strang des Pfingstchristentums weltweit unzählige unabhängige *neu-pfingstliche Gemeindegründungen* um charismatische Leiter (im doppelten Wortsinn) herum entstanden, von denen einige zu international agierenden Mega-Churches angewachsen sind.

Alle diese kirchlichen Erscheinungen, die in der wissenschaftlichen Forschung zur Pfingstbewegung z. T. noch weiter ausdifferenziert werden, können unter den Begriff *pfingstlich-charismatische Bewegung* gefasst werden; eine Bewegung, mit

¹¹ ASAMOAH-GYADU, J. KWABENA: African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana, Leiden 2005, 12 (Übersetzung: W. K.).

¹² Selbstauskunft (2018): <http://www.cogic.org/about-company>.

der sich weltweit über 500 Millionen Menschen identifizieren. Als gemeinsamer Nenner dieser hier zusammengefassten verschiedenen Formen von Kirche aus ganz unterschiedlichen Regionen der Welt in Geschichte und Gegenwart lässt sich benennen „die *Erfahrung* des Wirkens des heiligen Geistes und [...] die *Praxis* der Geistesgaben“,¹³ und zwar in Orientierung an entsprechenden neutestamentlichen Zeugnissen. Insofern spielen in diesem so fluiden wie dynamisch sich entwickelnden weltweiten *Beziehungsgeflecht* weniger theologische Reflexion und Lehrinhalte als vielmehr Spiritualität und Erfahrung die tragende, Menschen untereinander und sie vorgeblich mit den Frühchristen verbindende Rolle.¹⁴

In der Pfingstbewegung ist es gelungen, auf dieser Grundlage an Erfahrungen und Bedürfnisse von Menschen in äußerst disparaten Lebenskontexten anzuknüpfen. Schon zu Beginn dieser Bewegung dürfte es religionssoziologisch keinen Zufall darstellen, dass es in den USA ausgerechnet in der Generation von *Afroamerikanern*, deren Eltern noch Sklaven waren (bis 1865), zu ersten kollektiven Geisterfahrungen gekommen ist (William J. Seymour lebte von 1870-1922).¹⁵ Hier wirkten möglicherweise versteckt weitergepflegte Traditionen afrikanischer Spiritualität nach, die aufgrund einer entsprechenden, besonders an Geisterfahrungen interessierten Re-Lektüre der Bibel mit frühchristlich bezeugten pneumatischen Erfahrungen, die in den protestantischen Großkirchen wenig Beachtung fanden, in eins gesetzt, als befreiend erlebt und jetzt in den öffentlichen Raum hineingetragen werden konnten. Aus dieser Perspektive erschienen die in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen zuhauf begegnenden Referenzen auf die vielfältige Wirkung des Heiligen Geistes in frühchristlicher Zeit – sei es in der allgemeinen Befähigung zur Christusverkündigung oder in Bezug auf Heilungswunder, Zungenrede, Traumoffenbarung, Prophetie etc. – weder als beiläufig noch als obsolet, sondern als so *wesentlich wie plausibel* für einen lebendigen christlichen Glauben, der *in der Gegenwart relevant* ist. Seymour etwa sah im Kontext einer durch Rassendiskriminierung gespaltenen und beschädigten Gesellschaft die durch den Heiligen Geist gewirkte „Zungenrede als ein Zeichen an, mit dem Gott die Menschen Gottes dazu bringt, Grenzen zu überwinden: ‚Gott macht keinen Unterschied zwischen den Nationalitäten; Äthiopier, Chinesen, Inder, Mexikaner und andere Nationalitäten beten gemeinsam an.‘“¹⁶ Die Taufe mit dem Heiligen Geist erfüllt nach Seymour die Gläubigen mit göttlicher Liebe, welche sie in barmherzige

¹³ FISCHER, MORITZ: Die Geschichte der Pfingstbewegung – ihre Theologie und die Migrationsgemeinden (unveröffentlichtes Manuskript), 8.

¹⁴ Damit sei nicht unterstellt, dass theologische Reflexion und Ausbildung in der Pfingstbewegung ohne Bedeutung wären – das Gegenteil ist der Fall, insbesondere seit Beginn des neuen Jahrhunderts, siehe dazu unten.

¹⁵ Das gilt auch für Charles Harrison Mason (1864-1961), Gründer und erster Bischof der *Church of God in Christ*.

¹⁶ MACCHIA, FRANK D.: Das Reich und die Kraft. Geisttaufe in pfingstlerischer und ökumenischer Perspektive, in: *EvTh* 4/69 (2009) 287-299, 296, mit einem Zitat von Seymour aus dem Jahr 1906.

Menschen verwandelt – „Göttliche Liebe, die sich als Barmherzigkeit erweist. Barmherzigkeit ist der Geist Jesu.“¹⁷ Die sich daraus ergebende antirassistische Haltung wurde für Seymour im Laufe seines Lebens „sogar zum wichtigsten Zeichen der Geisttaufe“.¹⁸ Nach der Parole „The ‚color line‘ has been washed away by the blood“¹⁹ wurden die Gemeindeveranstaltungen in der Azusa-Street Mission ausgerichtet, d. h. in der Zusammenarbeit und im Zusammensein von Menschen unterschiedlicher Hautfarbe und Herkunft. Das stellte in der damaligen US-amerikanischen Öffentlichkeit eine unerhörte Provokation dar, und ab 1914 war auch die Pfingstbewegung in den USA nach Hautfarbe gespalten. Diese Trennung ist von Seiten der nur weiße Pfingstkirchen umfassenden *Pentecostal Fellowship of North America (PFNA)* erst im Jahr 1994 auf einer Veranstaltung, die als das „Wunder von Memphis“ bekannt wurde, öffentlich bedauert, aufgehoben und durch die Auflösung jener pfingstlerischen Dachorganisation untermauert worden.

3 Zur Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland

Die folgende Skizzierung deckt bei weitem nicht die Pfingstbewegung in Deutschland in Geschichte und Gegenwart ab. Ich fokussiere die Aspekte *Deutung der beginnenden Pfingstbewegung* und den *Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)* als größte und bedeutendste pfingstkirchliche Dachorganisation, der sich zudem viele Migrationsgemeinden angeschlossen haben.

3.1 Rezeption und Deutung der beginnenden Pfingstbewegung

In der ersten Auflage des maßgeblichen protestantischen Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) gibt es bereits einen Eintrag „Pfingstbewegung“ (Band 4, 1464 [aus dem Jahr 1913]). Er ist aber nicht ausgeführt, sondern mit einem Verweis auf den Artikel „Gemeinschaftschristentum“ versehen, der bereits 1910 in Band 2 erschienen war.²⁰ In diesem Artikel wird auf die Anfänge der Pfingstbewegung in Deutschland, markiert durch die Ereignisse in Kassel 1907, Bezug genommen: „Eine neue Erweckungsbewegung brach 1907 in Zungenreden aus. Von Los Angeles (Kalifornien) über Norwegen kam die Bewegung nach Deutschland, wo sie besonders in Hessen die Gemüter erregte [...]“. Dann

¹⁷ Zitiert a. a. O. 294.

¹⁸ FISCHER, Geschichte 19 (wie Anm. 13).

¹⁹ Ebd.; Übersetzung dieses auf Frank Bartleman zurückgehenden Zitats (W. K.): „Die Trennung nach der Hautfarbe ist durch das Blut (Christi) gewegewaschen worden.“ Vgl. SUURMOND, Word 12 (wie Anm. 8).

²⁰ Erst ab der zweiten Auflage der RGG (Band 4, 1930) erscheinen eigenständige Artikel zum Stichwort.

einige Zeilen weiter, nach der Transkription einer Liedstrophe in Zungenrede, heißt es: „Das Zungenreden wurde begleitet von *nervösen Zuckungen*. Die Versammlungen entbehrten jeglicher *Ordnung und Zucht* und nahmen oft einen jeglicher Beschreibung spottenden Verlauf“ (1267; Hervorhebungen W. K.). Dann an späterer Stelle: „Es muß anerkannt werden, dass in den Gemeinschaftskreisen die fremdländischen Einwirkungen vielfach von ihren für deutsches Empfinden unerträglichen Einseitigkeiten befreit worden sind“ (1275).²¹ Die Pfingstbewegung wird hier als kulturell fremd und befremdlich eingeschätzt. Sie erscheint als körperlich irritierendes Phänomen, das geltende Verhaltensregeln unterläuft und sich einer Kontrolle entzieht, kurzum: Die Pfingstbewegung ist sozial subversiv und verdächtig.

Diese Ausführungen reflektieren bereits die sogenannte *Berliner Erklärung* von 1909, mit der Vertreter der aus dem Pietismus hervorgegangenen Gemeinschaftsbewegung die Gläubigen, die sich mit den Ereignissen in Kassel 1907 identifizierten, ausgrenzten. Einige Zitate aus jener wirkmächtigen Erklärung illustrieren, dass – jenseits theologischer Begründungszusammenhänge – einige Phänomene als störend und die kirchlichen Ordnungen und Konventionen unterminierend empfunden wurden:

„Die sogen. Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten; sie hat viele Erscheinungen mit dem Spiritismus gemein. Es wirken in ihr Dämonen, welche, vom Satan mit List geleitet, Lüge und Wahrheit vermengen, um die Kinder Gottes zu verführen. In vielen Fällen haben sich die sogenannten ‚Geistbegabten‘ nachträglich als besessen erwiesen.“

„Der Geist dieser Bewegung bringt geistige und körperliche Machtwirkungen hervor; dennoch ist es ein falscher Geist. Er hat sich als solcher entlarvt. Die hässlichen Erscheinungen wie Hinstürzen, Gesichtszuckungen, Zittern, Schreien, widerliches, lautes Lachen usw. treten auch diesmal in Versammlungen auf. Wir lassen dahingestellt, wie viel davon dämonisch, wie viel hysterisch oder seelisch ist, gottgewirkt sind solche Erscheinungen nicht.“

„Überhaupt liegt in diesen Weissagungen eine große Gefahr; nicht nur haben sich in ihnen handgreifliche Widersprüche herausgestellt, sondern sie bringen da und dort Brüder und ihre ganze Arbeit in sklavische Abhängigkeit von diesen ‚Botschaften‘. In der Art ihrer Übermittlung gleichen die letzteren den Botschaften spiritistischer Medien. Die Übermittler sind meist Frauen. Das hat an verschiedenen Punkten die Bewegung dahin geführt, dass gegen die klaren Weissagungen der Schrift Frauen, sogar junge Mädchen, leitend im Mittelpunkt stehen.“²²

Die Pfingstbewegung wird als dämonisch gekennzeichnet und ihre Anhänger und Anhängerinnen werden pathologisiert. Die Berliner Erklärung markiert den Bruch zwischen Pfingstbewegung und Gemeinschaftsbewegung bald nach

²¹ Verfasser ist ein Pfarrer Benser aus Gotha.

²² <http://www.glopent.net/iak-pfingstbewegung/Members/GerhardBially/berliner-erklaerung>.

den initialen Ereignissen von Kassel. Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts kam es zu einer Übereinkunft zwischen der Deutschen Evangelischen Allianz und dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, in der das Gemeinsame in den Vordergrund gehoben wurde. Auf dieser Grundlage wurde eine Zusammenarbeit angestrebt. Diese Entwicklung ist dokumentiert in der sog. Kasseler Erklärung von 1996.²³

3.2 Der Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)

Der BFP firmiert unter diesem Namen seit 1982. Als Gemeindeverband ist er seit 1974 eine Körperschaft des öffentlichen Rechts. Seinen Ursprung hat der BFP in der „Erweiterten Brüderkonferenz“ von 1947.

Der BFP umfasste 2017 nach eigenen Angaben²⁴ 820 Gemeinden (1. März 2018: 831) mit etwa 50 000 Zugehörigen und hochgerechnet 150 000 Mitgliedern insgesamt (Zugehörige und deren Angehörige). Von den Gemeinden werden 504 als deutsche Gemeinden gezählt und 361 als „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ (EKD-Sprachregelung!). Damit handelt es sich bei beinahe 40 % der BFP-Gemeinden in soziologischer Terminologie um Migrationsgemeinden, und zwar mit einem Großteil afrikanischer Gemeinden. Nicht gesondert erfasst sind in der Statistik unter den deutschen Gemeinden solche, die einen zum Teil erheblichen Anteil von Christen nicht-deutscher Herkunft aufweisen, wie das z. B. der Fall ist bei der mittlerweile internationalisierten Elim-Gemeinde in Hamburg.

Zur Entwicklung der Mitgliedsgemeinden ist ein Vergleich der gegenwärtigen Zahlen mit denen von vor 25 Jahren aufschlussreich: Im Jahr 1992 zählte der BFP weniger als die Hälfte der Anzahl heutiger Gemeinden (351). Von diesen wurden 13 als Gemeinden anderer Sprache und Herkunft identifiziert, also weniger als 4 %.

4 Zwischenfazit:

Die Pfingstbewegung als Emanzipationsphänomen

In Deutschland wie global kann die Pfingstbewegung seit ihren Anfängen über weite Strecken als Emanzipationsphänomen beschrieben werden. Vertreter kirchlicher Großorganisationen haben sie durchaus zu Recht als subversiv und also bedrohlich registriert. In den Gemeindeversammlungen in Los Angeles wie in Kassel erhoben insbesondere Menschen, denen gesellschaftlich kein Gehör geschenkt wurde, ihre Stimme. Sie wussten sich dazu vom Heiligen Geist ermächtigt (vgl. dazu etwa die durch den Heiligen Geist bewirkte

²³ Vgl. die vorangehende Fußnote.

²⁴ <https://www.bfp.de/statistiken-und-zahlen-zum-bfp.html>.

Ermächtigung zu freimütiger Rede der als ungebildete „Idioten“ – so wörtlich im Griechischen – erachteten Apostel nach Apg 4, 13). In den Gemeinden wurde Gemeinschaft der gesellschaftlich Getrennten erfahrbar: Junge und Alte, Männer und Frauen, Weiße und Schwarze feierten Gottesdienst zusammen. Jeder und jede konnte zum Medium des Heiligen Geistes werden. Der Chronist der frühen Pfingstbewegung in Los Angeles, Frank Bartleman, bringt diese Erfahrung auf den Punkt und vertieft sie theologisch: „Wir wollten Gott lauschen, durch wen auch immer er sprechen mochte: Wir hatten keine ‚Achtung vor der Person‘. Die Reichen und die Gebildeten waren den Armen und Unwissenden gleich.“²⁵

Es ist bezeichnend, dass in Analogie zu Zeitungsberichten aus Los Angeles, in denen die Grenzen überwindende, von einem afro-amerikanischen Prediger angeleitete Gottesdienstgemeinschaft von Schwarzen und Weißen rassistisch denunziert wurde, die Berliner Erklärung empört auf die zum Teil leitende Rolle von Frauen und „sogar junge(n) Mädchen“ während der Kasseler Versammlung abhebt. Dass in dieser Funktion der, zwischenmenschliche Grenzziehungen überschreitenden, Geistbefähigung ein *wesentliches* Motiv des frühchristlichen Erlebens und Verstehens der Bedeutung Christi realisiert wird, ist evident (vgl. Gal 3, 28; Apg 11, 19-26; 13, 1-3; Eph 2, 11-22).²⁶ Ähnliches ließe sich konstatieren für eigenständige afrikanische Gemeindegründungen bereits ab dem Ende des 19. Jahrhunderts in Westafrika – etwa an der vormaligen sog. Goldküste in Ausgrenzung von Gebetszirkeln aus der methodistischen Kirche. Das gilt auch für das Entstehen von sog. *African Independent Churches* seit dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in Loslösung von den europäischen Missionskirchen, und schließlich für das Aufkommen der neo-pentekostalen Gemeinden und charismatischen Bewegung im Jahrzehnt nach dem Ende der Kolonialzeit etwa in Ghana. Diese „afrikanischen Initiativen im Christentum“ (Asamoah-Gyadu) bilden Versionen des Christlichen als spezifische Verwebungen von bestimmten biblischen Traditionen, traditioneller Kultur und westlich-europäischen Impulsen. Diese Kirchen und Gemeinden erscheinen in Westafrika als kulturell plausibel und als lebensgeschichtlich relevant.

Dass das subversive Element und egalitär-emanzipatorische Merkmal frühchristlicher und modern-frühpfingstlicher Gemeindeerfahrung innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung vielerorts in Vergessenheit geraten ist, ist allerdings auffällig.

²⁵ Zitiert in SUARSANA, YAN : Die Pfingstbewegung als Kind der Globalisierung, in: AGAN, POLYKARP ULIN SVD (Hg.): Pentekostalismus – Pfingstkirchen (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin 38), Sankt Augustin 2017, 11-32, 20.

²⁶ Vgl. dazu KAHL, WERNER: Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen des grenzüberschreitenden Evangeliums, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 2/37 (2017), 169-180.

5 Geisthermeneutik aus westafrikanischer Perspektive

Um die überwältigende Attraktivität der Pfingstbewegung in Westafrika angemessen würdigen zu können, ist es notwendig, sich Folgendes zu vergegenwärtigen: Nach dem in Tradition und primärer Religiosität gründenden Weltwissen auch von afrikanischen Christen ist die sichtbare Welt eingebettet in ein unsichtbares Wirkungsfeld spiritueller Mächte. Damit Leben gelingen kann, ist es unabdingbar, dass dieser Absicht entgegenstehende spirituelle Kräfte abgewendet werden bzw. dass ich mich im Bunde mit einer spirituellen Macht weiß, die mich schützt, indem sie antagonistische Kräfte wie Lokalgotheiten, Ahnengeister, Schadenzauber („Juju“) oder Flüche in Schach hält bzw. überwältigt. Nach Auskunft der Bibel ist der Schöpfer- und Universalgott – die stärkste spirituelle Kraftquelle im Kosmos – in Jesus den Menschen barmherzig, d. h. zu deren Nutzen nahe gekommen. Er steht ihnen im spirituellen Kampf auf Erden – „spiritual warfare“ – zur Seite. Aus dieser Perspektive wird insbesondere an den Wunderheilungen, die von Jesus erzählt werden, anschaulich, dass die Präsenz des Heiligen Geistes göttliche Kraft verleiht, die lebensschädigende böse Geister zu vertreiben vermag. Die Wundererzählungen der Apostelgeschichte bezeugen ihnen – im Einklang mit entsprechenden Vorhersagen Jesu etwa in Mk 16, 9-20, Apg 1, 8 – die anhaltenden Wirkungen des Heiligen Geistes in der Zeit nach Jesu Auferweckung. Da „Gott derselbe ist, gestern, heute und morgen“, wie Pfingstler nicht müde werden zu wiederholen, gilt es als selbstverständlich, dass, wie in apostolischer Zeit so auch heute, Gott die Seinen mit der Kraft des Heiligen Geistes ausstattet, damit sie in Überwindung antagonistischer Geister ein „Leben in Fülle“ (nach Joh 10, 10b) genießen können. Der Heilige Geist schafft also eine Verbindung zur lebenspendenden göttlichen Kraftquelle. Das Evangelium von der Nähe Gottes ist in diesem Kontext nicht nur plausibel; es wird als konkret (über-)lebensrelevant erachtet. Das gilt umso dringlicher, als dort die Fragilität menschlicher Existenz ständig vor Augen geführt wird: eine Krankheit, ein Unfall kann den schnellen Tod bedeuten.

Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, dass etwa im Krankheitsfall in Anknüpfung an Jak 5 die *Salbung* praktiziert werden kann, und zwar erstens aufgrund der möglichen dämonologischen Ätiologie jeglicher Krankheit und zweitens aufgrund der Annahme, dass durch die Salbung die *Kraft des Heiligen Geistes* vermittelt werde, angesichts dessen Dämonen fliehen müssen. Unter diesem dämonologischen Interesse wird Öl in Gottesdiensten „geheiligt“, d. h. mit dem Geist Gottes versehen:

„Father, in the name of Jesus, I bring this oil before you. I pray that you sanctify this oil for it to be a channel of the Holy Spirit. I call it done in Jesus' name, Amen.“²⁷

²⁷ Ein Gebet des in Ghana bekannten Gründers einer Mega-Kirche, Rev. C. Agyin Asare, tontechnisch aufgezeichnet in Ghana im Dezember 2000.

Entscheidend an dem Salbungsakt ist die Übertragung der durch den Heiligen Geist gegebenen Wundermacht Gottes.²⁸ Davon zeugt etwa das folgende Lied:

Anointing fall on me,
Let the power of the Holy Ghost
Fall on me.

Diese *Power* dient zum Schutz vor und zur Abwehr von bösen Geistern. Sie bewirkt wie zu Lebzeiten Jesu so heute unter den Gläubigen „Wohltaten“ und Heilungen derer, „die vom Teufel unterjocht werden“ (vgl. Apg 10, 38b). So wird von der Salbung im Heiligen Geist aufgrund der Dämonenabwehr die Befriedigung aller möglichen sich in der globalisierten Moderne einstellenden Bedürfnisse erwartet, wie das folgende in einem Salbungsgottesdienst in Accra aufgezeichnete Gebet bezeugt:²⁹

Father,
In the name of Jesus,
I pray
That *the power of the Holy Spirit*
Will come *mightily* upon your people
To break every *power of the devil*
On their lives.
I *cause* them to be released
From every shackle of the evil one,
To release them from their predicament.
Cause the one who needs a visa to obtain favour before the consulat,
Restore broken marriages,
Let the business man or woman flourish
And everybody going in for an examination,
Let him excel.
With the power of the anointing of the Holy Ghost,
I remove every barrier.
I call it done
In Jesus' name,
Amen.

Da nach traditioneller Auffassung Dämonen, Hexen, Ahnenflüche usw. ein gelingendes Leben zu verhindern vermögen, diese Mächte aber durch die seit Jesus durch den Geist Gottes vermittelte göttliche Wundermacht überwunden werden können, besteht unter charismatischen Christen die durch die Lektüre entsprechender Bibelpassagen genährte Zuversicht, dass Hindernisse wie Krankheiten und Misserfolge in allen nur denkbaren Lebenslagen zusammen mit der ihnen zugrunde liegenden dämonischen Ursache zu beseitigen seien.

²⁸ Auch Apg 1, 8 wird in dieser Hinsicht als bedeutsam erachtet, so des Öfteren als „prooftext“ in ADDAE-MENSAH, MATTHEW: *Walking in the Power of God. Thrilling Testimonies about Supernatural Encounters with God*, Belleville/Canada 2000.

²⁹ Rev. Agyin Asare, Dezember 2000 (siehe Anm. 27).

6 Die Bedeutung der Bibel aus westafrikanischer Perspektive

Die Bibel gilt nach populärem Verständnis durchweg als Wort Gottes, und zwar im wörtlichen Sinn. Als solche wird sie als irrtumsfrei und ohne Widerspruch erachtet. Ihr wird die Würde einer „supreme source of authority“³⁰ beigemessen, da sich in ihr der allmächtige Gott selbst mitteilt. Deshalb dürfe sie weder verändert noch „falsch ausgelegt“ werden. Der Bibel als mit *Power* ausgestattetem Wort Gottes kann eine quasi magische Bedeutung zur Dämonenabwehr zukommen.

Auf biblischer Grundlage wird gebetet, nach Lebensschutz und nach Lebensorientierung gesucht, und es werden Schwüre getan.³¹ Gerne wird sie an einer Stelle „blind“ aufgeschlagen, um göttliche Weisung in einer bestimmten Situation zu erhalten. Darin kommt die *Subjekthaftigkeit* zum Ausdruck, die der Bibel zugeschrieben wird, während sich die Lesenden in der Begegnung mit dem in der Bibel gegenwärtigen Wort Gottes als Objekte des göttlichen Willens begreifen.

Diesem Verständnis entspricht ein Zugang zur Bibel, der unter dem Anspruch einer *geistgelenkten wörtlichen Interpretation* ergeht. Das gilt umso mehr, als sich heutige Rezipienten in der Erwartung, dass sich Gott durch die Bibel direkt an sie wendet, mit den in biblischen Schriften adressierten Subjekten *identifizieren*. Dieser direkte Zugang zur biblischen Überlieferung wird begünstigt durch tatsächliche wie scheinbare Affinitäten hinsichtlich der Lebensbedingungen und des Wirklichkeitsverständnisses zwischen der biblischen und der gegenwärtigen, westafrikanischen Erfahrung von Welt. Westafrikanischen Christen etwa kann in der Bibel Alten und Neuen Testaments ihre *eigene* Welt begegnen, insbesondere in spiritueller Hinsicht. Aufgrund dieser Gleichzeitigkeit und der Annahme wie Erwartung, dass Gott sie hier anspricht, ist diesen Christen die Übertragung bestimmter biblischer Erfahrungen und Vorgaben in die eigene Lebenswelt problemlos möglich. Aus dieser Perspektive ergibt sich nicht die Problematik eines „Glaubens an die Bibel“. Angemessener ist von einer „spirituality of vital participation“ an der biblischen Welt und der der Bibel zuerkannten Wahrheit zu sprechen.³² Gegenwärtige Erfahrungen der machtvollen und zum Leben reichenden Präsenz des Geistes Gottes erscheinen wie Aktu-

³⁰ LARBI, EMMANUEL K.: Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity, Accra 2001, 424.

³¹ Vgl. ANUM, ERIC: The Reconstruction of Forms of African Theology: Towards Effective Biblical Interpretation (University of Glasgow: PhD Thesis, 1999), 159ff. Vgl. für Nigeria UKPONG, JUSTIN: Popular Readings of the Bible in Africa and Implications for Academic Readings: Report on the Field Research Carried out on Oral Interpretation of the Bible in Port Harcourt Metropolis, Nigeria under the Auspices of the Bible in Africa Project, 1991–94, in: WEST, GERALD / DUBE, MUSA W. (Hg.): The Bible in Africa, Transactions, Trajectories, and Trends, Leiden 2000, 582–594: „The bible is used to ward off evil spirits, witchcraft and sorcery, it is placed under the pillow at night to ensure God’s protection against the devil, it is put in handbags and cars when travelling to ensure a safe journey, it is used in swearing to bring God’s wrath upon culprits“ (587).

³² Vgl. SHANK, DAVID A.: Prophet Harris, The „Black Elijah“ of West Africa (Studies of Religion in Africa 10), Leiden 1994, 171.

alisierung biblischer und insbesondere neutestamentlicher Ereignisse bzw. als deren *re-enactment*. So konnte eine Evangelisationsveranstaltung in Berlin in der folgenden Erwartung angekündigt werden:

„A crusade where miracles take place
as in the days of Jesus Christ on earth.
The blind see,
The cripples walk,
The broken hearted is restored,
The gospel is preached to all the world.
Come and receive from the almighty God.“³³

Heutige Gläubige sehen sich in *Kontinuität* zur in der Bibel beschriebenen Geschichte Gottes mit seinem Volk. Dabei spielt die Apostelgeschichte eine besondere Rolle, zumal in ihr die Geschichte von den Anfängen der weltweiten Kirche gesehen wird, in deren Tradition sich Christen aus Afrika hineingestellt wissen: So erweist sich etwa für Agyin-Asare – Begründer einer Mega-Church in Accra – der Umstand, dass die Apostelgeschichte nicht mit „Amen“ endet, als bedeutsam, indiziere dies doch, dass „the Acts of the Holy Spirit have not ceased or did not die with the Apostles“.³⁴ Die Apostelgeschichte werde fortgeschrieben im Leben der heutigen Gemeinde, d. h. innerhalb des charismatischen Christentums. In diesem Geschehen führen wortgewaltige und charismatische Prediger als „anointed men of God“ die Mittlerfunktion der frühchristlichen Apostel fort. Entsprechend kann der pfingstliche Bischof Addae-Mensah mit Petrus und Paulus nach ihrer Darstellung in der Apostelgeschichte verglichen werden: „Hearing and reading what God is doing through him is like reading another volume of the Acts of the Apostles.“³⁵

Die Lektüre der Bibel selbst ergeht unter dem Eindruck der Präsenz des Heiligen Geistes. Er leitet als „supreme Biblical teacher“ die Lesenden an, führt sie hin zu relevanten Passagen und erklärt deren Bedeutung.³⁶ Für dieses Verständnis berufen sich charismatische Christen auf biblische Vorbilder, insbesondere auf Jesus nach Lk 4, 14-18.

³³ Es handelt sich hierbei um die Einladung der charismatischen Migrationskirche *Christian Church Outreach Mission*/Berlin zur Veranstaltung *Miracle Explosion 2003* mit dem in Ghana sehr bekannten Evangelisten Rev. Dr. Lawrence Tetteh.

³⁴ AGYIN-ASARE, CHARLES: *It is Miracle Time. Experiencing God's Miracle Working Power*, Bd. 2, Accra 1997, 140.

³⁵ So der kalifornische Pfingstler K. Fletcher im Vorwort zum Buch von ADDAE-MENSAH, *Walking 11* (wie Anm. 28).

³⁶ LARBI, *Pentecostalism* 423 (wie Anm. 30).

7 Zusammenfassung zur westafrikanischen Bibellektüre

Im Rahmen der Parameter, die durch die traditionelle Religiosität gegeben sind und im gegenwärtigen pfingstlich-charismatischen Christentum in Westafrika stark weiterwirken, wird ein Glaube an Gott so nutz- wie sinnlos erachtet, der keine Veränderung der konkreten Lebenssituation erwarten lässt. Eine Präferenz Gottes für die Armen, wie sie exegetisch als theologische Grundannahme insbesondere für das Lukasevangelium nachgewiesen werden kann, verfängt nicht, wenn sie bloß ideell bleibt und sich nicht auch konkret im Leben der Gläubigen manifestiert. Ein Aushalten von Armut und Leid in der Hoffnung auf ein eschatologisches Leben, wie es von den europäischen Missionskirchen, insbesondere aber von den pentekostalen Großkirchen lange Zeit gepredigt worden war, geht an den Plausibilitätsannahmen und Bedürfnissen westafrikanischer Bevölkerungen vorbei. Eine solche Forderung erscheint aus der Perspektive einer der traditionellen Kosmologie verhafteten charismatischen Lektüregemeinschaft als Zugeständnis an dämonische Mächte und ist deshalb inakzeptabel, da Armut im Allgemeinen auf das Wirken eben dieser Mächte zurückgeführt wird.³⁷

Attraktiv ist die Botschaft des Neuen Testaments vor allem deshalb, weil sie von der Erfüllung der Möglichkeitsbedingung jenes überfließenden Lebens erzählt, die mit der Nähe Gottes aufgrund seiner zum Leben reichenden Vollmacht in Jesus gegeben bzw. durch den Heiligen Geist vermittelt ist. Da auf diese Weise *Gott selbst* in Jesus konkret im Weltgeschehen wie im alltäglichen Lebensvollzug als involviert vorgestellt wird, und er an seiner Fülle partizipieren lässt, beschränkt sich die an diese Nähe geknüpfte Erwartung nicht auf ein „bisschen Leben“; sie richtet sich vielmehr auf ein *überfließendes Leben*, das *sämtliche* Aspekte menschlicher Existenz betrifft.³⁸ Deshalb ist im Hinblick auf die populäre Theologie in Westafrika insgesamt aus der Binnenperspektive angemessener von einer „*Theologie der Lebensfülle*“, die *spirituelle Befreiung von bösen Geistern*

³⁷ Zur hier involvierten Frage der Deutungsmacht vgl. die wichtige Studie von JAHNEL, CLAUDIA: Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart 2016 sowie KAHL, WERNER: Power of interpretation – interpretation of power. Gospel and Bible as contested spaces in global Christianity, in: LONGKUMER, ATOLA / SØRENSEN, JØRGEN S. / BIEHL, MICHAEL (Hg.): Mission and Power: History, Relevance and Perils (Regnum Edinburgh 2010 Series, vol. 30), Edinburgh 2016.

³⁸ Vgl. dazu analog BERGER, KLAUS: Historische Psychologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1991, 113, der hinsichtlich des Frühchristentums beobachtet, dass „die von Jesus verkündete Nähe Gottes auf mindestens drei Ebenen greifbar [ist]: auf der personalen (Eröffnung eines neuen, kindlichen Vertrauensverhältnisses gegenüber Gott), auf der räumlichen Ebene (Wunder als direkter Kontakt mit göttlicher Kraft) und in der zeitlichen Dimension (Naherwartung). Diese drei Ebenen interferieren.“ Dass eben auch die Evangelisten Jesus als denjenigen verstanden, der in bestimmter Hinsicht das mit der Reich-Gottes-Nähe einhergehende „überfließende“ Leben aktualisiert, davon zeugen die Erzählungen von den überreichen Speisungen (Mk 6, 30-44 par. und 8, 1-10 par.), der vollständigen Herstellung eines Blinden (Mk 8, 22-26) sowie die Summarien, nach denen Jesus viele, bzw. alle, die zu ihm kamen, heilte (Mk 3, 7-12 par.).

voraussetzt, als von einer „Überlebenstheologie“ oder von einem „Reichtumsevangelium“ zu sprechen.

Der Fokus in westafrikanischer Interpretation und Applikation des Neuen Testaments kommt auf der gegenwärtigen, konkreten Lebenserfahrung insbesondere in körperlich-materieller Hinsicht zu liegen, wenn auch nicht unter Ausschluss der Erwartung eines zukünftigen bzw. jenseitigen Heils.³⁹ Diese körperlich-materielle Zuspitzung der Heilerwartung gründet kontextuell in der bedrängenden Erfahrung körperlichen Unheils (Krankheit) und materiellen Mangels (Armut). Von Jesus als dem mit Wundermacht ausgestatteten *göttlichen Lebensretter* erwarten diese Christen – vermittelt durch den Heiligen Geist – eine Herauslösung aus jeglichen lebensbedrohenden bzw. -einschränkenden spirituellen Bindungen.

8 Gegenwärtige Entwicklungen im weltweiten Pfingstchristentum am Beispiel Ghanas

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts bildeten sich in der weltweiten Pfingstbewegung ausgesprochen anti-intellektualistische und anti-kulturelle Attitüden aus. Die alleinige Bezogenheit auf den sich mitteilenden und ermächtigenden Heiligen Geist schien für den Glauben und die Gemeindegestaltung zu genügen, alles andere schien in die Irre zu führen. Dass ein solcher Glaube anfällig wird für Verirrungen und Verführungen verschiedenster Art, ist insbesondere durch die Lehre und Lebensführung einer ganzen Reihe charismatischer Leiter neupfingstlicher Gemeinden ab dem letzten Quartal des 20. Jahrhundert eindrücklich veranschaulicht worden. Hier konnten äußerst umstrittene Lehren verbreitet werden (z. B. prosperity gospel, seed-sowing), und Menschen wurden in emotionale und finanzielle Abhängigkeiten gebracht.

Ab dem Beginn des 21. Jahrhunderts vollziehen sich in der Pfingstbewegung bemerkenswerte Transformationsprozesse:

a) Der Wert solider theologischer Ausbildung ist positiv gewürdigt worden. So heißt es etwa in einer Publikation aus dem Jahr 2000 von maßgeblicher theologischer Seite aus der Perspektive der *Assemblies of God Church* in den USA:

„Yet today, in spite of its vitality and growth, the future of the movement is uncertain. This is largely due to the fact that theology gives direction to our experience and praxis, and the theological legacy of Pentecostalism is ambiguous. Pentecostals have been known for their spiritual vitality, not their theological prowess or intellectual rigor. But history tells us that without a strong theological base, enthusiastic movements dissipate or evolve in other directions. [...] Will Pentecostals be able to hand on to the next generation a solid rationale for their belief and practice?“⁴⁰

³⁹ Der letztgenannte Aspekt ist jedoch nach dem Jahrtausendwechsel deutlich in den Hintergrund getreten.

⁴⁰ MENZIES, WILLIAM W. and ROBERT P.: Spirit and Power. Foundations of Pentecostal Experience, Grand Rapids 2000, 1.

Der Wert theologischer Ausbildung ist nicht nur unter Pfingstlern in den USA neu entdeckt worden, sondern auch im globalen Süden. So sind etwa in Ghana theologische Seminare von Pfingstkirchen eröffnet worden, deren Programme von Theologen der „mainline“ Kirchen mitentwickelt und begleitet werden.⁴¹ Und am *Trinity Theological Seminary*, der Ausbildungsstätte der „mainline“ Kirchen in Ghana, studiert eine Vielzahl von Pfingstlern zusammen mit Methodisten und Presbyterianern. Einige leitende Persönlichkeiten des Pfingstchristentums in Ghana haben in Europa studiert und einen theologischen Doktorgrad erworben. So z. B. und besonders prominent Opoku Onyina, der Leiter der größten Pfingstkirche Ghanas, der *Church of Pentecost* – eine klassische Pfingstkirche, deren Entstehung in die Mitte des 20. Jahrhunderts zurückgeht.

Die Fähigkeit zu theologischer Reflexion zeitigt u. a. folgende Wirkungen in Westafrika:

b) Die bis dato vorherrschende Negativbewertung der eigenen kulturellen und religiösen Traditionen, die unter einen generellen Dämonenverdacht gestellt wurden, wird revidiert und einer differenzierten Kritik unterworfen:

„[T]he demonisation of Akan culture by the proponents of ‚witchdemonology‘ brings Akan Christians into tension with their traditional people and their extended family system, and promotes the Western concept of the ‚nuclear family‘. The result is the indirect promotion of individualism, motivating some Christians to avoid the support of the extended family on the grounds of witchcraft issues. In addition, the demonisation of other religions does not promote ecumenism or advance of a peaceful atmosphere in Ghana, a country of different religions. Thus the church needs to address these two areas.“⁴²

In Pfingstkirchen in Westafrika entstehen zunehmend Initiativen, um das Verhältnis zu traditionellen Kulturen und Religionen zu überdenken und neu zu justieren.⁴³

c) In diesem Zusammenhang ist auch eine positive Würdigung der gesellschaftlichen und diakonischen Relevanz der christlichen Botschaft zu nennen. Einige größere Pfingstkirchen etwa in Ghana haben mittlerweile sozial-diakonische Programme installiert (Krankenpflege, Initiativen im Bildungssektor, Besuche von Gefängnissen und Hilfe bei der Wiedereingliederung von vormaligen

⁴¹ Vgl. dazu auch ASAMOAH-GYADU, J. KWABENA: *Sighs and Signs of the Spirit. Ghanaian Perspectives on Pentecostalism and Renewal in Africa*, Oxford 2015, 178.

⁴² ONYINAH, OPOKU: *Pentecostal Exorcism. Witchcraft and Demonology in Ghana* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 34), Dorchester 2012, 288. Es handelt sich bei dieser Publikation um die Doktorarbeit (Universität Birmingham 2002) des Leiters der Church of Pentecost.

⁴³ Vgl. die Doktorarbeit (Universität Frankfurt a.M. 2018) von EMMANUEL KUMI-AMOAH, die 2018 in der Reihe Studien zu Interkultureller Theologie an der Missionsakademie (SITMA) erscheinen wird: *Pentecostalism, Chieftaincy and Festivals in Ghana: Engagement between Pentecostals and the Fellowship of Christian Chiefs and Queens (FCCQ) as a shift in Mission Strategy*.

Häftlingen, Auffang- und Begleitprogramme für aus Europa deportierte Landsleute). Hierbei handelt es sich um neuere Initiativen, zu denen sich Pfingstpastoren zuweilen von den sog. „mainline“ Kirchen haben anregen lassen. Insofern lässt sich eine *criss-cross fertilization* und damit einhergehend eine Ausbalancierung der Extreme zwischen beiden Kirchentypen beobachten (nachdem sich zunächst die „mainline“ Kirchen der Charismatisierung geöffnet hatten).

Das Pfingstchristentum in Westafrika durchläuft also wie in der Vergangenheit, so auch gegenwärtig massive Transformationsprozesse. Dieses Pfingstchristentum hat sich ausdifferenziert: Einige Vertreter heben ausschließlich auf die Manipulation von „supernatural power“ zur Problembewältigung ab, wohingegen andere sich zunehmend auch Erkenntnisse der Theologie, der Medizin und der Sozialwissenschaften zunutze machen. Einige Pfingstler lehnen die Zusammenarbeit mit Muslimen auch in entwicklungspolitischer Hinsicht ab, während etwa Pfingsttheologinnen, die sich im ökumenischen und interreligiösen *Centre for Women in Gospel and Culture* (um Mercy Amba Oduyoye am *Trinity Theological Seminary*) zusammen geschlossen haben, ein solches Zusammenwirken für unverzichtbar halten zur effektiven Mitgestaltung der Gesellschaft im Hinblick auf die Implementierung gerechter Strukturen und die Förderung der Lebensumstände.⁴⁴

Summary

The emergence and development of the Pentecostal movement are depicted with an emphasis on church in West Africa. There the traditional fears of demonic powers are set against power of the Holy Spirit. The expectation of miracles and also material blessing in the lives of the faithful are also in focus. During the last few years a turning towards a stronger theological reflection has been perceptible.

The impulses accruing from the Azusa Street Church in Los Angeles have brought forth in the last 100 years a large number of churches in the the USA and have influenced other churches (e. g. the Roman Catholic Church). In Germany the dealings of the various denominations, in particular of the free churches, with the pentecostal fellowships was characterised until 1996 by the dissociating form of the „Berlin Declaration“ of 1909.

Prof. Dr. Werner Kahl, Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertstraße 67, 22609 Hamburg;
E-Mail: werner.kahl@missionsakademie.de

⁴⁴ Diese neuesten Entwicklungen sind bisher noch kaum schriftlich erfasst und reflektiert worden. Sie wurden wahrgenommen und diskutiert auf zwei entwicklungspolitisch ausgerichteten Tagungen 2017: *Brot für die Welt* in Ghana; Humboldt Universität in Berlin.

Peter Zimmerling

Pfingstlich-charismatische Theologie im Spiegel neuerer Veröffentlichungen

Eine Bereicherung aktueller theologischer Diskurse

Pfingstlich-charismatische Bewegungen bilden nach dem übereinstimmenden Urteil von Beobachtern den gegenwärtig am schnellsten wachsenden Zweig der Weltchristenheit, wobei sich dieses Wachstum regional sehr unterschiedlich verteilt.¹ Lateinamerika, Afrika und bestimmte Regionen Asiens (wie etwa Südkorea) stellen ihre Zentren dar.² Im deutschsprachigen Raum sind die Bewegungen immer klein geblieben.³

Pfingstlich-charismatisches Christentum stellt sich sehr unübersichtlich dar. Ich unterscheide zwischen zwei Hauptrichtungen:⁴ 1. Die traditionellen selbstständigen Pfingstkirchen, hervorgegangen aus dem Aufbruch der modernen Pfingstbewegung 1906 in Los Angeles und ihnen theologisch verwandte neuere pentekostale Aufbrüche, die sich meist in unabhängigen Zentren und Gemeinden organisieren. Ein solches Zentrum ist z. B. das „Gospel Forum“ in Württemberg mit dem leitenden Pastor Peter Wenz (früher „Christliche Glaubensgemeinde“ in Stuttgart). 2. Die am Beginn der 1960er Jahre in den USA entstandene charismatische Bewegung, die im Rahmen der traditionellen Kirchen und Freikirchen verblieb.⁵ Die Initiatoren und viele führende Mitglieder erlebten ihre charismatische Grunderfahrung im Zusammenhang mit den traditionellen Pfingstkirchen.

Ich möchte im Folgenden zunächst die Rolle der wissenschaftlichen Theologie in den pfingstlich-charismatischen Bewegungen skizzieren. In einem zweiten Punkt

¹ Zum Gesamtbereich des pfingstlich-charismatischen Christentums habe ich mich bereits mehrfach geäußert: z. B. ZIMMERLING, PETER: Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch, Göttingen ²2002; eine gekürzte Neuauflage stellt dar: DERS.: Charismatische Bewegungen, UTB 3199, Göttingen ²2018 (mit aktualisiertem Forschungsüberblick).

² Belege bei ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen 11 (wie Anm. 1).

³ Vgl. hier und im Folgenden: KAY, WILLIAM K. / DYER, ANNE E. (Hg.): European Pentecostalism, Global Pentecostal and Charismatic Studies 7, Leiden/Boston 2011 nennen im Anhang speziell für Deutschland 1 660 000, für Österreich 240 000 und für die gesamte Schweiz 290 000 Mitglieder. Die Auflistung insgesamt zeigt, dass die pfingstlich-charismatischen Bewegungen in ganz Europa ein marginales Phänomen darstellen.

⁴ Vgl. zu den unterschiedlichen Einteilungsmöglichkeiten: ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen, 21-28 (wie Anm. 1); HOLLENWEGER, WALTER J.: Handbuch der Pfingstbewegung, 10 Bd., Genf 1965/67 (vervielf.); BURGESS, STANLEY M. / VAN DER MAAS, EDUARD M. (Hg.): The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids/Michigan 2002.

⁵ Vgl. REIMER, HANS-DIETHER: Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegungen, Stuttgart 1987.

werden ausgewählte Beispiele für wissenschaftlich-theologische Arbeiten vorwiegend aus dem deutschsprachigen Raum untersucht. Im dritten Abschnitt sollen speziell Arbeiten zu pfingstlich-charismatischen Migrationsgemeinden in Deutschland betrachtet werden. Im vierten Punkt wird der Blick auf nicht-theologische wissenschaftliche Arbeiten geweitet. Der fünfte Abschnitt zeigt, dass pfingstlich-charismatische Bewegungen im Verlauf der vergangenen Jahrzehnte nicht nur in der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch in der Kirche einen Akzeptanzprozess durchgemacht haben. Der letzte Punkt zieht ein Resümee und fragt, worin pfingstlich-charismatische Theologie eine Herausforderung und Bereicherung in gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskursen darstellen könnte.

I Pfingstlich-charismatische Theologie – eine Standortbestimmung

Die frühe Pfingstbewegung distanzierte sich zunächst von der traditionellen Schultheologie: „Während die ‚stummen Besessenen‘ der Universitäten auf ihren Marmorkathedern um jedes Wort ringen müssen, fließen von den gesalbten Lippen des Bus-Schaffners die leichtfaßlichen, göttlich beglaubigten Trostworte zum Heil und zur Befreiung.“⁶ Traditionelle Pfingstler, die auf das unmittelbare Wirken des Geistes Gottes setzten, nahmen einen Gutteil ihrer Identität aus der Ablehnung wissenschaftlich-theologischer Reflexion. Seitdem sind über 100 Jahre vergangen. Inzwischen hat sich eine pfingstlich-charismatische Theologie etabliert, die allerdings in den unterschiedlichen Strömungen verschieden stark ausgeprägt ist. Dazu kommen geographische Unterschiede: „Wie die protestantische wird auch die pfingstliche Theologie stark von Vertretern aus Nordamerika und Europa dominiert. Für die Pfingstbewegung ist dies besonders bedauerlich, weil ihre gegenwärtigen Zentren eindeutig in Afrika, Asien und Lateinamerika liegen. Es kann kein Zweifel bestehen, dass theologische Stimmen aus diesen Regionen sich zunehmend Gehör verschaffen und vielleicht die Diskussion noch einmal in herausfordernder Weise verschieben werden.“⁷

Pfingstlich-charismatische Theologie wird von einer langsam, aber stetig wachsenden Anzahl von Theologen betrieben, die aus den Bewegungen selbst stammen (von denen sich manche im Lauf ihrer theologischen Arbeit einer der traditionellen Kirchen angeschlossen haben). Außerdem gibt es eine beachtliche Anzahl akademischer Theologen, die, ohne selber Pfingstler zu sein, gleichwohl das Projekt einer

⁶ HORTON, HARALD: Gifts, ⁶1960, 209, zit. nach HOLLENWEGER, WALTER J.: Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Wuppertal/Zürich 1969, 538. Zum antiintellektuellen Einfluss auf die Bewegung, dargestellt am Beispiel Myanmars vgl. auch JAPS 17 (2014), 188.

⁷ MICHAEL BERGUNDER, in seinem Vorwort zu: HAUSTEIN, JÖRG / MALTESE, GIOVANNI (Hg.): Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014, 13.

pfingstlich-charismatischen Theologie vorantreiben.⁸ Eine entscheidende Ursache für diese Entwicklung war die Entstehung innerkirchlich-charismatischer Bewegungen in den 1960er Jahren. Diese Bewegungen waren gezwungen, die besonderen Geisterfahrungen mit der traditionellen theologischen Lehre der jeweiligen Herkunftskirchen in Einklang zu bringen, wenn sie auf Dauer in ihren Denominationen verbleiben wollten. Die traditionelle Pfingstbewegung war genötigt, sich zu diesem zweiten charismatischen Aufbruch und dessen theologischen Überlegungen zu positionieren. Die akademische Theologie schließlich konnte angesichts weltweit wachsender pfingstlich-charismatischer Gruppen in und außerhalb der traditionellen Kirchen nicht umhin, wenigstens damit zu beginnen, deren Spezifika theologisch zu reflektieren.

2 Pfingstlich-charismatische Theologie – Beispiele wissenschaftlich-theologischer Arbeiten aus der jüngeren Vergangenheit

Trotz der skizzierten Entwicklung werden wissenschaftlich-theologische Texte pfingstlich-charismatischer Autoren in der deutschsprachigen Theologie noch immer vergleichsweise selten rezipiert. Ein Grund könnte die sprachliche Hürde sein, da die meisten der bedeutenden Veröffentlichungen aus dem angelsächsischen Raum stammen. Einen ersten Schritt, diesem Hindernis zu begegnen, gehen Jörg Haustein und Giovanni Maltese mit dem „Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie“, indem sie darin deutsche Übersetzungen ausgewählter Texte anbieten. Sie haben die weltweiten wissenschaftlich-theologischen Veröffentlichungen – vorwiegend aus dem angelsächsischen pfingstlich-charismatischen Bereich – nach Themen abgesucht, die im Zentrum des Interesses gegenwärtiger Diskurse im theologischen Mainstream stehen: Exegese, Geschichte, Ethik, Ekklesiologie, Ökumene, Mission und interreligiöser Dialog. Dabei ist leicht zu erklären, wieso im Handbuch die Themen dominieren, die den theologischen Mainstream bestimmen: Pfingsttheologen, die sich an wissenschaftlich-theologischen Diskursen beteiligen, werden entsprechende Themen aufnehmen, schlicht weil sie wahrgenommen werden wollen und zeigen möchten, dass sie sich theologisch auf der Höhe der Zeit befinden. Ich habe allerdings die begründete Vermutung, dass die Stärken pfingstlich-charismatischer Theologie nicht primär in diesen Themen liegen.⁹ Es bleibt also noch weitere Arbeit zu leisten, um die Spezifika pfingstlich-charismatischen Christentums in den wissenschaftlich-theologischen Diskurs einzubringen.

Giovanni Maltese hat bereits ein Jahr vor der Herausgabe des Handbuchs in seiner Untersuchung „Geisterfahrer zwischen Transzendenz und Immanenz. Die Erfahrungsbegriffe in den pfingstlich-charismatischen Theologien von Terry L. Cross

⁸ In Europa: European Research Network on Global Pentecostalism (www.glopent.net) mit der Zeitschrift „PentecoStudies“.

⁹ S. u. Abschnitt 5f.

und Amos Yong im Vergleich¹⁰ den Versuch unternommen, zur Rezeption charismatisch-pfingstlicher theologischer Entwürfe beizutragen. Soweit ich weiß, untersuchte er erstmals im Raum der deutschsprachigen Theologie zwei maßgebliche pentekostale theologische Entwürfe auf ihre philosophischen Grundlagen hin. Beide Entwürfe stammen aus dem US-amerikanischen Raum. Terry Cross ist Professor für systematische Theologie und Philosophie an der Lee University (Cleveland, Tennessee; Träger ist die Gemeinde Gottes, Church of God, eine der ältesten Pfingstkirchen). Amos Yong ist seit 2014 Professor für Theologie und Mission am Fuller Theological Seminary, einem evangelikalen Seminar (Pasadena, Kalifornien), das sich früh charismatischen Einflüssen geöffnet hat. Im Fokus der Studie steht der jeweilige Erfahrungsbegriff der beiden Theologen. Die persönliche Erfahrung des Heiligen Geistes ist der Ausgangspunkt ihres theologischen Denkens, wobei weder Cross noch Yong den Erfahrungsbegriff in ihren Arbeiten selbst systematisch diskutieren. Methodisch orientiert sich Cross an Karl Barth, indem er dialektisch ansetzt. Yongs Denken knüpft an am US-amerikanischen Pragmatismus und an katholischer Metaphysik und geht daher trialektisch vor. Die Erfahrungsbegriffe beider zielen auf die Ethik. Am Schluss der kritischen Auseinandersetzung mit den zwei Entwürfen resümiert Maltese hinsichtlich eines theologisch verantworteten Erfahrungsbegriffes: „Eine Erfahrungstheologie darf nicht darüber hinwegsehen, dass Erfahrung in erster Linie als Erfahrung mit der Erfahrung *coram deo et hominis* [!] [vor Gott und Menschen] (Ps 139), im Sinne einer Erfahrung mit sich selbst, mit den eigenen Götzen und ergo als Selbstkritik geschieht.“¹¹ Mit dem Erfahrungsbegriff hat Maltese einen verheißungsvollen Topos pfingstlich-charismatischer Theologie aufgegriffen.

3 Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland – eine Herausforderung an das einheimische Christentum

Eine zunehmende Säkularisierung und damit verbundene Entkirchlichung macht auch vor pfingstlich-charismatischen Gruppen nicht Halt. Eine Ausnahme bilden Migrationsgemeinden. Entsprechend stellen pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden die einzigen Gemeinden dar, die im deutschsprachigen Raum signifikant wachsen.¹² Claudia Währisch-Oblau, derzeit Leiterin der Abteilung Evangelisation der Vereinten Evangelischen Mission, gehört zu den besten Kennern der Situation von pfingstlich-charismatischen Migrationsgemeinden in Deutschland. Aus ihren Veröffentlichungen habe ich zwei ausgewählt. Die Autorin versteht ihren Aufsatz „Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr

¹⁰ Göttingen 2013.

¹¹ MALTESE, *Geisterfahrer* 215 (wie Anm. 10).

¹² Zum Phänomen pfingstlich-charismatischer Migrationsgemeinden vgl. m. W. zuerst FISCHER, MORITZ: *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen*, Göttingen 2011.

Verhältnis zu den ‚etablierten‘ Kirchen¹³ als „Werkstattbericht“, dessen Ziel es ist, Beobachtungen und Fragen zusammenzutragen. Dabei liegt der Fokus auf afrikanischen Migrationsgemeinden, weil pentekostal-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, neben tamilischen und italienischen, überwiegend afrikanisch geprägt sind. Währisch-Oblau stellt fest, dass die Entstehungsgeschichte der jeweiligen Gemeinde kaum etwas über deren weitere Entwicklung und konfessionelle Identität aussagt, weshalb sie für eine Typisierung die Orientierung an Organisations- und Zugehörigkeitsstrukturen vorschlägt. Zwar gibt sie zu bedenken, dass eine solche Typenbildung wohlmöglich aufgrund des jungen Alters der Bewegungen zu früh kommt, schlägt aber trotzdem vier Kategorisierungsformen vor: Reverse Mission Churches, New Mission Megachurches, New Mission Church Networks, Independent Local New Mission Churches. Für die Beziehung der Gemeinden untereinander konstatiert sie das Vorherrschen von Unkenntnis, darüber hinaus einerseits charismatische Vernetzungsstrukturen und andererseits Konkurrenz. Wobei letztere v. a. zwischen den Gruppierungen eines Sprach- und Kulturraumes zu beobachten ist, da hier der Wettbewerb um Mitglieder besonders intensiv ist. Die Gemeinden selbst wollen nicht aufgrund ihrer Herkunft verstanden und eingeordnet werden. Sie sehen vielmehr gerade ihre Verortung in Deutschland als göttlichen Auftrag, den es zu erfüllen gilt. Währisch-Oblau spricht von einer Landnahmetheologie. Das Verhältnis zu deutschen Landes- bzw. Freikirchen ist deshalb ambivalent. Die Autorin konstatiert bei Migrationsgemeinden gegenüber den deutschen Kirchen ein spirituelles Sendungsbewusstsein, was auch für deren Beziehung zu den deutschen Pfingstkirchen zutrifft.

In ihrer Dissertation „The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing back the Gospel“,¹⁴ geht Währisch-Oblau einen Schritt weiter. Sie entwickelt darin die Vision einer Vertiefung der Zusammenarbeit von den in Europa alteingesessenen protestantischen Kirchen und den neuen pentekostalen bzw. charismatischen Migrantenkirchen. Die Grundlage der Untersuchung bilden Interviews, die während neunjähriger Forschung in über hundert verschiedenen Kirchen geführt worden sind. Die Autorin begibt sich auf die Suche nach dem missionarischen Selbstverständnis der Gemeindeleiter. Dabei entsteht ein detailliertes Porträt einer Gruppe von Migranten, die sich selbst als „Auslandsentsandte“ verstehen mit einer klaren Berufung und der Vision, Europa geistlich zu verändern.

Die Zusammenarbeit zwischen den alteingesessenen und den Migrantenkirchen sieht die Autorin aktuell durch verschiedene soziale und finanzielle Gründe erschwert. Gravierende Unterschiede zwischen den Lebenswelten führen zu gegenseitigem Unverständnis und Vorurteilen. Das trifft auch für das Verständnis von Amt und Funktion der Gemeindeleitenden und den theologischen Dialog zu. Indem Währisch-Oblau ihre Forschungsergebnisse mit dem europäisch-protestantischen Diskurs zu diesen Themen vergleicht, steckt sie die theologischen

¹³ Erschienen in: BERGUNDER, MICHAEL / HAUSTEIN, JÖRG (Hg.): Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Beiheft der Zeitschrift für Mission 8, Frankfurt a. M. 2006, 10-39.

¹⁴ Leiden 2009.

Felder ab, in denen der Dialog dringend intensiviert werden sollte. Dabei legt sie die Annahme zugrunde, dass beide Seiten voneinander lernen und durch diese Begegnung verändert werden können. So müssen nach Meinung der Autorin die europäischen Kirchen lernen, die Migranten nicht als Opfer, sondern als Akteure zu begreifen. Umgekehrt täte es deren Wirken gut, neben der starken Konzentration auf individuelle spirituelle Erfahrungen auch die gesellschaftlichen Gegebenheiten mit in den Blick zu nehmen.

Aus diesen Überlegungen heraus formuliert Währisch-Oblau im letzten Teil der Arbeit vier weiterführende Fragen, die sie kurz entfaltet: Wessen Religion ist das Christentum in Europa? Wer hat das Recht zu definieren, was Protestantismus in Europa bedeutet? Fördert oder hindert eine missionarische Perspektive die Integration der Migranten? Sind die europäischen Kirchen bereit, evangelisiert zu werden? Im Nachdenken über die vierte Frage nimmt sie ein notwendiges Umdenken des Selbstverständnisses der protestantischen Kirchen von gebenden zu empfangenden Kirchen in den Blick. Abschließend formuliert sie: „... if the European Protestant Churches, in their encounters with migrant pentecostals and charismatics, allow themselves to be reminded that they, too, are strangers in this world and citizens first and foremost of the Kingdom of God, a real dialogue and learning process may ensue.“¹⁵

4 Wissenschaftlich-theologische Arbeiten zu pfingstlich-charismatischen Bewegungen außerhalb der Theologie

In den vergangenen Jahren haben zunehmend auch Nichttheologen wie Soziologen, Religionssoziologen, Kulturosoziologen und Ethnologen die charismatischen Bewegungen als Forschungsgegenstand entdeckt – nicht zuletzt aufgrund der Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit. In Deutschland steht die diesbezügliche Forschung noch weithin am Anfang, während sie im angelsächsischen Raum bereits weit verbreitet ist. Als Beispiel möchte ich zunächst auf die Dissertation der Ethnologin Julia Thiesbonenkamp-Maag „Wie eine Quelle in der Wüste“. Fürsorge und Selbstsorge bei der philippinisch-charismatischen Gruppe El Shaddai in Frankfurt¹⁶ näher eingehen. Während einer zweijährigen Feldforschung nahm die Autorin am Leben der Ortsgemeinde der philippinischen charismatischen El Shaddai-Bewegung in Frankfurt am Main teil. Die „El Shaddai DWXI Prayer Partners Foundation Inter-

¹⁵ WÄHRISCH-OBLAU, *Missionary Self-Perception* 336 (wie Anm. 14).

¹⁶ Berlin 2014. Vgl. auch die Dissertation des Soziologen THOMAS KERN: *Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. u. a. 1997. Die Arbeit versteht sich als kulturosoziologischen Beitrag zur Theorie der Moderne. Die Grundlage bilden empirische Untersuchungen der Lebenswelt unterschiedlicher charismatischer Gruppierungen in Frankfurt am Main. Einen soziologischen Zugang zur Erforschung von Geisterfahrungen in charismatischen Bewegungen wählt auch der Theologe ERICH NESTLER in seiner Habilitationsschrift: *Pneuma. Außeralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte*, Konstanz 1998.

national“ wurde von Mike Velarde nach einem mit einer Heilungserfahrung verbundenen Erweckungserlebnis 1984 gegründet und fand seitdem rasch Verbreitung unter philippinischen Migranten in aller Welt. Kern der Verkündigung ist das sog. Wohlstandsevangelium.¹⁷ Anhand ihrer Beobachtungen und dem engen Kontakt zu einigen Mitgliedern der Frankfurter Gemeinde arbeitet Thiesbonenkamp-Maag die besondere Bedeutung der Konzepte von Fürsorge und Selbstsorge für die Identität der Gemeinschaft heraus. Dabei stellt sie zunächst fest, dass der ethische Aspekt der Fürsorge in der Frankfurter El Shaddai-Gruppe religiös motiviert ist. Des Weiteren weist sie auf deren leiblichen Aspekt hin: „Fürsorge und Selbstsorge realisieren sich durch die Ergriffenheit des Heiligen Geistes, die die zentrale Erfahrung im Catholic Life in the Spirit Seminar und im Heilungsgebet und ein zutiefst körperliches Erlebnis ist.“¹⁸ Zum dritten erkennt sie die Notwendigkeit einer Ausweitung des Blicks auf Personengruppen, die in vorherigen Untersuchungen aufgrund geringerer Bedürftigkeit nicht beachtet wurden.

Martin Petzkes soziologische Dissertation „Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum“,¹⁹ begibt sich auf die Suche nach einem globalen Zusammenhang der unterschiedlichen religiösen Sinnsysteme. Zunächst entwickelt er anhand der Prüfung von Differenzierungs- und Weltgesellschaftstheorien auf ihre religionssoziologische Eignung hin einen im Rahmen einer Weltgesellschaftstheorie sinnvollen Differenzierungsbegriff. Es schließt sich ein fallanalytischer zweiter Teil an. Darin untersucht Petzke die Wahrnehmung anderer religiöser Gruppen durch pfingstlich-evangelikale Organisationen. Indem Konversionen statistisch veranschaulicht und ausgewertet werden, konstruieren diese Institutionen, so seine Beobachtung, unter Gesichtspunkten der Konkurrenz andere Religionen als Mitgliedschaftsreligionen. Der Autor sieht darin die Übertragung von Positionen, die aus einem US-amerikanischen denominationalen Pluralismus stammen, auf den weltweiten Zusammenhang, also die Totalisierung eines Sinnsystems. Inwieweit das sinnvoll bzw. überhaupt möglich ist, da eben nur ein ganz bestimmtes und nicht allgemein anerkanntes Verständnis von Religion zugrunde liegt, nimmt Petzke kritisch in den Blick.

Francis Müller legt mit seiner explizit einem abduktiven Ansatz folgenden Dissertation „Selbsttransformation und charismatisch evangelikale Identität. Eine vergleichende ethnosemantische Lebenswelt-Analyse“,²⁰ eine ethnografische Fallstudie über zwei charismatisch-evangelikale Gemeinden vor, die in Zürich lokalisiert sind. In der Gegenüberstellung sind für ihn dabei besonders die kulturellen Differenzen von Interesse, handelt es sich neben einer schweizerischen bei der anderen doch um eine Bewegung ghanaischen Ursprungs und somit bei ihren Mitgliedern mehrheitlich um Migranten. Von zentraler Bedeutung sind in beiden Gemeinden die Kon-

¹⁷ Wonach der Glaube reich mache; vgl. dazu im Einzelnen: ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen 174-177 (wie Anm. 1).

¹⁸ THIESBONENKAMP-MAAG, Wie eine Quelle in der Wüste 244 (wie Anm. 16).

¹⁹ Bielefeld 2013.

²⁰ Wiesbaden 2015.

version und der damit zusammenhängende Prozess der Selbsttransformation. Da Müller Konversion als linguistischen Sozialisationsprozess versteht, geht er in seiner Untersuchung von der Analyse von Predigten aus. Auf welche Weise versuchen die Predigenden, durch die Sprache auf die Identität der Zuhörenden einzuwirken und eine gemeinschaftliche Identität herzustellen? Müller resümiert: „Diskontinuität wird zum Dauerzustand. Sie wird zum dauernden Arbeiten am eigenen Selbst, zur Selbstdisziplinierung und Selbstdomestizierung. Den charismatisch evangelikalen Identitäten ist daher Prozesshaftes inhärent: Es geht um ein Werden und weniger ein Sein. Dieses ständige Werden widerlegt die klassischen Konversionstheorien, die davon ausgehen, dass die Spannungen in der Zeit danach gelöst sind.“²¹ Funktion der Religion und speziell der Predigten ist es, den Mitgliedern Techniken der alltäglichen Bewährung innerhalb der Gesellschaft zu vermitteln. Das führt zu einer Steigerung von Individualität und Subjektivität.

Die von David Thurfjell und Adrian Marsh herausgegebene Aufsatzsammlung „Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity“²² geht auf Vorträge zurück, die auf einer Tagung präsentiert wurden, die an der Södertörn Universität in Stockholm vom 5.-6. November 2009 stattfand. Den Aufsätzen ist eine Einführung der Herausgeber vorangestellt, in der die Begriffe „Roma“ und „Pfingstbewegung“ geklärt, ein kurzer Forschungsüberblick über die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Pfingstbewegung im Rahmen der Sinti und Roma gegeben und der Aufbau der Untersuchung erläutert wird. Bei den Autoren handelt es sich um Mitglieder unterschiedlicher Fachrichtungen, vor allem um Religionswissenschaftler und Ethnologen, wobei die Forscher z. T. selbst zu den Sinti und Roma gehören.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem pfingstlich-charismatischen Christsein unter den Sinti und Roma steckt immer noch in den Kinderschuhen. Dem Buch von Thurfjell und Marsh gebührt das Verdienst, die Forschung hier vorangebracht zu haben. Durch die verschiedenen Artikel des Sammelbandes wird gleichzeitig die Weite des Untersuchungsgegenstandes deutlich und damit die Notwendigkeit weiterer Forschungsarbeit. Viele der Artikel stellen nicht mehr als eine erste Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation pfingstlich-charismatisch geprägten Christseins unter den Sinti und Roma im jeweiligen Land bzw. in der jeweiligen Gruppe von Roma dar.

Die inhaltlich unterschiedlich ausgerichteten Artikel des Buches bestätigen allesamt eine These, die der Altmeister der wissenschaftlichen Erforschung der Pfingstbewegung, Walter J. Hollenweger, schon vor einem halben Jahrhundert aufgestellt hat: Dass pfingstlich geprägtes Christsein gerade Menschen am Rand der Gesellschaft ihre Würde zurückzugeben vermag – nicht zuletzt indem es diese sprachfähig macht und im Glauben eine positive Zukunftsperspektive eröffnet.²³ Zwei weitere Beobachtungen sind damit unmittelbar verbunden: Dass

²¹ MÜLLER, Selbsttransformation 215 (wie Anm. 20).

²² Frankfurt a. M. u. a. 2014.

²³ HOLLENWEGER, Enthusiastisches Christentum 519 (wie Anm. 6).

pfingstlich-charismatisches Christsein auf den einzelnen Roma identitätsstärkend, ja sogar identitätsstiftend wirkt, hat Konsequenzen für das Selbstverständnis der Roma insgesamt. Es führt dazu, dass sie sich ihrer Würde als Volksgruppe einschließlich ihrer kulturellen Traditionen bewusst werden. Außerdem zeigen die Beiträge, dass pfingstlicher Glaube mit seiner Konzentration auf das Wirken des Geistes Gottes eine innere Nähe zur Lebens- und Weltauffassung der Roma besitzt. Diese „Anschlussfähigkeit“ scheint für den Erfolg der Pfingstbewegung unter den Sinti und Roma mitverantwortlich zu sein.

5 Gewachsene Akzeptanz

In den letzten Jahrzehnten lässt sich eine gewachsene Akzeptanz pfingstlich-charismatischen Christentums nicht nur in der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch in den traditionellen Kirchen und Freikirchen insgesamt erkennen. Ein Beispiel für den Raum der katholischen Kirche sind die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI., die besonders die Bedeutung der innerkatholischen charismatischen Bewegung zusammen mit den sog. neuen geistlichen Bewegungen für die Neu-Evangelisation immer wieder hervorhoben und sich hinter deren Aktivitäten stellten.²⁴ Papst Franziskus wird von der katholischen charismatischen Bewegung sogar als einer der Ihren verstanden. Trotz gewachsener Akzeptanz hat sich jedoch die Erwartung charismatischer Gruppen nicht erfüllt, dass die vorfindlichen Kirchen insgesamt vom charismatischen Aufbruch erfasst würden. Das gilt erst recht im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft. Diese ist in den vergangenen Jahrzehnten trotz aller geistlichen Erneuerungsbemühungen unkirchlicher und gleichzeitig säkularer geworden. Die Rückkehr der Religion in die deutsche Öffentlichkeit ist weniger dem Christentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen als vielmehr der wachsenden Präsenz nicht-christlicher Religionen und hier vor allem des Islam geschuldet.

Für die gewachsene Akzeptanz pfingstlich-charismatischen Christentums während der vergangenen Jahrzehnte sind neben den genannten theologischen auch nicht-theologische Gründe verantwortlich. Der gesellschaftliche Pluralisierungsprozess ist mittlerweile bis auf die Ebene von Theologie und Spiritualität durchgeschlagen.²⁵ Die damit verbundene kontinuierliche Ausdifferenzierung des innerkirchlichen theologischen und spirituellen Spektrums erhöhte die Bereitschaft, sich mit pfingstlich-charismatischem Christsein auseinanderzusetzen und Impulse daraus in das traditionelle Christentum zu integrieren. Dazu kam eine wachsende gesellschaftliche Globalisierung, die auch vor Theologie und Kirche nicht halt machte. In der Folge intensivierten sich etwa im Rahmen des Ökumenischen Rates

²⁴ Vgl. z. B. BITTLINGER, ARNOLD: Papst und Pfingstler. Der römisch katholisch-pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 16, Frankfurt a. M. u. a. 1978.

²⁵ Vgl. BECK, ULRICH: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986 (seitdem viele Auflagen).

der Kirchen, der konfessionellen Weltbünde und nicht zuletzt auf der Ebene der weltweiten Evangelischen Allianz Begegnungen und offizielle Dialoge mit pfingstlich-charismatischen Bewegungen, die außerhalb Europas in Amerika, Afrika und Asien die am schnellsten wachsende christliche Gruppierung darstellen.²⁶ Schließlich spielte auch die wachsende Erlebnisorientierung der Gesellschaft für die zunehmende Akzeptanz eine Rolle.²⁷ Da pfingstlich-charismatisches Christsein sich – auch in der Eigenwahrnehmung – durch eine starke Erlebnisorientierung und hohe „Erlebnisqualität“ auszeichnet, besitzt es eine innere Nähe zu dem in unserer Gesellschaft vorherrschenden Lebensgefühl.²⁸ Pfingstlich-charismatische Spiritualität bildet ein Gegengewicht zur Erlebnisarmut des Alltags vieler Zeitgenossen. Dabei entspricht die sinnliche Orientierung pfingstlich-charismatischer Spiritualität einer gesellschaftlichen Bedürfnislage: Selbstvergewisserung geschieht wesentlich auf dem Wege der Körperlichkeit.

6 Pfingstlich-charismatische Theologie und Spiritualität als Herausforderung und Bereicherung in gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskursen – ein Resümee

Durch eine Intensivierung der Auseinandersetzung mit pfingstlich-charismatischen Spezifika würde die traditionelle Schultheologie selber profitieren. Letztlich geht es um die Aufgabe, die in den pfingstlich-charismatischen Bewegungen bezugten Geisterfahrungen theologisch zu reflektieren und auf diese Weise mit der traditionellen Theologie und Kirche zu vermitteln. Dass diese Reflexion umgekehrt auch für das pfingstlich-charismatische Christentum auf Dauer unerlässlich ist, versteht sich von selbst.

Folgende Fragestellungen scheinen mir besonders fruchtbar zu sein: Wo lässt sich von der theologischen Bedeutung lernen, die die Kategorie der Erfahrung in pfingstlich-charismatischen Bewegungen besitzt? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Wiederentdeckung der charismatischen Dimension für die individuelle Spiritualität und für das Verständnis von Kirche und Gemeinde? Der Gottesdienst wird in pfingstlich-charismatischen Bewegungen als pneumatisches Geschehen erlebt und interpretiert. Das führt nicht nur zur Hochschätzung von Lobpreis und Anbetung, sondern auch zur Rückkehr des ekstatischen Moments in den Gottesdienst. Welche Erkenntnisse lassen sich daraus für gegenwärtige Diskurse zum Gottesdienst gewinnen?

Ich möchte meine These von der Bereicherung der traditionellen Theologie durch pfingstlich-charismatisches Christentum noch am zuletzt genannten Themenbereich

²⁶ Vgl. BAUMERT, NORBERT / BIALLY, GERHARD (Hg.): Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren, Düsseldorf 1999.

²⁷ Vgl. SCHULZE, GERHARD: Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1992 (seitdem viele Auflagen).

²⁸ Vgl. ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen 36-39 (wie Anm. 1).

erläutern.²⁹ Durch die Beschäftigung mit dem pfingstlich-charismatischen Gottesdienstverständnis könnte den traditionellen Kirchen und ihrer Theologie eine Horizonterweiterung zuteilwerden, indem sie sich von der ausschließlichen Beschäftigung mit den Traditionsbeständen verabschieden und nach einer möglichen Erneuerung ihres Gottesdienstes fragen. Wie die sinkende Gottesdienstteilnahme zumindest am landeskirchlichen Sonntagsgottesdienst zeigt, steckt dieser in einer Krise. Menschen sind heute in einer von Erfahrungsarmut geprägten Alltagskultur auf der Suche nach Erlebnissen.³⁰ Sie möchten im Gottesdienst etwas erfahren, was sie über sich hinausführt. Der christliche Glaube beinhaltet eine solche Perspektive, die zumindest ansatzweise durch spontane ekstatische Erfahrungen im Gottesdienst emotional-sinnlich erfahrbar sein sollte. Für viele erstaunlich, weist der traditionelle evangelische Gottesdienst an verschiedenen Stellen durchaus „ekstatische“ Aspekte auf. Das gilt zum einen für eine Vielzahl an Liedern aus dem Evangelischen Gesangbuch, die mystischen Inhalts sind (z. B. „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ [EG 70] von Philipp Nicolai oder „Ich steh an deiner Krippen hier“ [EG 37] von Paul Gerhardt). Einige traditionelle liturgische Stücke gehen davon aus, dass das irdische gottesdienstliche Handeln am himmlischen Gottesdienst der Engel teilnimmt (z. B. dass Dreimalheilig in der Abendmahls-liturgie). Viele liturgische Formeln stellen quasi geronnene Geisterfahrungen dar.

Voraussetzung dafür, dass Impulse aus der pfingstlich-charismatischen Gottesdienstkultur in den traditionellen Gottesdienst einfließen können, ist die Erkenntnis, dass der Geist Gottes sowohl durch traditionelle liturgische Formen als auch auf spontane ekstatische Weise zu wirken vermag. Spontane ekstatische Geisteswirkungen besitzen keine besondere „theophanic quality“.³¹ Vielmehr sichert die Erkenntnis, dass das Wirken des Geistes durch Predigt und Sakramente das „ritual field“, Inspirationsraum und Bezugsrahmen auch für das spontane Wirken des Geistes in Lobpreis, Zeugnis und Charisma darstellt, gerade die Freiheit des spontanen ekstatischen Geisteswirkens. Inspirationsquelle und Kriterium des spontanen ekstatischen Geisteswirkens bleiben Gottes Handeln in Jesus Christus und der Glaube an den in ihm offenbar gewordenen dreieinigen Gott.

Konkret sind fünf Impulse pfingstlich-charismatischer Gottesdienstkultur es wert, in ihrer Bedeutung für den traditionellen Gottesdienst bedacht zu werden. Dazu gehört erstens die Öffnung des Gottesdienstes für das spontane Wirken des Geistes in Zeugnissen, in Charismen und in Lob und Anbetung Gottes. In den traditionellen Gottesdienstordnungen sollten Freiräume für das spontane Wirken des Geistes geschaffen werden. Zweitens ist die aktive Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienstgeschehen zu fördern, um die vielfältigen Begabungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer zur Geltung zu bringen. Drittens geht es um eine ganzheitlich ausgerichtete Gottesdienstkultur, in der das Wirken des Geistes nicht allein auf den Verstand und den Willen ausgerichtet ist, sondern auch Emotionalität und Körperlich-

²⁹ Vgl. hier und im Folgenden ZIMMERLING, *Charismatische Bewegungen* 123-164 (wie Anm. 1).

³⁰ SCHULZE, *Erlebnis-Gesellschaft* 38 u. ö. (wie Anm. 27).

³¹ Vgl. dazu BOONE, R. JEROME: *Community and Worship: The Key Components of Pentecostal Christian Formation*, in: *Affirming Diversity, 24th Annual Meeting of the Society of Pentecostal Studies*, 10.-12. Nov. 1994, Wheaton/Illinois, 1994 (Konferenzband), 14.

keit angesprochen werden. Viele, gerade im Beruf intellektuell geforderte Menschen wollen den Glauben heute nicht nur denken, sondern auch emotional und sinnlich erfahren.³² Viertens zeigen charismatisch geprägte Gottesdienstformen im Rahmen der lutherischen, anglikanischen und katholischen Kirche, dass sich traditionelle und spontane ekstatische liturgische Formen gegenseitig befruchten können.³³ Einerseits führt das zu einem zunehmenden geistlichen Verständnis der traditionellen liturgischen Formen: Die Predigt wird lebendiger, die Sakramente werden tiefer verstanden und öfter in Anspruch genommen. Andererseits wird der charismatische Gottesdienst von seiner Fixierung auf das spontane ekstatische Geisteswirken befreit.³⁴ Fünftens geht es um eine Rezeption des charismatischen Liedgutes.³⁵ Zu Recht ist die Einfachheit, bisweilen die Primitivität der charismatischen Melodien und die theologische Einseitigkeit der Liedinhalte kritisiert worden, auch von mir. Jugendliche und junge Erwachsene finden jedoch gegenwärtig kaum Zugang zum evangelischen Choral. Zu weit hat sich deren von der Populärmusik geprägter Geschmack von diesem entfernt. Zu wenig spricht der traditionelle Choral die Emotionalität und Sinnlichkeit der nachwachsenden Generation an. Anders das charismatische Liedgut, das viele junge Menschen berührt und diesen einen Weg zum gottesdienstlichen Singen und damit zum Lobpreis Gottes eröffnet. Zu Recht gehen Charismatiker davon aus, dass sich im Singen Erkenntnisse auf eine Weise erschließen, in der die Emotionen integriert sind, wodurch eine Vergewisserung des Glaubens erfolgt.

Summary

Based on a detailed study of literature on the Pentecostal-charismatic movement (with an emphasis on the German-speaking regions, in particular on churches with a strong immigration background) the following phenomena have been identified: A Pentecostal-charismatic theology has arisen following a period of rejection of theological reflection. This is dominated by authors from North America and Europe, although the centres of the movement are located in Africa, Asia and Latin America.

Pentecostal-charismatic immigrant churches are multifaceted and are largely isolated from one another and from the established Christian gatherings in Germany. Using the example of the Sinti-Roma congregations it can be shown that membership of a Pentecostal-charismatic church supports the growth of a cultural identity. Within other Christian groups like the Roman Catholic Church and the Evangelical Alliance a growing acceptance of the Pentecostal-charismatic movement can be observed.

Prof. Dr. Peter Zimmerling, Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Lortzingstraße 13, 04105 Leipzig; E-Mail: zimmerling@theologie.uni-leipzig.de

³² Vgl. MEYER-BLANCK, MICHAEL: Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende, Göttingen 1997, 52.

³³ Vgl. KOPFERMANN, WOLFRAM: Charismatische Gemeindeerneuerung. Eine Zwischenbilanz, Charisma und Kirche, Heft 7/8, Hochheim 1983, 44.

³⁴ Mit HOLLENWEGER, Enthusiastisches Christentum 15f (wie Anm. 6).

³⁵ Vgl. hier zum Folgenden: ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen 137-164 (wie Anm. 1).

Bernhard Olpen

Pfingstkirchliche Frömmigkeit und ihre Praxis im Wandel

Angesichts der Weite und Breite des pfingstlich-charismatischen Spektrums ist es kaum möglich, von einer einheitlichen pfingstlich-charismatischen Frömmigkeit zu sprechen, auch nicht durch Eingrenzung auf den rein pfingstkirchlichen Raum. Pentekostale Frömmigkeit basiert auf dem Grundanliegen unmittelbarer Erfahrung des sich existentiell offenbarenden Gottes und verbindet sie mit mystisch-erwecklichen Frömmigkeitsformen der Christentumsgeschichte. Entsprechend zielgerichtet vollzieht sich kollektiv zelebrierte Frömmigkeit im Gottesdienst und nähert sich schrittweise dem „Berührtwerden von Gott“ an. Dazu gehört sowohl der Einbezug aller Sinne in die Anbetung als auch die grundsätzliche Bereitschaft, sich intuitiv und spontan auf die aktuellen atmosphärischen Entwicklungen im Gottesdienst einzulassen. In der westlichen Welt machen sich in den letzten Jahren allerdings, entgegen diesem Grundanliegen pentekostaler Frömmigkeit, zunehmend Tendenzen in pfingstkirchlichen Kreisen bemerkbar, die vormalig als konstitutiv angesehene Bereitschaft zu Spontanität und intuitiver Gottesdienstgestaltung zugunsten einer attraktionalen und durchgeplanten Choreographie zurückzudrängen.

I Weite und Unschärfe des Begriffs: Die globale pentekostale Szene

Bedenkt man die konfessionelle und kulturelle Vielgestaltigkeit der Einbettung pentekostaler Frömmigkeit, wird leicht erkennbar, dass von einer einheitlichen Form und eindeutigen Definition pfingstlich-charismatischer Spiritualität kaum gesprochen werden kann. Nachdem die Pfingstbewegung nach ihrer Entstehung Anfang des 20. Jahrhunderts zunächst über Jahrzehnte eine Randerscheinung des Christentums darstellte, setzte in den 1960er Jahren eine Pentekostalisierung der verfassten Kirchen ein,¹ die im Falle der katholischen Kirche dazu ge-

¹ Von einer Pentekostalisierung des Christentums gehen inzwischen auch führende protestantische und katholische Theologen aus; vgl. KAHL, WERNER: Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens (Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie 9), Hamburg 2016, 12, 50, 117. Vgl. auch die Aussage des Präsidenten des Päpstlichen Einheitsrats, Kardinal KURT KOCH, 2013 auf einer Tagung der Deutschen Bischofskonferenz, vgl. <https://www.domradio.de/nachrichten/2013-04-11/tagung-ueber-neue-religioese-bewegungen-beendet> (29.12.2017); vgl. auch:

führt hat, dass sich heute etwa 10 % aller Katholiken, mithin rund 100 Millionen Gläubige, weltweit mit einer pentekostal-charismatischen Frömmigkeit identifizieren.² Sie machen damit rund 20 % des pentekostal-charismatischen Spektrums aus, zu dem heute etwa 500-600 Millionen Christen, mithin ein Viertel der Gesamtchristenheit, zählen.³ Besonders stark äußert sich die pentekostale Durchdringung in Afrika und Lateinamerika, mit regional durchaus beachtlichen Schwankungsgraden. Nach Angaben des PEW Research Centers geben 71 % der Katholiken Panamas an, mit pentekostal-charismatischer Frömmigkeit vertraut zu sein, während es in Uruguay nur 17 % sind.⁴ Deutlich stärker als im römisch-katholischen Raum zeigt sich die pentekostale Durchdringung in den protestantischen Kirchen. In den meisten Ländern Südamerikas liegt der Pentekostalisierungsgrad hier bei rund 80 %, während er in afrikanischen Ländern niedriger ausfällt und stärker schwankt. In Kenia rechnet das PEW Research Center mit einem Anteil von 72 %, in Nigeria von 60 % und in Südafrika von 43%.⁵ Seit Ende der 1970er Jahre kommt es weltweit zu einer rasanten Neubildung pentekostaler Denominationen. Die in diesem Zusammenhang als „neo-

KOBYLIŃSKI, ANDRZEJ: Die globale Pentekostalisierung des Christentums und ihre ethischen Konsequenzen, in: Forum Katholische Theologie 31 (2015), 198-214.

- ² Die Katholisch-charismatische Erneuerungsbewegung (CE) rechnet mit 120 Millionen Charismatikern innerhalb der katholischen Kirche. Für Deutschland gibt sie dagegen lediglich 12000 Anhänger an. Das entspricht etwa 0,05 % aller Katholiken in Deutschland ([http://www.erneuerung.de/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=7&Itemid=17; \[30.9.2011\]](http://www.erneuerung.de/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=7&Itemid=17; [30.9.2011])). Der katholische Neutestamentler Norbert Baumert rechnet mit 90 Millionen katholischen Charismatikern, vgl. BAUMERT, NORBERT: Anstößig oder Anstoß. Zur Charismatischen Erneuerung, 2001 https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user_upload/personen/Baumert/Norbert_Baumert__Anstoessig_oder_Anstoss_-_Zur_Charismatischen_Erneuerung.pdf (16.04.2018). Eine gekürzte Fassung der ersten vier Kapitel des Artikels findet sich in: Stimmen der Zeit 216 (1998), 594-606, das 5. Kapitel in: Gemeinde-Erneuerung 70 (1998), 10-12. Die Zahlenangaben in der Onlineversion stammen aus dem Jahr 2001.
- ³ David Barrett rechnet in seiner Statistik aus dem Jahre 2001 mit insgesamt 524 Millionen Pfingstlern/Charismatikern, vgl. BARRETT, DAVID / KURIAN, GEORGE T. / JOHNSON, TODD M.: World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world (Second Edition), Volume 1: The world by countries: religionists, churches, ministries, New York 2001, 9-11. Todd M. Johnson rechnet für 2010 mit etwa 614 Millionen Anhängern weltweit, vgl. JOHNSON, TODD M.: Atlas of Global Christianity. 1910-2010, Edinburgh 2009, 103. Michael Bergunder rechnet wegen angenommener Mehrfachzählungen, speziell bei Barrett, mit etwa 400 Mio. Pfingstlern/Charismatikern weltweit, vgl. BERGUNDER, MICHAEL: Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 113), Frankfurt a. M. u. a. 2005, 1. Einen sachkundigen Überblick über das gesamte pfingstlich-charismatische Spektrum im deutschsprachigen Raum bieten: SCHMID, GEORG / SCHMID, GEORG OTTO (Hg.): Kirchen, Sekten, Religionen, Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum, Zürich 2003.
- ⁴ PEW RESEARCH CENTER: Religion in Latin America. Widespread Change in a historically Catholic Region, 2014, 64. (<https://www.compassion.com/multimedia/religion-in-latin-america-pew-research.pdf> [29.7.2017]).
- ⁵ PEW RESEARCH CENTER (Hg.): A 10-Country Survey of Pentecostals, Washington D. C., 2006, 4. <http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/> (13.7.2017).

pentekostale Kirchen“ der „Dritten Welle“ bezeichneten Gruppierungen, die zahlenmäßig die klassischen Pfingstkirchen bereits hinter sich gelassen haben, prägten gegenüber den Kirchen der klassischen Pfingstbewegung eine deutlich größere Offenheit für die Kultur und Lebensweise der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft. Hierin dürfte ein nicht unwesentlicher Grund für ihren beispiellosen Erfolg liegen.⁶

Lukas Lingenthal von der Konrad-Adenauer-Stiftung führt in diesem Zusammenhang beispielhaft die neopentekostale Kirche „Igreja Universal do Reino de Deus“ in Brasilien an, die 1977 gegründet wurde und heute mit mehreren Millionen Mitgliedern die zweitgrößte Pfingstkirche Brasiliens ist. Einer der wesentlichen Gründe ihrer Entstehung ist in der bewussten Akzeptanz der modernen gesellschaftlichen Ausdrucksformen zu suchen.

„Die Kirchen des Neopentecostalismus brechen mit den sehr strengen Verhaltensregeln der ‚klassischen‘ Kirchen des Pentecostalismus. Voreheliche Enthaltsamkeit und das Verbot von Drogen und Alkohol werden aufrecht erhalten, doch gelten beispielsweise nicht mehr strenge Kleidungs Vorschriften und das Verbot von Make-up für Frauen. Die ursprünglich große Divergenz zwischen der afro-brasilianischen Volksreligiosität und Lebenskultur auf der einen Seite und den strengen Verhaltensregeln der Pfingstkirchen auf der anderen Seite ist somit aufgeweicht. Daher sprechen die Neopfingstkirchen auch von ihrem Verhaltenskodex her mehr Brasilianer an, als es noch die älteren Pfingstgemeinden taten.“⁷

Von einem theologischen oder spirituellen Sondergut der konfessionellen Pfingstbewegung kann heute angesichts der pentekostalen Durchdringung des römisch-katholischen und protestantischen Raumes nicht mehr gesprochen werden. So vielfältig die konfessionellen Rahmenbedingungen der pfingstlich-charismatischen Bewegung sind, so unterschiedlich sind auch Intensität und spezifische Ausprägung der gelebten charismatischen Frömmigkeit. Ob man zu einer moderaten europäischen Pfingstkirche wie dem deutschen Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden gehört oder zu einer hochcharismatischen, neopentekostalen Kirche Lateinamerikas oder Westafrikas, macht einen nicht zu unterschätzenden Unterschied. Dabei spielt die jeweils unterschiedliche Einbettung in den kulturellen Gesamtkontext eine entscheidende Rolle. Während die klassische, von der Azusastreet-Erweckung geprägte pentekostale Frömmigkeit in der südlichen Hemisphäre auf eine deutlich aufnahmefähigere Kultur trifft, ist sie in den westlichen Gesellschaften deutlich stärker von dem Gefühl einer Fremderfahrung begleitet.

⁶ Vgl. dazu LINGENTHAL, LUKAS: Die Pfingstbewegung in Brasilien. Kirchen, Unternehmen und Parteien, in: KAS Auslandsinformationen 2012, 42-60, 46; vgl. auch: BOBSIN, ONEIDE: Gott spielt ein anderes Spiel. Zur Bedeutung von Religion und Fußball in Brasilien, in: weltbewegt, März-Mai 2014, 18 f.

⁷ LINGENTHAL, Pfingstbewegung 46 (wie Anm. 6).

2 Theologische Grundlage und kirchengeschichtliche Einordnung

Trotz des hohen Variationsgrades in Ausformung und Ausprägung verbindet das pentekostale Spektrum eine übereinstimmende Perspektive in Bezug auf die reale Erfahrung des Transzendenten. Folgt man dem reformierten Theologen Lesslie Newbigin, der bereits 1953 vorgeschlagen hat, die theologische Bandbreite des geschichtlich gewachsenen Christentums in drei großen Traditionslinien darzustellen – die katholische Sicht, nach der das Heil priestertlich-sakramental vermittelt wird, die protestantische Sicht, nach der das Heil worthaft personal vermittelt wird und die pfingstliche Sicht, nach der das Heil prophetisch unmittelbar vermittelt wird – gehört die Pfingstbewegung wesensmäßig zur letzten Gruppe.⁸ Sie steht auf dem Boden von Pietismus und Erweckungsbewegung und teilt mit beiden die Überzeugung der Notwendigkeit einer persönlichen, existentiellen Aneignung des Glaubens. Diese ereignet sich in einem „Geistesfrühling“ (Newbigin), der zur subjektiven Aneignung des Heils führt. Die in einer „Vielzahl liturgischer Formeln [...] geronnene Geisterfahrung“⁹ der Traditionskirchen wird dabei aktualisiert und zum Leben erweckt.

Newbigin unterstreicht, dass das primäre Anliegen dieser dritten Traditionslinie nicht ekklesiologisch, sondern pneumatologisch motiviert ist. Sie drängt nicht in erster Linie zu kirchlichen Neubildungen, sondern zur Erneuerung eines geistlosen Gewohnheitschristentums und einer weithin geistlosen Theologie. Kirchengebilde, die nur auf die „Reinheit der Lehre“ oder die „Fehlerlosigkeit der Amtsnachfolge“ setzen, stellen, nach Newbigin, in dieser Perspektive nur noch „bloße Schale“ dar, haben lediglich die „Gestalt einer Kirche [...] nicht aber deren Leben.“¹⁰ Aus pfingstkirchlicher Sicht, und hier durchaus in einer Traditionslinie mit Pietismus und Erweckungsbewegung, ist dies eine durchaus zutreffende Standortbeschreibung, die grundlegende Folgen für die gelebte Spiritualität hat.

⁸ NEWBIGIN; LESSLIE: *The Household of God*, London 1953, 113. Deutsche Ausgabe unter dem Titel: *Von der Spaltung zur Einheit*, Stuttgart 1956, zit. bei: HEMPELMANN, REINHARD: *Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit und ökumenische Herausforderung*, in: GEMEINHARDT, ALEXANDER F. (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung* (Bensheimer Hefte 103), Göttingen 2005, 7-25, 7f.

⁹ ZIMMERLING, PETER: *Die Ästhetik charismatischer Gottesdienste*, in: DAHLGRÜN, CORINNA (Hg.): *Die Spiritualität der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen* (Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität [AGTS], Studien zur Theologie der Spiritualität 1), 2017, 83-95, 93. www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende (29.7.2017).

¹⁰ NEWBIGIN, Von der Spaltung 116f (wie Anm. 8). Newbigin zitiert dazu die treffende Frage George Fox' an Margaret Fell: „Was hat jemand mit der Schrift zu tun, wenn er nicht zu dem Geist kommt, der sie hervorgebracht hat? Ihr sagt: Christus sagt das, die Apostel jenes, aber was kannst denn du sagen?“ Für Newbigin korrespondiert diese Aussage Fox' mit den Worten des Dämons an die sieben Söhne des Skevas: „Jesus kenne ich wohl, und auch Paulus ist mir bekannt; doch wer seid ihr?“ (Apg. 19, 15, Menge-Übersetzung).

Auf die persönliche und unmittelbare Beziehung zu Gott kommt es auch Emil Brunner und Karl Barth an. In Anlehnung an Martin Luthers Postille „Von beider Gestalt des Sakraments“ (1522)¹¹ betont Brunner die notwendige subjektiv-individuelle Aneignung der Gnade gegenüber der Objektivität göttlicher Gnadenmitteilung durch Amt, Schrift und Sakrament.¹² Er sieht in beidem keinen Gegensatz, sondern eine notwendige Ergänzung und Komplettierung. In der Lösung vom rein heteronomen und objektiven Glaubensimpuls erkennt er, trotz des Schriftprinzips, durchaus auch eine Errungenschaft der Reformation. Brunner sieht in der einseitigen Berufung auf die Schrift durch die lutherische Orthodoxie einen Rückfall gegenüber den Reformatoren, eine Rekatholisierung des Protestantismus, eine Rückwendung zum heteronomen Autoritätsglauben.¹³ Weder hat der Christ zuerst den Aposteln und ihren Nachfolgern zu glauben, noch der Schrift als Zeugnis der Apostel, so zuverlässig beide auch sein mögen.

„Der christliche Glaube ist nicht Glaube an das geschlossene, sondern an das geöffnete Bibelbuch [...] Ich glaube nicht an Jesus Christus, weil mir ein Apostel sagt, er sei der Sohn Gottes, so daß ich also an Jesus Christus glaube, weil ich zuerst an den Apostel glaube; sondern ich glaube an Jesus Christus, weil Gott selbst ihn mir als den Christus bezeugt, genauso wie er ihn dem Apostel bezeugte.“¹⁴

Von eben dieser theologischen Grundperspektive ausgehend entfaltet sich pentekostale Frömmigkeit. Durchaus enthusiastischer, emotionaler und ausdrucksstärker als in anderen Kreisen des Erweckungschristentums, aber im Kern auf der gleichen individuell-unmittelbaren Grundlage. Das unmittelbare und existentielle Ergriffenwerden vom transzendenten Gott ist das Leitmotiv und Ziel pentekostaler Spiritualität. Die Pfingstbewegung sieht sich mit diesem Anliegen in einer kirchengeschichtlichen Kontinuität.

3 Ausdrucksformen und Erwartungen pentekostaler Spiritualität

Zutreffend betont Oskar Föller, langjähriger Leiter des Lebenszentrums Adelshofen, den Moment der Erfahrung als Kernanliegen pentekostaler Spiritualität:

¹¹ WA 10 II,11-41.

¹² Brunner zitiert Luther: „Und is nit gnug, das du sagist: Luther, Petrus odder Paulus hatt das gesagt, ßondern du must bey dyr selbs ym gewissen fühlen Christum selbs und unwenglich empfinden, das es gottis wort sey, wennauch alle welt da widder stritte.“ „Da kombt nu diss dritte stuck, das Gott den heiligen geist In die hertzen ausgeusst, der es In die hertzen saget, das wir wissen, das es in der wahrheit so ist und nicht anderst ... das der heilig geist unserem Geist ein Zeugnis gibt, und der mensch so weyt kompt, das ers fulet, das es also sey, und gar kein zweifel dran habe, es sey gewisslich also“, in: BRUNNER, EMIL: Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis, Zürich 1961, 191 (vgl. auch WA 10 II,23 und WA 45,22).

¹³ Vgl. BRUNNER, Offenbarung 187 (wie Anm. 12).

¹⁴ A. a. O. 188.

„Das Transzendente wird hier und jetzt vernehmbar, spürbar, realpräsent [...] Hier wird im Unterschied zur vorwiegend kognitiven Glaubensvermittlung das Göttliche unmittelbar, emotional und intuitiv beseligend und erschreckend erlebt [...] Der Gottesdienst dient dazu, die pfingstlerisch-charismatische Erfahrung immer wieder zu aktualisieren und die Relevanz des Evangeliums und seine übernatürliche Kraft im Vollzug zu erleben. Auf diese Weise wird der ganze Gottesdienst zum ‚existentiellen Argument‘ und zum effektiven Mittel der Bekehrung und Rekrutierung neuer Mitglieder.“¹⁵

Ebenso muss Andreas Hahn, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche von Westfalen, zugestimmt werden, wenn er das Wesen pfingstlich-charismatischer Spiritualität darin sieht, dass „*emotionale und enthusiastische Erfahrungen und Begabungen in den Mittelpunkt*“ gestellt und „*aus der Bibel als sichtbare Manifestationen des Heiligen Geistes*“¹⁶ gedeutet werden.

Der klassische pfingstliche Gottesdienst hat zwar keine eigentliche Liturgie, folgt aber im Wesentlichen nichts anderem als dem schrittweisen Hineinfinden in die „Gegenwart Gottes“, vergleichbar dem Stufencharakter des Gebets bei Johann Arndt oder mittelalterlichen Mystikern. Sprechen die Mystiker von einer „Vereinigung mit Gott“ als Ziel des Gebets, spricht man in zeitgenössischen Pfingstkreisen in diesem Zusammenhang gerne von einer „Begegnung“ oder einer „Berührung“ mit Gott. Stilprägend für diesen Ansatz ist das Wort des Alt-Präses des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), Reinhold Ulonska, geworden: „Beten heißt nicht, Gott umzustimmen, sondern sich auf Gott einzustimmen.“

Entsprechend ist die Liturgie- und Gebetsstruktur eines klassischen pfingstlichen Gottesdienstes aufgebaut, was ihm mitunter den Vorwurf einer suggestiven oder gar manipulierenden Grundtendenz eingebracht hat. Nach pfingstkirchlicher Überzeugung ist es die Aufgabe von Verkündigung, die objektiven Heilstaten ins Bewusstsein zu rufen. Aufgabe des Gebetes ist es dagegen, einen Raum zu schaffen, in dem diese Wahrheiten individuell und durchaus subjektiv ergriffen und erfahren werden können. So wie die Verkündigung mit rhetorischen Mitteln arbeitet, um die Botschaft möglichst verständlich, berührend und lebensnah zu vermitteln, geht pentekostale Anbetungskultur bestimmte Schritte, um Herz und Gemüt des Menschen anzusprechen und dadurch das Gesagte auch im Inneren des Zuhörers zum Klingen zu bringen. Dadurch unterscheidet sich pfingstliche Spiritualität noch nicht von anderen christlichen Frömmigkeitsformen. Sie geht diese Schritte jedoch zielgerichteter, fast exerzitienhaft voranschreitend, und gibt dem emotionalen Erlebnisraum deutlich weitere Grenzen.

¹⁵ FÖLLER, OSKAR: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich, Wuppertal 1994, 21.

¹⁶ HAHN, ANDREAS: Sichtbare Manifestationen des Heiligen Geistes oder erlebnisorientierter Szenen-Trend? Evangelische Perspektiven auf das charismatische Christentum, in: DAHLGRÜN, CORINNA (Hg.): Die Spiritualität (wie Anm. 9), 29-48, 30.

Der Lobpreisleiter hat die Aufgabe, durch passende Lied- und Textauswahl den Gottesdienstbesucher mit auf eine spirituelle Reise zu nehmen. Am Anfang des Gottesdienstes stehen meist rhythmische und stimmungsvolle Lieder, die zum Aufstehen, Klatschen und Mitsingen einladen. Ihnen folgen in einer zweiten Phase getragenere, hymnenartige und vom Text her oft auf den unmittelbaren Kontakt mit Gott zielende Stücke, die mitunter mehrmals wiederholt werden. Eine zunehmende Tiefe der Andacht geht damit einher, während der es zum gemeinsamen Gebet in Zungen kommen kann, zu prophetischen Eindrücken oder spontanen glaubensstärkenden Zusprüchen. Früher galt das Erreichen eines gemeinsamen Zungengesangs als Ausdruck einer gelungenen Gottesdienstleitung in Pfingstkirchen. Auch heute noch wird es praktiziert. Wenn auch das gemeinsame „Singen im Geist“ an sich oft nicht mehr als eine Minute in Anspruch nimmt, so bewirkt es doch eine gesteigerte atmosphärische Offenheit, in deren Folge es häufig zu spontanen prophetischen Zusprüchen oder Weisungen kommt. Hierin sieht man eine Verwirklichung des apostolischen Gottesdienstes nach 1. Korinther 14, in der das Zungenreden seinen Platz hat. Nach pentekostaler Überzeugung bereitet die Glosolie den Einzelnen und die Gemeinde so vor, dass Gottes prophetisches Wort gehört werden kann.

Die häufig als existentiell erfahrene „Lobpreis- und Anbetungsphase“ vor der Verkündigung stellt mit der „Ministry-Time“ im Anschluss daran ein weiteres Proprium des pentekostalen Gottesdienstes dar. Der Begriff „Ministry-Time“ bezeichnet die Zuwendung des Predigers zur Gemeinde nach der Predigt. Begleitet von musikalischer Untermalung und oft auch einem assistierenden Segnungsteam, ruft der Prediger zum Gebet nach vorne – meist nicht die gesamte Gemeinde, sondern gezielt Gruppen oder Personen. Das setzt eine gewisse prophetische bzw. intuitive Grundbegabung des Predigers voraus. Er oder sie folgt dabei spontanen „Eindrücken“, was Gott jetzt konkret am Einzelnen oder an Gruppen tun möchte. Das können konkrete seelische Verletzungen sein, die Menschen erlitten haben und denen Gott jetzt aktuell heilsam begegnen möchte. Das können konkrete gesundheitliche Beeinträchtigungen sein, denen Gott speziell an diesem Tag begegnen will. Das können aber auch Appelle und Aufrufe sein, sich Gott zur Verfügung zu stellen, sein Leben Christus zu weihen, sich zu versöhnen oder Gottes Segens-Zusagen aktiv zu ergreifen. Je nach Begabung des Predigers - man spricht dann gerne von „Salbung“ oder „Vollmacht“ - und des assistierenden Teams und je nach Aufnahmebereitschaft der Anwesenden kann es in der Ministry-Time zu starken emotionalen Reaktionen kommen wie Zittern, Umfallen („Ruhem im Geist“) oder Weinen. Sie sind nicht immer vorauszusehen, ebenso wenig die Motivlage des Einzelnen dabei. Um Peinlichkeiten zu vermeiden, verlegen westliche Gemeinden zunehmend die „Ministry-Time“ in die Zeit nach Ende des Gottesdienstes, um einen geschützten und nicht-öffentlichen Rahmen dafür zu schaffen. Die Stärke von konkreten Aufrufen und prophetischen Eindrücken liegt darin, dass sie aus der Bandbreite des möglichen Handelns Gottes konkrete Aspekte fokussieren. Das gibt dem Gottesdienstbesucher das Gefühl, dass Gott gerade seine

Situation sieht und nicht einfach nur ganz allgemein den Leidenden oder Kranken helfen möchte. Und eben das ist ja das Hauptanliegen pfingstlicher Spiritualität: dass sich der Einzelne von Gott konkret erkannt und ergriffen fühlt. „Du bist gemeint!“ „Dich hat Gott gesehen!“

Während eine „Ministry-Time“ meist mit dem Auftreten eines besonders begabten und bevollmächtigten Gastsprechers einher geht, also nur gelegentlich vorkommt, gehört eine allgemeine Segnungszeit für die meisten Gemeinden zum gewöhnlichen Programm eines Gottesdienstes oder zum Angebot unmittelbar nach Ende desselben. Unter Handauflegung kommt es hierbei zum Gebet für Kranke, oft begleitet durch eine Salbung mit Öl nach Jakobus 5, 14. Für Menschen mit inneren Verletzungen oder Fragen in Bezug auf anstehende Entscheidungen wird gerne das sogenannte „Hörende Gebet“ angeboten. Hierbei betet in der Regel ein Team aus zwei Personen für einen Ratsuchenden und bittet Gott um konkrete prophetische Impulse. Dabei kann es zu längeren Wartezeiten kommen, währenddessen man gemeinsam auf Gott hört. Es kann in diesem Zusammenhang auch zu Lösungen von Blockaden oder Verletzungen kommen, die mitunter von physischen Reaktionen begleitet sind. Was hier geschieht, spielt sich überwiegend im emotionalen Bereich ab und wird auch nicht anders verstanden. Es kann aber auch zu paranormalen Reaktionen kommen, die diesen Rahmen überschreiten und dann vor dem Hintergrund der Wirklichkeit einer uns umgebenden unsichtbaren Welt gedeutet werden. Pfingstler beten um die Gabe der Geisterunterscheidung, um die tiefere Ursache des Leidens der betreffenden Person erfassen zu können. Man hat ihnen in diesem Zusammenhang vorgeworfen, damit in ihrem Weltbild hinter die emanzipatorischen Fortschritte der Aufklärung zurückzufallen und einem Anti-Modernismus, wenn nicht gar einem Dualismus, anzuhängen. Hier gab es und gibt es fraglos ernst zu nehmende Grenzüberschreitungen, und eine entsprechende kritische Begleitung ist erforderlich und nötig und wird in vielen Kreisen auch entsprechend praktiziert. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass die streng rationalistische Wirklichkeitserklärung der westlichen Welt ihrerseits defizitär ist und kein angemessenes ganzheitliches Erklärungsmuster der Wirklichkeit menschlichen Daseins zur Verfügung stellen kann. An dieser Stelle, wie auch in ethischen Fragestellungen, entdecken Pfingstler zunehmend eine Nähe zur Katholischen Kirche, in der sowohl Exorzismus, Heilungen, übernatürliche Erfahrungen sowie das Mysterium einer uns umgebenden Welt lebendiger sind als im nüchternen lutherischen oder reformierten Protestantismus.¹⁷ Walter Hollenweger spricht daher nicht zu Unrecht von einer katholischen Wurzel im Pentekostalismus.¹⁸

¹⁷ Zur wachsenden Nähe zwischen Römisch-Katholischer Kirche und Pfingstkirchen vgl.: HEMPELMANN, REINHARD: Koalition der Missionare?, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 90-94.

¹⁸ Neben der katholischen Wurzel der Pfingstbewegung macht Hollenweger freilich auch noch andere historische und theologische Wurzeln aus: die mündliche, die schwarze, die evangelikale, die kritische und die ökumenische. Die vielfachen Konvergenzen in Spiritualität, Struktur,

4 Pfingstliche Spiritualität im Wandel

In den letzten Jahren vollzieht sich in vielen Pfingstgemeinden der westlichen Welt ein tief greifender Paradigmenwechsel. Das gilt allerdings nicht im gleichen Maße für die pentekostale Szene der südlichen Hemisphäre. Ausgelöst durch die sogenannte „Dritte Welle“ seit Ende der 1970er Jahre war es in der klassischen Pfingstbewegung Nordamerikas und Europas zu einer Neubelebung der Spiritualität der Frühzeit gekommen. Begriffe wie „power evangelism“, „Geistliche Kriegsführung“, „Toronto-Segen“ oder „Healing-Rooms“¹⁹ zeigen diese Revitalisierung an, zugleich aber auch ihre kontroverse Sprengkraft. Die Erweckung in Pensacola, die sich zwischen 1995-2000 über mehrere Jahre auf dem Boden einer Assemblies of God Gemeinde in Florida entfaltete, steigerte die allgemeine Erwartung einer Erweckung mit pfingstlichem Antlitz in der westlichen Welt noch weiter. Diese Erwartung fand auch markanten Ausdruck in der Jesus-Marsch-Bewegung, die in den 1990er Jahren weltweit große Erfolge feierte.²⁰ Im Verlauf des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrhunderts erlahmte die Dynamik dieser Neubelebung zusehends. Angesichts mangelnder Fortschritte in der „Neuevangelisation Europas“²¹ stellte sich Ernüchterung ein. Die Kirchen und auch die pfingstlichen Freikirchen mussten feststellen, dass sie sich immer weiter von der gesellschaftlichen Wirklichkeit fortbewegen und sowohl Säkularisierung als auch Relativierung immer stärker zunehmen.²² Angesichts

Amtsverständnis und Rechnen mit der paranormalen Dimension und selbst im „ordo salutis“ lassen die Pfingstbewegung stärker in der katholischen als in der reformatorischen Tradition verorten, vgl. HOLLENWEGER, WALTER: Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen, Göttingen 1997, hier vor allem 165. Die Schultheologie sieht die Pfingstkirchen dagegen weiter als Teil der reformatorischen Kirchen, vgl.: FLEISCHMANN-BISTEN, WALTER: Freikirchen, in: LACHMANN, RAINER u. a. (Hg.): Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer 5), Göttingen 2010, 63-82, 76. Zimmerling betrachtet die Pfingstkirchen als „vierte Denomination“ neben Katholiken, Orthodoxen und reformatorischen Kirchen, vgl. ZIMMERLING, PETER: Die Theologie pfingstlich-charismatischer Bewegungen. Annäherungen, in: ThLZ 140 (2015), 1190–1207.

¹⁹ Vgl. <http://www.healingrooms.de/index.html> (4.12.2017).

²⁰ Vgl. zu den Entwicklungen der letzten 35 Jahre und den begrifflichen Definitionen überblicksartig HAHN, Manifestationen 35-40 (wie Anm. 16).

²¹ Der Begriff wurde durch die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vor den Teilnehmern der 6. Synode der europäischen Bischöfe am 11.10.1985 geprägt, Die Ansprache Johannes Pauls II. findet sich in: SCHWARZ, JÜRGEN (Hg.): Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980-1995, Teil 1, Mainz 1996, 202-214.

²² Einer unveröffentlichten Studie zufolge, an der 135 deutsche Gemeinden des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) teilnahmen und die von Pastor Lothar Krauss auf der 112. BFP Bundeskonferenz im September 2007 vorgestellt wurde, konnten die damals rund 475 deutschen Gemeinden im BFP im Jahre 2006 hochgerechnet zusammen 501 neue Mitglieder gewinnen. Von diesen 501 neuen Mitgliedern hatten aber nur 116 Personen eine Erstentscheidung für den christlichen Glauben getroffen. Andere Zugewinne waren auf Zuzug, Eintritt von bereits entschiedenen Christen und Taufen von christlichen Jugendlichen zurückzuführen. Für das

dieser Analyse wandten sich in Deutschland und Europa viele Gemeinden sog. attraktionalen (anziehenden) Gottesdienst-Konzepten zu, wie sie weltweit etwa von der Hillsong-Bewegung vertreten werden. Während die Muttergemeinde von Hillsong sowohl Frucht als auch integraler Bestandteil der klassischen Pfingstbewegung ist, kommt die im deutschen Sprachraum entstandene, im attraktionalen Ansatz durchaus vergleichbare ICF-Bewegung ursprünglich nicht aus pfingstlich-charismatischem Hintergrund,²³ wirkt aber spürbar in das pfingstkirchliche Spektrum hinein. Das Konzept dieser modernen, sich stark am Lebensgefühl einer urbanen, gebildeten und mobilen jungen Generation orientierenden Bewegung läuft konträr zum klassisch-pfingstlichen Gottesdienst-Ansatz. Wird im klassischen pfingstlichen Gottesdienst das Ideal des unvorhergesehenen, spontanen Geisteswirkens in den Mittelpunkt gestellt, mit der Folge, dass Gottesdienste gerade nicht komplett durchgeplant sind, so ist der attraktionale Gottesdienst in allen Einzelheiten genau durchdacht, getaktet und konzipiert. Abweichungen vom Konzept sind ebenso unerwünscht wie unkontrollierte Gefühlsausbrüche im Rahmen einer Ministry-Time. Das ekstatische Element tritt nahezu vollständig hinter ein choreographisch ausgefeiltes Bühnen- und Gesamtprogramm zurück, und es wird, wenn überhaupt, auf interne Veranstaltungen verwiesen. Der attraktionale Gottesdienst ist hochdynamisch, laut, baut auf modernste Technik und setzt auf Exzellenz und Professionalität in der Darbietung der einzelnen Gottesdienstelemente. Die Akteure auf der Bühne repräsentieren die moderne, westliche Lebensart und reduzieren dadurch radikal die traditionelle kulturelle Kluft zwischen „pietistischer Weltabgewandtheit“ und säkularer Mehrheitsgesellschaft. Gemeinden mit diesem Ansatz schießen im pentekostal-charismatischen Bereich zur Zeit wie Pilze aus dem Boden und sind aktuell etwa im größten deutschen Pfingstgemeinde-Verband, dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), die prägenden Trendgemeinden. Der Gottesdienst ist hier nicht mehr ausdrücklich ein pfingstlicher, sondern ein öffentlicher Gottesdienst, der anstrebt, sowohl kulturell als auch kommunikativ auf der Höhe der Zeit zu stehen. Eingerahmt wird dieser Gottesdienstansatz von

Wachstum waren jedoch weniger als die Hälfte aller Gemeinden verantwortlich; 53,1 % der deutschen Gemeinden stagnierten und oder schrumpften.

²³ Die Neuorientierung der attraktionalen Gemeinden in Kommunikation, Auftreten und geistlicher Schwerpunktsetzung kommt allgemeingültig im „styleguide“ der ICF-Bewegung von 2014 zum Ausdruck, vgl. www.icf-avantgarde.com/wp-content/uploads/2014/05/ICF-CI-2014-DE.pdf (19.8.2017). Hier wird auch erkennbar, dass sich die Verkündigung stärker an einem positiven Menschenbild orientiert als in der klassischen Pfingstbewegung, die aus der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts hervorgegangen ist. Stand hier die persönliche Heiligung und das Streben nach Vollkommenheit im Vordergrund, rückt in attraktionalen Gemeinden wie der ICF-Bewegung stärker das Potenzial des Menschen ins Blickfeld, das es zu entwickeln gilt. Symptomatisch für diesen Paradigmenwechsel ist das Motto von ICF. Lautet der Claim der in den 1990er Jahren in Zürich entstandenen Gemeindebewegung auf Deutsch „Kirche neu erleben“ und auf Englisch „a new kind of church“, heißt er auf französisch „Parce que Dieu croit en toi“ (Weil Gott an dich glaubt), vgl. ebd.

einem exzellenten Willkommens- und Kirchen-Café-Dienst und folgt einer effektiven „Follow Up“²⁴-Integrationsstrategie.

Dem Trend der Zurückdrängung von ursprünglich typisch pentekostalen Elementen geht Angelo Ulisse Cettolin in seiner Untersuchung der australischen Assemblies of God nach, der Mutterkirche der Hillsong-Bewegung. Er beschäftigt sich dabei vor allem mit der Korrelation zunehmender Institutionalisierung der Kirche einerseits und Nachlassen des pfingstlichen Momentes andererseits.

„The Pentecostal movement emerged at the turn of the twentieth century stressing the experience of the Holy Spirit evidenced by glossolalia. It passionately advocated a return to a pristine early Christianity in which empowerment by the Spirit was seen as essential. Recent practice in the Assemblies of God in Australia (AOG) appears to be playing down features of historic or classical Pentecostalism. It gives the impression of moving towards more mainline expressions of the Christian life.”²⁵

Abzuwarten bleibt, ob sich dieser Trend innerhalb des westlichen Pentekostalismus durchsetzt. Das könnte zu einem deutlichen Zurückdrängen pfingstlicher Spiritualität aus dem pfingstkirchlichen Raum führen. Denkbar ist aber auch, dass ein erfolgreicher attraktionaler Ansatz auf breiterer Front im Verlauf der Entwicklung wieder mehr typisch pentekostale Anteile in sich aufnimmt und es zu einer Symbiose zeitgemäßer Kommunikations- und Präsentationsformen mit pentekostaler Spiritualität kommt.

Summary

Pentecostal piety has many expressions, as global forms of Pentecostal faith exist in new and traditional denominations and differing cultural environments. Common to these forms is that salvation and knowledge of God are not primarily based on priestly mediation or on the foundation of the bible, but rather sought in personal experience.

Church worship services function to convey such experiences. This is typically characterized by a procedure (which some criticize as being manipulative) that intends to lead, step by step, into the presence of God. This is facilitated in particular by the choice and sequence of worship songs and a ministry time, in which spiritual services are offered under the leadership of the preacher for specific groups that may have been chosen by means of prophetic utterances. Besides this, other ecstatic manners of behaviour can occur.

Dr. Bernhard Olpen, Pastor Christliches Zentrum Düsseldorf, Bruchstraße 111, 40235 Düsseldorf, E-Mail: bernhard.olpen@czd.de

²⁴ Man geht gezielt auf neue Gottesdienstbesucher zu und hält den Kontakt mit ihnen.

²⁵ CETTOLIN, ANGELO U.: AoG Pentecostal Spirituality in Australia: A comparative Study of the Phenomena of Historic Pentecostal Spirituality and its Contemporary Developments Within the Assemblies of God in Australia, Diss. Australian College of Theology, Melbourne 2006, Abstract: www.mst.edu.au/wp-content/uploads/2014/12/ACettolin.pdf (25.10.2017).

Winfried Glatz

Bitter-Süß oder Lady in Black

Predigt über Rut I

Heute nehme ich euch mit hinein in eine Erzählung aus der Frühzeit Israels, die ein ganzes kleines Buch füllt – *das Frauenbuch* des Alten Testaments. Es ist eine Geschichte in vier Akten, ein Buch von vier Kapiteln, eine Serie von vier Predigten.¹

Eine Frau mit dem schönen Namen Noomi, „die Süße“, ein Mann, Elimelech, und zwei Jungen in einem Dorf. Die Familie kommt in Schwierigkeiten aufgrund einer massiven Wirtschaftskrise – zu den Zeiten hieß das noch Hungersnot, weil es da wirklich ans Essen ging, und zu den Zeiten konnte tatsächlich keiner etwas dafür, dass die Hungersnot ausgebrochen war.

Das Dorf hieß Bethlehem. Dieser Name: „Brothaus“ oder „Haus des Lebens“ – in letzter Zeit kam der ihnen wie ein Hohn vor. Das haben sie Bethlehem nicht mehr zugetraut für die Zukunft. „Wenn alles noch schlimmer wird ...“ – haben sie sich vorgestellt und so haben sie geredet – und so haben sie beschlossen: „Gehen wir weg aus diesem Brothaus“, von dem sie enttäuscht waren, von dem sie nichts mehr erwarteten.

Aber was war die Alternative? Ins Ausland nach Moab, heute in Jordanien? Es hatte einen sehr schlechten Ruf. Trotzdem halten sie das Leben in Moab für zukunftssicherer als in Bethlehem. So wandern sie aus, und es gelingt ihnen tatsächlich, sich eine Existenz aufbauen in Moab; eine Familie von Wirtschaftsflüchtlingen, die wieder Fuß gefasst hat.

Dann passiert etwas – der Erzähler berichtet es extrem knapp: „Da starb Elimelech, der Mann Noomis.“² (Rut 1, 3) Keine näheren Angaben: War es ein Unfall oder war es eine Krankheit? Ging es schnell oder hat es sich hingezogen? War es abzusehen oder hat es sie überrascht? Bleibt alles offen – wir erfahren nur das Ergebnis: „Da starb Elimelech, der Mann Noomis; und sie blieb zurück mit ihren beiden Söhnen.“ (V. 3) „Sie blieb zurück.“ Natürlich mit Trauer, mit Schmerz, wer weiß, wie viele Jahre die beiden zusammen waren. Und dann die praktischen Fragen – wer versorgt jetzt die Familie, wer bietet ihnen Schutz? In einem Land, in dem sie keine Rechte haben, sie als Frau schon gar nicht. „Sie blieb zurück mit ihren beiden Söhnen.“ Die Jungen waren zum Glück inzwischen herangewachsen, so dass es irgendwie doch weiterging.

Aber bald hat Noomi neue Sorgen: der Große bringt eine Freundin mit nach Hause. Das ist Noomi überhaupt nicht recht. *Ihr* Sohn und eine Ausländerin? Sie selber hatte von Kindesbeinen an gehört: Als Ehepartner für israelitische Männer kommen nur israelitische Frauen in Frage. Keine Ausländerinnen mit ihren anderen Religionen

¹ Die Predigt wurde am 11. August 2013 in der Gemeinde Berlin Pankow (Niederschönhausen) gehalten.

² Hier und im Folgenden wird die revidierte Elberfelder Übersetzung verwendet.

und anderen Göttern. Das geht nicht gut, hat sie gelernt. Aber was will man machen, in Moab gibt es ja nur moabitische Frauen, und wenn sie die Kinder in diese Welt gebracht haben, leben die halt auch, wie man in dieser Welt lebt. Schließlich hat sie zugestimmt und ihr Ältester hat seine Freundin Orpa geheiratet. Als nicht lange danach auch der jüngere Sohn eine Moabiterin mitbrachte, gab's erst gar nicht große Diskussionen. Rut hieß das Mädchen. Und eigentlich waren die beiden jungen Frauen auch ganz okay.

So ging das Leben seinen Gang, ein Jahr, zwei Jahre, drei Jahre – zehn Jahre – und dann: ich zitiere wieder den Erzähler: „Da starben auch diese beiden, Machlon und Kiljon, und die Frau blieb zurück ohne ihre beiden Söhne und ohne ihren Mann.“ (V. 5) Nun trägt Noomi ein Kind zu Grabe – und kurz darauf noch eins, alle beiden Kinder, die sie hat. Nun hat sie niemanden mehr, nur noch die beiden angeheirateten ausländischen Frauen – eine WG von drei Witwen.

Jetzt machen sich die Schwiegertöchter Sorgen um Noomi – der Tod ihrer Söhne hat sie verändert. Früher war sie fleißig, war sie fröhlich, sie hat gesummt beim Arbeiten. Jetzt sitzt sie den ganzen Tag im Zelt nur so da, mit hängenden Schultern, sagt nicht viel und oft hören sie sie leise weinen. Bethlehem zu verlassen hat ihr kein Glück gebracht. So geht es bis zu diesem Tag, als sie die beiden hereinruft zu sich. „Ich habe einen auf dem Feld getroffen, einen von Zuhause und der hat erzählt, es ist jetzt wieder besser dort, „Gott hat uns wieder Brot gegeben“, hat er gesagt. „Ich habe eine Entscheidung getroffen“, sagt Noomi zu ihren Schwiegertöchtern, „ich geh weg hier, mich hält nichts mehr – ich gehe zurück, nach Hause, dorthin, wo ich hingehöre, zu meinem Volk, nach Bethlehem.“

Ist da doch noch – oder wieder – ein Funke Hoffnung bei Noomi? Wie auch immer, schon ist sie am Packen – viel ist es nicht, was sich mitzunehmen lohnt. Sie ist fertig, will sich verabschieden, aber die beiden sagen: „Wir lassen dich doch nicht alleine gehen.“ – „Was soll's“, sagt Noomi, „kommt ihr halt ein Stückchen mit.“ So gehen sie zu dritt und das „Stückchen“ wird länger und länger und länger. Da ist schon die Grenze nach Judäa – Noomi bleibt stehen, verabschiedet sich freundlich von ihren Schwiegertöchtern: „Geht, kehrt um, jede in das Haus ihrer Mutter! Der HERR erweise euch Gnade, so wie ihr sie den Verstorbenen und mir erwiesen habt! Der HERR gebe es euch, dass ihr Ruhe findet, eine jede in dem Haus ihres Mannes! Und sie küsste sie. Da erhoben sie ihre Stimme und weinten und sagten zu ihr: „Nein, sondern wir wollen mit dir zu deinem Volk zurückkehren!““ (V. 8–10)

Ist ja nett, denkt Noomi – aber so was von blauäugig, und sie entfaltet ihnen schonungslos, was sie erwarten wird, wenn sie mitkommen: »Erstens, ihr werdet dort keinen Mann finden, die Israeliten heiraten keine ausländischen Frauen, egal wie hübsch die sind. Und zweitens, es gibt keine Verwandten, die euch schützen werden, jeder kann mit euch machen, was er will. Und dann sagt sie: „Kehrt um, meine Töchter, und geht hin ... Mein Los ist zu bitter für euch, denn des HERRN Hand ist gegen mich gewesen.“ (V. 12f)

Liebe, die loslässt und die gerade darin Liebe ist. Noomi denkt in dem Moment nicht an sich, sie denkt an die Zukunft ihrer Schwiegertöchter. Sie sollen sich frei fühlen, zurückzukehren und Noomi *will*, dass sie zurückkehren, auch wenn *ihr* das wehtut, denn die beiden sind ihr ans Herz gewachsen. Aber sie sagt: „Ich kann euch nichts

mehr geben, ich hab' keine Zukunft für euch“ – und das ist vielleicht das Schlimmste für sie – „Ich kann euch nichts mehr geben, außer noch das: euch jetzt mit aller Macht von mir weg zu schubsen in ein eigenes Leben.“ So sieht Noomi die Lage, so handelt sie: Liebe, die loslässt.

Klingt alles sehr realistisch, was sie da sagt. Ernüchternd. Orpa ist beeindruckt; sie nimmt den guten Rat an. Sie weint, sie küsst Noomi, sie verabschiedet sich herzlich und sie tut das, was Frauen damals nach dem Tod ihres Mannes taten – sie kehrt zurück zu ihrer Familie – so wie Noomi selbst das ja auch gerade tut. „Da erhoben sie ihre Stimme und weinten noch mehr. Und Orpa küsste ihre Schwiegermutter, Rut aber ließ nicht von ihr.“ (V. 14)

Die Rut, die Kleine, macht Mätzchen. Die lässt sich nicht abschrecken von den düsteren Aussichten, die Noomi ihr so eindrücklich schildert. Klar hat das Eindruck gemacht auf sie. Und klar hat sie im Moment auch nicht den Schimmer einer Lösung. Und dass ihre Schwägerin zurück geht, macht es nicht leichter – noch dazu setzt Noomi nach: „Siehe, deine Schwägerin ist zu ihrem Volk und zu ihrem Gott zurückgekehrt. Kehre auch du um, deiner Schwägerin nach.“ (V. 15) „Renne, du erwischst sie noch“. Aber Rut rennt nicht, sie bleibt standhaft und sagt: „Rede mir nicht ein, dass ich dich verlassen und von dir umkehren sollte. Wo du hingehst, da will ich auch hingehen; wo du bleibst, da bleibe ich auch. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott.“ (V. 16) Rut widerspricht Noomi: „Rede mir nicht ein, dass ich dich verlassen und von dir umkehren sollte.“ (V. 16) „Denn an einer Stelle hast du nicht recht. Wenn ich mit dir gehe – und ich werde mit dir gehen – dann geh' ich nicht ins Nichts: Da bist du, da ist dein Volk, und ich gehe in den Bereich deines Gottes, von dem du früher immer in einer Weise erzählt hast, die mich angerührt hat.“

Das ist deutlich. Rut hat Noomis Absicht erkannt und sagt Nein, und Noomi weiß, wann es keinen Sinn mehr hat zu diskutieren. „So gingen die beiden miteinander, bis sie nach Bethlehem kamen.“ (V. 19) Wieder zurück in Bethlehem, im „Haus des Brotes“, finden sie Noomis kleines Anwesen. Das Haus steht noch, ein bisschen verloddert, das Dach ist nicht mehr dicht, aber man kann erst einmal unterkommen. Kaum angekommen, sind sie schon die Nachricht des Tages. Die Leute strömen nur so zu ihrem Haus, alte Bekannte, entfernte Verwandte, Neugierige. „Das darf doch wohl nicht wahr sein, guck dir das an, die Noomi. Bist du's auch wirklich?“, und sie erwarten ein fröhliches Schwätzchen, aber es kommt kein fröhliches Schwätzchen. Auf die Frage „Bist du's auch wirklich?“ sagt Noomi: „Nein, ich bin's nicht“ und sie hält eine spontane Begrüßungsrede: „Nennt mich nicht mehr Noomi (= Süße), sondern Mara (= Bittere); denn viel Bitteres hat der Allmächtige mir getan. Voll bin ich gegangen, und leer hat mich der HERR zurückkehren lassen. Warum nennt ihr mich Noomi, da der HERR gegen mich ausgesagt und der Allmächtige mir Böses getan hat?“ (V. 20f) „Noomi, die Süße, die Liebliche, vielleicht war ich das mal, sicher, damals, als ich weggegangen bin von hier, da hatte ich alles, da war die Welt in Ordnung. Aber jetzt? Alles weg, alle tot – Gott hat mir übel mitgespielt. Noomi, die Süße, das könnt ihr vergessen, das passt nicht mehr, wird nie wieder passen. ‚Mara‘, die Bittere, das passt. Nennt mich ‚die Bittere‘.“

So spricht Noomi, und damit endet das erste Kapitel dieser Geschichte. Ist schon sehr schwarzweiß, wie sie ihr Leben jetzt sieht: Voll bin ich gegangen, und leer bin ich

zurückgekommen. Erst alles – jetzt nichts. Erst ganz glücklich – jetzt ganz unglücklich. Erst alles strahlend weiß – jetzt alles dunkel schwarz. Natürlich stimmt das so nicht: Was damals schlecht war: die Hungersnot, ihre Angst vor der Zukunft, alles zurücklassen zu müssen, alle, die sie kennt, außer ihrer kleinen Familie – hat sie alles ausgeblendet: damals war alles gut. Und was sie jetzt Gutes hat, dass Rut bei ihr geblieben ist, die selber Ähnliches erlebt hat, die sie versteht, und dass sie, Noomi, ihr wichtiger ist als ihre Heimat, dass sie wieder zuhause ist in Bethlehem, ein Haus hat, von ihren Bekannten freundlich aufgenommen wird – blendet sie alles aus. Heute ist alles schlecht. Und einen Schuldigen hat sie auch: Gott. „Der hat mir das eingebracht“, sagt sie, und so ist da nur noch Bitterkeit.

Das ist eine Weise, die Welt zu sehen, die begegnet mir gelegentlich. Jesus hat sie einmal beschrieben, in einem Gleichnis im Lukasevangelium, Kapitel 11, Vers 34: „Das Auge ist das Licht des Menschen. Ist das Auge klar, steht der ganze Mensch im Licht; ist es getrübt, steht der ganze Mensch im Dunkeln.“ Jesus sagt: Was wir sehen – das ist nicht einfach das, was da ist, was draußen ist; das ist gefärbt, das ist bestimmt durch unser Auge, durch die Art, *wie* wir sehen, *wie* wir darüber denken. Wie es aussieht in dir, das hängt nicht einfach ab von den äußeren Umständen: von der Umgebung, von den Menschen, mit denen du zusammen bist, wie die drauf sind und was sonst so ist. Da ist noch etwas dazwischen. Wir sprechen manchmal von einer rosaroten Brille, oder von einer dunklen Brille; Jesus nennt es unser Auge. Unsere Wahrnehmung. So, wie wir eine Situation wahrnehmen, so *ist* sie für uns, so fühlen wir uns, entsprechend handeln wir. Nicht danach, wie sie ist, sondern wie wir persönlich sie wahrnehmen. Wenn wir sie für dunkel halten, geht es uns schlecht, egal wie sie wirklich ist. Wenn das Auge dunkel ist, getrübt ist, stehen wir im Finstern, egal, wie hell draußen die Sonne scheint. Davon kommt dann halt nichts an in uns, oder doch nur ganz wenig.

So kommt mir Noomi vor in dieser Lage: trotz aller positiven Entwicklungen, die sich andeuten – sie sieht nur schwarz. Ihr Auge ist getrübt und so sieht sie nur Dunkelheit. Was hell ist um sie herum, das kommt nicht durch. Und selbst Gott ist ihr dunkel geworden: eine gefährliche Macht, die darauf aus ist, ihr zu schaden. Alles schwarz in schwarz. Gut, dass ihre Geschichte *damit* noch nicht zu Ende ist – aber wir halten sie heute in unserer Predigtreihe an dieser Stelle an.

Kann ich das machen mit euch, ausgerechnet an dieser finsternen Stelle einen Punkt setzen? Ist doch schöner, wenn alles wieder im Lot ist, wenn man's von hinten sieht und sieht: Das war schwierig, aber hat sich wieder aufgelöst, sodass man sehen kann, wie alles wieder zusammenpasst und wie sich das am Anfang schon abgezeichnet hat. Das *ist* schöner, aber das Leben ist nicht so, unseres auch nicht. Wir stehen nicht am Ende und schauen zurück und verstehen alles; wir schweben nicht darüber und sehen lauter harmonische Zusammenhänge und alle Dissonanzen sind aufgelöst in Harmonie und wir können versöhnt und milde drüberblicken. Wir stecken mittendrin, wie Noomi, und verstehen manches auch nicht, oder an einem anderen Punkt verstehen wir's gerade und es ist gut. Vielleicht sind wir aber auch verletzt und bitter, wie Noomi. Obwohl diese Gefühle zu ihrer jetzigen Situation nicht mehr so ganz passen. Ist ja nicht selten, dass unser Gefühl, das wir haben, eigentlich zu einer anderen Zeit gehört, die schon vergangen ist, dass unser Gefühl so schnell nicht nachkommt. Die Situation ist schon wieder auf einem guten Weg, die fängt an, sich positiv zu verändern, es gibt

wieder Brot im Brothaus, sie sind zurück im Haus des Lebens – aber das Gefühl spiegelt das noch nicht: das hat etwas anderes im Blick, das blickt nach hinten, auf die Verluste, es ist noch geeicht auf das Bittere. Das Gefühl kommt so schnell nicht nach ... und das muss es auch nicht, es muss nicht so schnell nachkommen! Es hat seine Zeit und die kann es auch haben.

Noomi in ihrer Bitterkeit – etwas hält sie trotzdem. Jemand hält sie. Da ist zuerst Gott, den sie verantwortlich macht für ihre Verletzungen. Er hält sie, er ist längst mit ihr auf einem guten Weg, lange bevor sie das mitbekommt. Und da ist Rut, die ihre Lage anders sieht. Das Finstere sieht sie auch, klar, sie selber hat es ja auch getroffen. Aber sie sieht beides, das Dunkle und das Helle, den Verlust und das, was neu zu wachsen beginnt. Und Rut ist so sensibel, dass sie nicht versucht, der Noomi ihre einseitige Sicht auszureden, nach dem Motto: „Jetzt sieh doch mal, da ist doch auch so viel Gutes im Leben. Wie kannst Du nur so reden.“ Das sagt Rut nicht, aber sie ist da – für Noomi da. Sie hält sie aus, obwohl sie schwer auszuhalten ist, im Moment, in ihrer ungerechten Bitterkeit. Rut bleibt und sie hat ansteckend klare und helle Augen. Gut, dass Noomi, die Verbitterte, Rut an ihrer Seite hat. Rut, die trotzdem weitergeht, auch wenn sie im Moment auch keine Lösung sieht. Die zu Noomi steht, auch wenn die nur schwarzsieht. Die das aushält, diese düstere Stimmung, die Noomi pausenlos um sich verbreitet.

Und so lädt uns diese Geschichte ein, uns in ihr wiederzufinden. Vielleicht in Noomi, die einen geliebten Menschen verloren hat, mehrere geliebte Menschen verloren hat, die eine Reihe schmerzlicher Verluste erlebt hat? Vielleicht in Noomi, der Bitteren, die keine Hoffnung mehr hat und nur noch das Schlechte sehen kann, weil sie so viel Schweres erlebt hat? Und die sich trotzdem aufmacht und zurückkehrt nach Bethlehem in den Bereich ihres Gottes, auch wenn sie ihm Vorwürfe macht. Und vielleicht hast du dann auch so eine Rut in deiner Umgebung und Möglichkeiten, die darauf warten, dass du zufällig darüber stolperst.

Oder finden wir uns eher in Rut, mit ihren hellen Augen, die dem schwarzgemalten Bild widerspricht, die trotzdem weitergeht, auch wenn sie grade keine Lösung sieht. Vielleicht ist es für dich dann einmal dran, für eine verbitterte Noomi da zu sein, sie auszuhalten, für sie Hoffnung zu sein, dadurch, dass du da bist, ihr zu zeigen, dass das Leben nie nur schwarz ist. Oder du bist an einer Stelle, wo du einfach nicht verstehst, wie es weitergehen soll, wo du Gott nicht verstehst?

Vielleicht ist es noch ganz anders. Egal, wie es aussieht, die Geschichten, die Gott mit seinen Menschen schreibt, die sind nie wirklich schwarz und hoffnungslos – das sind Hoffnungsgeschichten, auch wenn es Zeiten gibt, in denen man ihnen das von außen nicht ansieht. In Noomis Rückkehr nach Bethlehem in den Bereich ihres Gottes liegt der Keim von etwas Neuem. Gottes Geschichte mit uns, Gottes Geschichte mit dir, ist eine Hoffnungsgeschichte. Wir werden es sehen. *Amen!*

*Pastor Winfried Glatz (BEFG), Pflanzgartenstraße 67, 12555 Berlin;
E-Mail: wglatz@gmx.de*

Ulrich Ahrens

Kommentar zur Predigt von Winfried Glatz über Rut I

I Vorbemerkungen und erster Eindruck

Die Predigt ist die erste im Rahmen einer vierteiligen Predigtreihe zum Buch Rut. Das bedeutet von Beginn an einen absehbar anderen Zugang zum Buch Rut als beispielsweise bei einer Predigt über den Gesamtentwurf des Buches.

Als erster spontaner Eindruck bleibt: Hier wurde spannend erzählt, der biblische Bericht nachvollziehbar fokussiert auf ein Thema, das Menschen gut kennen, die selbst schwere Wegstrecken im Leben zu bewältigen haben oder die im Kontakt mit Menschen stehen, denen es so ergeht. Denkbar ist aber auch, dass die Hörer der Predigt nach anfänglicher Spannung durch die narrative Form der Predigt ermüden, da sich die Ausgestaltung – um nicht zu sagen die „Aus schmückung“ – des Berichts etwas hinzieht, bis schließlich die Brücke geschlagen wird zu den Hörern und ihren möglichen Lebenssituationen.

2 Exegetische Beobachtungen und Anmerkungen

Das kleine Buch Rut zählt in der hebräischen Bibel zu den „Megillot“, den Schriftrollen, die an den jüdischen Hauptfesten gelesen werden. Inhaltlich nimmt es Bezug auf die Zeit der Richter und steht in unseren Bibeln als Brücke zwischen dem Richterbuch und den Samuelbüchern. Darum datieren einige Exegeten die Abfassungszeit eher in die frühe Königszeit als in die nachexilische Epoche,¹ wie es der Prediger tut und zum Ausgangspunkt seiner Predigt macht.

Aufgrund seiner exegetischen Entscheidung der späteren zeitlichen Einordnung hat der Prediger das Buch im Kontext der nachexilischen Debatte um das Verbot der Mischehen ausgelegt. Demgegenüber könnte die gesamte Rut-Novelle auch als historischer Bericht in der Gestalt einer überlieferten Volkserzählung verstanden werden, die von Gottes göttlicher Führung in einer individuellen Lebensgeschichte erzählt. Das Einzelschicksal wird zum Puzzleteil in Gottes gnädiger Geschichte mit seinem Volk. Der Weg zur Linie des davidischen Königshauses wird vorbereitet. Gottes Geschichte mit seinem Volk, die in 2. Samuel 7, 8–16 ihren Höhepunkt findet, geht auf wundersame Weise weiter, den wenig optimistischen Schlussbemerkungen des Richterbuches zum Trotz (vgl. Ri 21, 25).

Der Prediger hat eng am erzählenden Text des 1. Kapitels gute und wichtige Beobachtungen gemacht, die ihn zu seinem Zielgedanken geleitet haben, dass das

¹ Vgl. Kommentar zur Bibel, hg. von GUTHRIE, DONALD / MOTYER, J. ALEC, Wuppertal⁴1998, 334f.

Leben nie nur schwarz zu sehen sei. Gleichwohl ist zu fragen, ob der Skopus des ganzen Buches Rut und damit auch dieses ersten Kapitels dies so stark hergibt, wie es die Predigt zum Ausdruck bringt. Der Skopus des gesamten Buches klingt lediglich im letzten Satz der Predigt auf, der aber eher dazu dienen soll, die Spannung der Hörer*innen auf die folgenden Predigten der Reihe zu erhöhen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Rückgriff auf die neutestamentliche Verweisstelle in Lukas 11,34. Im Lukasevangelium steht sie im Kontext der Auseinandersetzung um die Botschaft Jesu und will wohl nahelegen, dass sich die Hörer*innen der Rede Jesu bewusst und boshaft seiner Verkündigung verschließen.² Dieses Jesuswort auf das Gottesbild der Noomi zu beziehen, die bekennt, der Herr, der Gott Israels, habe gegen sie gesprochen und ihr viel Bitteres angetan und sie darum – nach dem Urteil des Predigers – nur schwarzsehe und ihre Wahrnehmung getrübt sei, ist gewagt. Dagegen verschwindet fast der Schwerpunkt des Bekenntnisses der Rut, sich zu dem Gott der Noomi, dem Gott Israels, zu wenden, was offensichtlich der Zielgedanke des ersten Kapitels ist. Nur am Rande wird dies gestreift, obwohl es im Gesamtzusammenhang des Buches zum Kernthema gehört.

3 Anliegen und Zielsetzung der Predigt

Trotz dieser Anmerkungen aus exegetischer Perspektive besticht die Predigt durch die konsequent verfolgte Zielsetzung, die Bitterkeit von Menschen angesichts persönlicher Wegführungen zu thematisieren. Wie beschrieben hat diese Thematik ihren Haftpunkt durchaus im biblischen Text, wenn auch nicht in einem so breiten Umfang, wie ihn die Predigt herausstellt. Da jedoch eine Predigt stets das konkrete Wort in die aktuelle Situation einer Gemeinde sein will, erscheint diese Perspektive auf den biblischen Text und vom biblischen Text her möglich.

Das seelsorgerliche Anliegen, hier Hilfe zu bieten und trotz negativ erlebter Ereignisse im persönlichen Leben zum Vertrauen auf den Gott Israels und Vater Jesu Christi einzuladen, wird erreicht. Ob der parallel geäußerte paränetische Gedanke, die Hörer*innen könnten anderen zu einer „Rut“ werden, passt und angeführt werden musste, mag offen bleiben.

Abschließend sei eine selbstkritische Beschäftigung mit einzelnen sprachlichen Wendungen („Rut, die Kleine, macht Mätzchen“) angeraten, damit die ansonsten gute sprachliche Höhe der Predigt erhalten bleibt. Winfried Glatz hat eine Predigt gehalten, die neugierig macht auf die versprochenen Fortsetzungen mit ihren noch zu hebenden Schätzen aus dem Buch Rut.

*Pastor i. R. Ulrich Ahrens, Kuller Straße 36, 42651 Solingen;
E-Mail: ulrich.ahrens@feg.de*

² Vgl. RENGSTORF, KARL H.: Das Evangelium nach Lukas, NTD Band 3, Göttingen 1978, 152.

NEU

Sie lesen gern in der Bibel und tauschen sich mit anderen Menschen über die Texte des Alten und Neuen Testaments aus?

Dann bietet das **BIBELgespräch** eine praktische Hilfe für Ihre Gruppe.

Jede Einheit beginnt mit einem Bibelvers aus dem zugrunde liegenden Text mit einem passenden Bild, der Sie auf die gemeinsame Zeit einstimmt.

Am Ende jeder Einheit gibt es Fragen zum Einstieg in das Gespräch.

Erscheint 4-mal im Jahr, DIN A5, 40 S., vierfarbig, im Jahres-Abo **16,00 Euro** zzgl. 4,40 Euro VK
EP 4,80 Euro zzgl. VK



zeitschriften@oncken.de | shop.oncken.de
J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561.520 05-38



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 42. Jahrgang • 2018 • Heft 3 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BfEG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BfEG).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzielwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10. In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis · O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.



ONCKEN:

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



» Wir lesen digital «

- **Theologisches Gespräch**
Nr. 3/2018: für ALLE kostenlos
- **Theologisches Gespräch**
Nr. 4/2018: für Abonnenten kostenlos
- Einzelausgabe In-App-Kauf: 5,49 Euro
- Premium-Abo, Print und Digital: 34,00 Euro



kostenlos
testen:

