



Reinhard Hempelmann (Hrsg.)

Missionsprofile und Kirchenbilder

3. Ökumenisches Forum

Kirchen und charismatische Bewegungen

27. bis 29. 10. 1997

Evangelische Zentralstelle

für Weltanschauungsfragen

INHALT

Einführung 1

Programm 2

Vorträge

Richard Krüger
Missionsprofile und Kirchenverständnis aus pfingstlicher Sicht 3

Michael Bergunder
Religion und Moderne
Das Wachstum der Pfingstbewegung als Anfrage an die Säkularisierungsthese 6

Reinhard Hempelmann
Kontinuität und Wandel der Pfingstbewegung 19

Berichte

Raymond Pfister
„Brücken bauen, Mauern abbauen“
Auf dem Wege zu einem Dialog zwischen Ost und West 32

Raymond Pfister
Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Verständnis von Mission
Über einen Prozeß innerhalb der Theologischen Kommission der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg (Auszüge) 37

Dokumentation

Zeugnis und Dienst der Christinnen und Christen in Hamburg
Mission als Herausforderung und Aufgabe 39

Dietrich Werner
Zusammenfassende Überlegungen zur Auswertung der Tagung 43

Teilnehmer/innen 47

IMPRESSUM

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Auguststraße 80
10117 Berlin
Telefon 030/28395-2 11
Fax-Nr. 030/28395-2 12
Internet: <http://www.ekd.de/ezw>
E-Mail: EZW@compuserve.com

Einführung

Der vorliegende EZW-Text dokumentiert auszugsweise Beiträge, die im Zusammenhang des Dritten Ökumenischen Forums „Kirchen und charismatische Bewegungen“ vorgetragen wurden. Wie dem Programm entnommen werden kann (vgl. S. 2), wurde die Tagungsthematik „Missionsprofile und Kirchenbilder“ breiter behandelt, als es die Dokumentation zu erkennen gibt.

Wolfgang Wegert (Gemeinde- und Missionswerk Arche in Hamburg) berichtete über Erfahrungen evangelistischer Tätigkeit in Rundfunk und Fernsehen, insbesondere im Kontext Osteuropas. Andreas Timm stellte das missionarische Profil einer zum Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) gehörenden Ortsgemeinde in Norddeutschland (Tostedt) vor. Hinrich E. Bues und Lorenz Reithmeier referierten über missionarische Initiativen (Church planting und Willow Creek), die einzelne evangelisch-landeskirchliche Gemeinden aufgegriffen haben. Petra Fichtmüller entwickelte missionarische Perspektiven aus der Sicht der Evangelischen Kirche in Deutschland. Einen Schwerpunkt bildete zweifellos die Präsentation und Diskussion missionarischer Praxis und ihr Zusammenhang mit dem theologischen Verständnis von Kirche und Mission von seiten verschiedener Vertreter der Pfingstbewegung, so daß der zentrale Gesprächsgegenstand des Forums mit den abgedruckten Beiträgen festgehalten wird. Gegenwärtig beschäftigt die Evangelisations- und Missionsthematik zahlreiche Theologische Ausschüsse kirchlicher Zusammenschlüsse, so daß dieser Text auch als ein Beitrag zu diesem Diskussionsprozeß verstanden werden kann.

Die Einladung zu dem Forum war von der Missionsakademie, Hamburg, und der EZW, Berlin ausgegangen. Wie in den letzten Jahren auch, trafen wir uns in Hamburg und konnten eine bewährte Kooperation fortsetzen.

Allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern, die zu dem intensiven Gesprächsaustausch beigetragen haben, möchte ich herzlich danken, ebenso allen, die ihr Manuskript zur Verfügung gestellt haben.

Reinhard Hempelmann

Im September 1998

Programm

Kooperationstagung

Missionsakademie an der Universität Hamburg

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin

Thema

Missionsprofile und Kirchenbilder

Konflikte und Chancen einer missionarischen Ökumene im deutschen Kontext

Ziel der Konsultation

Es ist das Anliegen dieser Gesprächsrunde, die unterschiedlichen Konzeptionen missionarischer Arbeit, die sich in der deutschen Situation entwickelt haben, in einen Dialog miteinander zu bringen. Dabei geht es insbesondere um das Gespräch mit pfingstkirchlichen, charismatischen und evangelikalischen Bewegungen. Wir greifen damit eine Anregung von Bischof Klaiber auf, der dazu aufgerufen hat, einen konziliaren Prozeß in Sachen Mission und Evangelisation in Deutschland einzuleiten. Die Fragen der Kommunikation zwischen Kirchen und charismatischen Bewegungen stehen, anders als in den bisherigen Tagungen, nicht im Vordergrund der Beratungen, sondern bestimmen eher den Hintergrund. Bei der Konsultation wollen wir nach der Beziehung zwischen Missionsprofil und Kirchenbild fragen, unterschiedliche Perspektiven im Blick auf das Kirchenverständnis und die Missionspraxis wahrnehmen und die Frage nach den Chancen für eine missionarische Kooperation zwischen verschiedenen Gruppierungen und Initiativen erörtern. Es soll gewährleistet sein, daß unterschiedliche Positionen und Ansätze tatsächlich in ihrem Eigenprofil zu Worte kommen können.

Austauschforum verschiedener missionarischer Profile

Peter Dippl, Berlin

Missionsprofile im Spiegel der European Charismatic Consultation

Dr. Raymond Pfister, Hamburg

Brücken bauen, Mauern abbauen. Auf dem Weg zu einem Dialog zwischen Ost und West

Pastor Wolfgang Wegert, Hamburg

Das Evangelium auf dem Bildschirm (Arche Hamburg)

Pastor Andreas Timm, Tostedt

Gemeindeaufbau und Mission im Christus-Centrum Tostedt

Pastor Hinrich E. Bues, Hamburg

Church planting in der Landeskirche

Lorenz Reithmeier, Hamburg

Kirche für andere (Willow Creek)

OKRin Fichtmüller, Hannover

Missionarische Perspektiven aus der Sicht der Landeskirchen

Vorträge

Richard Krüger, Erzhausen

Missionsprofile und Kirchenverständnis aus pfingstlicher Sicht

Dr. Michael Bergunder, Halle

Religion und Moderne. Das Wachstum der Pfingstbewegung als Anfrage an die Säkularisierungsthese

Dr. Reinhard Hempelmann, Berlin

Kontinuität und Wandel der Pfingstbewegung

Bericht

Dr. Raymond Pfister, Hamburg

Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Verständnis von Mission – Bericht über einen Prozeß innerhalb der ACKH

Podiums- und Plenumsdiskussion

Kontroversen und gemeinsame Perspektiven in Praxis und Theologie der Mission – Chancen und Grenzen einer missionarischen Ökumene

Abschlußgespräch und Auswertung der Tagung

Richard Krüger, Erzhausen

Missionsprofile und Kirchenverständnis aus pfingstlicher Sicht

Die Darstellung kann nicht für die Gesamtheit der Pfingstkirchen in der Welt sprechen. Die sich in der Weltpfingstkonferenz erfaßbar darstellenden nationalen Pfingstkirchen sind nach eigenen vorsichtigen Angaben mit 230 Millionen Pfingstlern die am schnellsten wachsende Kirche der Welt. Obwohl sie keinen weltumfassenden Kirchenbund bilden, sind sie jedoch nach der Römisch-katholischen Kirche die zweitgrößte Kirche im Sinne einer eigenen Denomination.

Ebenso kann die Positionsbeschreibung nur bedingt für die Gesamtheit der ca. 50000 Pfingstler in Deutschland gelten. Diese Zahl schließt nicht die charismatischen Gruppen in Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften ein.

Missionsprofil und Kirchenverständnis werden aus der Sicht des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden KdöR (BFP) dargestellt. Zu dieser Freikirche zählen ca. 30000 Mitglieder in rund 500 Gemeinden. Mit 3–5% Wachstum pro Jahr zählt der BFP zu den wachsenden Kirchen in Deutschland.

1. Entwicklungsprozesse zu Missionsprofil und Kirchenverständnis

Die Grundmotivation der Pfingstler am Beginn dieses Jahrhunderts war die Realisierung eines persönlichen Christseins in Heiligkeit und Vollmacht, die Wiedergewinnung missionarischer Dynamik

und die Verwirklichung neutestamentlicher Gemeinde mit Gaben, Diensten und Kräften nach 1. Kor 12,4+6.

In der Erfahrung der Geistestaufe begann sich die persönliche und missionarische Erwartung zu erfüllen, die gemeindliche jedoch nicht. Aufgrund der Pfingsterfahrung wurden die Pfingstler aus Gemeinschaften, Freikirchen und Kirchen hinausgedrängt. Das führte zur Bildung eigener Gemeinden.

Der Prozeß zu einem eigenen Missionsprofil und Kirchenverständnis der Pfingstler in Deutschland verlief nicht einheitlich. Obwohl beides nicht zu trennen ist, wurden doch unterscheidbare Schwerpunkte gesetzt.

Eine starke Gruppierung sah vorrangig das persönliche Christsein in Heiligung und Zubereitung auf das Wiederkommen Christi. Die Sicht für neutestamentliche Gemeinde war nur begrenzt vorhanden. Man blieb Gemeinschaftsbewegung pfingstlicher Ausprägung in landeskirchlicher Einbindung. Daraus entstand der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr, der erst in den letzten beiden Jahrzehnten den Weg zu einer Freikirche eingeschlagen hat.

Andere Pfingstler waren von der Pfingsterfahrung stark missionarisch ausgerichtet, sahen aber die Verwirklichung der Gemeinde nicht. Sie wurden in der deutschen Pfingstgeschichte als Evangelisten und „freie Brüder“ charakterisiert. Wiederum andere Pfingstler hatten von

Anfang an neben der persönlichen Erfahrung, die Mission und Verwirklichung neutestamentlicher Gemeinden als Ziel. Aus ihnen sind die Pfingstgruppierungen Elim-Bewegung, Freie Christen, Volksmission u. a. entstanden, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg zur Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland e.V. zusammenschlossen. Daraus ist durch Umbenennung ab 1982 der BFP entstanden.

2. Missionsprofil des BFP

Der Auftrag, in alle Welt zu gehen und das Evangelium zu verkünden, kann nur in der Kraft des Heiligen Geistes ausgeführt werden. Matth 28, 18–20; Mark 16, 15–20; Acta 1, 8.

Dieser Auftrag und die Ausrüstung gilt nicht nur gesondert Berufenen, sondern allen Christen. Christsein heißt Zeuge sein.

Das Evangelium zu verkündigen ist Überführung der Menschen von Sünde, Hinführungen zur persönlichen Bekehrung, Erfahrung der Wiedergeburt und Erlangung der Heilsgewißheit. Die geistliche Situation Deutschlands als ein Heidenland mit christlichen Restbeständen macht eine radikale und dynamische Missionierung notwendig und kann nicht vor parochialen Grenzen und nomineller Kircheng Zugehörigkeit Halt machen. Die Deutlichkeit biblischer Aussagen zum ewigen Verloren- und Gerichtesein ohne persönliche Heilerfahrung durch den Glauben an das Erlösungswerk Christi setzen andere Prioritäten als Tradition und Besitzstandwahrung, die immer noch vom christlichen Abendland ausgehen.

Darum missioniert der BFP. Darum rufen unsere Pastoren, Evangelisten und Verkündiger zur Bekehrung auf. Darum geben Christen Zeugnis von ihrer Lebens-

wende und ihrem Leben mit Christus. Darum gründen wir neue Gemeinden. Ziel ist es, in jeder Stadt eine Gemeinde und in jedem Ort eine Stationsgemeinde oder einen Hauskreis zu haben.

Menschen, die wiedergeboren werden, brauchen die geistliche Heimat einer lokalen Gemeinde. Hier verwirklicht sich das Gliedsein am Leib Christi sichtbar und erlebbar. Sowohl für die verbindliche Gemeinschaft als auch für die Erfüllung des Missionsauftrages sind nicht eine begrenzte Anzahl von Megagemeinden das Ziel, sondern viele Gemeinden. Nicht die Größe, sondern die Nähe ist das Zeugnis und die Herausforderung für die Nachbarschaft.

Von daher sieht sich der BFP nicht so sehr als Nachwuchs-, sondern als Wachstumskirche.

Der Heilige Geist treibt zur Mission. Pfingstgemeinde sein heißt Missionsgemeinde sein. In „Jerusalem, Judäa, Samaria bis an die Enden der Erde“, also im In- und Ausland. Für die weitere missionarische Arbeit ist im BFP ein Gemeindegründungswerk entstanden. Gemeinden gründen in ihrer Nachbarschaft neue Gemeinden. Pro Jahr werden ca. vier bis acht neue Gemeinden begonnen. In gleicher Weise wird im Ausland gearbeitet. In Rußland und in den GUS-Staaten sind in sechs Jahren so 85 neue Gemeinden entstanden. Auf dem Missionsfeld in Lateinamerika, Afrika und Asien ist es das Ziel, Menschen zu Christus zu führen und Gemeinden zu bauen.

3. Kirchenverständnis des BFP

Wir benutzen den Begriff Kirche nur sehr zurückhaltend und sprechen vorrangig von Gemeinden und damit auch von unserem Gemeindeverständnis.

Vom NT her ist Gemeinde der Leib Chri-

sti, die Gemeinschaft aller Heiligen, die aus Gnade durch Glauben an das Erlösungswerk Jesu Christi wiedergeboren worden sind. Bekehrung von Sünden ist die menschliche Seite, Wiedergeburt die göttliche Seite des erfahrenen Heils.

Die Zugehörigkeit zum Leib Christi als universelle Gemeinde muß sich in der klaren Zugehörigkeit zur Gemeinde am Ort darstellen. Die Taufe bewirkt nicht das Heil, die Taufe bezeugt das Heil. Darum taufen wir nach NT-Vorbild nur mündige Menschen, die das Wort – die Verkündigung des Heils – gehört und im Glauben persönlich angenommen haben. Diese Taufe ist Bekenntnis zu Christus und Hinzugetanwerden zur Gemeinde. Eine Mitgliedschaft in einer BFP-Gemeinde ist nur durch den Vollzug der Glaubentaufe möglich.

Die Taufe im Heiligen Geist mit folgenden Zeichen (Sprachenrede, Prophetie und andere Gaben) ist für uns keine weitere Heilstufe, sondern Kraftausrüstung für das persönliche Leben und den Zeugendienst. Dahingehend predigen und belehren wir und beten mit den Gläubig gewordenen um die Geistestaufe.

Die Gottesdienste kennen zwar einen Rahmen, aber keine Liturgie. Dem Wirken des Heiligen Geistes durch Gnadengaben wird Raum gegeben zur Aufarbeitung, Förderung und Ermutigung sowohl des Einzelnen als auch der ganzen Gemeinde. Der Lobpreis sowohl in der Muttersprache als in der Sprachenrede ist Ausdruck der Anbetung, der Freude, ja auch der Begeisterung.

Das Abendmahl wird als Gedächtnismahl der Gläubigen gefeiert und wirkt nicht das Heil, sondern bezeugt es. Zugleich ist es Zeichen der Gegenwart des Herrn und Hinweis auf sein Wiederkommen.

Gebet ist Ausdruck des Glaubens an das Eingreifen Gottes in persönlichen Nöten

und Krankheiten, als auch bei der Bekehrung von Menschen.

Im BFP ist jede Lokalgemeinde autonom. Sie hat eine eigene Leiterschaft von Ältesten, wobei der Pastor keine höhere Stellung einnimmt, sondern Ältester mit besonderer Funktion und in der Regel hauptberuflich ist. Jede Gemeinde hat ihren eigenen Finanzhaushalt, der durch Spenden aufgebracht wird. Auch Säle und Gemeindehäuser werden in eigener Regie angemietet oder gebaut.

Jede Gemeinde entsendet nach einem Schlüssel Delegierte zur Konferenz, die das höchste Beschlußgremium ist. Sie wählt das Präsidium und aus deren Mitte den Präses. Des weiteren auch die Leiter der Arbeitszweige. Die Pastoren werden im Auftrag der Konferenz durch das Präsidium ordiniert.

Der BFP versteht sich bewußt als Freikirche, als eine Freiwilligkeitskirche sowohl in der Einzelgemeinde als auch im Bund. Er ist zwar seit 1974 als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt, kennt aber keinen Kirchensteuerzugang und auch keine Vorbeamtung der Pastoren. Die Verbindlichkeit des Bundes besteht im gemeinsamen geistlichen Auftrag zur Missionierung und zum Gemeindebau. In diesem Rahmen werden Außenmission, Seminare zur Pastorenausbildung, Inlandmission, Jugendarbeit, Hilfsdienste u.a.m. gemeinsam getragen.

4. Ökumenische Perspektiven

Der Begriff „Ökumene“ ist für Pfingstler durch die historische Erfahrung der Ausgrenzung belastet. Gleichwohl wird Ökumene innerpfingstlich von Beginn an praktiziert. Die Pfingstbewegung hat keinen Gründer, die ersten Pfingstler kamen aus allen Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften. Diese Wurzeln haben

sich bei gemeinsamer Erfahrung in großer Vielfalt erhalten. Es gibt international episcopal, presbyteral, kongregational geprägte Pfingstler mit vielen nationalen Eigenheiten.

Auch der BFP ist ökumenisch geprägt. Gut 10% der Mitglieder gehören zu Ausländergemeinden im Bund. Nigerianer, Ghanaer, Äthiopier, Tamilen, Koreaner, Chinesen, Iraner, Inder, Rumänen, Polen, Spanier, Portugiesen, Italiener und Philippiner bilden eigene Gemeinden im Bund.

In den beiden letzten Jahrzehnten ist auch der Kontakt zu anderen Kirchen und Freikirchen in Deutschland besser geworden. Die „Kasseler Erklärung“ zwischen dem Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz und dem

Präsidium des BFP hat die jahrzehntelang trennende „Berliner Erklärung“ überwunden. Der BFP ist seit Jahren Gastmitglied der Vereinigung evangelischer Freikirchen. Auf Regional- und Länderebene arbeiten BFP-Gemeinden und Regionen in der ACK mit.

Im Hinblick auf die Missionierung Deutschlands ist der BFP bereit, mit allen zusammenzuarbeiten, die das gleiche Ziel haben. Das schließt aber keine Nivellierung unseres Tauf- und Gemeindeverständnisses und auch nicht die Bezeugung der Erfahrbarkeit des Heiligen Geistes ein.

Gleichwohl gilt das Wort unseres Altpräsidenten Reinhold Ulonska: „Ich kann nicht weniger Brüder und Schwestern haben, als mein Vater im Himmel Kinder hat.“

Michael Bergunder, Halle

Religion und Moderne

Das Wachstum der Pfingstbewegung als Anfrage an die Säkularisierungsthese

Am Anfang des 20. Jahrhunderts entstand in den USA die Pfingstbewegung. Sie wurde zum Ausgangspunkt einer der erfolgreichsten Missionsbewegungen der Kirchengeschichte und breitete sich im Laufe des Jahrhunderts über die ganze Welt aus. Nach und nach entstanden neben der Pfingstbewegung noch viele weitere unterschiedliche Strömungen und Gruppierungen, die eine charismatische Frömmigkeit praktizierten.¹ In nicht einmal hundert Jahren entwickelte sich ein charismatisches Christentum mit über 400 Millionen Anhängern (das sind über 20% der Weltchristenheit),² von denen mindestens zwei Drittel außerhalb Nordamerikas und Europas zu finden sind.³

Ein Ende der Entwicklung ist nicht abzusehen, sondern der Wachstumstrend bleibt im Gegenteil ungebrochen, vor allem in vielen Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens.⁴

Der Größe und Bedeutung des charismatischen Christentums steht eine bisher nur ungenügende Beachtung seitens der akademischen Theologie gegenüber, wie insbesondere durch Walter Hollenweger, dem Pionier der wissenschaftlichen Erforschung der Pfingstbewegung, wiederholt beklagt wurde. Dabei mahnt Hollenweger unter anderem das Fehlen geeigneter Kategorien an, um das charismatische Christentum wissenschaftlich zu beschreiben.⁵ In diesem Sinne ist der

folgende Beitrag ein Versuch, am Beispiel der Pfingstbewegung⁶ bestimmte Phänome des charismatischen Christentums auf eine Weise begrifflich zu erfassen, die der wissenschaftlichen Diskussion und dem ökumenischen Dialog neue Impulse geben können. Die Untersuchung konzentriert sich dabei auf das religiöse Erscheinungsbild der Pfingstbewegung und auf deren Verhältnis zur Moderne.

1. Religion

Die Glaubenspraxis der Pfingstbewegung ruft bei den Theologen der etablierten Kirchen Europas immer wieder heftige Irritationen hervor. Um so hilfreicher sollte es sein, die pfingstliche Religiosität in Begriffe zu fassen, die in der europäischen Theologie und Philosophie gebräuchlich und eingebürgert sind. Es wird in diesem Sinne im folgenden versucht, die Religiosität der Pfingstler durch die Begriffe „mystische Spiritualität“ und „mythisches Weltbild“ zu charakterisieren.

1.1. *Mystische Spiritualität*

Für die Anhänger der Pfingstbewegung ist es selbstverständlich, daß es eine konkrete Gotteserfahrung gibt. Am augenfälligsten manifestiert sich diese Überzeugung in der Glossolalie (Sprachegebet).

Die Gabe der Glossolalie, die von den Gläubigen meist im Zusammenhang mit der Geisttaufe empfangen wird, findet vornehmlich als persönliches, erfahrungsorientiertes Gebet ihre Anwendung.⁷ Man kann Glossolalie am besten als eine Form des stammelnden Lobpreises beschreiben, weniger als ein deutlich erkennbares Reden in fremden Sprachen, auch wenn von pfingstlicher Seite

dieser Anspruch oft formal erhoben wird.⁸ Diese Gebetsart hat ihren besonderen Platz im Gottesdienst, wenn die Gläubigen in emotionsgeladen-ekstatischer Atmosphäre jeweils individuell und simultan die Glossolalie praktizieren.⁹ William Samarin charakterisierte in seiner bahnbrechenden Untersuchung zur religiösen Sprache der Pfingstler die Glossolalie auf folgende Weise:

Derjenige, der die Gabe der Glossolalie praktiziert „weiß in der einen oder anderen Weise, daß [die Glossolalie – M. B.] die Gegenwart Gottes repräsentiert. Glossolalie sagt: Gott ist hier. ... Das ist der Grund, warum ein Glossolalist erklärt, daß das Gebet in Zungen zu einem ‚erhöhten Bewußtsein von Gottes Gegenwart‘ führt. ... Glossolalie ist ... ein wichtiger Teil der persönlichen, gefühlsmäßigen Religion. Immer wenn ein Mensch in Zungen betet, wird er daran erinnert, wie nah ihm Gott wirklich ist, und er begehrt (bewußt oder unbewußt), daß Gott ihn berührt, um sein Leben zu verändern. Aus all dem sehen wir, daß das Geheimnis der Religion durch die Glossolalie symbolisiert, repräsentiert und bewirkt wird.“¹⁰

Intensive Glaubenserfahrungen der Pfingstler beschränken sich jedoch nicht auf die Glossolalie, denn auch in Visionen, Träumen und Prophetien teilt sich Gott in direkter Weise den Gläubigen mit. Derartige Manifestationen finden sich in großer Zahl in Zeugnissen über religiöse Schlüsselerlebnisse, wie Bekehrung, Geisttaufe oder Ruf zum Dienst. Sie sind darüber hinaus aber auch fester Bestandteil der pfingstlichen Alltagsreligiosität, insbesondere in Lateinamerika, Afrika und Asien.

Diese erfahrungsbetonte pfingstliche Spiritualität hat viele Parallelen zu den mystischen Traditionen des Christentums. Der evangelikale Theologe Oskar

Föllner spricht sogar von einer „Seelenverwandtschaft mystischer und pfingstlicher Spiritualität“¹¹. Er verweist darauf, daß auch prominente Pfingsttheologen wie Vinson Synan dieser Parallele zustimmen und eine große Wertschätzung für die Schriften christlicher Mystiker bekunden.¹² Auch habe die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche deshalb eine so positive Aufnahme gefunden, weil eine „tiefe Harmonie mit der klassischen spirituellen Theologie der [katholischen] Kirche“¹³ konstatiert wurde. Es sei an dieser Stelle auch darauf verwiesen, daß es inzwischen mindestens eine bedeutende Textsammlung christlicher Mystik gibt, die mit dem Zeugnis einer katholischen Charismatikerin schließt.¹⁴

Es ist zu wünschen, daß der Zusammenhang von mystischer und pfingstlicher Spiritualität in Zukunft größere Beachtung findet, da sich hier neue Horizonte für einen fruchtbaren Dialog auftun.

Erlebnisorientierte bzw. mystische Spiritualität kann vielleicht sogar als das zentrale theologische Charakteristikum der Pfingstbewegung begriffen werden. Darüber darf auch nicht hinwegtäuschen, daß die von vielen Pfingstlern vertretene Theologie sich zumindest in Nordamerika weitgehend an fundamentalistisch-evangelikale Lehrgebäude anlehnt. Hier handelt es sich um eine sekundäre Verknüpfung, wie heutzutage auch von pfingstlichen Theologen hervorgehoben wird. So schreibt Russell Spittler von den Assemblies of God: „Es gibt einen grundlegenden Unterschied zwischen dem erkenntnisorientierten Fundamentalisten und dem erfahrungsorientierten Pfingstler.“¹⁵ Der „Evangelikalisierung“ der Pfingstbewegung wird deshalb von führenden Pfingsttheologen heute eher ein sekundärer Charakter zugeschrieben.¹⁶

1.2. *Mythisches Weltbild*

Für die Anhänger der Pfingstbewegung sind übernatürliche Mächte, Geistwesen, böse Geister und ähnliche Manifestationen meist auf selbstverständliche Weise Teil ihres Weltbildes. Heilung und Exorzismus gehören zur festen Praxis des Gemeindelebens. Dies gilt insbesondere für Lateinamerika, Afrika und Asien und ist eine wichtige Ursache für den besonderen Erfolg, den die Pfingstbewegung dort aufzuweisen hat. Das pfingstliche Weltbild korrespondiert in vielerlei Hinsicht mit der dort vorhandenen Volksreligiosität, wie an einem afrikanischen Beispiel kurz illustriert werden soll.

„Die spirituelle Welt der afrikanischen Völker ist in dichter Fülle von Geistwesen, Geistern und den Seelen der Verstorbenen belebt.“¹⁷ Eine Konsequenz dieser Vorstellungen ist der Glaube an Hexerei und das Wirken böser Geister. Die afrikanische Volksreligiosität verfügt über ausgefeilte Techniken, um sich gegen den Schaden, der dadurch droht, zu schützen.¹⁸

Die niederländische Ethnologin Birgit Meyer ist in einer Untersuchung den Ursachen nachgegangen, warum eine pfingstlich orientierte Gebetsgemeinschaft in der Evangelical Presbyterian Church (E. P. Church) im Südosten Ghanas derart großen Zulauf fand und schließlich Ausgangspunkt einer unabhängigen neopfingstlichen Kirche wurde.¹⁹ In ihrer Analyse kommt sie zu folgendem Ergebnis:

„Der Glaube an die Existenz von Hexen wird durch die Kirchenordnung der E. P. Church verneint. Theologen und Kirchenführer betrachten ihn als Aberglauben und ‚Glauben an unwichtige Dinge‘. Über *Adze* [= Hexerei – M. B.] wird in den Gottesdiensten nicht geredet. Für die Mehrheit der Kirchenmitglieder sind He-

xen und andere böse Geister jedoch sehr real. ... Der BSPF [= die pfingstlich orientierte Gebetsgemeinschaft – M. B.] nimmt die Vorstellungen der Gemeindeglieder ernst, hilft ihnen, sich zu schützen, und bietet geistliche Hilfe. Dies ist der Grund für die Attraktivität dieser Gruppe.²⁰

Birgit Meyer macht darauf aufmerksam, daß die Missionare in ihrer Bibelübersetzung für Teufel ein Wort wählten, das in der Landessprache wahrscheinlich für Hexerei und Zauberei stand: „... ungeachtet der Unsicherheit bezüglich der ursprünglichen Ableitung des Begriffes kann man sicher sein, daß der christliche Teufel durch Übersetzung mit den afrikanischen bösen Geistern, insbesondere der Hexerei, verbunden wurde.“²¹ Damit war die Voraussetzung geschaffen, daß die traditionelle Dämonologie in neuer theologischer Verortung weiterbestehen konnte, auch wenn sie von den Missionaren für Aberglauben erklärt wurde.²² Für diese dem Teufel zugeordneten bösen Geister erklärt sich die Pfingstbewegung zuständig und erhält stürmischen Zulauf von Anhängern der traditionellen afrikanischen Religion und Christen der etablierten Kirchen gleichermaßen. Die ghanaische Situation kann als exemplarisch für alle diejenigen Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas gelten, in denen das charismatische Christentum große Erfolge aufweisen kann.

Während die etablierten Kirchen der Volksreligiosität eher ablehnend gegenüberstehen, macht die Pfingstbewegung offen und explizit ein christliches Angebot, um nachhaltig mit dem Problem der bösen Geister umzugehen, ohne deren Existenz zu verleugnen. Die pfingstliche Thaumaturgie tritt in offene Konkurrenz zu den exorzistischen Praktiken der jeweils anderen Religionen. Sie akzeptiert, im Gegensatz zu den etablierten Mis-

sionskirchen, meist voll und ganz die vorhandene volksreligiöse Dämonologie.

In diesem Zusammenhang wird immer kritisch angefragt, ob es sich hier nicht um einen unerlaubten Synkretismus handelt. Es spricht jedoch einiges dagegen, daß dieser Vorwurf wirklich gerechtfertigt ist. Ungeachtet der Einbeziehung dämonologischer Vorstellungen, bleibt der pfingstliche Bezugsrahmen durch und durch ein christlicher. Daß in der Praxis mitunter sehr problematische Entwicklungen zu verzeichnen sind, darf allerdings auch nicht verschwiegen werden, kann jedoch kaum als ein grundsätzliches Gegenargument dienen.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hinter dem Synkretismus-Vorwurf eine viel grundsätzlichere Fragestellung verborgen ist: Ist der Glaube an böse Geister und Wunderheilungen mit dem Christentum vereinbar? Während die Antwort der Pfingstler ein klares Ja sein wird, haben vor allem viele westliche Theologen hier ihre Schwierigkeiten. Nach wie vor hat Bultmanns berühmte Absage an das mythische Weltbild seine Anhänger:

„Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparate benutzen, in Krankenfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.“²³

Die Entgegensetzung von mythischem und naturwissenschaftlichem Weltbild ist aber keineswegs mehr Stand der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskussion. Es sei hier z. B. an die Unter-

suchungen des Kieler Philosophen Kurt Hübner erinnert, der dem mythischen Denk- und Erfahrungssystem ein eigenes Buch gewidmet hat.²⁴ Hübner kommt zu dem Schluß, daß sich „die heute übliche Meinung, die Wissenschaft stelle eine Art Paradigma des Rationalen dar, als eine Illusion“ erweist, die ihre historischen Wurzeln in der Aufklärung hat.²⁵ Nach Hübner gilt: „Die Überlegenheit der Wissenschaft über den Mythos ist also, ganz anders als sich das die meisten vorstellen, allein eine faktisch-historische, nicht eine solche zwingender Rationalität oder größerer Wahrheit.“²⁶

Daraus schließt Hübner im Gegensatz zu Bultmann, daß „sich jene Überzeugung des ‚modernen Bewußtseins‘, Wunder seien heute auf Grund besserer wissenschaftlicher Einsicht nicht mehr glaubwürdig, ihrerseits als bloßer Glaube, den man einfach demjenigen der Religion entgegensetzt“²⁷, enthüllt.

Der Philosoph Hübner geht sogar noch einen Schritt weiter: „Wo lebendig geglaubt und nicht nur philosophisch-wissenschaftlich argumentiert wird, da wird auch mythisch erlebt, man drehe und wende es wie man will.“²⁸

Derartige Einsichten finden neuerdings auch Eingang in die neutestamentliche Wissenschaft. So schreibt der Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger: „Neben dem rationalistischen Zugang der historisch-kritischen Exegese aufklärerischer Provenienz gibt es andere, durch sie nicht ausgeschlossene Wege zur Schrift. Das war freilich immer bekannt. Zu wenig beachtet ist indes, daß gerade der Weg, der für die rationalistische Exegese als schlechthin überholt erscheint, noch heute legitim und mit eigener Logik fortbesteht. Gemeint ist der Weg mythischer Wahrnehmung der Wirklichkeit.“²⁹

Der hier vorgenommene Versuch, das pfingstliche Weltbild als ein mythisches

zu begreifen, kann vielleicht der etablierten Theologie helfen, die Pfingstbewegung besser zu verstehen und damit neue Wege für einen fruchtbaren Dialog ebenen.

2. Moderne

Mythische Spiritualität und mythisches Weltbild stehen für eine Religiosität, die nicht selten als unvereinbar mit der Moderne angesehen wird. Es wurde bereits angedeutet, daß diese vermeintliche Unvereinbarkeit in Zweifel gezogen werden kann. Da die Pfingstbewegung gegenwärtig vor allem in Gesellschaften großen Zuwachs erhält, die einem rasanten Modernisierungsprozeß unterliegen, bedarf es einer genauen Untersuchung ihres Verhältnisses zur Moderne. Dabei wird man feststellen, daß die pfingstliche Antwort auf sozialen Wandel keineswegs regressiv ausfällt. An drei Punkten sei dies im folgenden erläutert:

(1) Die pfingstliche Lehre ist dem sozialen Wandel verpflichtet, (2) die pfingstliche Praxis übt Fähigkeiten ein, die für die Erwerbstätigkeit in einer Industriegesellschaft von Nutzen sind, (3) die pfingstliche Ethik bietet Ansatzpunkte für den Kampf um soziale Gerechtigkeit.

2.1. Pfingstbewegung und sozialer Wandel

Die Pfingstbewegung in der Dritten Welt hat ihre Zentren in den Städten, wächst mit steigender Urbanisierung, ist eine Religion des Wandels. So charakterisiert ein lateinamerikanischer Soziologe die Situation seines Kontinents auf eine Weise, die auch für weite Teile Afrikas und Asiens zutreffen dürfte:

„Es ist generell möglich zu behaupten, daß diese religiöse Bewegung [d.h. die Pfingstbewegung – M. B.] unter den la-

teinamerikanischen Volksschichten im selben Maße wächst, wie sich die Gesellschaft entwickelt und die Spannungen eines explosionsartigen Wachstums der Städte, der Industrie, des Handels und der neuen Technologien und Massenkommunikationsmittel erfährt. Diese neue Form der Volksreligion entspringt hauptsächlich in den Städten, aber ist auch eine Antwort auf Seiten des bäuerlichen Sektors, der durch die eben bezeichneten Vorgänge marginalisiert wird.³⁰

Radikaler Wandel ist auch das Thema der pfingstlichen Eschatologie, die unter dem Stichwort Prämillennialismus zusammengefaßt werden kann.³¹ Viele Kritiker verweisen bekanntlich auf den intensiven pfingstlichen Endzeitglauben, um zu zeigen, daß die Pfingstbewegung nicht in der Lage ist, eine aktive Haltung zum sozialen Wandel einzunehmen. Dabei wird jedoch meist das gesellschaftskritische Potential der pfingstlichen Eschatologie unterschätzt. Dies hat vor allem der amerikanische Sozialhistoriker R. M. Anderson deutlich gemacht, der den Prämillennialismus als sozialen Protest der Armen und Marginalisierten der Gesellschaft versteht, die den größten Teil der pfingstlichen Anhänger in der sogenannten Dritten Welt ausmachen:

„[Prä-]Millennialismus verkündigte, daß die existierende Welt verrückt und durch menschliches Bemühen nicht zu retten wäre. ... diese Sicht reflektierte ganz genau die reale soziale Welt der Pfingstler. ... [Prä-]Millennialismus sagte auch die nahe bevorstehende Zerstörung dieser Welt und die Schaffung einer neuen voraus. Dies antwortete ausgezeichnet auf die psychologischen Bedürfnisse und Bestrebungen derjenigen, deren soziale Welt tatsächlich zusammenbrach und, von ihrem Standpunkt, auch der Zerstörung wert war. Die zukünftige Welt der umgekehrten sozialen Kategorien, in

der ‚die ersten die letzten sein werden und die letzten die ersten‘, würde ihren endgültigen Triumph und Rechtfertigung mit sich bringen, die Erfüllung ihres Verlangens nach Respekt und einem besseren Leben. Pfingstlertum war in der Tat ein versteckter Ausdruck von sozialem Protest.“³²

Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen, und, wie es Harvey Cox getan hat, die pfingstliche Eschatologie in eine Linie mit anderen großen Gesellschaftsutopien stellen:

„... die pfingstliche Botschaft verschaffte den Verzweifelten eine alternative Metapher, eine Vision des Lebens, die verschieden war von dem Bild des ‚guten Lebens‘, das die Kultur ihnen vorgaukelte. In diesem Sinne war ihre die letzte in einer langen Linie von christlich-utopischen Visionen, phantasievolle Konstruktionen der himmlischen Stadt auf Erden, deren Stammbaum sich zurückführen läßt, bis auf die Prophezeiungen des Jesaja, der Offenbarung des Johannes, Thomas Morus, und die frühen amerikanisch-christlichen Utopien des 19. Jahrhunderts ...“³³

Folgt man der hier skizzierten Linie, dann könnte man die pfingstliche Naherwartung als eine christliche Antwort auf sozialen Wandel verstehen, dem eine eigene Utopie entgegengestellt wird.

2.2. *Pfingstbewegung und der Geist des Kapitalismus*

Die Frage, ob die Lehren der Pfingstbewegung den Erfordernissen einer Industrie- und Informationsgesellschaft gerecht werden können, wird oft vorschnell verneint. In den anomischen Bedingungen des sozialen Wandels bieten die pfingstlichen Gemeinden ein solidarisches Netzwerk, das alte, zusammengebrochene Solidaritätsstrukturen teil-

weise ersetzt. Lange Zeit sah man darin in erster Linie einen rückwärtsgewandten Prozeß. So wurde von Soziologen z. B. behauptet, daß pfingstliche Gemeinden in Lateinamerika einen Ersatz für das zusammengebrochene Hazienda-System bieten, mit dem Pfingstpastor als neuem Patron.³⁴ Die Pfingstbewegung wurde somit als ein Versuch betrachtet, vertraute soziale Strukturen zu retten, die nicht zu retten sind.

Diese einseitige Sichtweise wird heute aber kaum noch geteilt.³⁵ Bei genauerem Hinsehen findet man die Anhänger der Pfingstbewegung mit vielfältigen Einstellungen ausgestattet, die hervorragend den Anforderungen an den modernen Menschen entsprechen.

Da ist zum einen die radikale Heiligungsethik, wie sie für viele Pfingstkirchen typisch ist. R. H. Anderson konstatiert: „... das Pfingstlertum hat seinen Anhängern eine Ethik der harten Arbeit, der Disziplin gegenüber Autorität, der Enthaltsamkeit, der Sparsamkeit und der Selbst-Verleugnung eingeschärft – die Qualitäten des idealen Proletariers in einer der Modernisierung unterliegenden Gesellschaft.“³⁶

Hier wird also, in Anlehnung an das bekannte Modell von Max Weber, ein Zusammenhang zwischen pfingstlicher Ethik und dem Geist des Kapitalismus konstatiert.³⁷ In dieses Bild paßt auch die ausgesprochen große Aufmerksamkeit, die Anhänger der Pfingstbewegung der Erziehung und Ausbildung ihrer Kinder widmen, was oft zu einem sozialen Aufstieg in der nächstfolgenden Generation führt.³⁸

Besondere Beachtung verdient überdies eine Überlegung, die Harvey Cox in bezug auf die koreanische Pfingstbewegung angestellt hat.³⁹ Er erzählt von einer äußerst großangelegten Evangelisationskampagne der Yoido Full Gospel Church

im Jahre 1980.⁴⁰ Teil dieser Kampagne war die Ausbildung einer großen Zahl von Laienevangelisten. In Vorbereitungs-Kursen lernten diese, wie man eine einfache Botschaft mit Engagement herüberbringt, wie man Werbekampagnen organisiert, wie man Check-Listen anfertigt, Telefone, Diaprojektoren und Kassettenrecorder benutzt, wie man im Team arbeitet, wie man sich nach unten und oben mit anderen Gruppen koordiniert, wie man Versammlungen durchführt etc.⁴¹ Nach der Einschätzung von Harvey Cox bekamen die Teilnehmer dieser Kampagne einen „konzentrierten Crash-Kurs darüber, was Millionen andere, die die unteren und mittleren Ebenen moderner Aktiengesellschaften ausfüllen in Wirtschafts- und Handelsschulen lernen. Es wäre lächerlich sich vorzustellen, daß die Einstellungen und Fähigkeiten, die diese engagierten Leute in diesem Prozeß gelernt haben, nicht vom Sonntag auf den Montag übertragen würden, von einem ergebnisorientierten und pragmatisch-spirituellen Leben auf ihr ebenfalls ergebnisorientiertes und pragmatisches Arbeitsleben.“⁴²

Demnach läßt sich an mindestens zwei Momenten, nämlich der pfingstlichen Ethik und der pfingstlichen Mission, festmachen, daß die Pfingstbewegung Verhaltensmuster fördert, die eine moderne Industrie- und Informationsgesellschaft von den Menschen verlangt.

2.3. Pfingstbewegung und soziale Gerechtigkeit

Eine gängige Meinung besagt, daß Pfingstler unpolitisch und nicht an einer Veränderung ungerechter sozialer Verhältnisse interessiert sind und sie darüber hinaus konservativ-reaktionäre Positionen vertreten. Dieses Bild ist jedoch zu mindest einseitig.

Wie bereits angedeutet, liegt in der prämillennialistischen Geschichtssicht, aus der sich letztlich auch die pfingstliche Ablehnung eines politischen Engagements in dieser Welt ableitet, durchaus auch ein kritisches Potential. So waren ein Großteil der ersten Pfingstler überzeugte Pazifisten, für die Kriege nichts weiter darstellten, als eine Bereicherung für „Wall Street, Schweineschlächtereien, Brauereien, Kartelle und Monopole, Stahl- und Pulvertrusts etc.“⁴³ Die pfingstliche Weltverneinung schlug in diesem Fall also um in offene Gesellschaftskritik. Die nordamerikanische Pfingstbewegung hat diesen Pazifismus im Laufe der Zeit aufgegeben,⁴⁴ jedoch werden immer wieder Forderungen zur erneuten Rückbesinnung auf denselben laut.⁴⁵

Dennoch ist festzustellen, daß im Laufe der Zeit große Teile der weißen nordamerikanischen Pfingstbewegung zu extrem rechts-konservativen Positionen übergeschwenkt sind, wie sie z.B. von dem charismatischen Fernsehevangelisten Pat Robertson vertreten werden, dem Gründer des Christian Broadcasting Network (CBN).⁴⁶ Pat Robertson beteiligte sich bekanntlich sogar an Hilfsaktionen zugunsten der nicaraguanischen Contras⁴⁷.

(Gerade bei Robertson ist aber interessant, daß er anscheinend eine Wendung weg vom traditionellen Prämillennialismus hin zum Postmillennialismus vollzogen hat.⁴⁸ In der Tat bietet letzterer eine weitaus überzeugendere Grundlage für ein reaktionär-konservatives politisches Engagement als der Prämillennialismus.)

Der politische Rechtsruck in Teilen der nordamerikanischen Pfingstbewegung ist jedoch nicht exemplarisch für die weltweite Pfingstbewegung. Zwar geschieht es vielerorts, daß apolitische Einstellun-

gen ohne dezidiert politische Ambitionen leicht zu unkritischer Unterstützung diktatorischer Regime führen können,⁴⁹ jedoch gibt es auch eine Vielzahl anderer Beispiele. So kritisierten chilenische Pfingstler in einem offenen Brief das Regime von General Pinochet⁵⁰, oder die Pfingstkirchen in Südafrika wandten sich in einer schriftlichen Stellungnahme gegen die „Sünde der Apartheid“.⁵¹

Am spektakulärsten ist aber zweifellos die Aufnahme von Impulsen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie durch führende Pfingsttheologen. So schlägt Cheryl Bridge Johns von der Church of God (Cleveland) vor, die Methode des brasilianischen Pädagogen Paulo Freire kreativ in die pfingstliche Spiritualität zu integrieren.⁵² „Was Freire den Pfingstlern anbietet, ist ein Verständnis, daß die sozio-politische Welt Teil der Rede Gottes ist und daß diese Welt benannt und beurteilt werden muß.“⁵³ Davon ausgehend entwickelte sie eine auf Freire fußende Methode für eine Gruppen-Bibelarbeit, die pfingstliche Spiritualität mit dem Bewußtmachen sozialer Unterdrückungssituationen verbindet.

Nicht weniger interessant ist ein Buch des hispano-amerikanischen Theologen Eldin Villafañe von den Assemblies of God, in dem dieser eine pfingstliche Sozialethik nach folgenden Prinzipien zu entwickeln sucht⁵⁴: „Eine pfingstliche Sozialethik muß der unverwechselbaren Stimme des Geistes Stimme geben: Moral als Pneumatologie. Weiterhin muß es eine befreiende Ethik sein, die in Einklang mit einem befreienden Geist steht.“⁵⁵ In seinen Ausführungen kommt Villafañe dann u.a. zu dem Schluß, daß die Pfingstkirchen sich nicht nur als ein Ort der persönlichen Befreiung, sondern auch als ein Ort der sozialen Befreiung verstehen müßten.

Jede zukünftige Diskussion über die Stellung der Pfingstbewegung zu Fragen sozialer Gerechtigkeit sollte den Entwürfen kritischer Pfingsttheologen die gebührende Beachtung zukommen lassen. Dies ist in der Vergangenheit leider kaum geschehen, was um so bedauerlicher ist, als die meisten dieser Theologen eine große Offenheit für den ökumenischen Dialog besitzen.

3. Religion und Moderne

Die bisherige Analyse ergab, daß Religion und Moderne bei der Pfingstbewegung anscheinend ineinander gehen. Dies stimmt mit den Ergebnissen des Soziologen David Martin überein, der die wesentliche Innovation der Pfingstbewegung darin sieht, daß sie es geschafft habe, an die lokale Volksreligiosität anzuknüpfen und diese zugleich mit den Erfordernissen der Moderne zusammenzubringen:

„Die wirksame Kombination von äußerem Einfluß und radikaler lokaler Anpassung, die man im Pfingstertum findet, bezieht sich auf eine ... charakteristische Kraftquelle: die Vereinigung des ganz Alten mit dem ganz Modernen. ... Sie vereinigt die alten Schichten der Solidarität mit der Art von expansiven, organisatorischen Grundsätzen, wie sie von den Spezialisten des Gemeindegewachstums empfohlen werden.“⁵⁶

David Martin macht deutlich, daß die Pfingstbewegung keinesfalls eine regressive Zufluchtsstätte für die Massen ist, sondern daß sie vielmehr eine neue religiöse Alternative im Horizont der Moderne darstellt: „Die grundlegende Ursache für die Expansion des Pfingstertums ... das ist dessen Fähigkeit, einen ‚Neuen Menschen‘ mit dem alten Erbe von Geistbesessenheit und Heilung zu kombinieren.“⁵⁷

4. Säkularisierung

Die Pfingstbewegung hat in ihrer fast hundertjährigen Geschichte eine bemerkenswerte Beständigkeit und stetig steigende Attraktivität bewiesen. Sie unterscheidet sich dadurch von vergleichsweise kurzlebigen Krisenkulten, wie z. B. der Cargo-Bewegung, ungeachtet des Vorhandenseins einiger phänomenologischer Gemeinsamkeiten.⁵⁸ Sie stellt allem Anschein nach keine temporäre Übergangserscheinung bzw. kein kritisches Übergangsstadium auf dem Weg in die Moderne dar. Für ein endgültiges Urteil ist es allerdings noch zu früh, wie auch ein umfassender, historisch-kritischer Vergleich mit anderen enthusiastischen Formen des Christentums in der Kirchengeschichte noch aussteht.

Ist die Pfingstbewegung aber von dauerhaftem Charakter, muß der Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung neu bewertet werden. Die herkömmliche Annahme lautet bekanntlich, daß die Säkularisierung einen Prozeß beschreibt, in dem die traditionelle religiöse Legitimation der Welt für den modernen Menschen immer mehr an Plausibilität verliert.⁵⁹ Dabei wird meist wie selbstverständlich davon ausgegangen, daß es sich bei der Säkularisierung um eine globale Erscheinung handelt, die als „selbstverständlicher Teilaspekt des allgemeinen Prozesses“ der Modernisierung aufzufassen ist, „zu dem die vielfältigen sozialen Veränderungen einer Auflösung von als ‚traditional‘ bezeichneten Gesellschaftsformen gedanklich zusammengefaßt ... wurden“.⁶⁰ Auch wenn sich die verschiedenen theoretischen Entwürfe zur Säkularisierung in vielen Punkten unterscheiden, ist ihnen doch allen gemeinsam, daß sie ein prinzipielles Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne konstatieren.⁶¹ Wird ein Weiterleben der Reli-

gion in der modernen Gesellschaft konstatiert, dann in völlig veränderter und gebrochener Form, sei es als „unsichtbare Religion“⁶² oder als „säkulare Religion“⁶³, um nur zwei Stichworte zu nennen.

Der große weltweite Erfolg der Pfingstbewegung stellt aber die Säkularisierung als allgemeinen und universellen Prozeß in Frage. Die Pfingstbewegung bietet anscheinend eine tragfähige Alternative, um die vielfältigen Entfremdungsprozesse der Moderne, wie Urbanisierung und Industrialisierung, *ohne* Säkularisierung zu bewältigen.

Diese Erkenntnis paßt gut zu einer gegenwärtig stattfindenden Diskussion innerhalb der Religionssoziologie. Dort ist man inzwischen dazu übergegangen, die Säkularisierung als einen im Kern europäischen Sonderfall aufzufassen.⁶⁴ Eine „Austrocknung der Religiosität“⁶⁵, wie sie für Europa typisch ist, läßt sich nämlich weder für Nordamerika, Lateinamerika, Afrika und weite Teile Asiens konstatieren, sondern eher das Gegenteil ist der Fall.⁶⁶ Das genauere Studium des charismatischen Christentums, das von der europäischen Theologie bisher leider sehr vernachlässigt wurde, kann einen wichtigen Beitrag leisten, dieses Phänomen besser zu verstehen.

Anmerkungen

¹ Eine Übersicht über das weltweite charismatische Christentum bietet Hollenweger, 1997. Vgl. auch Bergunder, 1998, wo sich weiteres Material als Beleg zu den folgenden Ausführungen findet.

² Nach einer Schätzung von D. B. Barrett, die allerdings als sehr optimistisch gelten muß, hatte das charismatische Christentum 1995 weltweit ca. 463 741 000 Anhänger, das wären ca. 23,9% der Weltchristenheit (vgl. Barrett, 1995: S. 25). Einschränkung ist jedoch zu bemerken, daß die Zersplitterung in unzählige voneinander unabhängige Kirchen und Gruppierungen ein charakteristisches Merkmal des charismatischen Christentums darstellt, so daß die übliche Summierung zu einer einzigen Gesamtzahl nicht ohne Probleme ist.

³ Vgl. Barrett, 1990: S.816–817.

⁴ Nach einer, wenn auch äußerst spekulativen Hochrechnung werden, sofern der gegenwärtige Wachstumstrend anhält, im Jahre 2000 ca. 560 474 000 Personen dem charismatischen Christentum zuzurechnen sein (ca. 26,5% der Weltchristenheit) und im Jahre 2025 wird die Zahl auf ca. 1 140 000 000 (ca. 37%) steigen (vgl. Barrett, 1995: S. 25).

⁵ Vgl. Hollenweger, 1993.

⁶ „Pfingstbewegung“ wird hier als ein Oberbegriff verstanden, der auch diejenigen selbständigen Kirchen und selbständigen Organisationen mit einschließt, die sich selbst als „charismatisch“ bezeichnen. Diese Sprachregelung erfolgt in Anlehnung an Hollenweger (vgl. Hollenweger, 1993).

⁷ Zum Verständnis der Geisttaufe in der westlichen Pfingstbewegung vgl. Lederle, 1988; Wyckoff, 1995; Bush, 1992. Vgl. auch McGee, 1991, zum pfingstlichen Verständnis der Glossolie als Anfängerweis der Geisttaufe und Macchia, 1992, für eine interessante Neuinterpretation der Zungenrede durch einen prominenten Pfingsttheologen.

⁸ Vgl. dazu auch Hollenweger, 1988: S. 342.

⁹ Vgl. Parker, 1996: S. 95 A. 9.

¹⁰ Samarín, 1972: S. 231–232.

¹¹ Föllér, 1995: S. 12.

¹² Vgl. Synan, 1974. Zitiert nach Föllér, 1995: S. 12.

¹³ O'Connor, 1974: S. 166. Zitiert nach Föllér, 1995: S. 12.

¹⁴ Ruhbach & Sudbrack, 1989: S. 517–523. Vgl. auch Cox, 1996: S. 206–209.

¹⁵ Spittler, 1994: S. 108. Vgl. auch Hollenweger, 1993: S. 269–270.

¹⁶ Vgl. Robeck Jr., 1990; Ellington, 1996.

¹⁷ Vgl. Mbiti, 1974: S. 93.

¹⁸ Vgl. Mbiti, 1974: S. 246–259.

¹⁹ Vgl. Meyer, 1992; Meyer, 1995. Im Jahre 1991 kam es zu einer Spaltung in der E. P. Church, als deren Ergebnis sich die Anhänger der Gebetsgemeinschaft unter dem Namen E. P. Church „of Ghana“ selbständig machten.

²⁰ Meyer, 1992: S. 119.

²¹ Meyer, 1992: S. 105; Meyer, 1995: S. 122–123.

²² Im Gegensatz zu Birgit Meyer (vgl. bes. Meyer, 1992: S. 107–111) vertritt der Verfasser nicht die Ansicht, daß man an dieser Übersetzung die Behauptung festmachen kann, daß damit die gesamte traditionelle Ewe-Religion durch die Missionare verteuelt wurde. Meyer selbst zeigt an verschiedenen Stellen, daß die Missionare keineswegs eine einhellige Verteufelung der traditionellen Religion vorgenommen haben, ohne dies allerdings in ihrem theoretischen Konzept genügend zu berücksichtigen (vgl. z.B. Meyer, 1995: S. 103–104, 117–122, 130, 148–149). Vgl. auch Gray, 1990: S. 99–117, der ebenfalls darauf verweist, daß es die traditionelle afrikanische Vorstellung vom Bösen ist, weniger die traditionelle Religion als Ganzes, die eine Umdeutung innerhalb der christlichen Vorstellung vom Teufel erfährt. Vgl. auch Ahrens, 1993: S. 110–112.

- ²³ Bultmann, 1960: S. 18.
²⁴ Vgl. Hübner 1985. Vgl. Jamme, 1991, für einen Überblick über neuere philosophische Interpretationen des Mythos.
²⁵ Vgl. Hübner 1985: S. 289.
²⁶ Hübner 1985: S. 270.
²⁷ Hübner 1985: S. 340.
²⁸ Hübner 1985: S. 338.
²⁹ Berger, 1996: S. 68.
³⁰ Parker, 1996: S. 143.
³¹ Zur Eschatologie in der Pfingstbewegung allgemein vgl. Land, 1993: S. 58–120; Dempster, 1993; Horton, 1995. Zum Problem der Übernahme dispensationalistischer Interpretationen durch die Pfingstbewegung vgl. Sheppard, 1984.
³² Anderson, 1979: S. 229–230.
³³ Cox, 1996: S. 120–121.
³⁴ Vgl. z. B. Lalive d'Épinay, 1969: S. 128–132 und Hoffnagel, 1980.
³⁵ Vgl. Cox, 1996: S. 173–175.
³⁶ Anderson, 1987: S. 230, vgl. Anderson, 1979: S. 239. Vgl. z. B. auch Glazier, 1980, und Wedenoja, 1980, die in ihren Feldforschungen zur lateinamerikanischen Pfingstbewegung zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangen.
³⁷ Diese Sichtweise ist allerdings nicht unumstritten. Vgl. Martin, 1990: S. 205–232.
³⁸ Vgl. z. B. Pollak-Eltz, 1978: S. 481, über die Pfingstbewegung in Venezuela.
³⁹ Vgl. Cox, 1996: S. 231–236.
⁴⁰ Zur Yoido Full Gospel Church, deren Religiosität viele Parallelen zum koreanischen Schamanismus aufweist vgl. Adams, 1991; Han, 1991: S. 137–140.
⁴¹ Vgl. Cox, 1996: S. 234.
⁴² Cox, 1996: S. 234.
⁴³ Frank Bartleman 1916, Zitiert nach Hollenweger, 1996: S. 215. Vgl. auch Hollenweger, 1988: S. 400–401.
⁴⁴ Vgl. Robins, 1984; Wilson, 1990.
⁴⁵ Vgl. Shuman, 1996.
⁴⁶ In einem spektakulären Schritt bewarb sich Pat Robertson, wenn auch erfolglos, im Jahre 1988 sogar als Präsidentschaftskandidat der Republikaner. Zur Biographie von Pat Robertson vgl. Harrell Jr., 1987.
⁴⁷ Vgl. Stoll, 1990: S. 250–253; Gaxiola-Gaxiola, 1991: S. 122–123.
⁴⁸ Vgl. House & Ice, 1988: S. 382–384; Cox, 1996: S. 288–289.
⁴⁹ Vgl. z. B. Gifford, 1995: S. 27–30 (Afrika); Parker, 1996: S. 145 (Lateinamerika).
⁵⁰ Vgl. EPTA Bulletin, vol. V, No. 3, S. 119–120.
⁵¹ Vgl. Wietzke, 1993: S. 277–289. Vgl. auch Horn, 1992.
⁵² Vgl. Johns, 1993.
⁵³ Johns, 1993: S. 139.
⁵⁴ Vgl. Villafaña, 1993. Vgl. auch Hauerwas & Saye, 1995.
⁵⁵ Villafaña, 1994: S. 6.
⁵⁶ Martin, 1990: S. 282.

- ⁵⁷ Martin, 1990: S. 122.
⁵⁸ Zu Krisenkulten und Cargo-Bewegung vgl. Mühlmann, 1964; Steinbauer, 1971; Ahrens, 1986. Beachtung verdient, daß in Melanesien viele ehemalige Anhänger der Cargo-Bewegung zur Pfingstbewegung übergetreten sind (vgl. Ahrens, 1993: S. 117).
⁵⁹ Vgl. z. B. Berger, 1973.
⁶⁰ Kaufmann, 1989: S. 1–2. (Hervorhebungen getilgt – M.B.). Vgl. auch Wallis & Bruce, 1992.
⁶¹ Vgl. Pollak, 1995: S. 117–118.
⁶² Vgl. Luckmann, 1996.
⁶³ Vgl. Küenzlen, 1994.
⁶⁴ Vgl. Pollak, 1995; Martin, 1996.
⁶⁵ Martin, 1996: S. 161.
⁶⁶ Vgl. Brandt, 1995, und Imo, 1995.

Literaturverzeichnis

- Adams, Daniel J.: 1991. Reflections on an Indigenous Movement. The Yoido Full Gospel Church. In: Japan Christian Quarterly. Tokyo. 57: S. 36–45.
- Ahrens, Theodor: 1986. Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene; 4). Erlangen.
- Ders.: 1993. Der neue Mensch im kolonialen Zwielicht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien. (Hamburger Theologische Studien; 5). Hamburg: Lit Verlag.
- Anderson, Robert Mapes: 1979. Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Ders.: 1987. Art. Pentecostal and Charismatic Christianity. In: The Encyclopedia of Religion. New York. 11: S. 229–235.
- Barrett, David B.: 1990. Art. Statistics, Global. In: Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B.; Alexander, Patrick H. (Hrsg.): Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 4. Aufl. S. 810–830.
- Ders.: 1995. Annual Statistical Table on Global Mission 1995. In: International Bulletin of Missionary Research. 30: S. 24–25.
- Berger, Klaus: 1996. Darf man an Wunder glauben? Stuttgart: Quell.
- Berger, Peter L.: 1973. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (<The Sacred Canopy dt.>). (1967). Frankfurt a. M.
- Bergunder, Michael: 1998 (voraussichtlich Oktober). Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums). Frankfurt: Peter Lang.
- Brandt, Hermann: 1995. Säkularisierung in der Fremde. Die lateinamerikanische Wiederentdeckung des Zaubers der Welt. In: Dialog der Religionen. Gütersloh. 5: S. 147–161.
- Bultmann, Rudolf: 1960. Neues Testament und My-

- thologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. (1948). In: Bartsch, Hans-Werner (Hrsg.): *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch.* (Theologische Forschung; 1). Hamburg-Bergstedt. 4. Aufl. S. 15–48.
- Bush, Timothy A. C.: 1992. The Development of the Perception of the Baptism in the Holy Spirit within the Pentecostal Movement in Great Britain. In: *EPTA Bulletin*. Frankfurt a. M. 11: S. 24–41.
- Cox, Harvey: 1996. *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century.* London: Cassell.
- Dempster, Murray W.: 1993. *Christian Social Concern in Pentecostal Perspective. Reformulating Pentecostal Eschatology.* In: *Journal of Pentecostal Theology*. Sheffield. 2: S. 51–64.
- Ellington, Scott A.: 1996. Pentecostalism and the Authority of Scripture. In: *Journal of Pentecostal Theology*. Sheffield. 9: S. 16–38.
- Föllmer, Oskar: 1995. *Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich.* (TVG Monographien und Studienbücher). Wuppertal; Zürich: Brockhaus. 2. Aufl.
- Gaxiola-Gaxiola, Manuel J.: 1991. *Latin American Pentecostalism. A Mosaic within a Mosaic.* In: *Pneuma*. Gaithersburg, Maryland. 13: S. 107–109.
- Gifford, Paul: 1995. *Neuere Entwicklungen im afrikanischen Christentum (Some Recent Developments in African Christianity <dt.>).* In: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland* (Hrsg.): *Geistbewegt und bibeltreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen – Herausforderung für die traditionellen Kirchen.* (Weltmission heute Nr. 17). Hamburg. S. 9–39.
- Glazier, Stephen: 1980. Pentecostal Exorcism and Modernization in Trinidad, West Indies. In: Glazier, Stephen D. (Hrsg.): *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from Caribbean and Latin America.* Lanham, Maryland: University Press of America. S. 67–80.
- Gray, Richard: 1990. *Black Christians and White Missionaries.* New Haven; London: Yale University Press.
- Han, Sang-Chan: 1991. *Beziehungen zwischen dem Schamanismus und dem Verständnis des Heiligen Geistes in der protestantischen Kirche in Korea.* Religionsphänomenologische und missionstheologische Untersuchung. Ammersbek bei Hamburg: Verlag an der Lottbeck.
- Harrell Jr., David Edwin: 1987. *Pat Robertson. A Personal, Religious and Political Portrait.* San Francisco: Harper and Row.
- Hauerwas, Stanley; Saye, Scott: 1995. *Domesticating the Spirit. Eldin Villafaña's „The Liberating Spirit. Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic“.* In: *Journal of Pentecostal Theology*. Sheffield. 7: S. 11–33.
- Hoffnagel, Judith Chambliss: 1980. *Pentecostalism. A Revolutionary or Conservative Movement?* In: Glazier, Stephen D. (Hrsg.): *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from Caribbean and Latin America.* Lanham, Maryland: University Press of America. S. 111–123.
- Hollenweger, Walter J.: 1988. *The Pentecostals. (Enthusiastisches Christentum <engl.>).* (1972). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers. 3. Aufl.
- Ders.: 1993. *Verheißung und Verhängnis der Pfingstbewegung.* In: *Evangelische Theologie*. Gütersloh. 53: S. 265–288.
- Ders.: 1996. *Von der Azusa-Street zum Toronto-Phänomen. Geschichtliche Wurzeln der Pfingstbewegung.* In: *Concilium*. Mainz. 32: S. 209–216.
- Ders.: 1997. *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Horn, J. Nico: 1992. *South African Pentecostals and Apartheid. A Short Case Study of the Apostolic Faith Mission.* In: Jongneel, Jan A. B. (Hrsg.): *Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Inter-cultural Theology.* Festschrift von Professor Walter J. Hollenweger. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 75). Frankfurt a. M.: Peter Lang. S. 157–167.
- Horton, Stanley M.: 1995. *The Last Things.* In: Horton, Stanley M. (Hrsg.): *Systematic Theology. Revised Edition.* Springfield, Missouri: Logion Press. S. 597–638.
- House, H. Wayne; Ice, Thomas: 1988. *Dominion Theology. Blessing or Curse?* Portland, Oregon: Multnomah Press.
- Hübner, Kurt: 1985. *Die Wahrheit des Mythos.* München: C. H. Beck.
- Imo, Cyril O.: 1995. *Säkularisierung und Ritual. Erfahrungen aus Afrika.* In: *Dialog der Religionen*. Gütersloh. 5: S. 161–177.
- Jamme, Christoph: 1991. *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2: Neuzeit und Gegenwart.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Johns, Cheryl Bridges: 1993. *Pentecostal Formation. A Pedagogy Among the Oppressed.* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 2). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kaufmann, Franz-Xaver: 1989. *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven.* Tübingen: Mohr.
- Küenzlen, Gottfried: 1994. *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne.* München: Wilhelm Fink.
- Lalive d'Épinay, Christian: 1969. *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile.* London: Lutterworth Press.
- Land, Steven J.: 1993. *Pentecostal Spirituality. A Passion for the Kingdom.* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 1). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Lederle, Henry I.: 1988. *Treasures Old and New. Interpretations of „Spirit-Baptism“ in the Charisma-*

- tic Renewal Movement. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Luckmann, Thomas: 1996. Die unsichtbare Religion (The Invisible Religion <dt.>). (1967). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 3. Aufl.
- Macchia, Frank D.: 1992. Signs too Deep for Words. Towards a Theology of Glossolalia. In: Journal of Pentecostal Theology. Sheffield. 1: S. 47–73.
- Martin, David: 1990. Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell.
- Ders.: 1996. Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a. M.: S. Fischer. S. 161–180.
- Mbiti, John S.: 1974. Afrikanische Religion und Weltanschauung (African Religions and Philosophy <dt.>). Berlin; New York: De Gruyter.
- McGee, Gary B. (Hrsg.): 1991. Initial Evidence. Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Meyer, Birgit: 1992. „If you are a Devil, you are a witch and, if you are a witch, you are a devil.“ The Integration of „Pagan“ Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana. In: Journal of Religion in Africa. Leiden. 22: S. 98–132.
- Dies.: 1995. Translating the Devil. An African Appropriation of Pietist Protestantism. The Case of the Peki Ewe in Southeastern Ghana, 1847–1992. (Dissertation, Universiteit van Amsterdam). Amsterdam.
- Mühlmann, Wilhelm Emil: 1964. Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen. Berlin. 2. Aufl.
- O'Connor, Edward D.: 1974. Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung. (The Pentecostal Movement in the Catholic Church <dt.>). Freiburg: Herder.
- Parker, Cristián: 1996. Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic (Otra lógica en América Latina <engl.>). (1993). Maryknoll, New York: Orbis.
- Pollak, Detlef: 1995. Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems. In: Dialog der Religionen. Gütersloh. 5: S. 114–121.
- Pollak-Eltz, Angelina: 1978. Pentecostalismus in Venezuela. In: Anthropos. 73: S. 461–482.
- Robeck Jr., Cecil M.: 1990. Art. National Association of Evangelicals. In: Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B.; Alexander, Patrick H. (Hrsg.): Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 4. Aufl. S. 634–636.
- Robins, Roger: 1984. A Chronology of Peace. Attitudes Toward War and Peace in the Assemblies of God, 1914–1918. In: Pneuma. Pasadena, California. 6: S. 3–25.
- Rubach, Gerhard; Sudbrack, Joseph (Hrsg.): 1989. Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden. München: C. H. Beck.
- Samarin, William J.: 1972. Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism. New York: Macmillan.
- Sheppard, Gerald T.: 1984. Pentecostals and the Hermeneutics of Dispensationalism. The Anatomy of an Uneasy Relationship. In: Pneuma. Pasadena, California. 6, 2: S. 5–33.
- Shuman, Joel: 1996. Pentecost and the End of Patriotism. A Call for the Restoration of Pacifism among Pentecostal Christians. In: Journal of Pentecostal Theology. Sheffield. 9: S. 70–96.
- Spittler, Russel P.: 1994. Are Pentecostals and Charismatics Fundamentalists? A Review of American Uses of These Categories. In: Poewe, Karla (Hrsg.): Charismatic Christianity as a Global Culture. Columbia, SC: University of South Carolina Press. S. 103–116.
- Steinbauer, Friedrich: 1971. Die melanesischen Cargo-Kulte. Neureligiöse Heilerwartungen in der Südsee. München: Delp'sche Verlagsbuchhandlung.
- Stoll, David: 1990. Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press.
- Synan, Vinson: 1974. The Role of the Holy Spirit and the Gifts of Spirit in the Mystical Tradition. In: One in Christ. 10, 2: S. 193–202.
- Villafañe, Eldin: 1993. The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Ders.: 1994. The Contours of a Pentecostal Social Ethic. A North American Hispanic Perspective. In: Transformation. Oxford. 11, 1: S. 6–10.
- Wallis, Roy; Bruce, Steve: 1992. Secularization. The Orthodox Model. In: Bruce, Steve (Hrsg.): Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford: Clarendon Press. S. 8–30.
- Wedenoja, William: 1980. Modernization and the Pentecostal Movement in Jamaica. In: Glazier, Stephen D. (Hrsg.): Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from Caribbean and Latin America. Lanham, Maryland: University Press of America. S. 27–48.
- Wietzke, Joachim (Hrsg.): 1993. Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wilson, Dwight J.: 1990. Art. Pacifism. In: Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B.; Alexander, Patrick H. (Hrsg.): Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 4. Aufl. S. 658–660.
- Wyckoff, John W.: 1995. The Baptism in the Holy Spirit. In: Horton, Stanley M. (Hrsg.): Systematic Theology. Revised Edition. Springfield, Missouri: Logion Press. S. 423–455.

Kontinuität und Wandel der Pfingstbewegung*

Die pfingstkirchlichen Bewegungen haben sich seit ihrer Entstehung am Anfang dieses Jahrhunderts in Nordamerika zu einem wichtigen Zweig der Weltchristenheit entwickelt. Nur eine die Wirklichkeit verzerrt wahrnehmende Sicht erkennt in ihnen nichts anderes als protestantische Sektierer, obgleich kritische Auseinandersetzungen mit Einseitigkeiten pfingstlicher Frömmigkeit und Extremgruppen geboten sind. Ihre historischen Wurzeln hat die Pfingstbewegung in der Heiligungs- und Erweckungsfrömmigkeit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, für die u. a. ein starker missionarischer Antrieb (Großstadt- und Massenevangelisation), die Bildung eines erwecklichen Laienchristentums und die Betonung der Hoheit und Unabhängigkeit der Einzelgemeinde (Kongregationalismus und Independentismus) – verbunden mit dem Ideal der Glaubensstufe – charakteristisch waren.¹

Die Sehnsucht nach Glaubensgewißheit und Erweckung, der Hunger nach einem Mehr an missionarischer Vollmacht sowie die Suche nach Überwindung einer allzu nüchternen Glaubensfrömmigkeit wurden für Entstehung und Entwicklung der Pfingstbewegung zentrale Momente. Man war offen dafür, daß sich göttliche Kraft in besonderen enthusiastischen und ekstatischen Erfahrungen manifestiert, die den Bereich des Rationalen übersteigt und als „übernatürlich“ und wunderbar erlebt und angesehen wurde. In diesem Zusammenhang hat die Glossolie in der Pfingstbewegung zentrale Bedeutung erlangt, so daß die zu Beginn dieses Jahrhunderts entstehende Bewegung mit der Begrifflichkeit „Zungenbe-

wegung“ bezeichnet werden konnte. Das Anliegen pfingstlicher Erweckung kommt in solcher Begrifflichkeit freilich nur reduziert und ausschnitthaft zur Geltung. 1901 wurde die Glossolie als Erkennungszeichen (initial physical sign) der ersehnten Taufe im Heiligen Geist erlebt. 1906 entwickelten sich die Heiligungsversammlungen des farbigen Predigers William J. Seymour zum Ausgangspunkt einer überaus wirkungsvollen weltweiten Verbreitung pfingstlerischer Frömmigkeit in bald eigenständigen Gemeinden, Gemeindeverbänden, missionarischen Unternehmungen, Glaubenswerken und Bibelschulen. Am Anfang der pfingstkirchlichen Bewegungen stand keine überragende Gründerpersönlichkeit mit theologischem Profil und organisatorischem Geschick. Charles Parham, methodistischer, und William J. Seymour, ehemals baptistischer Heiligungsprediger, waren Leute, die aus dem frömmigkeitsmäßigen Erbe des nordamerikanischen Erweckungschristentums kamen und nur in einer lebensgeschichtlich kurzen Phase im Zusammenhang der Entstehung und Verbreitung der Pfingstbewegung bedeutsam wurden. Soziologisch gesehen waren es eher die unteren Schichten und einfachen Leute, die in den ersten Versammlungen erreicht wurden. Sie suchten eine tiefere Begegnung mit dem auferstandenen Herrn, wollten die Gegenwart des Heiligen Geistes in den Charismen (vor allem Heilung, Glossolie, Prophetie; vgl. 1 Kor. 12) erleben und dadurch bevollmächtigt werden zum missionarischen Zeugnis. Dabei erfuhren sie auch, daß „durch das Blut Jesu die Rassentrennung aufgehoben“ wurde.

Rückblickend auf das zu Ende gehende Jahrhundert, wird man wohl konstatieren müssen, daß die Entstehung der Pfingstbewegung für die Christentumsgeschichte ähnlich folgenreich war wie die der ökumenischen Bewegung. Wie beide Bewegungen in ein sinnvolles und fruchtbares Verhältnis zueinander treten können, ist eine weithin noch offene Frage und Zukunftsaufgabe, obgleich einzelne Pfingstkirchen seit 1961 Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) geworden sind, David J. Du Plessis als Mr. Pentecost die Anliegen der Bewegung in den ÖRK und die katholische Kirche getragen hat und es von seiten des ÖRK in den letzten Jahren ein vermehrtes Bemühen gab, mit den Pfingstkirchen in einen Dialog einzutreten.²

Was für die Geschichte des Christentums generell gilt, trifft auf die pfingstkirchlichen Bewegungen in besonderem Maße zu: ihr Schwerpunkt liegt in der sog. Zwei-Drittel-Welt. Die meisten ihrer Anhängerinnen und Anhänger sind Menschen, deren Lebensperspektiven drastisch eingeschränkt sind. Viele, die sich den pentekostalen Bewegungen anschließen, verbinden damit die Hoffnung auf ein menschenwürdigeres Leben. Der ethische Rigorismus vieler Pfingstler, der aus der Perspektive europäischer Christentumskultur als gesetzlich und fundamentalistisch erscheint, wird anderswo als Chance zu sozialem Aufstieg genutzt.

Verbreitung

Die rasante Ausbreitung pfingstlich-charismatischer Bewegungen läßt diese zu einer Art christlicher Trendreligion werden. Man muß freilich über Europa hinausblicken, um dies mit entsprechender Deutlichkeit zu erkennen. Gleichwohl

tragen die pfingstlichen Bewegungen auch im europäischen Kontext mit dazu bei, die historischen Monopole des lateinisch-katholischen Südens und des protestantischen Nordens zu beenden. Mit Recht bezeichnet Michael Welker die pentekostal-charismatische Bewegung als „größte Frömmigkeitsbewegung ... in der Geschichte“.³ Zum Beleg einer solchen Einschätzung darf man zwischen Charismatikern und Pfingstlern allerdings keine scharfen Trennlinien ziehen und muß von einer relativen Einheitlichkeit des Phänomens ausgehen, was keineswegs unumstritten ist. Das Bewußtsein, Teil einer weltweiten und in rasanten Wachstumsprozessen befindlichen Bewegung zu sein, ist jedoch für alle Pfingstler und Charismatiker – auch in Westeuropa – fundamental. Sie verstehen die dramatische Ausbreitung ihrer Glaubenspraxis als sichtbares Zeichen göttlichen Segens. Geistestaufe und Geisterfüllung werden dabei nicht allein als persönliche Pfingsterfahrung und Bevollmächtigung zum christlichen Zeugnis verstanden, sondern auch als eine Strategie göttlichen Handelns in endzeitlicher Erweckungsperspektive.

weltweit

Die Statistiken David B. Barretts stellen den Siegeszug pentekostaler Frömmigkeit alljährlich eindrucksvoll vor Augen, auch wenn seine Zahlen eher Schätzungen und mit Vorsicht zu bewerten sind. 1990 ging er von einer Weltbevölkerung von 5,3 Milliarden aus, davon zählte er 33,2% Christen (1,6 Milliarden), davon wiederum 372 Millionen pentecostals/charismatics.⁴ Auch die deutsche Pfingstbewegung, etwa in Gestalt des Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden (FFP), dem alle wichtigen Pfingstgemeinschaften angehören, verweist auf

Barretts Zahlen, wie er sie etwa zur 17. Weltpfingstkonferenz in Jerusalem (1995) vorgelegt hat. Demnach gab es 1995 464 Millionen Pfingstler und Charismatiker. Zum Vergleich gibt Barrett die Zahl der Baptisten mit 56, der Lutheraner mit 52 und der Methodisten mit 38 Millionen an. In der Statistik für 1997 geht er von 497 Millionen „pentecostals and charismatics“ aus.⁵ Was meist verschwiegen wird, wenn Barretts Zahlen herangezogen werden, sind seine Hinweise auf die zahlreichen „Postcharismatiker“; 1990 rechnete er mit 90 Millionen. Entsprechend muß davon ausgegangen werden, daß es zahlreiche Post-Pfingstler gibt, also Christinnen und Christen, für die die Mitgliedschaft in einer Pfingstgemeinschaft von vorübergehender Dauer war.

Deutschland

Im Blick auf Deutschland kann ein zahlenstatistischer Vergleich nur sehr bescheiden ausfallen. Die größte Pfingstgemeinschaft, der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), hat nach eigenen Angaben ca. 30000 Mitglieder. Alle anderen Pfingstgemeinschaften sind entschieden kleiner. Zum Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr (CGV), zur Gemeinde Gottes (Cleveland), zur Gemeinde der Christen Ecclesia und der Volksmission entschiedener Christen (VMeC) gehören jeweils zwischen 3000 und 4000 Mitglieder. Weitere pfingstlich geprägte Gruppen geben ihre Mitgliederzahlen zwischen 1000 und 2000 an, wie das Freikirchliche Evangelische Gemeindegewerk (fegw), das zur International Church of the Four-square Gospel gehört, oder das Jugend-, Missions- und Sozialwerk, Altensteig, (JMS), das inzwischen als Mitglied des Forums Freikirchlicher Pfingstgemein-

den (FFP) geführt wird. Die Mitgliederzahl aller im FFP zusammengeschlossenen Pfingstgemeinschaften wird mit ca. 44000 (bei 103 000 Zugehörigen) beziffert. Wie ein Vergleich mit Zahlen aus früheren Jahren zeigt, ist die Gesamtzahl der einer Pfingstgemeinschaft zugehörigen Christen in den letzten beiden Jahrzehnten relativ konstant geblieben. Wer zu höheren Zahlen kommen will, darf zwischen Charismatikern und Pfingstlern nicht differenzieren. Paul Schmidgall, der jetzige Vorsitzende des FFP, beziffert die Zahl aller Charismatiker und Pfingstler in Deutschland auf 300000. Vor zwei Jahren hatte der Kreis Charismatischer Leiter (KCL) von 150000 Charismatikern im weiteren Sinn des Wortes (Pfingstler teilweise mit eingeschlossen) gesprochen. Die zuletzt genannte Zahl dürfte die realitätsbezogenere sein. Jedenfalls kann von einer pfingstlich-charismatischen Erweckung größeren Ausmaßes in Deutschland (ebensowenig in Westeuropa) keine Rede sein, obgleich sie vielfach und von einigen fast routinemäßig mit prophetischem Anspruch angekündigt und vereinzelt auch schon ausgerufen wurde. Gleichzeitig muß konstatiert werden: Die Gesamtzahl von Charismatikern und Pfingstlern ist auch in Deutschland in den letzten Jahren kontinuierlich größer geworden. Der BFP kann sich mit Recht als eine Freikirche mit wachsenden Mitgliederzahlen und wachsenden Zahlen von Gemeinden (inzwischen weit über 400) sehen, wobei das Wachstum des BFP in erheblichem Maße dadurch zustande kam, daß sich ihm zahlreiche Ausländergemeinden (u.a. Koreaner, Italiener und Filipinos) und Gemeindeverbände angeschlossen haben. 1988 trat die Volksmission e.C. dem BFP bei. 1991 erfolgte die Aufnahme von 13 Gemeinden in Ostdeutschland, die ihre Heimat zuvor auf-

grund der politischen Situation im Bund der Evangelisch Freikirchlichen Gemeinden der DDR gesucht hatten. Auf der 101. Bundeskonferenz des BFP in Kirchheim (1997) wurde das Christliche Zentrum Berlin (CZB) nach jahrelangen Gesprächen und einer langen, kontroversen Diskussion als Mitglied aufgenommen.

Durch die charismatische Erneuerung (Anfang der 60er Jahre einsetzend) fand die pfingstliche Frömmigkeit auch Eingang in die Traditions- und Freikirchen. Die Ausbreitung der Pfingstfrömmigkeit geschieht jedoch gegenwärtig auch in Deutschland weniger durch traditionelle Pfingstgemeinden, von denen viele mehr als zwei Generationen alt sind und teilweise an Dynamik eingebüßt haben, sondern eher durch freie, nicht konfessionsgebundene Gemeinden, charismatische Zentren und „überkonfessionelle“ Initiativen, die in der Anfangsphase ihrer Entwicklung Wert auf eine Selbstunterscheidung gegenüber der traditionellen Pfingstbewegung legen. Nicht selten sind sie für viele etablierte Pfingstgemeinschaften zu einer starken Konkurrenz geworden, auch wenn sie in Lehre und Frömmigkeitspraxis diesen sehr nahestehen und sich ihnen im Laufe weiterer Konsolidierung anschließen können. Zugleich treten die Unterschiede zwischen Pfingstlern und freien Charismatikern zunehmend zurück, da auch etablierte Pfingstgemeinschaften neue Dynamik gewinnen können.

Seit den 70er Jahren ist die Zahl ausländischer christlicher Gemeinden mit pentekostalem Frömmigkeitsprofil sowohl aus dem europäischen Ausland wie auch aus asiatischen und afrikanischen Ländern vor allem in den größeren Städten Deutschlands kontinuierlich gewachsen. Arbeitsmigration, Flüchtlingsbewegungen sowie Handel und Wirt-

schaft sind einige der unterschiedlichen Entstehungsfaktoren. In vielen Städten gehören inzwischen koreanische, indonesische, afrikanische oder lateinamerikanische Gemeinden zum Erscheinungsbild einer zunehmenden innerchristlichen Pluralisierung, die sich darüber hinaus auch in eigenständigen pentekostal-charismatisch geprägten Aussiedlergemeinden verdeutlicht.

90 Jahre Pfingstbewegung – 50 Jahre BFP

Das Jahr 1997 war für die Pfingstbewegung in Deutschland ein Jahr der Erinnerung an die eigene Geschichte, zugleich auch Gelegenheit für eine Standortbestimmung und einen Blick in die Zukunft. In vier großen Festveranstaltungen (Hamburg, Velbert, Griesheim, Sindelfingen) gedachte man des Weges der Pfingstbewegung in Deutschland und feierte das 50jährige Jubiläum des BFP. Mit lauten und gleichwohl charakteristischen Worten faßte der Festredner von Hamburg, Reinhard Bonnke – der wohl international bekannteste deutsche Pfingstler –, das pfingstliche Anliegen zusammen, indem er in Anspielung auf die Feuerflammen von Apostelgeschichte 2,1ff den Besuchern immer wieder zurief: „Für jeden Kopf hat Gott eine Flamme“, ein Energiekraftwerk, das zum christlichen Zeugnis anspornt, die Kranken heil werden läßt, die bösen Geister austreibt und die Zahl der Erweckten groß werden läßt. Mit diesem Anliegen ist das für die pfingstlerischen Bewegungen charakteristische Anliegen der Taufe im Heiligen Geist zusammengefaßt, das sich als Angebot auch an alle nicht-pfingstlichen Christen richten kann. Bereits 1907 hatte die Pfingstbewegung Deutschland erreicht, wobei ihr Weg von Nordamerika über Norwegen ging

und mit dem Namen des ehemaligen Methodistenpastors Thomas B. Barratt verbunden war. Der überschäumende Enthusiasmus der ersten Pfingstversammlungen in Kassel löste großes Erschrecken aus, konnte nicht entsprechend verarbeitet werden und führte in der damaligen Gemeinschaftsbewegung zu heftigen Auseinandersetzungen und Trennungen. In der Berliner Erklärung (1909) distanzieren sich 56 führende Vertreter der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz von der neuen Bewegung, die sie als „nicht von oben, sondern von unten“ ansahen. Es bildeten sich eigenständige Pfingstgemeinschaften, zunächst der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr, der in den folgenden Jahrzehnten zur dominierenden Gruppe der deutschen Pfingstbewegung wurde. Sehr bald entwickelten sich jedoch Gemeinden außerhalb dieses Verbandes, seit 1922 die Elim-Gemeinden (H. Vietheer) v.a. in Ostdeutschland, seit 1928 die Freien Christengemeinden, seit 1934 die Volksmission entschiedener Christen (v.a. in Württemberg), seit 1937 die Gemeinde Gottes (Church of God, Cleveland).

1954 schlossen sich freie Pfingstgemeinden zur Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden Deutschlands (ACD), später (1982) Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) zusammen mit Zentrale, Bibelschule Beröa und Leuchter-Verlag in Erzhausen. Zum Bund gehören mittlerweile zahlreiche missionarische und karitative Einrichtungen. Seit 1974 ist der BFP Körperschaft des öffentlichen Rechts in Hessen, inzwischen auch in zahlreichen weiteren Bundesländern.

Richard Krüger, Leiter der Bibelschule Beröa in Erzhausen bei Darmstadt, erinnerte in einem Artikel der Zeitschrift „Wort und Geist“ (gemeinsame Zeit-

schrift des BFP, der VMeC, der Schweizerischen Pfingstmission und der Gemeinde für Urchristentum) an eine erste Konferenz freier Pfingstbrüder im Jahre 1947, die zur Keimzelle der 1954 offiziell ins Leben gerufenen Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden (heute BFP) wurde und sich als Glaubensgemeinschaft auf kongregationalistischer Grundlage und in enger Verbindung mit der größten amerikanischen Pfingstdenomination „Assemblies of God“ entwickelte.

Das Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden (FFP), in dem die meisten Pfingstgemeinschaften seit 1979 in einem lockeren Verhältnis des Austausches und der Kommunikation stehen, veröffentlichte zum Jubiläum die Informationsbroschüre „90 Jahre Pfingstbewegung“, die Auskunft gibt über den Werdegang einzelner Gemeinschaften und in übersichtlicher Form über den jetzigen Stand der Dinge informiert.⁶ Unter demselben Titel erschien 1997 auch eine Publikation von Paul Schmidgall, dem gegenwärtigen Vorsitzenden des FFP, in der die deutsche Pfingstbewegung in geschichtliche Zusammenhänge gestellt und in übersichtlicher Form über Ausprägungen pfingstkirchlicher Bewegungen berichtet wird.⁷

Anlässlich des Jubiläums der Pfingstgemeinschaften definierte der Altpräsident des BFP, Ulonska, den Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden als „Gemeindebewegung“ und machte darauf aufmerksam, daß dieser Weg zur freikirchlichen Struktur lange umstritten und nicht dominierend war.⁸ Die überwiegende Mehrheit der frühen Pfingstler sammelte sich im „Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim an der Ruhr“, der in seinen strukturellen Ausformungen und seiner inhaltlichen Ausrichtung das Erbe der Gemeinschaftsfrömmigkeit zu wahr-

ren bemüht war, seinen Mitgliedern die Möglichkeit der Doppelmitgliedschaft einräumte und die Säuglingstaufraxis der Landeskirchen zwar als defizitär betrachtete, sie gleichwohl anerkennen konnte. Anders war der Weg der freien Pfingstler, die die charismatische Grunderfahrung ganz in den Kontext eines freikirchlichen Profils stellten. „Die Väter der freikirchlichen Pfingstbewegung gingen ein Risiko ein, das wenig Zukunftsperspektiven sehen ließ. Sie wußten sich auf einen Weg gewiesen, der sie nicht nur ‚außerhalb des Lagers‘ ihrer evangelikalischen Brüder führte, sondern auch außerhalb des größeren Lagers der sich damals formierenden deutschen Pfingstbewegung“.⁹ Heute ist es umgekehrt: Die Mehrheit der Pfingstler versteht sich in freikirchlichen Strukturen, und auch die in den letzten Jahrzehnten kleiner gewordene Mülheimer Gruppe ist gegenwärtig dabei, sich ein eigenständiges freikirchliches Profil zu geben, freilich in Kontinuität zur eigenen Prägung und damit Unterschiedenheit zu den BFP-Pfingstlern. „Der Mülheimer Verband ist eine evangelische Freikirche in Deutschland auf der Grundlage einer evangelikal-charismatischen Frömmigkeit bzw. Theologie.“¹⁰ Eine pfingstliche Lehre von der Geistestaufraxe im Sinne einer zweiten Gnadenerfahrung wird abgelehnt.¹¹ Der Mülheimer Verband steht von allen Pfingstgemeinschaften den Grundlehren der Reformation am nächsten. Er ist zugleich der ökumenisch offenste.

Zum Profil pfingstkirchlicher Bewegungen

Pfingstkirchliche Bewegungen stellen keinen neuen religiösen Entwurf dar, wie zahlreiche Sondergemeinschaften und Neuoffenbarungsgruppen. In ihren theo-

logischen und frömmigkeitsmäßigen Orientierungen unterscheiden sie sich nicht wesentlich von evangelikal und bibliozistisch geprägten Christen. Die Pfingstbewegung ist in ihren vielfältigen Ausformungen zunächst und vor allem als Erweckungsfrömmigkeit zu begreifen, genauer als gesteigerte Erweckungsfrömmigkeit. Da sich die Steigerungen auch auf ekstatische und visionäre Ergriffenheitserfahrungen konzentrieren, die als außergewöhnlich und wunderbar erlebt werden und immer wieder beherrschend in den Vordergrund treten können, ergibt sich jedoch eine auffallende Parallelität zu anderen neuen religiösen Bewegungen, insbesondere zu solchen, in denen das ekstatische Erlebnis als religiöses „Urphänomen“ (M. Eliade), verbunden mit außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen, revitalisiert wird. Aufgrund des nicht zu vermeidenden Vorgangs der Ritualisierung des ekstatischen Erlebens ist dieses in den meisten Pfingstgemeinschaften deutlich zurückgetreten. Nicht wenige Pfingstler sind heute deshalb der Meinung, daß die von ihnen praktizierte Glossolalie mit religiöser Ekstase nichts zu tun habe. Durch Phänomene wie den „Toronto-Segen“ und die „Erweckung in Pensacola/Florida“ werden sie an ihre eigenen ekstatischen Anfänge in der Azusa-Street-Erweckung erinnert, wobei sich die religiöse Ekstase schon damals vielfältig artikulieren konnte und keineswegs auf die Glossolalie beschränkt war.

Geistestaufraxe

Nach einem gängigen Wort, das wohl auf Thomas B. Barratt zurückgeht, sind Pfingstler in ihrem Verständnis der Erlösung Lutheraner, in ihrem Taufverständnis Baptisten, in ihrem Heiligungsverständnis Methodisten, in ihrer aggressi-

ven Evangelisationspraxis Heilsarmisten, in ihrem Verständnis der Geistestaufe jedoch Pfingstler. Das Selbstverständnis pfingstlerischer Frömmigkeit hat seinen Kristallisationspunkt zweifellos in Erfahrung und Verständnis der Geistestaufe, die eng mit der Glossolie verbunden wird. Bei der Glossolie, die ein unsemantisches, nicht verstehbares Sprechen oder Singen ist, verselbständigt sich das Sprachgeschehen, und es werden Laute geäußert, die der Sprechende oder Singende als durch seine Sprechorgane unwillkürlich hervorgebracht empfindet. Dabei sieht er sich als Werkzeug des göttlichen Geistes und fühlt sich in Besitz genommen von göttlicher Kraft, die für ihn ein Zeichen der Rückkehr in neutestamentliche Verhältnisse ist und ein Beweis der persönlichen „Pfingsterfahrung“, die er in der Schrift für die Endzeit verheißen findet. Das Verständnis der Glossolie als „anfänglichem Zeichen“ (initial physical sign) der Taufe im Heiligen Geist sieht man u. a. in Mk 1, 8 par und in jenen Stellen der Apg vorgebildet, die ein Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist und das Reden in Zungen in einen Zusammenhang bringen (Apg 2, 4; u. a.). In der weiteren Geschichte der Pfingstbewegung konnte sich die Deutung der Glossolie in einem dreistufigen (Bekehrung, Heiligung, Geistestaufe) oder zweistufigen (Bekehrung, Geistestaufe) Konzept ausdrücken, wobei die Geistestaufe als zweite bzw. dritte Stufe der christlichen Erfahrung ausdrücklich nicht als heilsnotwendig, wohl aber als „dienstnotwendig“ gesehen wird. Beide Ausprägungen haben ihre Begründung in der unterschiedlichen Verarbeitung der Tradition der Heiligungsbewegung. Das zweistufige Konzept folgt dem „baptistischen“ Heiligungsverständnis, das dreistufige dem „wesleyanischen“, welches der Heiligung als „zweiter Seg-

nung“ (second blessing) die Geistestaufe als dritte Stufe folgen läßt. Obgleich diese Schemata nur idealtypisch die Bandbreite der unterschiedlichen theologischen Orientierungen zeigen, fassen sie das Geschichtswirksame zusammen. Die dreistufige Ausprägung findet man bei der Gemeinde Gottes (Cleveland), die zweistufige beim BFP in Anlehnung an die Assemblies of God, während die Mülheimer Richtung eine solche Schematisierung der christlichen Erfahrung ablehnt, was ihre Ausnahmestellung innerhalb des Pfingstertums unterstreicht. Das skizzierte Verständnis der Geistestaufe ist ein verbindender Topos und wichtiges Charakteristikum der pfingstkirchlichen Bewegungen, soziologisch betrachtet ist es ein gruppenspezifisches Merkmal zur Selbstkennzeichnung. Von der Mehrheit der Pfingstler wird die Geistestaufe als erstrebenswertes „Ziel“ jedes christlichen Lebens angesehen. Die eigene „Pfingsterfahrung“ schafft dabei die unmittelbare Anknüpfung an biblische Zeiten. „Grundsätzlich gilt ..., daß in der Regel das Zungenreden das anfängliche Zeichen der Geistestaufe ist. Anfänglich meint: andere Zeichen im Leben und Dienst müssen folgen.“¹² Für die Wahrnehmung anders geprägter Frömmigkeit folgt daraus: In dem Maße, in dem die Glossolie als äußeres und wahrnehmbares Zeichen eines geist-erfüllten Lebens betont wird, im selben Maße ist man genötigt, ein christliches Leben ohne diese Erfahrung als defizitär anzusehen. Die Umkehrung gilt freilich auch: In dem Maße, in dem Geistestaufe und Zungenrede in ein biblizistisch geprägtes Gesamtverständnis des Glaubens eingeordnet wird (als Ausprägung der Frömmigkeit und nicht als Weg zu einem Christsein der Extraklasse) und im Glaubensvollzug einen untergeordneten Stellenwert bekommt, im selben Maße

eröffnet sich die Möglichkeit einer über die eigene Frömmigkeitsform hinausgehenden Gemeinschaft.

Gemeinde- und Kirchenverständnis

Das Kirchenverständnis der Pfingstbewegung nimmt seinen Ausgangspunkt bei der individuellen und gemeinschaftlichen pfingstlichen Erfahrung, die sich mit sehr unterschiedlichen Organisationsstrukturen verbinden kann, wie die Geschichte pfingstkirchlicher Bewegungen zeigt. Je älter Pfingstgemeinschaften werden, desto mehr gleichen sie sich anderen Kirchen an und werden von der anfänglich nur schwach ausgeprägten institutionellen Dimension gleichsam eingeholt. Es gehört zum Selbstverständnis der meisten pfingstlichen Gemeinschaften (z. B. des BFP), überall „neutestamentliche Gemeinden (d. h. freikirchlich, täuferisch, pfingstlich-charismatische Gemeinden) zu bauen“ (R. Ulonska). Entsprechend kann in der Entstehung charismatischer Kreise noch nicht die Verwirklichung biblischen Gemeindeaufbaus gesehen werden, wie die langjährigen Gespräche zwischen Vertretern der charismatischen Erneuerung und der Pfingstbewegung gezeigt haben (vgl. MD 1983, S. 120f). Um „Ekklesia im biblischen Sinn“ zu bauen, sehen Pfingstler keinen anderen Weg als den jenseits großkirchlicher Strukturen, zu denen sie – u. a. aufgrund ihrer Herkunft aus dem nordamerikanischen Erweckungschristentum – keinen inneren Bezug haben.

Die Akzentuierung der Autonomie der Ortsgemeinde und die Suche nach einem freikirchlichen Profil stehen freilich in Spannung zueinander. Ersteres hat zur Folge, daß Einzelgemeinden sich nur sehr locker im Zusammenhang der größeren Kirchengemeinschaft verste-

hen. Je deutlicher eine Profilierung als Freikirche versucht wird und – wie etwa im BFP – sehr unterschiedliche Gemeindeidentitäten in verbindlichere Kommunikationsformen eingebunden werden sollen, desto mehr bietet man Anlaß zum Ausbruch aus solchen Strukturen, da diese zweifellos die pentekostale Erfahrung zähmen und ihre Dynamik begrenzen. Walter Hollenweger, der ja ein ausgewiesener Kenner der Pfingstkirchen und charismatisch geprägter Frömmigkeit ist, hat mehrfach angemerkt, daß diese im Laufe von drei bis vier Generationen verschiedene Phasen durchlaufen: „1. Phase: Ökumenische Gemeinderneuerung, die allen Kirchen dienen will; lose fließende Organisationsformen. 2. Phase: Konsolidierung in lokale Gemeinden; Abgrenzung von den übrigen Kirchen... 3. Phase: Regionale und nationale Institutionalisierung; Bau von Kirchengebäuden, Bibelschulen... 4. Phase: Internationale Institutionalisierung; Öffnung für die Ökumene und die wissenschaftliche Theologie; gleichzeitig Absplitterung von Gruppen, die wieder bei Phase 1 einsetzen“.¹³ Die Pfingstbewegung in Deutschland ist in den letzten Jahrzehnten nicht nur von der Charismatischen Erneuerung in den Kirchen geradezu überrascht worden. Sie hat auch hinnehmen müssen, von den freien, „wildem“ Charismatikern gleichsam überholt zu werden, obgleich diese von der Erfahrung und Weisheit der älteren Pfingstbewegung sicher hätten profitieren und so vermeiden können, sich in manche Sackgassen einer fragwürdigen Power-Charismatik zu begeben. Segregation ist offensichtlich ein fundamentales Prinzip der Ausbreitung der Pfingstbewegung. Wie keine andere Erweckungsbewegung trägt sie dadurch zur Zersplitterung und Fragmentierung der protestantischen Christenheit bei,

was u. a. in der hervorgehobenen Erfahrungs- und Erlebnisorientierung begründet liegt, aber auch in der engen Verknüpfung von Missionspraxis und Gemeindegründungsprogramm, durch die sie bestimmt ist. Solche Strukturen machen es anderen christlichen Kirchen nicht gerade leicht, zu pfingstkirchlichen Bewegungen in ein angemessenes Verhältnis zu treten. In ökumenischer Hinsicht lassen sie die Proselytismusfrage relevant werden.

Was macht Pfingstler attraktiv?

Die Ausbreitung der Pfingstbewegung resultiert nicht nur daraus, daß sie ein mit biblischen Motiven erfüllter Aufbruch zur Wiedergewinnung urchristlicher Glaubenserfahrung ist, sie hängt v. a. mit ihrer Kommunikationsfähigkeit in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zusammen. In der westlichen Welt ist ihre Attraktivität u. a. in ihrem Protestcharakter und ihrer Verbindung mit der religiösen Alternativkultur begründet. Anders ist dies in der sog. Zweidrittelwelt, wo sie an viele Elemente der einheimischen Kulturen anknüpfen, sie positiv aufgreifen und christlich interpretieren und umformen kann.

In welcher Weise pfingstlerische Bewegungen auf den kulturellen Kontext der westlichen Welt eingehen, wird im folgenden aufzählend verdeutlicht:

- Die Pfingstfrömmigkeit „nimmt Rücksicht auf die nüchtern-kritische Einstellung des ‚aufgeklärten‘ Menschen, der Beweise haben will, um glauben zu können“.¹⁴ Darin ist die Pfingstbewegung „moderner“ als ein christlich rationalistisch gefärbter Fundamentalismus, der den Beweis des Glaubens allein rückwärtsgewandt durch ein Verständnis der Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift zu erreichen ver-

sucht. Die Pfingstbewegung ist mit diesem zwar in vielfacher Hinsicht verbunden. Sie vertritt in zahlreichen ihrer Ausprägungen durchaus zentrale dogmatische Positionen und verhält sich zu ihm insofern inklusiv, sie bietet dem modernen Menschen jedoch nicht nur ein vermeintlich gesichertes und keiner Anfechtung ausgesetztes Wissen, sondern außerdem (!) ein konkretes Erlebnis- und Erfahrungsangebot an. Beide Bewegungen können als Reaktion auf den Säkularismus und seine kulturellen, kirchlichen und theologischen Folgen interpretiert werden. Die Betonung der Glossolalie in der Pfingstbewegung – später dann auch in der charismatischen Bewegung – ist also auch Protestphänomen gegen ihre weitgehende kirchliche Ausklammerung und profitiert von den Defiziten der modernen Zivilisation und den theologischen Arrangements und Kompromissen mit ihnen.

- Mit ihrer Frömmigkeit antworten pfingstkirchliche Bewegungen auf die *Vergewisserungssehnsucht* der Menschen in einem durch religiöse und weltanschauliche Vielfalt geprägten Lebenskontext. Die einfache Antwort, die sie dem verunsicherten Zeitgenossen und Christen geben, lautet: „Du mußt nicht die Vielfalt der Möglichkeiten ausprobieren oder intellektuelle Anstrengungen zur religiösen Identitätsfindung unternehmen. Du kannst Gottes Kraft konkret erfahren, indem du Jesus bzw. den Heiligen Geist anrufst und sichtbare und greifbare Zeichen des Berührtwerdens durch ihn erfährst (Zungenreden / Sprachengebete, Heilungen, Visionen und prophetische Eindrücke...)“ Die Vergewisserung wird in sichtbaren Geistmanifestationen gesucht und gefunden, die als unzweideutige Zeichen der göttlichen Gegenwart angesehen werden.

- Pfingstler sprechen die *emotionale*

Seite des Menschen an. Sie machen Mut zu einer ganzheitlichen Religiosität und drängen auf eine persönliche, unmittelbare Glaubenserfahrung in bewußtester Abkehr von institutionell und rituell vorgegebenen Glaubensformen. Ihre Gottesdienste zielen auf leibhaftige Erfahrungen. Das Ausleben der Glaubensemotion soll kein Tabu sein, sondern in Anwesenheit anderer seinen Ausdruck finden. Skepsis gegenüber einem bloßen Kopfchristentum und einem kirchlichen Gewohnheitschristentum verbindet sich mit der Offenheit und dem Hunger nach erlebbarer Transzendenz.

- Pfingstler und Charismatiker geben der Dimension des Wunders bzw. des Wunderbaren einen zentralen Platz in ihrer Glaubenspraxis. Sie protestieren gegen ein Wirklichkeits- und Glaubensverständnis, das auf Modernitätsverträglichkeit bedacht, geheimnisleer geworden ist. Die Erfahrungsarmut des Alltags in säkularen Industriegesellschaften und der weitgehende Ausfall einer gelebten christlichen Spiritualität verschaffen diesem Anliegen entsprechende Resonanz. Deshalb kommt es nicht von ungefähr, wenn überstrapazierte Akademiker, Ingenieure und von den Zwängen der Leistungsgesellschaft bestimmte Geschäftsleute das Beten in nicht-rationaler Sprache (Glossolalie, Zungenrede, Sprachengebet) für sich entdecken und ihr einseitiges, auf Berechenbarkeit konzentriertes Wirklichkeitsverständnis korrigieren; oder wenn angesichts der Grenzen der modernen Medizin der Kampf gegen Krankheiten durch das Heilungsgebet beherrschend in den Vordergrund tritt und sich mit der Erwartung verbindet, daß der wirklich Glaubende das Wunder auch empfängt.

- Die Pfingstfrömmigkeit konzentriert sich neben ihren evangelikalen Anliegen (Bekehrung/Wiedergeburt, Gemeinschaft,

Mission) auf Erfahrungen und Phänomene (Heilungen, Visionen, ekstatische Bewußtseinszustände), die nicht einer einzelnen spezifischen Religion angehören, sondern religionsüberschreitenden Charakter haben und ein wesentliches Moment und Motiv für ihre globale Kommunikationsfähigkeit sein dürfte. Zugleich integriert die Pfingstfrömmigkeit Elemente von Volksreligiosität in die eigene Glaubens- und Frömmigkeitspraxis.

Im Eingehen der pfingstlich-charismatischen Frömmigkeit auf gegenwärtige Zeitströmungen und anthropologische Bedürfnisse liegt ihre Stärke, aber auch ihre Schwäche. Gefährdungen sind etwa ein überzogener Wunderglaube, der die Offenheit gegenüber dem göttlichen Willen verstellt, oder die Suche bzw. Sucht nach außerordentlichen Geistererfahrungen, die die Zweideutigkeit aller christlichen Erfahrung und die Gebrochenheit der christlichen Existenz nicht wahrnimmt. Die komperativische Struktur der Pfingstfrömmigkeit führt leicht zu Realitätsverlust und zu Verzerrungen des christlichen Zeugnisses. Wenn die Ausgießung des Geistes, wie sie pfingstlich-charismatische Frömmigkeit erlebt, selbst als Endzeitgeschehen im engeren Sinn begriffen wird, ist der Weg zu einem elitären Selbstverständnis vorprogrammiert, das blind macht für das Wirken des Heiligen Geistes in vielfältigen Ausdrucksformen des christlichen Lebens. In dem Maße, in dem ein Bewußtsein beherrschend wird, die zentrale Erweckung der Endzeit zu sein, im gleichen Maße werden fundamentalistische Motive wirksam: Abgrenzung gegenüber anderen Christen, Unmittelbarkeitspathos, weltbildhafter Dualismus, übertriebene exorzistische Praktiken. Hier können auch Steigerungen erfolgen, die pentekostal geprägte Einzelgruppen in

Versektungsprozesse führen, obgleich grundsätzlich zwischen Erweckungs-christentum in seinen zahlreichen Ausdrucksformen einerseits und christlichen Sondergemeinschaften und Sekten andererseits deutlich unterschieden werden muß.

Ökumenische Perspektiven

Enthusiastisch geprägte Frömmigkeitsformen haben immer schon zu möglichen Ausprägungen christlichen Glaubens und Lebens gehört, weshalb das christliche Zeugnis, das von ihnen ausgeht, Anerkennung finden sollte. Es ist falsch und unangemessen, die Pfingstgemeinschaften in ein sektiererisches Abseits zu stellen, wie dies heute immer noch geschieht, in Teilen der Medienöffentlichkeit in letzter Zeit sogar vermehrt. Da die Pfingstbewegung in ihrem main stream ihre Lehren streng biblizistisch – häufig im Kontext eines fundamentalistischen Schriftverständnisses – entfaltet und keine Lehrbesonderheiten in einem häretischen Sinn aufweist, gibt es gute Gründe, sie primär als Freikirche zu verstehen und sie – jedenfalls im europäischen und nordamerikanischen Kontext – in das weitere Spektrum einer konservativ-evangelikal geprägten Frömmigkeit einzuordnen. Sie selbst versteht sich im weiteren Kontext der reformatorischen Entscheidungen zur Rechtfertigung allein aus Gnaden, zur Rezeption der trinitarischen Glaubensbekenntnisse und zum Priestertum aller Gläubigen.¹⁵

Die Stellung der Pfingstbewegung gegenüber der Ökumene ist jedoch distanziert, skeptisch, in Teilen streng ablehnend. Ihr eigenes Kirchenbewußtsein läßt kaum zu, in der Volkskirche einen Ort zu sehen, wo christlicher Glaube lebendig und authentisch gelebt werden

kann. Pfingstler leugnen nicht, daß es in den Großkirchen „wahre Christen“ gibt und erheben für sich selbst nicht den Anspruch, die einzig wahre Konkretion der Kirche Christi zu sein. Dennoch führt das Selbstverständnis zahlreicher Pfingstgemeinden als „biblische und neutestamentliche Gemeinde bzw. als Entrückungs- und Heiligungsgemeinde“ dazu, sich von einer, wie man befürchtet, „ökumenisch organisierten Weltkirche“ – die ja niemand anstrebt – abzusondern. Es sind vor allem endzeitlich-apokalyptische Perspektiven und die Berufung auf die reformatorische Identifikation Roms mit dem Antichristen, die Teilen der Pfingstbewegung den Zugang zur Ökumene sehr schwer machen.

Freilich darf eine solche Sicht nicht generalisiert werden. Einzelne Pfingstgemeinschaften arbeiten in der lokalen Ökumene mit. Gruppierungen wie der Mülheimer Verband oder das Christliche Zentrum Berlin sind aktive Mitglieder regionaler ACKs. Knapp 10 Jahre (von 1975 bis Ende 1984) war der BFP Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) im Gaststatus. Seine grundsätzliche Offenheit gegenüber anderen Kirchen drückt sich heute darin aus, daß er seit 1991 Gastmitglied der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) ist.

Die Konfliktfelder zwischen Landeskirchen und Pfingstgemeinschaften sind freilich zahlreich, weit oben dürfte die Tauffrage stehen. Die Kontroversen und Differenzen beziehen sich vor allem auf Fragen des Kirchen- und Schriftverständnisses, sie berühren jedoch auch die Verhältnisbestimmungen zwischen Rechtfertigung und Heiligung, Schrift und Prophetie, Wort und Geist, Heiligem Geist und Erfahrung. Da es in den letzten Jahren zunehmend auch in der Pfingstbewegung selbst respektable Ver-

suche gibt, die pfingstliche Erfahrung in umfassenderen theologischen Zusammenhängen zu reflektieren, wird man hier durchaus auf interessierte und ernstzunehmende Gesprächspartner treffen können.

Die Einordnung der Pfingstgemeinschaften in das freikirchliche Spektrum erfordert andererseits freilich auch ihre Bereitschaft zur Selbstrelativierung und die Notwendigkeit der Selbstunterscheidung von Extremgruppen und Sonderlehren, die das Pfingstlertum von Anfang an begleiten.¹⁶ Eine weitergehende ökumenische Gemeinschaft zwischen pfingstkirchlichen Bewegungen und organisierter Ökumene ist in dem Maße sinnvoll und möglich, in dem, von einem bestehenden fundamentalen Konsens ausgehend, bestehende Differenzen relativiert werden können, Lernbereitschaft vorhanden ist und Anerkennung nicht nur gesucht, sondern auch gewährt wird. Zur Geschichte des Pfingstlertums in Deutschland gehörten fraglos sehr drastische Feindbilder im Blick auf die bestehenden Großkirchen, denen auf der anderen Seite die Wahrnehmung der Pfingstler als Sektierer und Schwärmer entsprach und den damit verbundenen Ausgrenzungen. Niemand sollte Interesse haben, bei solchen Klassifizierungen stehen zu bleiben, wenn denn Gottes Geist uns nicht nur die Augen für die Nähe Gottes in unseren eigenen Reihen, sondern auch bei den anderen öffnen will.

Gegenwärtig zeichnet sich mit einiger Verspätung gegenüber den Entwicklungen in der englischsprachigen Welt eine stärkere Einbeziehung der Pfingstler in eine evangelikal geprägte „missionarisch-evangelistische Ökumene“ ab. Auf der örtlichen Ebene kommt es zunehmend zu einer Zusammenarbeit zwischen Evangelikalen, Pfingstlern und

Charismatikern. Missionarische Aktionen wie „Pro Christ“ werden auch von zahlreichen Pfingstgemeinden unterstützt, sehr zum Ärger konservativ-fundamentalistisch orientierter Evangelikaler, die darin eine Verfallerscheinung erkennen. Innerhalb der Pfingstbewegung kommt es gleichzeitig zu einem stärkeren Zusammenrücken, einmal innerhalb des BFP, zugleich innerhalb des Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden, das auch von seiten anderer Kirchen begrüßt und positiv bewertet werden kann. Zugleich entwickeln sich intensivere Kontakte zwischen Charismatikern und Pfingstlern, die 1993 im Anschluß an den John-Wimber-Kongreß zur Gründung des Kreises Charismatischer Leiter (KCL) führten. Ein noch wichtiger Vorgang dürfte sein, daß es 1996 zwischen Deutscher Evangelischer Allianz und dem BFP zu einer gemeinsamen Erklärung über Grundlagen der Zusammenarbeit kam, die von zahlreichen Pfingstlern und Charismatikern als Aufhebung einer jahrzehntelangen Trennung und als „Jahrhundertereignis“ gewertet wurde. Daß dieses Dokument ohne Beisein eines Vertreters der Mülheimer Richtung der Pfingstbewegung entstand, die in historischer Kontinuität zu den von der Berliner Erklärung Angesprochenen steht, gehört allerdings zur „Ironie der Geschichte“ (E. Geldbach).

So sehr es richtig ist, den enthusiastischen Typ der Frömmigkeit in den Dialog der sich ökumenisch begehenden Frömmigkeitsformen und konfessionellen Orientierungen mit einzubeziehen, so sehr haben anders geprägte Christen die doppelte Aufgabe, von ihm zu lernen, ihn aber auch auf Einseitigkeiten etwa in dem biblisch nicht zu begründenden Konzept der Geistestaufe hinzuweisen, wobei es nicht primär um die-

sen Begriff, sondern um seine inhaltliche Ausrichtung geht. Dies sollte in einer Form geschehen, die die gemeinsamen christlichen Orientierungen nicht außer acht läßt und sensibel ist für das schwierige Erbe der Geschichte der Pfingstbewegungen in Deutschland. Pfingstlerischer Biblizismus hat nicht verhindert, daß die von Pfingstlern akzeptierte normative Funktion der Schrift eingeschränkt wurde. Die eigene Frömmigkeitsprägung wurde so sehr mit dem urchristlichen Idealbild in eins gesetzt, daß die biblische Relativierung der Glossolie nicht mehr ins Auge fiel und die Vielfalt des biblisch bezeugten Geistwirkens nicht mehr hinreichende Berücksichtigung fand. Freilich lesen nicht nur die Pfingstler die Bibel mit konfessionellen Brillen. Deshalb gilt auch nicht nur für sie: Die ekklesiale bzw. frömmigkeitsbezogene Kontextualität, die jede Schriftauslegung mitbestimmt, darf sich nicht absolut setzen und gleichsam selbst zum Text erklären. Sie bleibt auf kritische Korrektur durch den biblischen „Text“ angewiesen. Insbesondere die für pfingstkirchliche Bewegungen kennzeichnende theologische Konzeption der „Rückkehr ins Urchristentum“ ist nicht geeignet, die konkreten Glaubenserfahrungen angemessen zu verarbeiten. Pentekostale Spiritualität, die sich in Berufung auf die Kirche des Anfangs von der allgemein-christlichen Erfahrung absetzt und für sich etwas Besonderes beansprucht, steht in Gefahr, Illusionen zu pflegen. Die Unterschiede zwischen Pfingstlern und Glaubenden in anderen Kirchen und Freikirchen sind – was ihre Glaubenserfahrung in der unvollkommenen Welt angeht – weitaus geringer, als Pfingstler und wahrscheinlich auch ihre Geschwister in anderen Gemeinschaften und Kirchen anzunehmen und wahrzunehmen bereit sind.

Anmerkungen

- * Erweiterte Fassung des Vortrags-Textes.
- ¹ Vgl. H.-D. Reimer, Art. Pfingstbewegung, in: Wörterbuch des Christentums, hrsg. von V. Drehsen u. a., Gütersloh 1988, S.961–963.
- ² Vgl. Consultation with Pentecostal Churches, (Lima, Peru 14–19 November 1994, WCC, Geneva; Consultation With Pentecostals in the Americas (San José, 4–6 June 1996) ed. by Hubert van Beek, WCC, Geneva.
- ³ M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, S.21.
- ⁴ Vgl. D. B. Barrett, Annual Statistical Table on Global Mission, in: International Bulletin of Missionary Research Vol. 14, No. 1, S.26f.
- ⁵ Ebd., Vol. 21, No. 1, S.24f.
- ⁶ 90 Jahre Pfingstbewegung in Deutschland, hrsg. vom Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Freudenstadt 1997.
- ⁷ Paul Schmidgall, 90 Jahre Pfingstbewegung, Erzhausen 1997.
- ⁸ In der „Zeitung zum Kirchenjubiläum“, Mai 1997, S.1f.
- ⁹ R. Ulonska, ebd., S.1.
- ¹⁰ So heißt es in einem neueren noch nicht publizierten Text des Mülheimer Verbandes.
- ¹¹ Ebd. heißt es: „Der Heilige Geist ermöglicht den Glauben, das Christsein. Jeder Christ hat bei seiner Wiedergeburt den Heiligen Geist empfangen und ist damit geistgetauft“. Zugleich heißt es auch: „Der MV anerkennt dankbar die vielfältigen Gaben Gottes in seinen Menschen, seien es die ‚praktischen‘ Gaben oder die ‚transrationalen‘ Gaben der neustamentlichen Gabenlisten nach Römer 12 und 1. Korinther 12.“ Auf der lehrmäßigen Ebene dürfte hier eine Konvergenz mit evangelisch-landeskirchlichen Charismatikern vorliegen.
- ¹² R. Ulonska, in: Wort und Geist 6/1992, S.3. Vgl. auch ders., Geistesgaben in Lehre und Praxis. Erzhausen 1983.
- ¹³ W. Hollenweger, Verheißung und Verhängnis der Pfingstbewegung, in: Ev. Theol. 53 (1993), S.284.
- ¹⁴ K. Hutten, Hintergründe und Bedeutung der modernen Zungenbewegung, in: M.T. Kelsey, Zungenreden, Konstanz 1970, S.16.
- ¹⁵ Eine Ausnahme bildet die Jesus-only-Bewegung, die zwar das einzigartige Erlösungswerk Christi bekennt, jedoch die Trinitätslehre ausdrücklich ablehnt und allein die Taufe auf den Namen Jesu als rechtmäßig ansieht. Sie ist in Deutschland in einzelnen Gemeinden der Vereinigten Pfingstgemeinden (United Pentekostal Church) präsent.
- ¹⁶ Als charakteristisches Beispiel für Deutschland wäre hier die Glaubensbewegung (Faith-Church-Movement) zu nennen, die z.Z. in den neuen Bundesländern besonders aktiv ist und in der der pfingstlich-charismatische Impuls mit der Kraft des positiven Denkens eine problematische Verbindung eingeht.

Raymond Pfister, Hamburg

„Brücken bauen, Mauern abbauen“

Auf dem Wege zu einem Dialog zwischen Ost und West

Die EPCRA-Konferenz (European Pentecostal / Charismatic Research Association) lief parallel zur Tagung der ICCOWE (International Charismatic Consultation on World Evangelism) / ECC (European Charismatic Consultation) im römisch-katholischen Seminar. Beide Veranstaltungen fanden unter der einen Bezeichnung PRAGUE '97 statt und beschäftigten sich mit dem gleichen Thema: „Brücken bauen, Mauern abbauen“ im neuentstandenen europäischen Kontext, mit einer post-kommunistischen Situation. Mehr als je zuvor ist die Glaubwürdigkeit der christlichen Mission abhängig von der Fähigkeit, Brücken zu bauen und Mauern abzubauen.

Teilnehmer

Offiziell nahmen ca. 70 Theologen an den verschiedenen Sitzungen von EPCRA teil, wobei 40% aus Osteuropa (ca. 10% aus der Tschechischen Republik, ca. 10% aus Rumänien, andere aus Rußland, Polen, der Slowakischen Republik, Kroatien, Ukraine) kamen. Die Zahlen sind ungenau, da manche Theologen nur für ICCOWE/ECC angemeldet waren, aber z.T. auch an EPCRA-Sitzungen teilgenommen haben.

Die Teilnehmerschaft bei der ICCOWE/EPCRA-Gesamttagung sieht etwas anders aus: Erschienen waren insgesamt ca. 340 Teilnehmer aus 35 Ländern (140 aus Osteuropa, 170 aus Westeuropa und 30 von außerhalb Europas); darunter waren 28

Orthodoxe, ca. 125 Katholiken, 120 Protestanten und 66 Pfingstler/Nicht-denominationale Teilnehmer. Als sichtbarer Ausdruck einer immer größer werdenden pentekostalen/charismatischen Ökumene sollte die Bedeutung von PRAGUE '97 nicht unterschätzt, sondern zunehmend phänomenologisch wahrgenommen und theologisch bewertet werden.

Programmschwerpunkte (auszugsweise)

1. Brücken bauen, Mauern abbauen – historisch betrachtet

Vater Kilian McDonnell O.S.B. (römisch-katholisch, USA), Professor Dr. Martin Parmentier (altkatholisch, Niederlande) und Kallistos Ware, Bischof von Diokleia (griechisch-orthodox, Großbritannien) nahmen uns mit auf eine pneumatologische Reise zu den Kirchenvätern. Somit wurde in besonderer Art und Weise die Perspektive aus der Kirchengeschichte betrachtet und das Überwinden der Zeitmauer als notwendige Herausforderung deutlich.

McDonnell betrachtete das wertvolle Zeugnis aus der frühzeitlichen Kirche – d. h. Tertullian, Origenes, Hilarius von Poitiers, Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus und Philoxenus von Mabbug – in bezug auf die Frage der zentralen Rolle der Taufe im Heiligen Geist, wie auch aus pentekostaler Sicht gesehen bzw. als unverzichtbarer Bestandteil der christlichen Einführung in das Glaubensleben. Jedoch versteht er die Gei-

stestaufe als das Erwachen zum vollen Leben des Geistes mit den Charismen, nicht als Teil des *Wesens*, sondern der *Ganzheitlichkeit* der christlichen Initiation. Bedingt durch ein sakramentales Verständnis von Gottes Gnade, das eine zeitliche Trennung von Kindertaufe (sacramentum initiatoris) und Firmung (sacramentum confirmationis) einräumt, ist die Taufe im Heiligen Geist somit *integraler* Teil einer zweistufigen christlichen Initiation geworden. Sie nimmt die Rolle eines vertagten sakramentalen Geschehens ein, das im Leben des Christen die in der Taufe erhaltene Gnade zum Ausdruck bringt.

Parmentier sieht auch die Wassertaufe und die Geistestaufe wie die zwei Seiten einer Münze, sprich der christlichen Initiation, macht jedoch in seiner Argumentation und Auseinandersetzung mit McDonnell deutlich, daß die Texte der Kirchenväter – ebenso wie die des Neuen Testaments – nicht zwangsläufig auf eine einzige, notwendige Interpretation hinauslaufen bzw. eindeutig sakramental oder nicht-sakramental ausgelegt werden müssen. Er sieht es z.B. als nicht bewiesen an, daß Charismen in der Urgemeinde nur im Zusammenhang mit dem Taufgeschehen erscheinen. Das Märtyrertum und die Asketik sind für ihn auch christliche Kontexte, wo charismatische Ausdrucksformen eingeräumt werden müssen, die möglicherweise ältere Formen ablösen. Dazu kommt noch, daß außergewöhnliche Gaben auch außerhalb des Christentums festgestellt wurden.

Ware widmet dem Thema „Persönliche Erfahrung mit dem Heiligen Geist aus der Sicht der griechischen Väter“ – Johannes Climacus, Makarius, Markus der Mönch und Symeon der neue Theologe – besondere Aufmerksamkeit. Dabei stellt er fest, daß alle erwähnten Väter es für möglich halten, den Heiligen Geist zu besitzen,

ohne jedoch seine Gegenwart in uns bewußt wahrzunehmen. Für alle Väter ist die Geistestaufe eine Verlängerung und Erfüllung der sakramentalen Wassertaufe. Sie vermittelt in diesem Sinne keine völlig neue Gnade, die anders wäre als die, die man durch die Wassertaufe erhalten hat. Manche östliche Autoren, wie z.B. Markus der Mönch, sind sehr zurückhaltend, wenn es darum geht, die äußerlichen Zeichen zu beschreiben, die eine bewußte Wahrnehmung des Geistes begleiten können. Andere, wie z. B. Makarius und Symeon, erwähnen mehr Einzelheiten, insbesondere die Gabe der Tränen, die Vision des göttlichen Lichtes und gelegentlich etwas, was dem Zungenreden, wie wir es heute kennen, ähnlich ist.

2. Brücken bauen, Mauern abbauen – *geographisch betrachtet*

Der Beitrag von Professor Dr. Cecil M. Robeck, Jr. (Pfungstler, USA) über das pentekostale Zeugnis in einem östlichen Kontext stellte auf besondere Art und Weise ein Plädoyer für einen Dialog zwischen Orthodoxen und Pfingstlern dar. Robeck stellt fest, daß wenig über die Anfänge der Pfingstbewegung in Osteuropa und Eurasien geschrieben wurde und daß primäre Quellen in nicht-englischer Sprache von Befürwortern/Teilnehmern und Gegnern der Pfingstbewegung in Osteuropa und Eurasien fehlen. Eine weitere Einschränkung eines historischen Überblicks besteht darin, daß ihm ausschließlich westliche Quellen in englischer Sprache zur Verfügung standen und diese dementsprechend nur die Denkweise westlicher Pastoren, Evangelisten und Gemeindeleiter darstellen. Die erste Generation der Pfingstler, im Westen wie im Osten, war nicht auf die Gründung von neuen Denominationen

ausgerichtet, sondern sah ihre Botschaft als die Verkündigung einer Erweckungserfahrung für alle Christen. Robeck behauptet, daß in Osteuropa nicht die Orthodoxen, sondern Protestanten bzw. Mitglieder von Freikirchen (u.a. Mennoniten, Baptisten, Methodisten, Plymouth Brüder) die Hauptzuhörer der ersten Pfingstler waren. Natürlich spielte die Frage der Religionsfreiheit (zuerst die Allmacht des Zaren und dann die des kommunistischen Systems) eine große Rolle bei der Entwicklung der Pfingstbewegung in Osteuropa. In dieser Gegend der Welt ist diese seit 1908 eher langsam gewachsen und bis 1989 relativ isoliert vom Rest der Welt geblieben.

Bis zum heutigen Tag hat sich nichts daran geändert, daß Pfingstler kein klares Verständnis von der Orthodoxie haben. Das gleiche gilt aber auch für den Orthodoxen, der kein klares Bild von der Pfingstbewegung hat. Von daher ist nicht damit zu rechnen, daß der eine den anderen versteht, und Mißverständnisse bleiben bestehen. Die Orthodoxie hat ein klares Selbstverständnis und eine konsistente Ekklesiologie. Viele Pfingstler haben dies immer noch nicht. Sie sehen sich als „Bruderschaft“, „Bewegung“ oder als „Gemeindebund“, aber nicht so sehr als „Kirche“ im üblichen Sinne. Inzwischen wurden die dritten und vierten Generationen der Pfingstbewegung mit dem Institutionalisierungsprozeß konfrontiert und haben begonnen, sich mit ekklesiologischen Fragen zu beschäftigen. Ein weiterer Bereich, der es notwendig macht, sich an einen Tisch zu setzen, ist der der Mission und Evangelisation. Die Orthodoxen waren für ein Jahrtausend ein missionarisches Volk. Seit vor einem Jahrhundert die Pfingstler in Erscheinung getreten sind, wird auch unter ihnen missioniert. Wenn es beiden nicht gelingt nebeneinander zu arbeiten, wer-

den sie es früher oder später gegeneinander tun. Am Beispiel Rußlands kann man sehen, wie der Kommunismus für die Dauer von siebzig Jahren als künstlicher Puffer zwischen Orthodoxen und Pfingstlern diente. Jetzt haben anscheinend die Vorwürfe von Verschleppung und Proselytismus den „Eisernen Vorhang“ ersetzt. Haben Ost und West unterschiedliche Auffassungen von Mission und Evangelisation entwickelt, die unterschiedliche christliche Traditionen trennen und isolieren? Diese Frage und noch etliche mehr müssen gemeinsam gestellt und wenn möglich beantwortet werden, auch wenn die Antworten unterschiedlich ausfallen und bleiben.

3. Brücken bauen, Mauern abbauen – *theologisch betrachtet*

Die Perspektive der Heiligen Schrift wurde von einigen Pfingstlern, die an der EPCRA Tagung teilnahmen, vermißt und ein allzu großer Akzent auf die Patristik bedauert. Obwohl Professor Dr. Norbert Baumert S.J. (römisch-katholisch, Deutschland) im Programm als Redner zu Anfang nicht vorgesehen war, stellte er die pentekostal/charismatische Spontaneität unter Beweis und leistete einen Beitrag, in dem er die Begriffe *Charisma* und *Geistestaufe* sowohl neutestamentlich wie auch im heutigen Sprachgebrauch untersuchte.

„Charisma“ ist heutzutage ein Begriff, der eine von Gott geschenkte Fähigkeit zu einer Tätigkeit im Dienst am Aufbau der Gemeinde beschreibt. Im N.T. ist charisma nicht die Fähigkeit, sondern die Gabe/das Geschenk selbst. Diese Grundbedeutung änderte sich langsam im Laufe der Zeit. Erst um die Jahrtausendwende (1000 AD) wurde aus der Gabe eine Be-gabung. In der antiken und mittelalterlichen Latinität bleibt „charisma“

als Fremdwort ein Randphänomen. Der Begriff assoziiert im ganzen Mittelalter per se nicht *gratia gratis data*. Erst im 17. Jahrhundert öffnet sich ein neuer terminologischer Ansatz. Der Begriff „charisma“ ist endgültig vom Inhalt auf den Vermittler übergegangen, um die von Gott geschenkte Fähigkeit zu bezeichnen. Aber erst im 20. Jahrhundert – eingeführt durch Harnack und Sohm – finden wir die typische Unterscheidung zwischen „Amt und Charisma“.

Im Versuch einer Sprachregelung für heute schlägt Baumert folgende Definition vor: „Charisma ist eine aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von Gott besonders zugeteilte Befähigung zum Leben und Dienen in Kirche und Welt“. Akzentverschiebungen wie Überbetonung des Übernatürlichen, des Wunderwirkens und des Dienstes für andere sollten vermieden werden.

Baumert sieht Wassertaufe und Geistes-taufe als zwei unterschiedliche Schritte auf dem Glaubensweg. Beide sind zwar als ein „Empfangen des Heiligen Geistes“ zu verstehen, aber am Beispiel von Apg 2 wird deutlich, daß ein „Untertauchen“ in den Heiligen Geist in „pentekostaler Weise“ ein anderes Werk des Geistes ist als das in der Wassertaufe.

Die eigentliche Frage der persönlichen Erfahrung hat etwas damit zu tun, inwie weit man Gottes Werk erkennt. Sakrament und Erfahrung sind nicht zwangsläufig zeitlich miteinander verbunden.

Professor Dr. Walter J. Hollenweger (evangelisch-reformiert, Schweiz) beschrieb das Christentum als einen Synkretismus par excellence und stellte die theologische Frage nach der Art des Synkretismus, den wir betreiben. Er findet Beispiele für ein – meist nicht wahrgenommenes – synkretistisches Denken im Alten wie im Neuen Testament sowie in allen modernen östlichen und westli-

chen Kirchen, ob katholisch, protestantisch oder pentekostal.

Hollenweger macht die traditionelle, theologische Ausbildung für die Schwierigkeiten verantwortlich, die die Pastoren haben, unsere religiösen Erfahrungen zu artikulieren. Grund dafür ist, daß „erlebte Religion“ da ein Tabu-Thema ist.

Synkretismus hat etwas damit zu tun, wie wir mit dem religiösen Kontext unserer Zeit umgehen. Synkretismus ist eine Begegnung mit dem anderen, die die Bereitschaft voraussetzt, sich in der Sprache seines Gegenübers zu artikulieren und in der nicht darauf bestanden wird, seine eigene Sprache zu benutzen. Diesbezüglich können wir bei den biblischen Autoren Hilfestellung finden, wenn wir bereit sind, ihre Beispiele von pluralem Synkretismus näher zu betrachten.

Hollenweger argumentiert am Beispiel des Kolosserbriefes, daß ein theologisch verantwortungsvoller Synkretismus, der im Kreuzgeschehen verankert ist, möglich sein muß.

4. Brücken bauen, Mauern abbauen – soziologisch betrachtet

Professor Dr. Jan Milic Lochman (Tschechische Bruderschaft, Tschechische Republik) bezeichnet die Treue zum Heiligen Geist – Geist der Freiheit – als die Herausforderung und zugleich als die Hoffnung für Christen in einer postkommunistischen Gesellschaft. Die Forderungen der totalitären Ideologie der Vergangenheit wurden durch die der Postmoderne ersetzt. Zu den Merkmalen einer postkommunistischen Gesellschaft gehören u. a. die Egozentrik eines relativistischen Pluralismus, das Unheil markt-orientierter Alternativen (auch im geistlichen Bereich) und die Renaissance der Religiosität.

Lochman behauptet, daß die Frage des

„Bekennnisse des Geistes“ im Hinblick auf die geistlichen Nöte unserer Zeit von besonderer Bedeutung ist. Die biblische Botschaft des Heiligen Geistes geht auf das menschliche Bestreben nach authentischem Leben und persönlicher Identität ein. Der Geist ist aber kein Geist der Selbstzwecke, sondern der Geist einer Glaubensgemeinschaft in einer ausgrenzenden Welt, um Trennungen von Klasse, Rasse und Kultur zu überbrücken bzw. zu überwinden. Der Geist ist aber auch der „Fürsprecher“ der Schöpfung, und Lochman macht auf die kosmische Dimension des Geistes – mit seiner ethischen und ökologischen Implikation – in einer bedrohten Welt aufmerksam.

Professor Dr. Miroslav Volf (evangelisch-reformiert, Kroatien) sieht die Herausforderung der Christen in einer von Trennung und Ausschließen gekennzeichneten Welt, in einer von ihm genannten Haltung des „Umarmens“ bzw. der Annahme. In einer besonderen Art und Weise wird in einem Ausdruck wie „ethnische Säuberung“ deutlich, daß die Logik der Ausgrenzung eine Logik der Reinheit ist. Die Strategie des Ausklammerns bedeutet, die „anderen“ als niedrigere Wesen zu betrachten. Ausschließen bedeutet aber auch Verlassenheit und Gleichgültigkeit.

Für Volf ist es besonders hilfreich, die soziale Dimension des Lebens als einen „Bund“ zu sehen. Er benutzt das Bild des neuen Bundes, um seine „Theologie und Praxis des Umarmens“ zu beschreiben. Die Wiederherstellung eines neuen Bundes mit der Menschheit machte das Kreuz Christi und Jesu Opferbereitschaft nötig. Die Theologie des Kreuzes soll uns helfen zu verstehen, wie zerbrechliche Bündnisse gestärkt und zerbrochene Bündnisse geheilt werden können, und wie man vermeiden kann, daß Bündnisse überhaupt auseinanderfallen.

Da die Versöhnung zwischen Gott und der sündigen Menschheit das Herz des Evangeliums ist, muß die Versöhnung zwischen Menschen, die durch Ungerechtigkeit, Betrug und Gewalt entfremdet wurden, das Herz unseres missionarischen Strebens sein (s. Epheser 2). Die schwierige Aufgabe der Versöhnung sollte all unsere Phantasie, Intelligenz und Ressourcen in Anspruch nehmen.

5. Brücken bauen, Mauern abbauen – technologisch betrachtet

Die neuesten Perspektiven aus der PC-Welt und der elektronischen Informationsgesellschaft bzw. des Internet und seiner Möglichkeiten wurden von Dr. Harold Hunter (Pfungstler, USA) vorgestellt. Der Begriff *Internet* steht für einen weltweiten Verbund von Computersystemen, die über direkte Netzwerkverbindungen, Standleitungen und Telefonleitungen miteinander verbunden sind. Von daher ist das Internet ein riesiger, weltweiter Informationspool, auf den jeder PC-Benutzer mit Hilfe eines Modems oder einer ISDN-Karte zugreifen kann. Das *World Wide Web* (WWW) ist der populärste Teil des Internet. Die vollständige Adresse eines Internet-Dokumentes nennt sich URL (Uniform Resource Locator).

Hunter ist der Herausgeber einer Homepage (Seitenaufbau im Internet) namens *Pentecostal-Charismatic Theological Inquiry International* – PCTII (URL = <www.pctii.org>), und die sich darin befindende Online-Zeitschrift *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research* (CjPCR) bietet ein breites Spektrum von Artikeln und Rezensionen an. Das PCTII ist ein einmaliges, zukunftsorientiertes Austauschforum für Theologen und Forscher aus aller Welt – aus Ost und West -, die an pentekostalen/charismatischen Themen interessiert sind.

Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Verständnis von Mission

Über einen Prozeß innerhalb der Theologische Kommission der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg

(Auszüge)

Die Theologische Kommission der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg (ACKH) beschäftigt sich seit einigen Jahren mit dem Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung *Gemeinsam den einen Glauben bekennen* (eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird). Die Betrachtung der Ekklesiologie führte zu einer Reihe von Selbstdarstellungen aus den verschiedenen christlichen Konfessionen und Denominationen, die in der Kommission vertreten sind. Besondere Aufmerksamkeit bekam eine veröffentlichte Handreichung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, KdöR, für die Gemeinden: *Evangelisierende Gemeinde – Unser Christuszeugnis im Zusammenhang mit den anderen christlichen Kirchen* (1995). Anfang 1996 begann daraufhin in der Theologischen Kommission ein Erfahrungsaustausch über Mission in den Mitgliedskirchen. Das Missionsverständnis der Adventisten, Baptisten, Katholiken, Lutheraner, Methodisten, Orthodoxen, Pfingstler und Reformierten wurde vorgestellt und diskutiert. Der ökumenische Studientag der ACKH im Kloster Nütschau im September 1996 lud daraufhin ein zum Thema: „Die Aufgabe der Mission – gegeneinander oder miteinander?“

In der Nachbereitung von Nütschau am 22. Oktober 1996 wurde deutlich, daß viele Fragen offen geblieben sind. Besonders aus katholischer Sicht wurde bemängelt, daß zwei Fragenkreise fehlten: die Frage der Judenmission und die der Mission an bzw. des Dialoges und der Zusammenarbeit mit Muslimen. Die Diskussion machte deutlich, daß das Fragen nach dem christlichen Profil in einer zugleich säkularen Gesellschaft und bunter werdenden religiösen Welt immer größere Bedeutung gewinnt. Zu fragen ist: Von welchem Glaubensverständnis geben wir Zeugnis? Wie wird Mission in den christlichen Kirchen Hamburgs betrieben? Was bedeutet Proselytismus in diesem Zusammenhang?

Der Autor dieses Berichtes wurde anschließend gebeten, die Eindrücke, Sätze und Thesen sowie Standpunkte zu sammeln und ein Papier vorzubereiten mit dem Thema „Zeugnis der Christen in Hamburg“. Dabei sollten die Begriffe *Zeugnis* und *Dienst* als Gliederungsprinzip dienen.

Die fünf Thesen – wie folgt zusammenfassend beschrieben – wurden weitgehend positiv aufgenommen, wobei man sagen kann, daß die Vertreter der Freikirchen es möglicherweise leichter hatten als die der sogenannten Großkirchen, sich an die Formulierungen eines Pfingstlers zu gewöhnen.

1. These

Mission ist ein *Auftrag* an uns Christen und eine *Einladung* an jeden Mitmenschen – unabhängig von Rasse und Geschlecht, religiösem Hintergrund und sozialem Status. Von daher muß die Bedeutung des Evangeliums *sichtbar* gemacht werden, um es Menschen *wirkungsvoll vermitteln* zu können – jedoch nicht beherrscht von Strategie und Methode und nicht gehindert durch Verfehlungen und Defizite der Kirchengeschichte.

2. These

Mission führt im wesentlichen zu einer persönlichen, vom Heiligen Geist bewirkten *Begegnung* mit dem lebendigen Christus, im Empfang seiner *Vergebung*; es ist die persönliche Annahme des Rufes zur *Nachfolge* Christi und zu *einem Leben im Dienst* – jedoch in einer freien, persönlichen Entscheidung und ohne menschliche Manipulation.

3. These

Mission in der Nachfolge Christi geschieht *in der Kraft des Geistes Gottes*, ist aber zugleich *missio Dei* (souveränes Wirken des Heiligen Geistes), *missio ecclesiae* (die von Gott übertragene Verantwortung der Kirche/Gemeinde als Gemeinschaft der versammelten Gläubigen), und *missio fidelis* (die von Gott übertragene Verantwortung des einzelnen Gläubigen als Zeuge Christi).

4. These

Mission im pfingstlichen Geist überwindet Mauern und Grenzen zwischen Menschen, zerstörte Einheit wird wiederhergestellt. Gegensätzliche Überzeugungen und Traditionen dürfen nicht bewirken, daß wir als Kirche und Christen kein ge-

meinsames Zeugnis geben im Dienst an den Menschen. Der Heilige Geist eint und befreit zu mehr Offenheit, Verstehen und Gemeinsamkeit zwischen den z. Z. drei vorhandenen Ebenen der Ökumene in Hamburg: die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg (ACKH), die Evangelische Allianz in Hamburg (EAH), der Kreis für die Einheit des Leibes Christi in Hamburg (KELCH, seit Anfang der 90er Jahre). In der ACKH sind überwiegend Vertreter aus den historischen Kirchen, in der EAH überwiegend Christen aus evangelikalen Freikirchen und im KELCH überwiegend Pastoren, Leiter und Christen aus pentekostal/charismatischen Kirchen, Gemeinden, Initiativen und Werken.

5. These

Mission ist die Bereitschaft, sich – dialog- und beziehungsfähig – auf die Alltagsbegegnung mit Menschen anderen Glaubens einzulassen. In jeder einzelnen Beziehung muß die Dialogebene erst gefunden werden und darf nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Um nicht Synonym von Bedrohung zu sein, darf Mission nicht vom Gefühl der Überlegenheit und dem Drang zum Machtstreit geprägt sein. Indem sie Liebe geben und Interesse zeigen, werden sich Christen in dem risikoreichen Spannungsfeld von Offenheit und Synkretismus, Toleranz und Relativismus bewegen.

Nach weiteren Diskussionen und Überarbeitungen der Thesen wurde das im folgenden dokumentierte Papier von der Mitgliederversammlung des Arbeitskreises Christlicher Kirchen Hamburg (ACKH) verabschiedet.

Zeugnis und Dienst der Christinnen und Christen in Hamburg

Mission als Herausforderung und Aufgabe

1. Wo wir leben

Wir leben in einer Stadt, in der es viele Kirchen und Gemeinden gibt. Die Zahl anderer Religionen und religiöser Gruppen wächst. Unsere Zeit ist entgegen früheren Vorhersagen nicht religionslos. Pluralismus ist ein Kennzeichen unserer Gesellschaft und auch der religiösen Landschaft.

Viele Menschen suchen nach Halt und Orientierung. Das Gefühl und das Wissen, in einer Zeit des Umbruchs zu leben, sind weit verbreitet. Viele sind unsicher, fühlen sich und die Welt bedroht. Visionen und mitreißende Ziele für ein gelingendes Leben und Zusammenleben fehlen. Die herkömmlichen Werte, die sozialen Integrationskräfte und die Bindungskräfte haben in ihrer Bedeutung abgenommen.

Die Menschen in der Stadt suchen persönliche Freiheit, entscheiden selbst über Leben, bestimmen selbst, was für sie gut ist. Auch, was sie glauben. Sie wählen sich die Wahrheit ihres Lebens selbst. Individualismus ist das Kennzeichen unserer Zeit. Das Streben des Selbst geht einher mit Vereinzelung, Überforderung und Ängsten. Der Sehnsucht nach Kontakten und einem Leben in Beziehungen entspricht auf der anderen Seite eine individuelle Erlösungssehnsucht. Die Zunahme von einfachen fundamentalistischen Lösungen auf der

einen und von individueller Spiritualität auf der anderen steht dafür.

Wenn die Menschen etwas von Kirche und den Christinnen und Christen erwarten, sind das Zuwendung und Nähe, Glaubwürdigkeit und überzeugendes Reden und Handeln: Zeugnis und Dienst. Gefragt ist Kirche als Ort einer offenen und gemeinschaftlichen Suche nach Sinn, Wahrheit und dem, was das Leben trägt. Für die herkömmliche Mission und absolute Werte fehlt weithin das Verständnis.

2. Wer wir sind – was wir haben

Wir sind Christinnen und Christen in Hamburg. Wir sind ergriffen von dem Gott, „der will, daß alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1. Timotheus 2,4). Christus hat uns und die Welt mit sich versöhnt. Zugleich damit hat er uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen (2. Kor 5,18).

Das verlangt von uns, daß wir sowohl mit Gott als auch mit der Welt in Verbindung bleiben. Gabe und Aufgabe sind untrennbar verbunden und eins wie Reden und Handeln, Zeugnis und Dienst. „Denn: Einer ist Gott. Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit“ (1. Tim 2,

5–6). Wir können nur geben, was wir haben; aber was wir haben, können wir nicht für uns behalten.

Es bleibt unser wichtigster und dringender Auftrag, jeden Mitmenschen, unabhängig von Rasse und Geschlecht, religiösem Hintergrund und sozialem Status mit der Botschaft Jesu zu erreichen. Wir geben Jesu Einladung weiter, sich ihm in einer freien und persönlichen Entscheidung und ohne menschliche Manipulationen zuzuwenden. Das geschieht in Umkehr und im Glauben, um sich auf diese Weise mit Gott dem Vater versöhnen zu lassen und durch das Werk des Heiligen Geistes eine neue Schöpfung zu werden.

Mission wird zum Ort, wo wir die Liebe zu Fremden lernen und uns öffnen für die vielen Wege, auf denen Christus uns und seiner Schöpfung begegnet.

Die Botschaft von der Liebe Gottes zu allen Menschen bestimmt das Wesen und den Stil der Mission. Die Liebe Gottes wird erfahren in einer persönlichen, vom Heiligen Geist bewirkten Begegnung mit dem lebendigen Christus, im Empfang seiner Vergebung und der persönlichen Annahme seines Rufes zur Nachfolge und zu einem Leben im Dienst. Mission heute darf nicht beherrscht sein von Strategie oder Methode, darf aber auch nicht gehindert werden durch Verfehlungen und Defizite der Kirchengeschichte, z.B. durch die religiöse Legitimation bestehender Machtverhältnisse, den kulturellen Imperialismus, das territoriale Denken oder Monopolansprüche.

3. Was Mission ist

Mission in der Nachfolge Jesu Christi ist zugleich souveränes Wirken Gottes im und durch den Heiligen Geist (missio Dei), die von Gott der Gemeinde und

Kirche übertragene Verantwortung gemäß dem Missionsbefehl Jesu nach Matthäus 28,18–20 (missio ecclesiae) und die von Gott übertragene Verantwortung an den einzelnen Glaubenden als Zeuge Christi (missio fidelis). Mission vollzieht sich in Wort und Tat, „in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes Gottes“ (Röm 15,19).

So geben die Kirche und die Christinnen und Christen Zeugnis von dem dreifaltigen Gott. In der missionarischen Kirche und in unserer säkularisierten Welt hat der Heilige Geist eine herausragende Bedeutung. Sein Wirken zielt auf den Menschen in seiner Ganzheit, auf Leib, Seele und Geist. Mission gibt Antwort auf die Fragen der Menschen nach dem ewigen Heil und der Erlösung im gegenwärtigen Leben, auf die Fragen nach dem Bösen und eigener Schuld. Sie bietet Gottes Angebot der Vergebung und Rettung an und hilft zur Bewältigung konkreter Lebensprobleme.

Nach innen und im Miteinander der Kirche und Christinnen und Christen in Hamburg kann es nur ein gemeinsames Zeugnis des Geistes in Wort und Tat geben.

4. Auf dem Weg zu mehr Gemeinsamkeit und zur Einheit im Glauben und Dienst

Gottes Geist will nicht nur Versöhnung, sondern auch Einheit wiederherstellen. Sein Werk ist es, Spaltungen zwischen Kirchen und Christinnen und Christen, aber auch Mauern und Grenzen zwischen Menschen zu überwinden. Er bewirkt, daß wir auf Monopol- und Machtansprüche sowie auf ungute Konkurrenz und Proselytenmacherei verzichten. Weil er als pfingstlicher Geist zerstörte Einheit wiederherstellt, hilft er unserer Schwachheit auf. Diese zeigt

sich einerseits in billiger Toleranz und andererseits in unserer Unsicherheit, ob der Glaube anderer nicht wahrer und richtiger sei als der eigene. Mission kann sich nur in Fairneß und Offenheit vollziehen. Sie akzeptiert, daß Menschen frei sind, das Recht auf den Wechsel eigener religiöser Zugehörigkeit haben und selbst ihre ganz persönlichen Glaubenserfahrungen machen. Wir wissen, daß der dreieinige Gott seine Gemeinde in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften baut. Wir haben nicht unser jeweiliges Kirchentum, sondern den Auferstandenen zu verkündigen. Dennoch ist Mission immer auch Einladung in eine konkrete Gemeinde, ohne daß andere Gemeinden herabgesetzt werden. Dazu helfen auch neue und andere Organisationsformen wie Dienste und Werke der Kirche, die Menschen erreichen, welche Ortsgemeinden und herkömmlich organisierte Gemeinden nicht ansprechen.

Wir stellen dankbar fest, daß sich viel Gemeinsamkeit in Hamburg entwickelt hat. Die Zahl ökumenischer Gruppen auf Gemeinde- und Stadtteilebene ist angewachsen. In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen arbeiten und feiern die christlichen Kirchen und Gemeinden zusammen. Die Taufe wird weithin gegenseitig anerkannt, obwohl für viele taufgesinnte Gemeinden teilweise noch Gesprächsbedarf besteht. In der kirchlichen Sozialarbeit gibt es positive Ansätze eines gemeinsamen Dienstes (z.B. Sozialstationen, Wohnungslosen-, Suchtkrankenhilfe). Gleiches gilt für die Öffentlichkeits- und Medienarbeit. Dennoch gibt es Spannungen. Die eigenen Dienste und Werke werden zur Legitimation der eigenen Kirche genutzt. Die Ausrichtung an den und die Konzentration auf die Menschen, die hungrig, durstig, fremd, obdachlos, krank,

einsam und im Gefängnis sind (Matth 25,35ff), müssen das gemeinsame Interesse bestimmen. Gegensätzliche Überzeugungen und Traditionen dürfen nicht bewirken, daß wir als Kirche und Christinnen und Christen kein gemeinsames Zeugnis geben im Dienst an den Menschen. Wir werden sonst unglaubwürdig, verraten die Einheit des Leibes Christi und werden für die Menschen dieser Stadt ein Hindernis auf dem Weg zum Leben und zum Glauben.

Zur Zeit gibt es mindestens drei Ebenen der Ökumene in Hamburg, die sich zum Teil überschneiden und verschiedene Frömmigkeitsprägungen und Ausdrucksformen haben: die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg (ACKH) mit überwiegend Vertretern aus den historischen Kirchen; die Evangelische Allianz in Hamburg (EAH) mit überwiegend Christinnen und Christen aus evangelikalen Freikirchen; den Kreis für die Einheit des Leibes Christi in Hamburg (KELCH) mit überwiegend Pastoren, Leitern und Christen aus charismatischen Kirchen, Gemeinden, Initiativen und Werken. Noch leben sie mehr nebeneinander als miteinander, haben Vorurteile oder grenzen sich ab. Der Heilige Geist eint und befreit zu mehr Offenheit, Verstehen und Gemeinsamkeit. Darum ist es die Aufgabe aller, sich an der Versöhnung Gottes mit der Welt und der Einheit im Glauben und Handeln zu orientieren. Die Spannungen müssen geschwisterlich und produktiv gestaltet werden um des einen Zeugnisses willen.

5. Begegnung mit Menschen anderer Religionen

Die Frage der Begegnung mit Menschen anderer Religionen (Juden, Muslimen, Hindus, Buddhisten...) ist eng mit der

Frage verbunden: „Was heißt Christsein in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft?“ Es kann uns Christinnen und Christen nicht gleichgültig sein, in welcher Gesellschaftsform wir leben und auf welche Art und Weise kulturelle Werte gefördert werden. Tatsache ist, daß unseren Kirchen eine Einstellung und ein Verhalten gegenüber fremden Lebens- und Glaubensweisen abgenötigt werden, die nicht mehr vom Gefühl der Überlegenheit und dem Drang zum Machtstreit geprägt sein dürfen.

Von besonderer Bedeutung ist das Verhältnis der Christinnen und Christen zu den Juden. Beide haben gemeinsame Wurzeln des Glaubens im Bund Gottes mit dem Volk Israel. Das ist für Christinnen und Christen eine historische und theologische Herausforderung, der sie gerecht werden müssen. Sie wird verstärkt durch das Leiden der Juden, das die Shoa über sie gebracht hat.

Im Blick auf den hohen Anteil muslimischer Mitbürger in Hamburg und ein gutes Zusammenleben mit ihnen sind die Christinnen und Christen dieser Stadt vor die Aufgabe gestellt, mit ihnen in einen konstruktiven Dialog einzutreten.

Wenn wir uns auf die Alltagsbegegnung mit Menschen anderen Glaubens einlas-

sen wollen, muß unser Glaube an Jesus Christus dialog- und beziehungs-fähig sein. Mission darf nicht Synonym von Bedrohung werden. Christinnen und Christen können von ihrem Glauben nur reden, wenn sie den andersartigen Glauben der anderen Religionen zur Kenntnis nehmen und respektieren. Sie können in den Dialog mit Andersgläubigen nur sinnvoll eintreten, wenn sie nicht nur etwas mitteilen, sondern auch etwas entgegennehmen wollen. Zum fruchtbaren Dialog gehört auf der einen Seite ein deutliches Wissen um die Identität des eigenen Glaubens, auf der anderen Seite aber ein Gefühl für die eigene Unvollständigkeit und ein wirkliches Bedürfnis nach Gemeinschaft mit den anderen, in der wechselseitiges Teilnehmen, Austausch und gegenseitige Befruchtung möglich werden. In jeder einzelnen Beziehung muß die Dialogebene erst gefunden werden und darf nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Indem sie Liebe geben und Interesse zeigen, werden sich Christinnen und Christen in dem risikoreichen Spannungsfeld von Offenheit und Synkretismus, Toleranz und Relativismus bewegen.

Beschluß der Mitgliederversammlung der ACKH vom 14. 5. 1997

Zusammenfassende Überlegungen zur Auswertung der Tagung

1. Pfingstlich-charismatische Frömmigkeit ist in sich nicht einfach „Sekte“ oder Verfallsform des Christlichen, sondern ein immer bedeutsamer werdender Strom der Erneuerung in der weltweiten Ökumene, ein „Dialekt“ des Christlichen, den es von Anfang der Kirche an in der Geschichte des Christentums gegeben hat und der in die Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi mit hineingehört.

2. Die Großkirchen brauchen den Strom charismatisch-pfingstlicher Erneuerung ebenso wie die charismatisch-pfingstlerische Bewegung die ökumenische Gemeinschaft des gegenseitigen Lernens, der Ergänzung und der Korrektur durch die etablierten Kirchen und die Tradition des sozialen Protestantismus braucht. Erinnert die charismatisch-pfingstlerische Bewegung die etablierten Großkirchen nachdrücklich an die Gültigkeit des Missionsauftrages, die Wirklichkeit des Heiligen Geistes und die Notwendigkeit einer persönlichen Beziehung zu Gott in der Nachfolge Jesu, so erinnern und fragen Kirchen des Wortes und des Sakramentes die charismatisch-pfingstlerische Bewegung nach der Einheit der Kirche, nach der Vorrangigkeit des Wirkens Gottes vor aller menschlichen Antwort und an die Bedeutung des Zeugnisses der Christen in der Gesellschaft und in einer komplexen Öffentlichkeit.

3. In dem Maße, in dem sich das Erweckungschristentum weltweit und auch bei uns immer stärker ausbreitet, ist es notwendig, daß charismatisch-pfingstliche Gemeinden und Gruppen

im ökumenischen Dialog auf Ortsgemeinde und in der regionalen Ökumene wahrgenommen und ernstgenommen werden. Vorschnelle Charakterisierungen als „fundamentalistische Gruppe“ oder „abgefallene oder laue Christen“ verhindern echten Dialog und bauen Mauern anstatt Brücken.

4. Wo die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist nicht als Christsein einer höheren Ordnung verstanden und damit ein elitäres Zwei-Klassen-Modell von Christen geschaffen wird, sondern im biblischen Sinne einer Ausrüstung mit den Gaben und Kräften zu einer missionarischen Existenz, einer Berufung zum Zeugesein verstanden wird, eröffnen sich fruchtbare Möglichkeiten des Gesprächs zwischen volkskirchlichen Gemeinden und Pfingstgemeinden, weil eine neue Bewußtwerdung über den Zeugnischarakter des Christen ins Zentrum einer missionarischen Dynamisierung volkskirchlicher Gemeinden gehört.

5. In der nächsten Zukunft ist vor allem eine konkrete Kooperation zwischen pfingstlich-charismatischen Gemeinden und volkskirchlichen Gemeinden im Blick auf ökumenische Pilotprojekte zu Gemeindeneugründungen notwendig und gefragt. Wir brauchen eine offenere und engagiertere missionarisch-evangelistische Ökumene in Deutschland, wenn wir den missionarischen Herausforderungen, die nicht nur in Ostdeutschland, sondern in zahlreichen Gegenden und Städten auch Westdeutschlands deutlich werden, auch nur annähernd gerecht werden wollen. Eine

praktische Kooperation im Bereich eines gemeinsamen projektbezogenen missionarischen Wirkens ist – das zeigen viele Erfahrungen aus der europäischen Ökumene, z.B. in den Local Ecumenical Projects in Großbritannien – möglich, auch wenn noch nicht in allen dogmatischen Fragen – wie z.B. der Bewertung von Säuglings- und Kindertaufe – eine völlige Übereinstimmung erreicht worden ist. Wer die missionarische Kooperation verweigert, setzt die eigene partikulare konfessionelle Identität höher als den gemeinsamen missionarischen Auftrag, der der ganzen Kirche in allen ihren Ausdrucksformen und Dialekten gilt.

6. Wichtig bei Kooperationen in gemeinsamen Projekten einer missionarisch-evangelistischen Aktion ist, daß die Ausdrucksformen einer anderen Frömmigkeitstradition zunächst grundsätzlich zugelassen, akzeptiert und respektiert werden, daß keine öffentliche Konkurrenz oder ein strategisches Gegeneinander das Verhältnis bestimmt und daß die Beheimatung von Menschen, die einen Zugang zum christlichen Glauben finden möchten, in einer der beteiligten Frömmigkeitstraditionen möglich ist, so daß eine wirkliche glaubensmäßige Beheimatung gelingt, ohne daß damit ein gegenseitiges Anfeinden oder Mißgunst verbunden ist. Aller nötige Zwang bei missionarisch-evangelistischen Aktionen ist mit dem Wesen einer Einladung zum christlichen Glauben unvereinbar.

7. Einer intensiven weiteren theologischen Arbeit im Dialog zwischen Pfingstbewegung und etablierten Kirchen bedarf die Frage des Verständnisses des Verhältnisses von Taufe und Glaube. Keine Tradition lehrt, daß Taufe ohne Glaube möglich sei. Die Pfingstbewegung fragt volkskirchliche Praxis nachdrücklich, ob in der unterschiedlichen

Praxis der Taufe an Säuglingen der Entscheidungscharakter des Glaubens und die mündige Antwort des Menschen ernst genug genommen werden. Die Kirchen, die die Kinder- und die Erwachsenentaufe praktizieren fragen die Pfingstbewegung, ob sie tendenziell zu einer Überschätzung des menschlichen Anteils am Geschehen der Bekehrung und Erlösung des Menschen neigt und ob sie ein zureichendes Verständnis von der Prozeßhaftigkeit des Glaubens, von seinen biographisch unterschiedlichen Ausdrucksphasen und -formen sowie von der stetigen Erneuerung der Grunderfahrung der Bekehrung, der Umkehr und der Belebung mit dem Heiligen Geist entwickeln kann. Beide Traditionen sind sich darüber einig, daß die Grundfrage, wie man in unserer Gesellschaft heute Christ werden und Christ bleiben kann und ob es diesbezüglich ausreichende Hilfen, Wegbegleitung und (eventuelle unterschiedliche) Modelle geben kann, in einer immer mehr entchristianisierten Situation ins Zentrum der weiteren theologischen Arbeit gehören und eine prioritäre Aufmerksamkeit genießen müßte.

8. Das Missionsverständnis der charismatisch-pfingstlichen Bewegung kann sich nicht mit der Existenz bloß „nominaler“ Christen zufriedengeben und wehrt jedem territorial-parochialem Revierdenken, das die Notwendigkeit von Mission aus der Position eines obrigkeitlich-kirchlichen und territorialen Zuständigkeitsdenkens negiert. Das Missionsverständnis der protestantischen Landeskirchen kann sich nicht abfinden mit der in einer einzelnen pfingstkirchlichen Untersuchung aufgestellten Behauptung, daß in Deutschland nur 1,8% der Bevölkerung als (wiedergeborene) Christen anzusehen seien und deshalb 98% als „Unerreichte“ anzusehen seien, weil

dies die Vielfalt der Ausdrucksformen des Glaubens und die Verschiedenheit der individuellen Lebens- und Glaubenswege, die Menschen mit Gott machen und auf denen Menschen Gott suchen, leugnet. Gleichwohl kann Einigkeit in der Überzeugung festgestellt werden, daß es heute darauf ankommt, bei möglichst vielen Menschen in einfühlsamer, engagierter und einladender Weise den Glauben an den lebendigen Gott zu wecken und zur Nachfolge des Weges Christi zu ermutigen.

9. Die Pfingstbewegung vertritt mit neuer Intensität und Vitalität die Verwurzelung von (Welt)Mission in der konkreten Ortsgemeinde und erinnert die volkkirchlichen Gemeinden daran, wie wichtig es ist, an der Grunderfahrung von Gemeinde als Subjekt der Sendung zum Zeugendienst festzuhalten bzw. zu erneuern. Die Art und Weise, wie in der Außenmission gearbeitet wird, wie die Fragen von Glaube und Kultur, von ökumenischem Teilen, vom interreligiösen Dialog wahrgenommen und gemeinsam mit den Partnerkirchen in Osteuropa oder in Übersee wahrgenommen werden, dies sind Fragen, auf denen ein gegenseitiger Dialog zwischen landeskirchlichen Missionswerken und den Diensten der Außenmission der Pfingstbewegung äußerst fruchtbar, hilfreich und gegenseitig anregend sein kann. Die separate Institutionalisierung verschiedener Missionsorganisationen und -zusammenschlüsse kann und soll auf die Dauer nicht so aufrechterhalten werden, weil sie die Tendenzen zur gegenseitigen Polarisierung und Abschottung verstärkt, statt zu einer Intensivierung des gemeinsamen Dialoges und des gemeinsamen Zeugnisses in der Welt beizutragen. Deshalb wird es in den nächsten Jahren darum gehen, daß sowohl zwischen EMW und AEM wie zwischen

EMW, AEM, AMD und der Arbeitsgemeinschaft der pfingstkirchlichen Missionsdienste eine Struktur der ständigen Zusammenarbeit und des gegenseitigen Austausches durch Erweiterung der (assozierten) Mitgliedschaft im EMW gefunden wird. Um der Zukunft des Christentums in diesem Land, um der Gemeinsamkeit des Zeugnisses nach außen willen und weil in anderen Teilen der Ökumene ähnliche Prozesse des Zusammenrückens und der verbindlichen Kooperation z.B. in Nationalen Kirchenräten schon viel weiter vorangeschritten sind, können wir uns ein Andauern des kommunikativen Nebeneinanders und der separaten Institutionalisierung auf Dauer nicht mehr leisten.

10. Der BfP erweist sich immer mehr als die für Einwanderer und Mitbürger nicht-deutscher Herkunft integrationsfähigste Kirche (neben der katholischen Kirche) auf deutschem Boden. Schon jetzt sind 15% der BfP-Mitglieder nicht-deutscher Herkunft. Damit wachsen innerhalb der charismatisch-pfingstlerischen Bewegung die Aufgaben der interkulturellen Verständigung, der Begleitung von interkulturellen Lernprozessen und der theologischen Verarbeitung und Akzeptierung kultureller Fremdheit. Für die Fragen der Qualifizierung von Gemeindeleitern aus Gemeinden nicht-deutscher Herkunft gibt es in Deutschland bisher erst einige wenige (u.a. in Hamburg und Hermannsburg) praktizierte Pilotmodelle. Auf dem Feld der Begleitung und Qualifizierung von Gemeindegründungen nicht-deutscher Herkunft liegt für Gemeinden pfingstlicher und landeskirchlicher Herkunft einer der wichtigsten Bereiche der zukünftigen Kooperation, in dem dringend neue Modelle entwickelt werden müssen.

11. Charismatisch-pfingstlerische Bewegung und Landeskirchen müssen ge-

meinsam daran interessiert sein, daß die evangelistisch-missionarische Ökumene, die sozialetisch akzentuierte Ökumene, wie sie sich im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung äußert, sowie die Kirchen-Ökumene, die an der Aufarbeitung der kontroverstheologischen Unterschiede orientiert ist, nicht auseinanderfallen, sondern zusammengehalten werden. Die Aufgabe der Erneuerung und der Einheit der Kirche ist eine in sich untrennbare gemeinsame Aufgabe, von der sich keine der existierenden konfessionellen Strömungen oder transkonfessionellen Bewegung dispensieren kann. Um der Ganzheitlichkeit des Zeugnisses willen sind Kirchen und Erneuerungsbewegungen darauf angewiesen, in einer gemeinsamen Lerngemeinschaft beisammen zu bleiben.

12. Für charismatisch-pfingstliche Bewegung wie für die etablierten Kirchen gemeinsam gilt die Haftungsgemeinschaft für das, was in der Öffentlichkeit als christliches Zeugnis sichtbar wird und ankommt. Insbesondere auf dem Wege hin zum Jahr 2000 wird es darauf ankommen, daß im Blick auf einen Ausdruck christlicher Hoffnung für den Beginn des nächsten Jahrtausends ein *gemeinsamer* Weg des christlichen Zeugnisses in der Öffentlichkeit gefunden wird, wie er in verschiedenen Initiativen innerhalb der KEK (z.B. Initiative Europäisch-ökumenische Pilgerwege) zur Zeit vorbereitet wird. Die Chance zu einer größeren Gemeinsamkeit unter den Christen und auf dem Wege zu einer geeinten Christenheit im nächsten Jahrhundert darf nicht vertan werden.

Teilnehmer/innen

Dr. Michael Bergunder, Theol. Fakultät der Martin-Luther-Universität
Universitätsplatz 8–9, 06108 Halle

Pastor Hinrich E. Bues, Church Planting Initiative in der Nordelb. Ev. Kirche
Blankeneser Bahnhofstraße 12, 22587 Hamburg

Pastor Peter Dippel
Herwarthstraße 5, 12207 Berlin

OKRin Petra Fichtmüller, EKD-Kirchenamt
Herrenhäuser Straße 12, 30149 Hannover

Hiltraut Freudenberg
Friedrichstraße 24, 18507 Grimmen

Reimer Kock
Petrinistraße 33 a, 97080 Würzburg

Pastor Richard Krüger
Industriestraße 6–8, 64390 Erzhausen

Dr. Gabriele Lademann-Priemer
Kreuslerstraße 6, 20095 Hamburg

Dr. Raymond Pfister
Holsteiner Chaussee 243, 22457 Hamburg

Pfarrer Stephan Ranke
Schloß Craheim, 97488 Stadtlauringen

Lorenz Reithmeier, Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der Ev. Kirche
Speersort 10, 20095 Hamburg

Major Rudolf Schollmeier – Die Heilsarmee – DHQ
Talstraße 15, 20359 Hamburg

Holger Teubert, Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland
Senefelderstraße 15, 74760 Ostfildern-Ruit

Pastor Andreas Timm, Christus-Zentrum Tostedt
Todtglüsinger Straße, 21555 Tostedt

Dr. Klaus Peter Voß, Freikirchl. Referent der Ökumenischen Centrale
Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Pastor Wolfgang Wegert, Arche – Gemeinde- und Missionswerk e.V.
Doerriesweg 7, 22525 Hamburg

Matthias C. Wolff, Christengemeinde Elim
Bostelreihe 9, 22082 Hamburg

OKR Bernd Gillert, Nordelbisches Kirchenamt Kiel
Dänische Straße 21/35, 24103 Kiel

Dr. Reinhard Hempelmann, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80, 10117 Berlin

Dr. Dietrich Werner, Missionsakademie an der Universität Hamburg
Rupertstraße 67, 22609 Hamburg

S. 48 ganzseitige Verlagswerbung; die Redaktion

Reinhard Hempelmann, Dr. theol., geb. 1953 in Bünde, Studium der Evangelischen Theologie in Bethel und Heidelberg, Pfarrer der Evangelischen Kirche von Westfalen, seit 1992 Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) für neue religiöse und geistliche Bewegungen.

Dieser EZW-TEXT kann – ebenso wie alle Publikationen der EZW – in Studienkreisen, Seminaren, Tagungen und dergleichen angewendet werden. Die EZW-TEXTE können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden. Bitte unterstützen Sie den Versand von EZW-Material durch eine Spende (DM 5,- plus Porto; bei regelmäßigem Bezug DM 25,- jährlich).

Frühere Angaben gelten nicht mehr.

Das Angebot der EZW umfaßt:

1. die regelmäßig erscheinenden EZW-TEXTE,
 2. die monatlich erscheinende Zeitschrift MATERIALDIENST,
 3. EZW-Studienbücher.
2. u. 3. sind über den Verlag der Evang. Gesellschaft, Postfach 103852, 70033 Stuttgart, zu beziehen.

Gesamtprospekt und Titelverzeichnis werden auf Wunsch gern zugesandt.

Spendenkonto der EZW:

Evangelische Darlehnsgenossenschaft Kiel 1014001 (BLZ 21060237)

