Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 62 (2006)
Heft: 4

Artikel: Pneumatologische Ansätze in der gegenwärtigen pfingstlichen Theologie : Konvergenz und Divergenz

Autor: Wenk, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877911

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Pneumatologische Ansätze in der gegenwärtigen pfingstlichen Theologie

Konvergenz und Divergenz

1. Pneumatologie als Erfahrung Gottes

Den Abschnitt über die Pneumatologie beginnt Härle in seiner Dogmatik mit der Aussage: «Die Beschäftigung mit dem Heiligen Geist ... liegt für die meisten (westlichen) Christen, sofern sie nicht einer Pfingstkirche angehören oder der charismatischen Bewegung nahe stehen, eher am Rande als im Zentrum ihres Interesses.»[1] Unmittelbar nach dieser These wendet er sich der Frage zu, wie und vor allem wo der Ansatzpunkt sei, um über den Geist nachzudenken. Als Möglichkeiten zählt er das Offenbarungsverständnis, die Christologie und die Soteriologie auf.[2]

Ganz anders lautet Jürgen Moltmanns Urteil zur gegenwärtigen Diskussion rund um die Pneumatologie: «An die Stelle der so genannten ‹Geistvergessenheit› trat eine wahre Geistbesessenheit.»[3] Trotz der Vielzahl an pneumatologischen Arbeiten beklagt Moltmann, dass es nach wie vor zu keinem neuen Paradigma innerhalb der Pneumatologie gekommen sei. Die meisten Arbeiten stellten lediglich eine Fortsetzung oder Erweiterung der bekannten Ansätze dar, ob nun innerhalb der katholischen Gnadenlehre oder im protestantischen Schema von «Wort und Geist». Zudem seien die Geisterfahrungen der Pfingstbewegung und der charismatischen Bewegungen kaum beachtet worden.[4] Aufgrund dieser Einschätzung wählt Moltmann dann für seinen Ansatz einer Pneumatologie nicht das objektive Wort der Verkündigung (oder das Nachdenken über den Geist), sondern die persönliche und gemeinsame Erfahrung des Geistes, im Besonderen die Gotteserfahrung in der menschlichen Lebens- und Selbsterfahrung. Er kritisiert allerdings auch den heutigen wissenschaftlichen Erfahrungsbegriff, weil gemäss diesem der Mensch zwar aktiv

1 W. Härle, Dogmatik, Berlin 1995, 357.

2 Ebd. Jedoch erwähnt Härle die Ekklesiologie nicht als möglichen Ansatzpunkt einer Pneumatologie, obwohl der «Geist der Gemeinschaft» als solcher hier eine wesentliche Rolle spielt. Vgl. z.B. die Arbeit von H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich – Du – Wir (MBTh 26), Münster [4]1980, oder J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.

3 J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 13.

4 Ebd. 13f.

ThZ 4/62 (2006) S. 530–549

sein Wissen und Können erweitere – die Erfahrung ist somit konstitutiv für das menschliche Selbstbewusstsein –, andererseits aber das menschliche Subjekt in seinem Selbstbewusstsein nicht passiv durch eine Erfahrung konstituiert werde: «Der Erfahrungsbegriff wird auf die Beherrschung der Natur zum Nutzen für das menschliche Leben reduziert. ... Gibt es [jedoch] keine Erfahrung des Anderen, die das Selbst verändert, dann gibt es im Grunde überhaupt keine Erfahrung.»[5] Diese Erfahrung des Anderen ist für Moltmann die Gotteserfahrung, welche jedoch «nicht auf die Selbsterfahrung des menschlichen Subjekts beschränkt [ist], sondern ein konstitutives Element auch in der Du-Erfahrung, in der Gemeinschaftserfahrung und in der Naturerfahrung [bildet].»[6] Laut Moltmann «macht man solche Erfahrungen nicht», sondern sie machen etwas mit uns; sie werden vom Menschen sinnlich wahrgenommen, und der Mensch bemerkt die Veränderungen, die sie an ihm bewirken. Sie haben zudem immer einen Aussenbezug und einen Innenbezug: die Wahrnehmung des Geschehens und die Wahrnehmung der Selbstveränderung.[7]

Ähnlich wie bei Moltmann setzt die pfingstliche Pneumatologie nicht bei der theologischen Reflexion der Kirche an, sondern bei der Erfahrung der unmittelbaren Gegenwart Gottes durch den Geist im Leben der Kirche und der Welt.[8] So besteht zwischen dem Postulat und dem Ansatz Moltmanns für seine Pneumatologie und pfingstlicher Theologie eine gewisse Affinität. In der

5 Ebd. 43f. Ähnlich Anna Maria Aagaard: «Geist ist von vornherein ein Begriff theologisch gedeuteter Erfahrung. Nicht über kosmologische Spekulationen oder über anthropologische Definitionen kommt der Gottesglaube zu Aussagen über den Geist, sondern über *vielerlei geschichtliche Erfahrungen mit Ermächtigung zur Neuheit des Lebens* ... Zum Geist verhält der biblische Mensch sich nicht theoretisch, sondern praktisch.» (A.M. Aagard, Die Erfahrung des Geistes, in: O.A. Dillschneider u.a. [Hg.], Theologie des Geistes, Gütersloh 1980, 17). So neuerdings auch der katholisch-charismatische Neutestamentler Norbert Baumert: «Gottes Heilswirken beginnt immer mit Taten, dann kommen die deutenden Worte. So steht bei der Frage nach dem Geist am Anfang nicht eine Geist*lehre*, sondern das *Wirken* des Heiligen Geistes» (N. Baumert, Charisma – Taufe – Geisttaufe. Normativität und persönliche Berufung, Bd. 2, Würzburg 2001, 11).

6 Ebd. 48.

7 Ebd. 36f.

8 So z.B. David Petts, der argumentiert, dass in der Pfingstbewegung die Erfahrung mit dem Heiligen Geist jedweder theologischen Reflexion über den Geist vorausging (D. Petts, The Holy Spirit. An Introduction, Mattersey 1998, 1). Siehe auch V.M. Kärkkäinen, Pneumatology. The Holy Spirit in Ecumenical, International and Contextual Perspective, Grand Rapids 2002, 89-94. Innerhalb der Pfingstbewegung wird z.B. auch damit argumentiert, dass auch die Schrift das Ergebnis einer Geisterfahrung sei, welche in phänomenologischer Sprache wiedergegeben werde (H.M. Ervin, Hermeneutics. A Pentecostal Option, Pneuma 3.2 [1981] 11-25). Zur neueren Diskussion über die Rolle der Erfahrung innerhalb pfingstlicher Theologie siehe: F.D. Macchia, Baptized in the Spirit. A Global Pentecostal Theology, Grand Rapids 2006, 49-60.63.

Auseinandersetzung mit diesem Ansatz gilt es jedoch zu beachten, dass jede religiöse Erfahrung innerhalb eines symbolischen Systems (symbolisches Universum) geschieht, das tief verwurzelte und gemeinsam geteilte Werte und Glaubensüberzeugungen beinhaltet.[9] Für diese Untersuchung wird deshalb davon ausgegangen, dass der Aussenbezug, die Gotteserfahrung (kollektiv und individuell), welche in diesem Zusammenhang dem Geist zugeordnet wird, immer gedeutete Erfahrung ist und innerhalb eines bestehenden symbolischen Systems geschieht, welches sich aber als Folge der gemachten und gedeuteten Erfahrung auch verändern kann.[10]

Im Folgenden soll untersucht werden, a) was als der jeweilige Aussenbezug pfingstlicher Geisterfahrung dargestellt wird, b) welche Selbst-, Du-, Gemeinschafts- und Naturerfahrungen darin theologisch zur Sprache kommen (Moltmanns Kategorie des Innenbezugs), c) inwieweit der von Moltmann geforderte Paradigmenwechsel in der pfingstlichen Pneumatologie verkörpert wird, und d) worin pfingstliche Pneumatologie sich vom Ansatz Moltmanns unterscheidet. Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist jeweils der Aussenbezug, die Geistmanifestation (Primärerfahrung; die Wahrnehmung und Deutung des Geschehens), wie sie in pfingstlicher Pneumatologie diskutiert wird. Die Frage nach dem Innenbezug ist dann zugleich die Frage nach der sekundären Erfahrung, die Frage nach der erlebten Veränderung und nach den theologischen Kategorien, mit welchen diese Erfahrung reflektiert wird. Die Unterscheidung zwischen Aussen- und Innenbezug der Geisterfahrung ermöglicht es, zentrale Themen pfingstlicher Pneumatologie wie z.B. Geisttaufe oder Zungenreden aufzugreifen, ohne die pfingstliche Pneumatologie auf das Phänomenale dieser Erfahrungen zu reduzieren.

9 G. Lindbeck, The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984, 89, sowie F.D. Macchia, Christian Experience and Authority of Faith in the World. A Pentecostal Viewpoint, Ecumenical Trends 31/8 (2002) 122-126.

10 Das symbolische Universum und religiöse System einer Gemeinschaft umfasst mindestens drei Aspekte: 1) das gemeinsame Verständnis und den gemeinsamen Glauben bezüglich Gott oder der Götter; 2) das gemeinsame Selbstverständnis, inklusive des kultischen Lebens, wie es in Ritualen und kultischen Handlungen ausgedrückt wird, 3) das gemeinsame Verständnis der Welt um einen herum; die Wahrnehmung der Umgebung. Zum Argument, dass in den Lukasschriften der Geist gerade darin eine sozialethische Dimension hat, dass sich auf Grund der gemachten und gedeuteten Geisterfahrungen das symbolische Universum der frühen Kirche mindestens teilweise verändert hat, siehe M. Wenk, Community Forming Power. The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts (Journal of Pentecostal theology. Supplement series 19), London 2004 (reprint).

2. Aspekte pfingstlicher Geisterfahrung

2.1 Vorbemerkungen

Pfingstliche Pneumatologie ist primär lukanisch, oder besser gesagt, sie beruft sich vorrangig auf die Lukasschriften, um die eigene Erfahrung im Lichte der Bibel zu interpretieren. D.h. in der pfingstlichen Pneumatologie steht das Abrupte, das Aussergewöhnliche im Vordergrund. Paulinische Pneumatologie mit ihrer Betonung des Stetigen und Beständigen (Leben und Wandel im Geist) spielt im Vergleich dazu eine eher untergeordnete Rolle, und da wo pfingstliche Pneumatologie paulinisch ist, bezieht sie sich vorrangig auf I Kor 12 *und* 14.[11] Dass pfingstliche Pneumatologie so sehr lukanisch ist, hängt mit ihrer Geschichte zusammen: In den Lukas-Schriften fanden die frühen Pfingstler ein Erklärungsmodell für ihre Erfahrung des überraschenden Hereinbrechens Gottes in ihre Welt. Daraus entstand dann die Betonung der Geisttaufe, welche beinahe zum Epizentrum pfingstlicher Theologie wurde und von dem aus alles andere interpretiert wurde und wird.[12]

Weil die Geisttaufe für die pfingstliche Pneumatologie so zentral ist, werden im Folgenden zuerst die unterschiedlichen Positionen rund um dieses Thema innerhalb der Pfingstbewegung skizziert sowie der Aussen- und Innenbezug dieser Erfahrung, wie er in pfingstlicher Literatur zur Sprache kommt. Danach werden drei weitere Geisterfahrungen auf ihren Aussen- und Innenbezug untersucht, welche in pfingstlicher Theologie im Licht der Geisttaufe neu definiert oder zumindest neu betont werden: Zungenrede, Heilungen und Prophetie.

2.2 Geisttaufe

Die Geisttaufe ist sicherlich *das* Markenzeichen der Pfingstbewegung und pfingstlicher Pneumatologie; in seinem neusten Buch versucht Frank Macchia sie als «central distinctive» pfingstlicher Theologie und Spiritualität hervorzuheben.[13] Nach Sang-Whan Lee spielt sie zudem eine hermeneutische

[11] So heisst z.B. die umfassende neutestamentliche Arbeit des pfingstlichen Theologen Robert P. Menzies bezeichnenderweise: The Development of Early Christian Pneumatology. With spezial reference to Luke-Acts (JSNT.S 54), Sheffield 1991. Rund 80 % des Buches beschäftigen sich denn auch mit lukanischer Pneumatologie (z.T. auch jüdischer Pneumatologie aus der Zeit des zweiten Tempels, jedoch mit dem klaren Ziel, die These in bezug auf lukanische Pneumatologie zu stützen) und nur ca. 20 % mit paulinischer. Die johanneische Pneumatologie, welche ja auch Teil der «Early Christian Pneumatology» ist, kommt gar nicht zur Sprache.

[12] Zu den Anfängen der Pfingstbewegung siehe: C.M. Robeck, The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement, Nashville 2006.

[13] Macchia, Baptized in the Spirit, 19-60; vgl. Koo Dong Yun, Baptism in the Holy Spirit: An Ecumenical Theology of Spirit Baptism, Lanham 2003, 23-44.

Rolle, durch welche die zentralen Glaubensinhalte pfingstlicher Theologie (symbolisches Universum) gedeutet werden.[14] Im Gegensatz zu anderen Markenzeichen hat sie allerdings kein einheitliches Erscheinungsbild, wohl deshalb, weil am Anfang die subjektive Erfahrung stand, die dann im Verlauf der Zeit und in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich gedeutet wurde.

Vor allem die amerikanisch geprägten Pfingstbewegungen definieren die Geisttaufe als eine zeitlich und sachlich von der Wiedergeburt getrennte Erfahrung. Während nach diesem Verständnis die Wiedergeburt für das Heil des Menschen entscheidend ist, befähigt die Geisttaufe die Gläubigen zu einem vollmächtigen Dienst, insbesondere zum missionarisch-evangelistischen Dienst.[15] Diese Deutung der Geisttaufe hat ihre Wurzeln in den frühsten Anfängen der Pfingstbewegung:

> The Baptism of the Holy Ghost does not consist in simply speaking in tongues. No. It has much more grand and deeper meaning than that. It fills our souls with the love of God for lost humanity and makes us much more willing to leave home, friends and all to work in his vineyard, even if it be far away among the heathen.[16]

Grundlegend für diese Sicht ist das Verständnis von Pfingsten (Apg 2) als Erfahrung der Jünger, welche sie für ihre Aufgabe ausrüstete. Pfingstliche Theologen finden in ihrem Verständnis von Apg 2 als Bevollmächtigung zum Dienst[17] viel Unterstützung bei Exegeten wie Hermann Gunkel[18] und Eduard Schweizer[19], für die der Geist bei Lukas *donum superadditum* ist und vor allem prophetisches Reden und Mission inspiriert.[20]

Allerdings gibt es bereits bei den frühen Pfingstlern nebst der gemeinsamen Betonung der Geisttaufe als Bevollmächtigung zum Dienst auch unterschiedliche Akzentuierungen: In Bewegungen mit einem wesleyanischen Heiligungshintergrund wird sie als eine Dritterfahrung nach Wiedergeburt und

14 Sang-Whan Lee, Pentecostal Prophecy, Spirit and Church 3 (2002) 141.

15 So z.B. M.L. Hodges, A Theology of the Church and Its Mission. A Pentecostal Perspective, Springfield 1977, 32-36; W.G. Hathaway, A Sound from Heaven, London 1947, 30; G.P. Duffield, N.M. Van Cleave, Foundations of Pentecostal Theology, Los Angeles 1983, 307; Petts, Holy Spirit, 63-70; St.J. Land, Pentecostal Spirituality. A Passion for the Kingdom, Sheffield 2001 (reprint), 122-181.

16 J. Roswell Flower, Pentecost, Editorial, August, 1908, 4, zitiert nach: W.K. Kay, A.E. Dyer, Pentecostal and Charismatic Studies. A Reader, London 1984, 93.

17 Ebd. Zur Diskussion innerhalb pfingstlicher Theologie der Gegenwart vgl. vor allem: Menzies, Development of Early Christian Pneumatology, und: R. Stronstad, The Charismatic Theology of St. Luke, Peabody 1984.

18 H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1888.

19 πνεῦμα (E. Schweizer), ThWNT VI, Stuttgart 1959, 394-453.

20 Anders: M. Turner, Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts (Journal of Pentecostal Theology. Supplement Series 9), Sheffield 1996; Wenk, Community Forming Power.

Heiligung verstanden (z.B. Church of God). Für Denominationen mit eher baptistischem Hintergrund ist die Geisttaufe eine Zweiterfahrung; in diesen Kirchen wird die Heiligung ausschliesslich progressiv und nicht auch als Krisenerfahrung definiert (z.B. Four Square Gospel; Assemblies of God).[21] Bald schon kamen aber auch ganz andere Auffassungen hinzu, wie etwa jene des Vaters der Deutschen Pfingstbewegung, Jonathan Paul, und des Schweizers Leonhard Steiner[22], für welche die Geisttaufe mit der Wiedergeburt und der Wassertaufe zusammenfällt. In der Neuzeit plädiert auf exegetischer Seite der pfingstliche Neutestamentler Gordon Fee für ein Verständnis von Geisttaufe unabhängig von einer Definition als Zweit- oder Dritterfahrung. Nach Fee haben die Pfingstler zwar eine authentische Geisterfahrung gemacht, aber gleichzeitig versteht er die dogmatische Fixierung der Geisttaufe als Zweiterfahrung eher als einen Vorgang, in dem aus der Not, eine Erklärung zu finden, eine Tugend gemacht wurde.[23] In der charismatischen Bewegung der Gegenwart wiederum wird die Geisttaufe eher als Aktualisierung dessen verstanden, was bei der Wiedergeburt erlebt wurde.[24]

Fragt man nun nach der Aussen- und Innenerfahrung, die im Zusammenhang mit der Geisttaufe innerhalb der Pfingstbewegung zur Sprache kommen, zeichnet sich folgendes Bild ab: Einigkeit herrscht in der «überwältigenden Dimension» dieser Geisterfahrung als eines Ereignisses, das von aussen an den Menschen herantritt, oft begleitet von Zungenreden als äusserlich wahrnehmbarer Begleiterscheinung.[25]

Fragt man nach dem Innenbezug, danach, was sie «mit uns» macht, wird die Selbstveränderung unterschiedlich wahrgenommen. Allerdings ist das vorrangige Motiv, das in diesem Zusammenhang erwähnt wird, jenes der Ver-

21 Vgl. W.H. Durhams bereits im Jahre 1907 erfolgte Abgrenzung gegenüber einem wesleyanischen Geisttaufeverständnis in: Pentecostal Testimony, zitiert in: Kay, Dyer, Reader, 132-134, sowie die Zusammenfassung der Diskussion in: T.A.C. Bush, The Development of the Perception of the Baptism in the Holy Spirit within the Pentecostal Movement in Great Britain, EPTA Bulletin 10 (1992) 24-41, und: Macchia, Baptized in the Spirit, 28-33.

22 Steiner, Leonhard (P.D. Hocken), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, hg.v. S. Burgess u.a., Grand Rapids 2002, 1106.

23 Z.B. in: G. Fee, Baptism in the Holy Spirit. The Issue of Separability and Subsequence, Pneuma 7 (1985) 87-99.

24 H.I. Lederle, Treasures Old and New. Interpretations of Spirit Baptism in the Charismatic Renewal, Peabody 1988, 105f. Zur Diskussion innerhalb der katholisch-charismatischen Bewegung siehe die Diskussion zwischen McDonnell und Montague sowie Baumert: K. McDonnell, G.T. Montague, Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist, Münsterschwarzach 1998; Baumert, Charisma – Taufe – Geisttaufe.

25 Land, Pentecostal Spirituality, 59-65. Zu einem Bericht aus den Anfängen der Bewegung, in dem diese Geisttaufe als überwältigende Gotteserfahrung definiert wird, siehe: W.H. Durham, Pentecostal Testimony (1907), zitiert bei Kay, Dyer, Reader, 89-93.

änderung zu einer inneren Freiheit für die Mission, die Hinwendung zum Du. Das bedeutet, dass die Selbstveränderung als eine neue Freiheit im Umgang mit dem Gegenüber definiert und erfahren wird, wie sie z.B. die pfingstliche Theologin Cheryl Johns beschreibt:

> In einem ganz realen Sinn ist die Geisttaufe die Enthüllung einer neuen Wirklichkeit und die Entstehung eines veränderten Bewusstseins. Statt von der Wirklichkeit verschlungen zu werden, verlagert der Mensch seine Mitte durch eine radikale Neuorientierung seines Selbst im Angesicht des Heiligen. Auf diese Weise wird ein Mensch zum Dienen befähigt und in die Lage versetzt, das Paradox des Leidens und die Macht der Entsagung zu erfahren ... Die Geisttaufe signalisiert somit eine radikale Neuorientierung und eine Mittelpunktverlagerung im menschlichen Herzen und die Befähigung, zum Subjekt heiliger Geschichte zu werden.[26]

Diese Befreiung für die Hinwendung zum Du wird ebenfalls reflektiert in Frank Macchias Definition von Geisttaufe: Er beschreibt sie als eine zweite Bekehrung, die Bekehrung von Gott zur Welt.[27] Indem Macchia von einer Neubekehrung von Gott hin zur Welt spricht, hebt er, wie auch Johns, die Selbstveränderung hervor, welche durch die Geisttaufe im Menschen ausgelöst wird.[28] Dadurch gelingt es ihm, über die Debatte rund um die Frage nach «power» oder «purity» als Folge der Geisttaufe hinauszugehen, denn für Macchia ist die «Spirit baptismal metaphor ... descriptive of both God's action in inaugurating the kingdom of God and our empowered witness to this kingdom in the world.»[29] Ähnlich wie bereits bei Flower (vgl. oben) verbindet für Macchia die Liebe die beiden Pole von Bevollmächtigung und Heiligung, und so definiert er die Geisttaufe letztlich als eine Taufe in die Liebe Gottes, welche den Menschen heiligt, erneuert und zur Hinwendung zu dieser Welt bevollmächtigt.[30]

Zentral für dieses Verständnis von Geisttaufe ist somit die Betonung der Hinwendung des Menschen zur Welt, in der er lebt. In dieser Akzentuierung ist einerseits die Kontinuität mit dem ursprünglichen Anliegen pfingstlicher Pneumatologie ersichtlich, Bevollmächtigung zum Dienst,[31] und gleichzeitig

[26] Ch.B. Johns, Pfingstler und die Praxis der Befreiung, in: M. Bergunder (Hg.), Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie, Hamburg 2000, 118.

[27] Theology Pentecostal (F.D. Macchia), International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition, hg.v. S.M. Burgess, E.M. Van der Maas, Grand Rapids 2002, 1130.

[28] Mit diesem Ansatz haben Johns und Macchia den biblizistischen Umgang mit dem Thema der Geisttaufe, wie er in der populären pfingstlichen Literatur vorherrscht, hinter sich gelassen.

[29] Macchia, Baptized in the Spirit, 59.

[30] Ebd. 60.257-282.

[31] Andere wiederum haben sich ganz von der Definition der Geisttaufe als einer Zweiterfahrung gelöst. Bei ihnen steht dann die Geisttaufe primär für eine pneumatische

wird über einen biblizistischen Umgang mit dem Thema hinausgegangen, indem die neue Gemeinschaftserfahrung in Gestalt von Weltverantwortung in den Vordergrund rückt. Steve Land beschreibt dies als «liberation for the Kingdom» und spricht von «Pentecostal Affections» als Folge dieser Geisttaufe.[32]

Zusammenfassend kann man sagen: Vor – und vermehrt wiederum auch nach – aller dogmatischen Festlegung der Geisttaufe wird sie in der kritischen pfingstlichen Theologie als die überraschende Erfahrung des Hereinbrechens Gottes in diese Welt gedeutet, welche sowohl den Einzelnen wie auch die Kirche befähigt, in dieser Welt als Zeugen des Evangeliums zu leben; die Gotteserfahrung führt zu einer neuen Auseinandersetzung mit der Welt, in der man lebt, und einer Hinwendung zum Du. Zudem wird die Geisttaufe in pfingstlicher Theologie als eine Erfahrung beschrieben, die am Menschen geschieht[33] und somit der Forderung Moltmanns entspricht, dass Erfahrung immer auch passiv sein muss, um wirklich konstitutiv für eine neue Selbsterfahrung zu werden, eine Selbsterfahrung, die aber auch zur Begegnung mit dem Du führt.

2.3 Zungenrede

Äusserlich auffälligstes Merkmal der Glossolalie ist das Reden in einer unverständlichen Sprache. Somit ist die Wahrnehmung des Geschehens, welches dem Geist zugeordnet wird, der Aussenbezug, gewissermassen «selbstredend». Weniger klar ist der Innenbezug oder die Wahrnehmung der durch die Zungenrede ausgelösten Veränderung im menschlichen Subjekt. Wie bereits gesehen, wird die Zungenrede in pfingstlicher Pneumatologie zudem vielerorts als Merkmal der erfahrenen Geisttaufe verstanden, was dazu führte, dass schon bald nach den ersten, oft überwältigenden Erfahrungen mit der Zungenrede diese dogmatisch fixiert und auf den Begriff «initial evidence» festgelegt wurde, so z.B. im Glaubensbekenntnis der amerikanischen Assemblies of God.[34] Als Vorbild für diese dogmatische Position dient wiederum die Apo-

Spiritualität, die sich in Gebet, Lobpreis, Dienst und einer Sehnsucht nach dem Hereinbrechen des Reiches Gottes manifestiert. Vgl. R. Spittler, Suggested Areas for Further Research in Pentecostal Studies, Pneuma 5 (1983) 39-57; Fr.P. Hocken, The Meaning and Purpose of Spirit Baptism, Pneuma 7 (1985) 125-134; D.A. Dormann, The Purpose of Empowerment in the Christian Life, Pneuma 7 (1985) 147-164; Tak-Ming Cheung, Understandings of Spirit-Baptism, JPT 8 (1996) 115-128.

32 Land, Pentecostal Spirituality, 122-159.

33 Schon der biblische Sprachgebrauch reflektiert diesen passiven Charakter der Geisterfahrung beim Menschen; es ist die Rede davon, dass der Geist ausgegossen wird, dass er über einen Menschen kommt, etc.

34 Zur Entstehung des Dogmas: H. Hunter, Aspects of Initial Evidence Dogma: A European-American Holiness Pentecostal Perspective, AJPS 2/2 (1998) 189-199. Das The-

stelgeschichte mit ihren Berichten von Geisterfahrungen und Zungenrede.[35] In den Anfängen der Bewegung gingen zudem viele Pfingstler eher von einer Xenolalie anstatt einer Glossolalie aus; d.h. die Zungenrede wurde als Bevollmächtigung zur Mission verstanden,[36] was eine logische Weiterführung des Verständnisses der Geisttaufe als Bevollmächtigung zum Dienst darstellt. Doch nach einigen ernüchternden Erfahrungen ist eine (paulinisch geprägte) Neubewertung der Zungenrede in pfingstlicher Theologie erkennbar: Glossolalie als Auferbauung des Einzelnen.

Indem nun der Innenbezug nicht mehr mit der Mission in Zusammenhang gebracht wird, kommen neue Kategorien zum Tragen, durch die man versucht, die im Menschen stattfindende Veränderung als Folge dieser Geisterfahrung zu beschreiben. In der theologisch kritischen Literatur innerhalb der heutigen Pfingstbewegung tauchen in diesem Zusammenhang drei Kategorien immer wieder auf:

2.3.1 Befreiung

Hier wird betont, dass die betende Person durch die Glossolalie eine befreiende Erfahrung macht: die Befreiung, sich mitteilen zu können, etwas zu sagen zu haben:

> Die Glossolalie diente als eine radikale soziale Kritik, tat sich doch kund, dass die Erkenntnis Gottes eine Gabe ist, die allen Menschen geschenkt wird. Feuerzungen ermöglichten es selbst den sprachlich Unbegabtesten, die Sprache des Himmels zu sprechen, und dienten als ein Zeugnis für die Gebildeten und Sprachgewandten, dass auch sie im Angesichte Gottes sprachunbegabt und sprachlos sind.[37]

Ähnlich argumentiert Macchia, der darauf hinweist, dass die Zungenrede die Privilegien der gebildeten Oberschicht aufhebe,[38] oder Harvey Cox in seiner These, dass die Zungenrede die Tyrannei der Worte entmachte und dadurch dem Schmerz und der Sehnsucht nach Erlösung Ausdruck verleihe.[39]

ma «Zungenrede als ‹initial evidence›» wird ausführlich behandelt in: AJPS 1/2 (1998) und 2/2 (1999).

35 So z.B. Donald Gee, Pionier der Europäischen Pfingstbewegung, in: The Initial Evidence of the Baptism of the Holy Spirit, Redemption Tidings (31 May 1963), 10 -12, oder: D. Petts, Baptism in the Holy Spirit. Theological Distinctive, in: K. Warrington (Hg.), Pentecostal Distinctives, Carlisle 1998, 99-119.

36 Vgl. die diesbezüglichen Vorbehalte, welche bereits 1911 innerhalb der Bewegung artikuliert wurden: C. Polhill, Calls to Foreign Service, Confidence (Jan. 1911) 8, sowie die kritische Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Xenolalie in der frühen Pfingstbewegung: J.E. Powers, Missionary Tongues?, JPT 17 (2000) 39-55.

37 Johns, Praxis der Befreiung, 113.

38 Macchia, Theology, 1132, und ders., Sighs to Deep for Words. Towards a Theology of Glossolalia, JPT 1 (1992) 47-73.

39 H. Cox, Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of

Diese Befreiung durch die Glossolalie wird auf zwei Ebenen reflektiert: einerseits in der inneren Befreiung aus der eigenen Verfangenheit in der «Diktatur der Worte», oder, in den Worten des katholischen Theologen Bernhard Grom, in der Befreiung des Nous durch das Pneuma,[40] andererseits in der äusseren Befreiung, sprechen zu können, etwas zu sagen und beizutragen haben – wie schon in ganz alten Berichten der Pfingstbewegung ersichtlich ist.[41] In der Glossolalie erhält der Mensch die Möglichkeit der eignen Befreiung entweder von seinen inneren Zwängen durch die Vorherrschaft rationaler Rede, oder von der eigenen und fremden Voreingenommenheit, als ungebildete Person im Verhältnis zu Gott sprachlos zu sein. Hier wird die Zungenrede als freie, nicht klassifizierbare Rede als Antwort an den nicht klassifizierbaren, freien Gott verstanden. Sie ist, so Macchia, der Protest gegen jeden Versuch, Gott und die Menschen zu definieren, zu manipulieren und dadurch zu unterdrücken. Und nur insofern sie auch Ausdruck der Freiheit Gottes ist, verkommt sie nicht zur selbstzentrierten emotionalen Euphorie.[42]

Als befreiende Erfahrung der Freiheit Gottes ist sie eine Erfahrung, die an den Menschen herantritt, ihn in seinem Innersten zu einer neuen Freiheit verändert, die es ihm ermöglicht, sich auch äusserlich auszudrücken, und ihm dadurch ein neues Selbstbewusstsein eröffnet, das Bewusstsein, etwas zu sagen zu haben. Mit dieser Befreiung gehört aber auch der zweite Erfahrungsbereich zusammen, der im Zusammenhang mit der Glossolalie innerhalb pfingstlicher Pneumatologie immer wieder zur Sprache (!) kommt.

2.3.2 Eschatologie oder die Sehnsucht nach der endgültigen Befreiung

In seiner Dissertation *Orthopathos: Prolegomenon for a Hispanic-American Theology* entwickelt Samuel Solivan eine Theologie, in deren Zentrum der Leidensschrei und die Klage stehen. In diesem Schrei nach der endgültigen Erlösung spielt die Zungenrede für Solivan eine zentrale Rolle, denn sie hilft dem Gottesvolk, seine Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation zu artikulieren und sich nicht mit dem Status Quo abzufinden.[43] In diesem Zusammenhang kommen innerhalb der pfingstlichen Diskussion zur Glossola-

Religion in the Twenty-first Century, New York 1994, Kap. 4.

40 B. Grom, Gibt es eine neue Religiosität?, in: K. Rahner (Hg.), Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens, Düsseldorf 1973, 113-118. Grom wirft sogar die Frage auf, ob nicht die frühchristlichen Hymnen in einer ersten Stufe aus dem «Singen im Geist» heraus entstanden seien (113).

41 So in Apostolic Faith, 1 (Sept. 1906). Vgl. weiter den Bericht von einer Taufe bei mexikanischen Pfingstlern in: W. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen, Göttingen 1997, 283.

42 Macchia, Sighs too deep, 60-72.

43 S. Solivan, Orthopathos. Prolegomenon for a Hispanic-American Theology (Diss. Union Theological Seminary), New York 1993.

lie immer wieder auch Röm 8,26 und das Seufzen und Sehnen nach Erlösung zur Sprache, das dann als Zungenrede verstanden wird. Die Auslegung jenes Seufzens als Glossolalie ist zwar umstritten, wurde aber bereits von Origenes und Chrysostomos vertreten[44] und wird von pfingstlichen Theologen immer wieder aufgegriffen.[45]

Nach diesem Verständnis wird die Zungenrede, nebst der Erfahrung der Befreiung, zum Ausdruck des «noch nicht» und der Sehnsucht nach eschatologischer Befreiung. Sie drückt durch konkrete, aber nicht fassbare Sprache das «bereits und noch nicht» aus, die Nähe und Unfassbarkeit Gottes zugleich, sein Offenbar- und doch noch Verhülltsein. Und so wird sie zum Zeichen der eschatologischen Hoffnung des Gottesvolkes, zum Ausdruck der globalen Unzufriedenheit und Sehnsucht. Als solche führt sie zu einer neuen Gemeinschaftserfahrung: Solidarität mit der leidenden Schöpfung.

Der letzte Erfahrungsbereich, mit dem die Zungenrede in Verbindung gebracht wird, hat mit dem Mysterium Gottes zu tun.

2.3.3 Die Anbetung Gottes als Mysterium

Gerade weil die Zungenrede in sich selber rätselhaft ist, wird sie in pfingstlicher Theologie immer wieder als Ausdruck des menschlichen Staunens vor dem Geheimnis Gottes verstanden. So plädiert der Lutheraner H.G. Pöhlmann zugunsten der Zungenreden und fordert: «Wir müssen wieder gegen die ‹Intellektualisierung› unserer Gottesdienste lernen, dass Gott Geheimnis und das Heilige unaussprechlich ist.»[46] Diese Forderung ist beinahe identisch mit der These von Macchia, wonach Sprache als rationale Ausdrucksform nicht bis zu den Tiefen des Geheimnisses der Gottesbegegnung und des Geheimnisses des Selbst vor Gott vordringe und die rationale Sprache diese Begegnung nicht adäquat wiedergeben könne.[47] Die Zungenrede wird somit zum verbalen, jedoch nicht rationalen Ausdruck der Begegnung des Menschen mit Gott.

Diesen Aspekt hebt auch der Anthropologe William Samarin hervor, der die Zungenrede als linguistisches Symbol des Heiligen bezeichnet. So wie die gotische Kathedrale sage: Gott ist majestätisch, so sage die Glossolalie: Gott ist gegenwärtig. Für Samarin ist die Zungenrede daher vital und zentral für die Anbetung der Kirche, denn durch sie würden die literarischen Ausdrucksformen des Gottesdienstes relativiert und das Staunen vor dem Heiligen be-

44 U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI/2), Zürich ³1993, 161.

45 Ch. Mason, Apostolic Faith (February and March 1907), 7; J. Berton, The Experience of Glossolalia and the Spirit's Empathy. Romans 8:26 Revisited, Pneuma 25 (2003) 54-65.

46 H.G. Pöhlmann, Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist?, Neukirchen-Vluyn 1998, 105f.

47 Macchia, Sighs too deep, 61.

wahrt.[48] So gesehen wird die Glossolalie zum Symbol der Anbetung des Unaussprechbaren, zum Symbol der Anbetung der Freiheit Gottes und dadurch zugleich zum Symbol der Freiheit des Menschen vor Gott.[49]

2.3.4 Zusammenfassung

Die Erfahrung der Zungenrede wird in der Diskussion pfingstlicher Pneumatologie als mit-konstitutiv für das menschliche Selbstbewusstsein gedeutet: als Erfahrung der Befreiung (nach innen und nach aussen), als Ausdruck der Sehnsucht nach der eschatologischen Befreiung (Solidarität mit der leidenden Schöpfung in ihrer Sehnsucht nach Erlösung) und als Symbol der Andacht, des Staunens vor dem Mysterium Gottes; die Erfahrung des freien und staunenden Mensch-Seins in der Begegnung mit dem nicht festlegbaren Heiligen.

2.4 Heilungen

Ähnlich wie die Zungenrede ist die Heilung eine Gotteserfahrung, die am menschlichen Körper gemacht wird; die Aussenwahrnehmung ist das Gesundwerden des Menschen, das mit dem Geist in Zusammenhang gebracht wird. Ähnlich wie in biblischen Texten weist die Heilung in pfingstlicher Theologie eine soteriologische Dimension auf;[50] zwischen Heil und Heilung wird nicht streng unterschieden, und Heilung gilt als wesentlicher Teil des Evangeliums;[51] sie ist Ausdruck eines ganzheitlichen Heilsverständnisses, Ausdruck der Erfahrung der unteilbaren Annahme des Menschen durch Gott und proleptische Erfahrung des Eschatons. Deshalb begegnet einem in der

48 W. Samarin, Tongues of Men and Angels, New York 1972, 154.232. Dass das Staunen und das leibliche Erleben für eine gesunde «Andacht» wichtig sind, wird auch vom Psychoanalytiker Tilman Moser in seinem neuen Buch: Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott, hervorgehoben: Er fordert eine Andacht, bei der seelisches und leibliches Erleben eng miteinander verschlungen sind; und ohne sich dabei auf die Zungenrede zu beziehen, fordert er: «Andacht muss entstehen ... vor der Herrschaft der Sprache, denn obwohl Andacht sprachlich fassbar sein kann ... scheint sie doch im Wesentlichen verknüpft mit Erlebnissen, die sich später eher in Symbolen und Ritualen konkretisieren.» T. Moser, Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion, Stuttgart 2003, 29.

49 Zur Zungenrede als religiösem Symbol allgemein siehe: A. Yong, Tongues of Fire in the Pentecostal Imagination. The Truth of Glossolalia in Light of R.C. Neville's Theory of Religious Symbolism, JPT 12 (1998) 39-65.

50 Zum neutestamentlichen Befund vgl.: L.T. Johnson, The Social Dimension of Sōtēria in Luke-Acts and Paul, in: Society of Biblical Literature Seminar Papers, hg.v. E.H. Lovering, Atlanta 1993, 520-536 (524-527); N.T. Wright, Jesus and the Victory of God, London 1996, 186-197.

51 Vgl. Assemblies of God, Paraclete 9/2 (1975) 7-13.

pfingstlichen Pneumatologie immer wieder die These: Gott will dieser Welt Heil schenken, deshalb heilt er.[52]

Diese Position wirft natürlich viele Fragen auf, sowohl theologischer Art wie auch für den pastoralen Alltag, was sich in der grossen Zahl pfingstlicher Schriften zu diesem Thema widerspiegelt.[53] Diskutiert wird dabei:

- inwieweit stellen Jesu Heilungen in den Evangelienerzählungen ein einmaliges Phänomen dar oder sind sie Paradigma für den Heilungsauftrag der Kirche?[54]
- die Rolle des Glaubens im Zusammenhang mit Heilungen[55]
- die Rolle des Gebets und der Salbung mit Öl[56]
- der Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit[57]
- der Gebrauch des «Namens Jesu» in den Heilungsgebeten pfingstlicher Kirchen.[58]

Während in den Anfängen der Bewegung noch häufig die Ansicht vertreten wurde, Heilung sei durch den Sühnetod Jesu «garantiert», wird diese Position

52 So z.B. bereits 1910 in einer Predigt von A.A. Boddy, «Health in Christ», Confidence (March 1910), 175-179, oder später: F.F. Bosworth, Christ the Healer, Old Tappan 1924, 24-31. Siehe vor allem: J.Ch. Thomas, Devil, Disease and Deliverance. The Origins of Illness in New Testament Thought, London 1997. Seine Schlussfolgerung zum neutestamentlichen Befund: «While it is clear that not all are healed in all cases cited in the NT literature, it is difficult to ignore the impression that emerges from reading the texts themselves that in the vast majority of cases his writers (and readers with them) exhibit an extraordinary expectancy with regard to healing.» (312).

53 Als Einführung und Übersicht zur Diskussion rund um Heilung in pfingstlicher Pneumatologie vgl.: K. Warrington, Major Aspects of Healing within British Pentecostalism, JEPTA 19 (1999) 34-55. Obwohl der Artikel eine britische Perspektive vermittelt, reflektiert er die Diskussion über den britischen Kontext hinaus.

54 Der britische pfingstliche Neutestamentler Keith Warrington vertritt die Meinung, dass sie vor allem pädagogisches Modell und nicht Paradigma für den kirchlichen Heilungsauftrag seien (K. Warrington, Jesus the Healer. Paradigm or Unique Phenomenon?, Carlisle 2002).

55 Interessant zu diesem Thema ist die empirische Studie über Pfingstler in Grossbritannien zum Thema «Glaube und Heilung»: M.H. Cartledge, Practical Theology. Charismatic and Empirical Perspectives, Carlisle 2003, 210.

56 Keith Warrington z.B. argumentiert, dass die Salbung mit Öl im Jakobusbrief ein «therapeutisches Einreiben mit Öl» gewesen sei, und beruft sich als Parallele u.a. auf Sir 38; K. Warrington, Anointing with Oil and Healing, EPTA Bulletin 12 (1993) 5-22.

57 Im Zusammenhang mit Jak 5 und dem pastoralen Umgang mit dem Text bemerkt er: «The fact that there is no place for such confession in many contemporary churches within Pentecostal and charismatic circles is more an indication of the church's superficiality and fragmentation than it is a sign of the early church's naivety or lack of sophistication.» (Thomas, Origins of Illness, 316).

58 K. Warrington, The Use of the Name (of Jesus) in Healing and Exorcism with Partial Reference to the Teachings of Kenneth Haigan, JEPTA 17 (1997) 16-36.

heute seltener vertreten[59] oder gar abgelehnt.[60] Auch die extreme Position der Anfänge, medizinisches Handeln und göttliche Heilung als Gegensätze zu betrachten, wird in der kritischen pfingstlichen Theologie der Gegenwart nicht mehr vertreten. Das Gebet um Heilung und die Medizin werden nicht als einander ausschliessend, sondern komplementär verstanden: *Medicus curat, Deus sanat.*[61] Ebenfalls gibt es Ansätze, in denen Heilung und soziale Verantwortung als einander ergänzend gesehen werden: «Sollte nicht, da Armut eine der Hauptursachen für Krankheit und Tod ist, ein Heilungsdienst auch den Kampf gegen die sozialen Ursachen der Armut beinhalten?»[62]

Für den Umgang mit der Spannung zwischen der Erfahrung (und Erwartung), dass Gott heilt, und der Erfahrung, dass Gott nicht heilt, wird eine pfingstliche Pneumatologie nicht um eine eschatologische Perspektive herumkommen, welche die erlebte Krankheit und das Leid ebenso bejaht wie die Hoffnung auf Heilung. Die Zungenrede als Ausdruck der Sehnsucht nach der eschatologischen Erlösung bietet pfingstlicher Pneumatologie eine Möglichkeit, Hoffnung und Schmerz auch in bezug auf die Heilung auszudrücken; allerdings wird das in der pfingstlichen Literatur zur Heilung kaum explizit so reflektiert.

Zum Innenbezug der Heilung als Geisterfahrung kann festgestellt werden, dass sie konstitutiv für das Selbstverständnis des Menschen als eines ganzheitlich von Gott angenommenen und erlösten Wesens ist. Sie ist deshalb in pfingstlicher Theologie zentral sowohl für die Soteriologie wie auch die Anthropologie.[63]

2.5 Prophetie

Das Christentum wird immer wieder als prophetische Religion bezeichnet,[64] und die Pfingstbewegung im Besonderen wird mit prophetischen Manifesta-

59 Neuerdings jedoch J.C. Thomas, Healing in the Atonement. A Johannine Perspective, JPT 14/1 (2005) 23-39.

60 D. Petts, Healing and the Atonement, EPTA Bulletin 12 (1993) 23-37.

61 Vgl. K. Warrington, The Role of Jesus as Presented in the Healing Praxis and Teaching of British Pentecostalism. A Re-Examination, Pneuma 25/1 (2003) 75f. Auch der bekannte amerikanische Heilungsevangelist Oral Roberts hat sich in den letzten Jahren auf eine Position hin bewegt, in der Heilung durch Gebet und medizinische Hilfe als komplementär angesehen werden (O. Roberts, Expect a Miracle. My Life and Ministry. An Autobiography, London 1995, 254-261).

62 Macchia, Theology, 1136.

63 M. Volf, The Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theology, JES 26/2 (1989) 447-467.

64 H. Küng, Das Christentum: Wesen und Geschichte, München ^{3}1995, 53.

tionen in Verbindung gebracht.[65] Es wird gar vom «Prophetentum aller Gläubigen» geredet.[66]

Noch ausgeprägter als bei der Zungenrede steht bei der Prophetie für viele Pfingstler die befreiende Erfahrung im Vordergrund, etwas zu sagen und beizutragen zu haben;[67] in den Worten von Gerhard Lohfink: Die Erfahrung der Charismata führt dazu, dass die Menschen Gottesdienst*teilnehmer* und nicht bloss Gottesdienst*besucher* werden;[68] sie sind dazu befreit, mitzugestalten und nicht nur Empfänger zu sein.[69] Mit dieser befreienden Erfahrung ist auch das Bewusstsein verknüpft, dass prophetische Reden nicht einfach informieren, sondern transformieren, Realitäten schaffen [70] analog den biblischen Prophetien, denen ebenfalls eine schöpferische Kraft innewohnte: Sie bewirkten Gericht oder Heil und schafften neue Welten aus dem Chaos.[71] So wird bei der Prophetie als Gotteserfahrung einerseits die befreiende Dimension für die prophetisch sprechende Person hervorgehoben und andererseits die erlebte

65 Vgl. den programmatischen Titel von D. Du Plessis' Buch, The Spirit Bade Me Go. The Astounding Move of God in the Denominational Churches, rev. ed., Plainfield 1970, sowie die Rolle der Prophetie von Smith Wiggelsworth's im Leben und Wirken von David du Plessis im Dezember 1936 (B. Slosser, Man nennt ihn Mr. Pentecost. Die Geschichte von David DuPlessis, Kreuzlingen 1977, 7-11); Du Plessis, David Jonathan (R.P. Spittler), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, hg.v. S.M. Burgess u.a., Grand Rapids 2002, 592. – David Du Plessis (1905-1987) war ein renommierter pfingstlicher Ökumeniker.
Zur Wichtigkeit der Prophetie innerhalb der Pfingstbewegung: Prophecy, Gift of (C.M. Robeck, Jr.), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, hg.v. S.M. Burgess u.a., Grand Rapids 2002, 999-1012.

66 R. Stronstad, The Prophethood of all Believers. A Study in Luke's Charismatic Theology, Sheffield 1999. In noch stärkerem Mass als in den amerikanischen Pfingstkirchen spielt die Prophetie eine zentrale Rolle in der Britischen Apostolic Church, deren Ursprung in der Erweckung von Wales liegt (1905 und 1906) und an deren nationalen Vorstandssitzungen bis in die 60er-Jahre jeweils ein «designierter» Prophet teilnahm, damit Gott allenfalls direkt an der Sitzung intervenieren könne (vgl.: Showers of Blessings [erstmals veröffentlicht im Jahre 1910] und Riches of Grace [erstmals veröffentlicht 1925]; vgl.: J.E. Worsfold, The Origins of the Apostolic Church in Great Britain. With a Breviate of its Early Missionary Endeavours, Wellington 1991, 73-89.183-207).

67 Zur Bedeutung der Prophetie bei der Befreiung der Frau innerhalb der frühen Pfingstbewegung siehe: J.E. Powers, «Your Daughters Shall Prophesy». Pentecostal Hermeneutics and the Empowerment of Women, Globalization of Pentecostalism, 313-337.

68 G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg ^{6}1985, 121.

69 D.E. Albrecht, Rites in the Spirit. A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality (JPT Mon 17), Sheffield 1999.

70 Vgl. Wenk, Community Forming Power, 120-148; ders., The Creative Power of the Prophetic Dialogue, Pneuma 26/2 (2004) 118-129.

71 W. Houston, What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech-Act and Prophetic Discourse in the Old Testament, BibInt 1 (1993) 167-188.

Veränderung sowohl der prophetisch sprechenden Person wie auch der Empfänger. Diese Veränderungen werden als sehr vielfältig umschrieben; sie umfassen das ganze Spektrum von erneuerter Hoffnung bis zu Umkehr.[72]

Siedelt man die Pneumatologie, wie dies in der pfingstlichen Theologie der Fall ist, bei der Erfahrung des Hereinbrechens Gottes in diese Welt an (der *Spiritus Creator*), ergeben sich für die Frage nach den Kriterien zum Umgang mit prophetischer Rede andere Schwerpunkte, als wenn man z.B. bei der objektiven Verkündigung ansetzt. Im Vordergrund steht dann nicht mehr der Inhalt einer Prophetie,[73] sondern die Erfahrung, die mit einer Prophetie gemacht wird: Wird diese Erfahrung für den Menschen (sowohl die prophetisch sprechende Person wie auch die «Empfänger») letztlich zu einer Heilserfahrung? Oder in Anlehnung an den alttestamentlichen metaphorischen Sprachgebrauch formuliert: Wenn Gott Leben und der *Spiritus Creator* der Leben schaffende Geist ist, der die Wüste in einen blühenden Garten verwandelt, dann wird geistgewirkte Rede daran erkannt, dass sie das Leben zu seiner Entfaltung führt und dass durch sie Gerechtigkeit, Frieden und Gotteserkenntnis (Jes 11,1-3) verwirklicht werden, jedoch nie nur in einem individualistischen, verinnerlichten und vergeistigten Sinn, sondern immer auch in einem sozialen und politischen Sinn.[74] Erstaunlicherweise finden sich aber dazu noch keine weiterführenden Ansätze in pfingstlicher Pneumatologie.

3. Schlussfolgerung

Im Allgemeinen herrscht in pfingstlicher Pneumatologie Konvergenz über ihren erfahrungsorientierten Ansatz, Divergenz jedoch in der Deutung der jeweiligen Erfahrung.

In bezug auf Moltmanns Forderung nach einem Paradigmenwechsel in der Pneumatologie, der Forderung, diese bei der Gotteserfahrung des Einzelnen und der Gemeinschaft anzusetzen, stellt pfingstliche Pneumatologie ein Modell dar, das dieser Forderung entspricht, denn Ausgangspunkt der untersuchten Themenbereiche ist jeweils eine von aussen an den Menschen herantreten-

[72] M. Wenk, The Holy Spirit as Transforming Power within a Society. Pneumatological Spirituality and its Political/Social Relevance for Western Europe, JPT 11/1 (2002) 130-142; ders., Creative Power, 118-129.

[73] So spielt auch für Matthäus (7,15-23; 24,9-12.24-28) im Umgang mit Pseudopropheten der Inhalt ihrer Verkündigung keine Rolle; er kritisiert vielmehr ihr Leben und Wirken, und teilweise auch ihre Wirkungen im Leben der Empfänger. Das gilt auch für viele Texte im Alten Testament und in anderen jüdischen Schriften, die von der Auseinandersetzung mit Pseudopropheten handeln.

[74] Wenk, Spirit as Transforming Power, 120-148; ders., The Creative Power of the Prophetic Dialogue, Pneuma 26/2 (2004) 118-129.

de Erfahrung, die dann aufgrund eines bestehenden symbolischen Systems gedeutet wird: Der Geist «bricht über den Menschen herein».[75] Während bei der Zungenrede, den Heilungen und der Prophetie der Aussenbezug auch physisch wahrnehmbar ist (entweder als sprachliche Artikulation oder als Gesundwerden; beides auf den Geist zurückgeführt), ist dieser bei der Geisttaufe schwerer festlegbar. Wohl deshalb wird sie öfters einfach als «überwältigende Erfahrung» beschrieben, wird ihr die Zungenrede zugeordnet, welche die innere Erfahrung äusserlich manifestiert und so erkennbar werden lässt.

3.1 Innenbezug der Geisterfahrung in pfingstlicher Pneumatologie

Als Innenbezug, welcher konstitutiv für die Selbst-, Du-, Gemeinschafts- und Naturerfahrungen ist, kommen folgende Themen zur Sprache:

3.1.1 Eschatologische Hoffnung als Befreiung zum Handeln und Reden

Vorrangiger Innenbezug (Wahrnehmung der Selbstveränderung) ist die Befreiung des Menschen durch die Geisterfahrung. Diese Befreiung wird einerseits erlebt als Bevollmächtigung zu handeln; die eigene menschliche Ohnmacht wird nicht mehr zwingend als absolut erfahren, weil der Geist heilend, bevollmächtigend und befreiend im Leben des Einzelnen und der Kirche wirkt, was sich in einer missionarischen Hinwendung zur Welt, in partizipativen Gottesdiensten pfingstlicher Kirchen[76] sowie in der Sozialethik[77] ausdrückt. Aufgrund der eigenen Gotteserfahrung kommt es zu einer neuen Du- und Gemeinschaftserfahrung. In pfingstlicher Pneumatologie ist die Geisterfahrung zwar individuell, aber nicht individualistisch.

Andererseits wird die Befreiung erlebt als Befreiung aus der eignen inneren Verfangenheit sowie der Verfangenheit in den Machtstrukturen der Gesellschaft, welche festlegen, wer etwas zu sagen hat und wer nicht. Pfingstliche Pneumatologie ist in diesem Sinn Befreiungstheologie.[78]

75 Vgl. Land, Pentecostal Spirituality, 38-47.59-70.

76 Albrecht, Rites in the Spirit.

77 Siehe: E. Villafane, The Liberating Spirit. Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic, Grand Rapids 1993; D. Peterson, Not by Might. A Pentecostal Theology of Social Concern, Oxford 1996; R. Shaull, W. Cesar, Pentecostalism and the Future of the Christian Churches. Promises, Limitations, Challenges, Grand Rapids 2000; C.M. Robeck Jr., Das soziale Anliegen der frühen amerikanischen Pfingstbewegung, in: M. Bergunder (Hg.), Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika (Studienheft EMW), Marburg 2000, 57-66.

78 Siehe: Ch.B. Johns, Pentecostal Formation. A Pedagogy among the Oppressed (JPT Mon. 2), Sheffield 1998 (reprint), sowie die Aussage von Julio de Santa Ana an der EATWOT Konferenz vom 23.30.2000 in Bossey: «Die Theologie der Befreiung forderte eine Option für die Armen, doch die Armen optierten für die Pfingstkirchen»

Obwohl die erwähnten Erfahrungen vom Hier und Jetzt ausgehen, ist in pfingstlicher Pneumatologie immer eine eschatologische Dimension erkennbar, welche die gemachte Erfahrung als proleptische Erfahrung, die das Eschaton antizipiert, zum Hoffnungsträger werden lässt, was die Kirche und den Einzelnen wiederum zum Handeln im Hier und Jetzt befreit. Pfingstliche Pneumatologie umfasst somit in ihrem Kern immer beides: die proleptische Erfahrung der wirksamen Gegenwart Gottes durch seinen Geist im Hier und Jetzt sowie die Sehnsucht nach dem endgültigen Hereinbrechen Gottes; das Unvollkommene und Vorletzte verweist immer auf das Vollkommene und Letzte.

3.1.2 Bevollmächtigung zur erneuerten Gemeinschaft

Ein besonderer Aspekt dieser Bevollmächtigung durch den Geist wird in der Form einer erneuerten Gemeinschaft erlebt, in der es durch die Geistmanifestation zur Überwindung von sozialen, ethnischen und geschlechtlichen Schranken kommt: Die ersten Pfingstgemeinden in den USA waren integrierte Gemeinden, in denen Schwarze und Weisse zusammen Gottesdienst feierten und bei denen schon am Anfang des 20. Jahrhunderts Frauen eine zentrale Rolle spielten:

> Tief verwurzelte moralische Voreingenommenheit, einseitige Wertvorstellungen und soziale Vorurteile, manchmal systematisch in strukturellen Formen wie Sexismus, Klassenideologie oder Rassismus ausgedrückt, erfahren in der charismatischen Umgestaltung der Kirche durch den heiligen Geist ein eschatologisches Gericht. Alle Trennungsmauern der alten sozialen Ordnung werden für immer niedergerissen in der *koinonia*, die der Geist schafft. Indem der Heilige Geist den Dienst Jesu am Reich Gottes durch die *charismata* weiterführt, schafft er eine *koinonia*, die Zeugnis ablegt vom inklusiven Charakter der Herrschaft Gottes, die keine Unterschiede unter den Menschen kennt.[79]

3.1.3 Die Geisterfahrung als konstitutiv für die Anthropologie

Nebst dem befreienden Innenbezug, und damit verbunden einer Wiederherstellung der Würde des Menschen, ist pfingstliche Pneumatologie mit der Betonung der Heilung auch konstitutiv für die Erfahrung des Menschen, als Ganzes von Gott angenommen und befreit zu sein. Diese leibhafte Dimension der Gottesbegegnung findet ihren Ausdruck auch in der Zungenrede.

(zitiert nach: R. von Sinner, Von Geist, Gerechtigkeit, Globalisierung und Grenzen, ZMiss 26 [2000] 317).

79 M.W. Dempster, Evangelism, Social Concern and the Kingdom of God, in: W. Dempster, B.D. Klaus, D. Peterson, Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective, Peabody 1991, 29; deutsche Übersetzung in: Robeck, Soziale Anliegen, 64.

3.2 Pfingstliche Geisterfahrung im Vergleich mit Moltmanns Pneumatologie

Im Vergleich zwischen Jürgen Moltmanns *Geist des Lebens* und den oben erwähnten Erfahrungen, welche in pfingstlicher Pneumatologie zur Sprache kommen,[80] fallen auch wesentliche Unterschiede auf:

1. Pfingstliche Pneumatologie ist mehr auf den Aussenbezug der Geisterfahrung hin ausgerichtet, während der Innenbezug eher als sekundäre Geisterfahrung dargestellt wird. Deshalb steht zuweilen die Selbsterfahrung vor der Gemeinschaftserfahrung. In pfingstlicher Theologie wird die Geisterfahrung stärker in individuellen Kategorien beschrieben als bei Moltmann. [81] Neuerdings werden jedoch auch in pfingstlicher Pneumatologie die Gemeinschaftserfahrung sowie ihre Konsequenzen für eine Sozialethik vermehrt hervorgehoben.[82]
2. Im Bereich des Innenbezugs fällt weiter auf, dass Moltmann seine Pneumatologie auch konsequent auf ihren ökologischen Bezug hin ausrichtet und ihr nicht nur eine politische Dimension verleiht.[83] Diese ökologische Ausrichtung fehlt in der pfingstlichen Pneumatologie beinahe vollständig.[84] Grund für diese Vernachlässigung auf pfingstlicher Seite mag das von ihr z.T. noch ambivalent gesehene Verhältnis zwischen Geist und Natur sein. In der semipopulären pfingstlichen Literatur wird der Geist noch stark mit dem in Verbindung gebracht, was im Volksmund als übernatürlich bezeichnet wird.[85]
3. Der Innenbezug pfingstlicher Pneumatologie (vor allem Befreiung und erneuerte Gemeinschaft) wird eher als sekundäre Erfahrung des Geistes bezeichnet, während Zungenrede, Prophetie und Heilungen mit ihren äusserlich wahrnehmbaren Manifestationen als primäre Erfahrungen gelten. Moltmanns Kategorien von Aussen- und Innenbezug könnten pfingstlicher Pneumatologie helfen, die teilweise noch vorhandene Kluft zwischen Geist und Natur zu überbrücken, weil nicht mehr nach Geist oder Natur oder nach Primär- und Sekundärerfahrungen gefragt wird, sondern nach dem Aussen- und Innenbezug der Geisterfahrung in dieser Welt.[86]

80 Dabei muss beachtet werden, dass die behandelten Geisterfahrungen in pfingstlicher Pneumatologie eine Auswahl darstellen und daher nicht das ganze Spektrum abdecken können.

81 Z.B. Moltmann, Geist des Lebens, 127-133.137-158.230-280.

82 Siehe Anm. 71.

83 Moltmann, Geist des Lebens, 21-23.53-56.186-193.254f.

84 Vgl. den kritischen Artikel zur ökologischen Dimension der Geisterfahrung von M.S. Clark, A Pneumatological Perspective on Creation and Ecology, in: P.J. Gräbe, W.J. Hattingh (Hg.), The Reality of the Holy Spirit in the Church, Pretoria 1997, 145-150.

85 Als Beispiel dafür, wie noch «klassisch» zwischen natürlich und übernatürlich getrennt wird: Petts, Holy Spirit, 91f.

86 Ein interessantes Modell auf pfingstlicher Seite, das im interreligiösen Dialog bei den Geisterfahrungen in der Welt ansetzt: A. Yong, Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions, Sheffield 2000.

Abstract

In seinem Buch «Geist des Lebens» fordert Moltmann einen Paradigmenwechsel in der Pneumatologie: Sie soll bei der Erfahrung angesiedelt werden. Der vorliegende Beitrag untersucht, inwiefern die pneumatologischen Ansätze innerhalb pfingstlicher Theologie dieser Forderung entsprechen und wo die Unterschiede sowohl in der pfingstlichen Theologie selber wie auch im Vergleich zu Moltmanns Ansatz liegen. Um diese Divergenzen herauszustreichen, wird zwischen dem Aussenbezug (die Wahrnehmung/Deutung des Geschehens) und dem Innenbezug (die Wahrnehmung/Deutung der Selbstveränderung durch das Geschehen) der Geisterfahrung unterschieden, wie sie in pfingstlicher Pneumatologie, vor allem in der Diskussion rund um die Geisttaufe, das Zungenreden, Heilungen und Prophetie, zur Sprache kommen.

Matthias Wenk, Hindelbank