



Pfingstbewegung und Charismatisierung

Zugänge – Impulse – Perspektiven



Evangelische Kirche
in Deutschland

Pfingstbewegung und Charismatisierung

Zugänge – Impulse – Perspektiven

Pfingstbewegung und Charismatisierung

Zugänge – Impulse – Perspektiven

**Eine Orientierungshilfe der
Kammer der EKD für Weltweite Ökumene**

Herausgegeben von der Evangelischen Kirche
in Deutschland (EKD)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Anja Haß, Leipzig
Coverabbildung: © Free-Photos/pixabay
Satz: druckhaus köthen GmbH & Co. KG
Druck und Binden: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-374-06961-3

www.eva-leipzig.de

Vorwort

Global gesehen, ist das Christentum eine wachsende Religion. Allerdings sind es nicht die traditionellen Kirchen aus nach-reformatorischer Zeit, die daran besonderen Anteil haben, sondern ein neuer, starker Ast am Baum der Konfessionen: Pfingstliche und charismatische Kirchen erfreuen sich großen Zulaufes und stellen bereits ein Viertel der weltweiten Christenheit.

Besonders folgenreich ist der Wandel in vielen Ländern des globalen Südens. Doch auch in Europa nimmt die Attraktivität charismatisch geprägter Gemeinschaften zu. Gerade junge Leute schätzen ihre lebendigen Gottesdienstformen. Internationale Gemeinden mit pfingstlichem Profil leben in unserer Mitte und nutzen mancherorts evangelische Kirchen und Gemeindehäuser.

Es ist eine Entwicklung, die uns herausfordert, genauer hinzusehen. Denn immer noch wissen die meisten von uns viel zu wenig darüber, was pfingstliche Kirchen eigentlich ausmacht. Alte Vorurteile und neue Schlagzeilen verzerren unsere Wahrnehmung.

Der Rat der EKD hat der Kammer für Weltweite Ökumene daher den Auftrag gegeben, eine Darstellung dieser globalen Bewegung zu erarbeiten – eine Art Reiseführer für ein unbekanntes Terrain. Die Kammer suchte dazu das Gespräch mit zahlreichen Fachleuten, die Innen- und Außenperspektiven auf die Pfingstbewegung einbrachten. Viel war zu erkunden und zu verstehen, so dass jetzt eine umfangreiche Orientierungshilfe vorliegt.

Die wichtigste Erkenntnis vorweg: Das pfingstliche Christentum ist keine klar definierbare neue „Denomination“, sondern eine breite Bewegung, die höchst unterschiedliche und auch widersprüchliche Ausprägungen hat. Darum enthält diese Orientierungshilfe zahlreiche „Fallbeispiele“, die einen Eindruck davon geben wollen, wie sich pfingstliches Christentum in verschiedenen Kontexten manifestiert – weltweit und bei uns. Das ist faszinierend zu lesen.

Neben dieser differenzierten Wahrnehmung legt die Orientierungshilfe einen Schwerpunkt auf die theologische Auseinandersetzung. Sie stellt dabei fest: Viele Themen, die unsere Theologie in den vergangenen Jahren beschäftigt haben – z.B. die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes oder die Frage nach einem ganzheitlichen Verständnis von Schöpfung –, lassen uns neu ins Gespräch kommen mit pfingstlicher Theologie. Andere typisch „pfingstliche“ Themen fordern uns theologisch heraus – wie die Frage nach der Realität des Bösen oder die Konkrektion der Heilserfahrung. Es ist die Grundüberzeugung der Orientierungshilfe, dass es für beide Seiten viel voneinander zu lernen gibt.

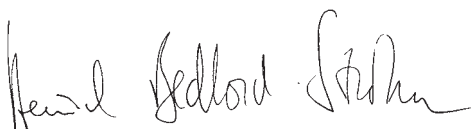
Zugleich wird nicht ausgeblendet, dass es Ausprägungen pfingstlicher Theologie gibt, die Abgrenzung und deutlichen Widerspruch erfordern. Von fragwürdigen Entwicklungen im Raum des Pfingstchristentums können nicht zuletzt die Partnerkirchen der EKD im globalen Süden ein Lied singen. Auch ihre Stimme wird in diesem Dokument gehört. Es wird nach Kriterien gefragt, die Geister voneinander zu scheiden – mit praktischen Folgen zum Beispiel für Ökumene und Entwicklungszusammenarbeit.

Ganz bewusst will diese Orientierungshilfe ein Anfang sein: ein Anstoß dazu, die Pfingstbewegung neu wahr- und ernst zu nehmen und aktiv nach Möglichkeiten der Begegnung zu suchen. Dazu liefert sie nicht nur die nötigen Hintergrundinformationen, sondern auch eine Menge Ideen, die unsere Kirche auf verschiedenen Ebenen ins Gespräch bringen sollen.

Der Rat der EKD dankt den Mitgliedern der Kammer für Weltweite Ökumene, ihrer Vorsitzenden Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek und der Leiterin der Arbeitsgruppe Pfingstkirchen, Prof. Dr. Claudia Jahnel, sehr für diese Arbeit. Er dankt auch den vielen internationalen Gesprächspartner*innen der Kammer, die mit ihrer Expertise ein so umfassendes Bild erst möglich gemacht haben.

Der Rat hofft, dass diese Orientierungshilfe viele Menschen in unserer Kirche neugierig macht. Wer sie liest, ist gut vorbereitet auf ein ökumenisches Gespräch, für das die Zeit gekommen ist.

Hannover, im September 2021

A handwritten signature in black ink, reading "Heinrich Bedford-Strohm". The signature is written in a cursive, flowing style.

Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm
Vorsitzender des Rates der EKD

Inhalt

1. Einführung: Themen, Herausforderungen und Ziele der Orientierungshilfe	13
1.1 Wachsende Pluralisierung des Christentums	13
1.2 Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen	17
1.3 Herausforderungen für EKD-Gliedkirchen und ihre theologischen Traditionen	18
1.4 Ziele, Zugänge und Aufbau der Orientierungshilfe	21
2. Das globale Phänomen der Pfingstbewegung	25
2.1 Die Anfänge der Pfingstbewegung weltweit und in Deutschland	26
2.2 Pfingstkirche ist nicht gleich Pfingstkirche	36
2.3 Strukturen und Organisationsformen der Pfingstbewegung	41
2.4 Dialoge und ökumenische Beziehungen	49
2.4.1 Pfingstbewegung und ÖRK	50
2.4.2 Weitere ökumenische Beziehungen zwischen Pfingstbewegung und anderen christlichen Kirchen.	54
3. Theologische Herausforderungen	57
3.1 Annäherungen: Der Geist im Zentrum	57
3.2 Was wir erleben: Die Bedeutung der Erfahrung	68
3.3 Was uns leitet: Die Heilige Schrift/Schriftverständnis. . .	74
3.4 Was uns umgibt: Gottes Wirken in der Schöpfung.	80
3.5 Wenn wir uns hingeben: Christus als Herr und Heiland	85
3.6 Was uns erwartet: Eschatologie und Apokalyptik	91
3.7 Was uns bedroht: Geister und Dämonen.	96
3.8 Wie wir Heil erfahren: Gebet, Heilung, Segen, Empowerment	103
3.9 Was uns singen lässt: Musik und Spiritualität	123

3.10	Wie wir leiten: Charismen, Autorität und Leitung	130
3.11	Wohin wir gesendet werden: Mission und Zeugnis	138
3.12	Was uns eint: Pfingstkirchen und Ökumene	152
3.13	Schlussbemerkungen	168
4.	Religion – Politik – Weltverantwortung	169
4.1	Annäherungen	169
4.2	Paradigmenwechsel: Von Weltflucht hin zur Sozial- ethik	172
4.3	Wahrnehmung politischer Verantwortung	180
4.4	Ein politisch-theologisches Skript: Dominion Theology	182
4.5	Aspekte der herrschaftstheologischen Ritualpraxis.	188
4.6	Internationale Netzwerke und Fragen von politischer Ethik im ökumenischen Kontext	197
4.7	Weltverantwortung: Kriterien für einen ökumenischen Lerndialog	202
4.8	Staatliche Interventionen am Beispiel von Südafrika.	210
4.9	Politischer Missbrauch von Religion: Ökumenische Ab- grenzungen	213
4.10	Erwägungen zur Bildung von Entwicklungs- und Nach- haltigkeitskompetenz	214
5.	Praxisempfehlungen für den ökumenischen Weg mit Pfingstkirchen und charismatischer Bewegung	217
5.1	Ausgangsbedingungen für den ökumenischen Weg.	218
5.2	Einander kennenlernen und verstehen – die lokale Ebene	221
5.3	Ökumenische Dialoge institutionalisieren – die Ebene der kirchenleitenden Organe	230
5.4	Gemeinsame Weltverantwortung – Weltweite Ökumene und Projektarbeit.	234
5.5	Akademische Gastfreundschaft stärken – Ökumene mit Pfingstler*innen in Theologie und theologischer Aus- bildung	244
6.	Resümee	249

Glossar	253
Literaturverzeichnis	277
Kammer der EKD für Weltweite Ökumene und weitere Mit- arbeitende	284

Übersicht der Fallbeispiele ☉

Gemeinde Gottes in Deutschland	28
Gemeindewachstumsbewegung („Church Growth Movement“)	35
Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)	42
Theologisches Seminar Erzhausen	47
Assemblies of God	59
Living Faith Ministry, Bremen	104
Yoido Full Gospel Church	120
Hillsong	127
Pfingstliche koreanische Gemeinden in Deutschland	146
Transnationale chinesische True Jesus Church	156
Church of Pentecost, Ghana	164
Charismatisierung in Argentinien	173
Pfingstbewegung in Äthiopien	177
Universalkirche des Reiches Gottes (Igreja Universal do Reino de Deus)	185
Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien	190
„Christus für alle Nationen“ – Missionswerk Reinhard Bonnke	207
Evangelisch-Lutherische Kirche von Papua-Neuguinea	236
Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania	240

1. Einführung: Themen, Herausforderungen und Ziele der Orientierungshilfe

1.1 Wachsende Pluralisierung des Christentums

Die Rolle und Gestalt des Christentums verändert sich gegenwärtig fundamental. Je nachdem, an welchem Punkt der Erde Menschen Kirche erleben, ergibt sich ein anderes Bild: Vom Blickpunkt des globalen Südens aus boomt das Christentum und ist faktisch die sich am schnellsten ausbreitende Religion der Welt. Vor allem in den großen Städten, etwa in Lagos, Rio de Janeiro oder Seoul, ist das Christentum stark in der jeweiligen Öffentlichkeit präsent, sei es durch riesige neu gebaute Kirchentempel von → Megakirchen, durch den christlich begründeten Führungsstil von Politikern oder Politikerinnen oder auch einfach durch Predigerinnen und Evangelisten, die durch die Straßen ziehen und das Evangelium verkünden. Christlich zu sein bedeutet in diesen Kontexten häufig die Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche oder einer evangelikalen bzw. charismatischen Kirche. Viele dieser → Megakirchen sind auch medial äußerst aktiv, betreiben eigene Videokanäle und sind als global vernetztes Christentum auf allen Social-Media-Kanälen präsent. Daneben gibt es aber auch eine Vielzahl kleinerer Pfingstkirchen in den Favelas und Slums der Großstädte, dort, wo Menschen in prekären Situationen leben und auf eine bessere Zukunft hoffen.

Aus europäischer und besonders deutscher Sicht zeichnet sich ein gänzlich anderes Bild: Denn zum einen sinken

hierzulande die Zahlen der Kirchenmitglieder in den evangelischen und katholischen Großkirchen, zum anderen verändern sich auch innerhalb des Christentums in Europa Frömmigkeitsstrukturen und Ausprägungen der christlichen Konfessionen. So tritt in Deutschland neben die Kirchen, die in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) verbunden sind, seit etwa 20 Jahren eine Vielzahl von kleineren christlichen Gemeinschaften, die sich in privaten Wohnungen, Hinterhöfen oder auch angemieteten Kirchenräumen zu Gottesdiensten und Gebetszeiten versammeln. Dies können geistliche Aufbrüche innerhalb einer Konfession sein oder auch Gemeinde-Neugründungen, die keinen dezidierten konfessionellen Bezug haben. In der Anglikanischen Kirche in Großbritannien (Church of England) sind Aufbrüche, bei denen Menschen neue Formen von Kirche an ungewohnten Orten erproben, seit 2004 unter dem Stichwort *fresh expressions of church* bekannt geworden. Auch in Deutschland sind seither in vielen katholischen und evangelischen Kirchen neue Ausdrucksformen christlichen Glaubens entstanden, z. B. Wohnzimmerkirchen, Skater-Gottesdienste oder Dinner Churches.¹

Viele neue Gemeinden sind in ihrer Spiritualität *charismatisch* geprägt, das heißt, der Glaube wird dort im Vertrauen auf die Geistkraft Gottes in freier Form gelebt und zeichnet sich durch erfahrungs- und körperbetonte Frömmigkeitsformen aus. Solche charismatischen Gemeinden sind institutionell oft wenig verankert und agieren meist überkonfessionell. Internationale Gemeinden, die Gottesdienste mit Bezug auf verschiedene Kulturen und oft mehrsprachig feiern, ergänzen das Bild eines sich

1 <https://www.freshexpressions.de>

ausdifferenzierenden und pluralen Christentums in Deutschland. Die Vielfalt der Internationalen Gemeinden reicht von lokalen Gemeindegründungen bis hin zu → Megakirchen, die häufig in globalen kirchlichen Netzwerken verankert sind. Oftmals existieren die christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Deutschland nebeneinander, ohne jedoch wirklich voneinander zu wissen.

Verändert hat sich bei vielen Menschen auch das konfessionelle Identitätsgefühl hin zu einem sogenannten „multiple belonging“: Vor allem Jüngere fühlen sich mitunter gleichzeitig sowohl in einer historisch-protestantischen Kirche als auch in einer charismatischen Gemeinde zuhause; sie besuchen zum Beispiel den pentekostalen Gottesdienst, sind aber ebenso in der evangelischen Jugend ihrer Heimatgemeinde engagiert.

Die vorliegende Orientierungshilfe rückt diese sich wandelnden Kontexte innerhalb des Christentums, die sogenannten „changing landscapes“, also die wachsende Pluralisierung des Christentums weltweit und in Deutschland, in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Den Schwerpunkt legt die Orientierungshilfe dabei auf die Theologie der Pfingstkirchen und charismatischer Erneuerungsbewegungen und deren Bedeutung für das ökumenische Zusammenleben in Deutschland.

Die Gegenüberstellung von Pfingstkirchen und charismatischer Bewegung einerseits und den historisch-protestantischen Kirchen andererseits lässt sich *sprachlich* nicht immer eindeutig darstellen. Auf der Seite der Pfingstkirchen unterscheiden sich traditionelle Pfingstkirchen, neopentekostale sowie charismatisch geprägte Gemeinden voneinander. In dieser Orientierungshilfe wird deutlich: Pfingstkirche ist nicht gleich Pfingstkirche; es gibt ganz unterschiedliche, historisch gewachsene und kulturell verortete Varianten und Ausdrucksformen dieser geistgeprägten Frömmigkeit. Ebenso wenig lassen sich die traditionellen, aus der Reformation entstandenen Kirchen auf einen Nenner bringen. In ihrer Gesamtheit werden sie in der Orientierungshilfe – im Gegenüber zu den im 20. Jahrhundert entstandenen Pfingstkirchen – als **historisch-protestantische Kirchen** oder als **traditionelle Konfessionskirchen** bezeichnet. Darunter werden im weitesten Sinn die traditionellen evangelischen Konfessionen gefasst, die sich direkt oder indirekt als reformatorische Kirchen verstehen, wie etwa Lutheraner, Reformierte, Unierte, Presbyterianer, Mennoniten, Baptisten, Methodisten. In Deutschland werden unter historisch-protestantischen Kirchen meist die zur EKD gehörenden Landeskirchen verstanden, ergänzt um die traditionellen reformatorischen Freikirchen (u.a. Baptisten, Mennoniten, Methodisten). Im englischen Sprachgebrauch werden historisch-protestantische Kirchen meist als „mainline churches“ bezeichnet, was jedoch insofern irreführend ist, als sie im englischsprachigen Raum quantitativ in der Regel nicht die Mehrheit des Christentums darstellen.

1.2 Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen

Die Ursprünge der Pfingstbewegung liegen in verschiedenen Weltgegenden. Besonders berühmt wurde 1906 die Erweckung in der → „Azusa Street“ in Los Angeles, die als Wiege der modernen Pfingstbewegung gilt. Rasant breitete sich der neue christliche Glaube weltweit aus und hat seither viele verschiedene Ausprägungen erfahren (siehe ausführlicher Kap. 2). Dabei handelt es sich im Feld der Pfingstkirchen und charismatischen Gemeinden eher um Strömungen als um sich klar voneinander abgrenzende Konfessionen. Die historischen und theologischen Wurzeln der Pfingstbewegung reichen zurück in die nordamerikanische Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts und nehmen weitere Impulse der Erweckungsbewegungen um die Jahrhundertwende auf. Im Laufe des 20. Jahrhunderts kam es zu *charismatischen Erneuerungsbewegungen*, die einerseits eigenständige neo-pentekostale Kirchen hervorbrachten und andererseits auch charismatische Gemeinden aus ursprünglich traditionellen Konfessionen entstehen ließen. So gibt es immer wieder charismatische Aufbrüche innerhalb der römisch-katholischen Kirche wie auch unter den Konfessionen der historisch-protestantischen Kirchen. Weltweit erleben Pfingstkirchen und charismatische Erneuerungsbewegungen einen großen Zulauf. Derzeit gehört etwa ein Viertel der Weltchristenheit einer Pfingstkirche oder einer charismatischen Erneuerungsbewegung an. Der geographische Schwerpunkt liegt ohne Zweifel in den Ländern des globalen Südens. Durch Migrationsbewegungen ist der Anteil von Pfingstkirchen und Gemeinden charismatischer Ausprägung auch in Deutschland in den vergangenen Jahren gestiegen und wird weiter zunehmen. Insbesondere in Großstädten und Ballungsräumen finden Pfingstkirchen großen Zulauf, einhergehend mit einer hohen Mobilität ihrer Mitglieder.

In Deutschland haben sich zahlreiche Pfingstkirchen im © Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) zusammengeschlossen, der auch über ein eigenes Ausbildungsinstitut (© Theologisches Seminar Erzhausen) verfügt und seit 1974 als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist. Daneben gibt es eine hohe Anzahl an Pfingstkirchen und charismatischen Gemeinden ohne institutionelle oder strukturelle Anbindung an den BFP.

1.3 Herausforderungen für EKD-Gliedkirchen und ihre theologischen Traditionen

In den letzten Jahrzehnten hat ein Prozess der Annäherung zwischen traditionellen Konfessionskirchen und Pfingstkirchen auf verschiedenen Ebenen begonnen, der auch mit einer veränderten wechselseitigen Wahrnehmung und Überprüfung von früheren Stereotypen einhergeht. Dies war mehr als notwendig: Von den historisch-protestantischen Kirchen wurden Pfingstkirchen lange als „Sekten“ wahrgenommen. „Die Pfingstler“ wurden abwertend als „enthusiastisches Christentum“ etikettiert. Von pfingstlicher Seite wurden evangelische Landeskirchen als institutionalisiertes und „totes“ Christentum bezeichnet, in welchem der Heilige Geist nicht mehr präsent sei.

Es ist gut, dass diese gegenseitigen negativen Zuschreibungen der Vergangenheit angehören. Doch die leidvollen Erfahrungen, die insbesondere pfingstliche Christinnen und Christen in den unterschiedlichen Kontexten über sich ergehen lassen mussten, sind oft noch nicht verheilt und brauchen Anerkennung.

Der Weg der Annäherung ist mühsam und öffnet zugleich die Augen für die verbreiteten *Stereotypen und Ängste*, die sowohl Pfingstkirchen als auch historisch-protestantische Kirchen über die jeweils anderen entwickelt haben: Während in den historisch-protestantischen Kirchen meist traditionelle Choräle mit Orgelbegleitung gesungen werden, bebt in den Pfingstkirchen das Kirchendach vom Lobpreis der Gemeinde mit Band. Während in evangelisch-landeskirchlichen Gottesdiensten meist schriftlich vorbereitete Gebete gesprochen werden, liegt in den Pfingstkirchen der Schwerpunkt auf freiem Gebet und Zungenrede (→ Glossolalie). Seitens der Pfingstkirchen wird den traditionellen Kirchen oft vorgeworfen, nicht gläubig genug zu sein und die Gemeinschaft mit Jesus Christus sowie das Wirken des Heiligen Geistes nicht sichtbarer in das eigene Leben einzubeziehen. Andersherum kritisieren traditionelle Konfessionskirchen, dass die Geistkraft Gottes in den Pfingstkirchen für bestimmte Zwecke instrumentalisiert werde. Auch in Bezug auf die Bibel als Mittelpunkt des Glaubens kommt es zu Verwerfungen: So stehen die traditionellen Kirchen in der Kritik, die Bibel zu sehr als historisches Buch zu lesen (Kritik an historisch-kritischer Exegese), während die Pfingstkirchen dafür kritisiert werden, die Bibel allzu wörtlich zu verstehen (Biblizismus). Ängste und Unsicherheiten im Umgang mit Pfingstkirchen entstehen unter den historisch-protestantischen Kirchen ferner an Fragen der Geist- oder Glaubensheilung, an Praktiken der Dämonenaustreibung (→ Exorzismus) oder im Hinblick auf die Frage, ob neopentekostale Kirchen den christlichen Glauben nur finanziell vermarkten wollen. Umgekehrt fragen Gläubige aus Pfingstgemeinden bisweilen landeskirchliche oder freikirchliche Gemeinden, ob der Glaube in ihren Gottesdiensten überhaupt noch lebendig gefeiert werde und wie der Heilige Geist in ihrer Theologie zum Tragen komme.

Gegenwärtig befinden wir uns in einem Prozess, in dem die Vielfalt der Christentümer weltweit klar zum Vorschein kommt. Dies verlangt von den historisch-protestantischen Kirchen und den Pfingstkirchen, sich bewusster wahrzunehmen und stärker als bisher aufeinander zuzugehen. Dabei wird deutlich: Sie sind sich ihrer gemeinsamen protestantischen Wurzeln bewusst, finden aber andere Ausdrucksformen für ihren Glauben. In Deutschland gibt es einen offiziellen Dialog zwischen den Pfingstkirchen und der Evangelischen Kirche in Deutschland, der vor allem im Rahmen der jährlichen Gespräche zwischen EKD und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) stattfindet, zu der auch Vertreter aus Pfingstkirchen gehören. Auf internationaler Ebene sind im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) seit 1961 Pfingstkirchen als Mitglieder vertreten. Zur Einrichtung einer eigenen Arbeitsgruppe zwischen ÖRK und Pfingstkirchen kam es jedoch erst nach einem Beschluss der Vollversammlung in Harare 1998; ein erstes Treffen fand dann im Jahr 2000 statt. Diese Arbeitsgruppe des ÖRK setzt sich auch explizit mit kontrovers-theologischen Themen auseinander.

Pfingstkirchen stellen die historisch-protestantischen Kirchen und deren Theologie vor ethische und theologische, teilweise auch vor politische Herausforderungen. Diese entstehen vor allem in der Zusammenarbeit von EKD-Gliedkirchen und ihren Partnerkirchen im globalen Süden, aber auch hierzulande in Kooperationen mit Internationalen Gemeinden mit pentekostalem oder charismatischem Profil. Kontroversen entstehen vor allem rund um Fragen des Lebensstils und der sexuellen Orientierung, entzündeten sich aber auch an der Frage, inwieweit der christliche Glaube für politische Ziele instrumentalisiert werde. Eine große Herausforderung stellt für historisch-protestan-

tische Kirchen die Kommerzialisierung von Religion in Teilen des Pfingstchristentums dar. Im Verständnis des sogenannten → Wohlstandsevangeliums (Prosperity Gospel) ist das Ansehen einer Person bei Gott abhängig von deren persönlichem und ökonomischem Erfolg. Kritische Rückfragen gibt es auch im Blick auf den Umgang mit geistlicher Autorität und die Gefahr des geistlichen Machtmissbrauchs (vgl. unten Kap. 3.10).

Der Dialog zwischen Pfingstkirchen und historisch-protestantischen Kirchen ist darum entscheidend für die Wahrnehmung der jeweiligen Glaubenspraxis, für das gegenseitige theologische Verständnis, aber auch für die an manchen Stellen nötige Unterscheidung und Abgrenzung voneinander.

1.4 Ziele, Zugänge und Aufbau der Orientierungshilfe

Der vorliegende Text dient der Orientierung innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Er folgt dabei dem Leitbild der Charta Oecumenica (2001), in der sich die Kirchen verpflichtet haben, ihre „Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die Begegnung miteinander zu suchen und füreinander da zu sein“.²

Die Orientierungshilfe richtet sich an Verantwortliche auf den verschiedenen Ebenen der EKD, ihrer Gliedkirchen und Werke, in Partnerkirchen und -einrichtungen weltweit und darunter insbesondere an diejenigen, die in der theologischen Ausbildung und in ökumenischen Institutionen tätig sind.

² *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa* (2001), Kapitel 1.3: „Aufeinander zugehen“.

Sie will Gliedkirchen der EKD zur Begegnung mit Pfingstkirchen und charismatischen Gemeinden als Teil der einen Kirche Jesu Christi anregen. Leitendes Kriterium der Orientierungshilfe ist es, die Sprachfähigkeit im Blick auf die Pfingstbewegung und auf charismatische Strömungen in der Vielfalt des Christentums zu fördern. Dieser ökumenischen Hermeneutik folgend, stellt sich die Orientierungshilfe Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen weder phänomenologisch-beschreibend noch distanziert-beurteilend oder apologetisch gegenüber, sondern bildet einen ökumenisch-offenen, aber auch positionierten Beitrag zum Dialog. Ziel der Orientierungshilfe ist es, durch Informationen Verunsicherungen entgegenzuwirken und durch theologische Orientierung bestehende Stereotypen abzubauen. Die Begegnung mit der Theologie und Spiritualität der Pfingstbewegung kann hilfreich sein, eigene theologische Positionen neu zu denken, um darüber zu neuen Erkenntnissen über die eigene Theologie und Glaubenspraxis zu gelangen.

Kapitel 2 führt in das globale Phänomen der Pfingstbewegung ein: Angefangen mit einem knappen historischen Überblick über die Pfingstbewegung, führt das Kapitel in die Typologie der Pfingstkirchen ein und skizziert bereits bestehende ökumenische Beziehungen.

Kapitel 3 entfaltet dann theologische Grundsatzfragen, die sich im Dialog mit den Pfingstkirchen ergeben, und benennt aus systematisch-theologischer Sicht Gemeinsamkeiten, Unterschiede und derzeitige theologische Unvereinbarkeiten.

Kapitel 4 befasst sich mit den Praktiken des sozialen und politischen Engagements von Pfingstkirchen und charismatischer

Bewegung, wobei Dissonanzen und Kritik benannt und begründet werden.

Kapitel 5 formuliert Praxisempfehlungen für den ökumenischen Weg mit den Pfingstkirchen und der charismatischen Bewegung, die zur Gestaltung des Dialogs und des ökumenischen Miteinanders auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Handelns genutzt werden können.

Einige zentrale Begriffe der Orientierungshilfe werden in einem eigenen *Glossar* erklärt, auf das im Text durch einen Pfeil → verwiesen wird.

Ergänzt wird die Orientierungshilfe durch eine Reihe von *Fallbeispielen*, auf die im Text durch das Symbol ☉ hingewiesen wird. Diese fassen zum einen wesentliche Inhalte zusammen, die für Theologie, Spiritualität und Praxis von Pfingstkirchen und charismatischer Bewegung eine wichtige Bedeutung haben. Zum anderen präsentieren sie exemplarisch die Vielfalt pentekostaler Kirchen und charismatischer Bewegungen. Fallstudien aus dem globalen Süden repräsentieren dabei die Herausforderungen, vor denen internationale Partnerkirchen der EKD, ihrer Gliedkirchen und Werke stehen. Auch sie sind exemplarisch, und es ließen sich auch andere, sogar gegensätzliche Beispiele finden.

Entscheidend für das Verfassen dieser Orientierungshilfe war, dass in ihr bereits der Dialog zwischen Pfingstkirchen und der EKD zum Ausdruck kommt. Um einem „Reden über Pfingstkirchen“ entgegenzuwirken, ist die Orientierungshilfe in Zusammenarbeit mit und unter Beteiligung von Pfingsttheolog*innen entstanden, ebenso wie im Gespräch mit Vertreter*innen verschiedener Arbeitsstellen für Weltanschauungsfragen.

Intensive kontroverse Diskussionen in der vielfältigen Autor*innengruppe haben die Entstehung der Orientierungshilfe begleitet und bereichert. Der vorliegende Text bemüht sich, der Vielfalt des Christentums Rechnung zu tragen und dieser Vielfalt bewusst Raum zu geben. Die Orientierungshilfe plädiert für eine ökumenisch offene Lernhaltung, in der Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen EKD und Pfingstkirchen bzw. charismatischen Strömungen benannt werden können und Kirchen und Gemeinden gegenseitig zum Dialog ermutigt werden.

2. Das globale Phänomen der Pfingstbewegung

„Pentecostalism has experienced amazing growth. [...] It is fundamentally an ‚ends of the earth‘, missionary, polycentric, transnational religion. The experience of the Spirit and belief in the world evangelization are hallmarks of Pentecostalism.“³

(„Die Pfingstbewegung blickt auf eine erstaunliche Ausbreitungsgeschichte. [...] Sie ist eine fundamental auf die ‚Enden der Erde‘ ausgerichtete, missionarische, polyzentrische und transnationale Religion. Die Erfahrung des Heiligen Geistes und das Ziel, die Welt zu missionieren, sind Kennzeichen der Pfingstbewegung.“)

Die Pfingstbewegung zeichnet sich durch eine einzigartige Wachstumsdynamik aus, die inhaltlich in ihrem starken Sendungsbewusstsein, dem unmittelbaren Anknüpfen an das apostolische Zeitalter und einer endzeitlichen Erwartung des kommenden Reiches und der Erlösung der Welt gegründet ist. So charakterisiert Allan H. Anderson, der als einer der bedeutendsten Forscher des Pentekostalismus gelten kann, die Pfingstbewegung. Er beschreibt in seinem Buch „To the Ends of the Earth“, wie die Pfingstbewegung die Weltchristenheit entscheidend verändert hat. An diese Feststellung der Bedeutung der Pfingstbewegung anknüpfend, soll das vorliegende Kapitel zunächst Aspekte der Entstehung und der Ausbreitungsgeschichte der weltweiten Pfingstbewegung und der Pfingstkirchen und -gemeinden in Deutschland nachzeichnen. Diese war von ihren Anfängen an und ist bis heute ein höchst differenziertes Phänomen.

3 Anderson 2013, 1 (siehe Literaturverzeichnis).

2.1 Die Anfänge der Pfingstbewegung weltweit und in Deutschland

Anfang des 20. Jahrhunderts berichten Christ*innen in verschiedenen Weltgegenden, dass sie besondere transzendente Erfahrungen gemacht oder bei anderen beobachtet haben, die sie als Wirkweisen des Heiligen Geistes interpretieren. Besonders berühmt geworden sind die Ereignisse in Los Angeles, wo am 9. April 1906 Gläubige, die sich um den afroamerikanischen Prediger William Seymour scharten, erstmals besondere Manifestationen des Heiligen Geistes erlebten. Kurz darauf zog die Gemeinschaft, der sich immer mehr Menschen, Männer und Frauen, unterschiedlicher ethnischer Herkunft und unterschiedlicher gesellschaftlicher Zugehörigkeit anschlossen, in die Azusa Street 312 um. Dieser viel beschworene Anfang enthält die klassischen Kennzeichen pfingstlicher Identität: Es findet eine Bekehrung und Begabung mit dem Heiligen Geist statt, diese kann sehr genau datiert und lokalisiert werden. Sie sprengt die Grenzen von ethnischer Zugehörigkeit, Klasse und Geschlecht. Dieses → „Azusa Street Revival“ gilt vielen als die Wiege der Pfingstbewegung. Doch muss man festhalten, dass das gesamte erste Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts von Erweckungen und ähnlichen Erfahrungen der Segnung mit dem Heiligen Geist durchzogen ist, und zwar über den gesamten Globus hinweg. Besonders prominent sind neben der Ausbreitung des Pfingstzeugnisses in den USA die Berichte aus Indien, Chile, Norwegen und Wales. 1907 ereignet sich in Mukti/Indien im Bundesstaat Maharashtra im Witwen- und Waisenheim von Pandita Ramabai eine große Ausgießung des Geistes (→ „Mukti-Revival“). Die Methodistenkirche in Chile wurde von einem Gebetsgeist erfasst. Die Beschreibungen der Geistausgießungen in Valparaiso und

Santiago erzählen über weite Strecken die Berichte der Apostelgeschichte nach: Weissagungen, Träume, Verspottungen, Heilungen und Zungenrede sind nur einige der Phänomene, die sich dort ereigneten. Nach Norwegen gelangte die Erweckung über den methodistischen Pastor Thomas Ball Barrett. Nach der Rückkehr von einer Reise in die USA, bei der Barrett selbst die Ausgießung des Geistes erfuhr und in Zungen zu reden begann, lösten seine Predigten eine breite Erweckung aus und strahlten in die europäischen Nachbarländer aus. Barrett wird auch als der Vater der europäischen Pfingstbewegung bezeichnet. Bis 1907 hielt sich der lutherische deutsche Pastor Jonathan Paul in Norwegen auf. Paul, der sich schon seit 1890 auf ein Bekehrungserlebnis bezog, mit dem seine Theologie ganz in die Tradition der Heiligungsbewegung rückte, wurde nach seiner Rückkehr aus Norwegen zu einer wichtigen Kristallisationsfigur der ersten Welle der Pfingstbewegung in Deutschland. Schon 1904 hatte eine Erweckungsbewegung Wales erfasst, die auch auf die Ereignisse in Deutschland großen Einfluss hatte. Tausende von Gläubigen erlebten in Wales eine persönliche Bekehrung, die von ihnen als Geisttaufe bezeichnet wurde. Aus Deutschland reisten vor allem die geistlichen Führer der Gemeinschaftsbewegung nach Wales. Der erste deutschsprachige Historiograph der Pfingstbewegung, Leonhard Steiner, schreibt 1954: „Es ist fast unmöglich, Jahr und Datum des Beginns der Bewegung festzustellen. Man kann auch nur schwer ein Land oder einen Ort finden, wo sie erstmals ausgebrochen wäre: Spontan und fast gleichzeitig kam der Heilige Geist in verschiedenen Erdteilen auf wartende Gotteskinder hernieder und erfüllte sie.“⁴

4 Steiner 1954, 18.

◎ **Beispiel: Gemeinde Gottes in Deutschland**

Die evangelische Freikirche „Gemeinde Gottes in Deutschland KdöR“, die auf die Wirksamkeit des Deutsch-Amerikaners Herman Lauster ab 1936 zurückgeht, ist ein Zusammenschluss von 70 Lokalgemeinden auf der Basis der Heiligen Schrift als inspiriertem Wort Gottes und dem persönlichen Bekenntnis zu Jesus Christus. Als Teil der internationalen „Church of God“ mit Sitz in Cleveland, Tennessee (USA) gehört sie zur weltweiten Pfingstbewegung. Sie vertritt in ihrer Theologie die fünf pentekostalen Fundamentalien Bekehrung, Heiligung, Geistestaufe, Heilung und Eschatologische Naherwartung. Das Anliegen der persönlichen Heiligung und der sozialen Verantwortung ist von großer Bedeutung, was sich auch in einer diakonischen Ausrichtung niederschlägt. In der Verfassung und der Gemeindeordnung sind als Ziele festgelegt: Evangelisation, Jüngerschaft, Gemeindegründung, Mission, Lebenshilfe, Bildung, Zusammenarbeit mit anderen Christen und Kirchen gleicher Glaubensgrundlagen.

1886 als Erneuerungsbewegung in den USA entstanden, hat die Bewegung ein starkes Wachstum erlebt und ist heute in 185 Ländern mit knapp 80 Millionen Mitgliedern vertreten. Seit der Jahrtausendwende wurde die Zusammenarbeit mit der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) intensiviert. Daneben gibt es zahlreiche andere Gemeinden mit dem Namen „Gemeinde Gottes“, wie die pfingstkirchliche Gemeinde Gottes (GeGo KdöR) und die Heiligungskirche Freikirchlicher Bund der Gemeinde Gottes (FBGG e. V.).

In Deutschland fand 1888 in Gnadau eine Pfingstkonferenz statt, die den Beginn der Gemeinschaftsbewegung innerhalb der evangelischen Landeskirchen markiert. Der Gnadauer Verband wurde durch die pfingstlichen Erweckungen, die sich in Deutschland seit 1905 und besonders 1907 ereigneten, auf eine harte Probe gestellt. In Mülheim an der Ruhr war 1902 die deutsche Zeltmission gegründet worden, hier lud man 1905 rund um das Pfingstfest zu großen Versammlungen ein. Wochenlang strömten Tausende in das Zelt: „Ein Lied nach dem anderen erbraust aus den 3000 Kehlen. Weithin hallt der Gesang durch die Nachbarschaft. So müssen doch auch die Leute in der Nachbarschaft, die gewöhnlich am Fenster liegen und spöttische Gesichter machen, sehen und hören, dass es eine große Bewegung ist, die Hunderte und Tausende ergriffen hat“, schreibt der Zeitgenosse Ernst Modersohn, Pfarrer in Mülheim.⁵ Die Mülheimer Ereignisse bilden den Hintergrund und einen wichtigen Nährboden für die Ereignisse, die sich dann 1907 unter anderem unter dem Einfluss norwegischer Missionarinnen in Kassel ereigneten. Ein weiterer, wenn auch sehr ambivalenter Protagonist dieser ersten Stunde ist der Evangelist Heinrich Dallmeyer, der mit den Norwegerinnen zu der Kasseler Versammlung reiste. Diese fand im Juli 1907 statt, war für eine Woche geplant und zog sich dann aber weit darüber hinaus bis in den August hinein. Die Geschehen von Heilung, Vergebung und Segnungen des Geistes, Zungenrede und ekstatischen Zuständen erhielten so viel Aufmerksamkeit der lokalen und überregionalen Presse, dass der Zustrom der Menschen außer Kontrolle geriet. Am 2. August griff die Polizei ein und löste die Versammlung auf. Auch kirchliche Berichtersteller distanzieren sich im Nachgang von den Ereignissen: „Es kam zu anstößigen Phänomenen wie lautem

5 Vetter 2009, 68.

Schreien, Zischen, Prophetien in der ersten Person Gottes. Die Prophetien bekamen einen immer härteren und drohenden Ton, Sünden wurden offenbart, allen, die sich versperren, wurde mit Rauswurf gedroht.“⁶ Auch wohlwollende Beobachter äußerten sich zu den Kasseler Ereignissen: „Gott hat in Cassel ein Feuer angezündet, aber es brennt vorläufig noch mit viel Rauch und Qualm. [...] Lasst uns deshalb den Herrn darum bitten, dass Er die Bewegung in Cassel reinige und läutere von allem, was *von unten* ist, damit sie ein Segen wird für das ganze Volk Gottes in Deutschland.“⁷ Damit ist das Stichwort gefallen, das die folgenden Auseinandersetzungen im und mit dem Gnadauer Verband prägte. Handelt es sich bei den Erfahrungen um die Begabung mit *Gottes* Geist oder um einen Geist *von unten*? Heinrich Dallmeyer selber distanzierte sich aufs Schärfste von den Kasseler Ereignissen. Er nannte die Kraft, die ihn und viele andere dort ergriffen hatte, einen Lügengeist. Damit war der Bruch zwischen dem größeren Teil der Gemeinschaftsbewegung und der Pfingstbewegung eingeläutet. Evangelisch-landeskirchliche und freikirchliche Leiter aus der Gemeinschaftsbewegung und aus der Evangelischen Allianz formulierten in der → Berliner Erklärung vom 15. September 1909: „Die sogenannte Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten; sie hat viele Erscheinungen mit dem Spiritismus gemein. Es wirken in ihr Dämonen, welche, vom Satan mit List geleitet, Lüge und Wahrheit vermengen, um die Kinder Gottes zu verführen. In vielen Fällen haben sich die sogenannten ‚Geistbegabten‘ nachträglich als besessen erwiesen. [...] Die hässlichen Erscheinungen wie Hinstürzen, Gesichtszuckungen, Zittern, Schreien, widerliches, lautes Lachen

6 Frank Lüdke, Die Trennung von Pfingstbewegung und Gemeinschaftsbewegung, www.eh-tabor.de/de/die-trennung-von-pfingstbewegung-und-gemeinschaftsbewegung – abgerufen am 13.5.2020.

7 Vetter 2009, 98 (Hervorhebung redaktionell).

usw. treten [...] in Versammlungen auf. Wir lassen dahingestellt, wie viel davon dämonisch, wie viel hysterisch oder seelisch ist, gottgewirkt sind solche Erscheinungen nicht.“⁸ Neben der Kritik der Berliner Erklärung, die den „Lügencharakter der ganzen Bewegung“ zu identifizieren meint, spielen auch spezifische rechtfertigungstheologische Argumente eine Rolle. So hält die Erklärung fest, dass sie sich gegen die „unbiblische Lehre vom sogenannten reinen Herzen“ wendet. Man könne nicht folgen, wenn die Pfingstbewegung lehrt, dass „die ‚innewohnende Sünde‘ in einem begnadigten und geheiligten Christen ausgerottet“ sei. Die Autoren der Berliner Erklärung sehen die Gefahr einer „menschengemachten Heiligung“. Die Deutsche Evangelische Allianz und der → Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden haben erst 1996 das Kapitel der Trennung überwunden und in der → Kasseler Erklärung die Verurteilungen von 1909 für gegenstandslos erklärt und eine gemeinsame Lehre vom Heiligen Geist formuliert. Bis 1996 gab es zwischen den pietistisch geprägten Kreisen im deutschen Protestantismus und den Pfingstlern keine Verständigung. 2009 schließlich folgte eine gemeinsame Erklärung von Mülheimer und Gnadauer Verband, in der die Trennungsgeschichte einen versöhnlichen Abschluss fand.

Schon 1908 formierte sich die Pfingstbewegung vor allem unter dem Stichwort Zungenbewegung als erkennbare Gruppe. Wichtiger, bisher hier noch nicht genannter Versammlungsort war Hamburg, wo Emil Meyer von der Strandmission (Hilfe für Gestrandete, Obdachlose) wirkte. Mülheim blieb in den folgenden Jahren das Zentrum der deutschen Pfingstbewegung. Hier fanden jährlich die größten Pfingstversammlungen statt.

8 A.a.O., 109.

1913 erfolgte die Gründung des → Mülheimer Verbands. Bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs gab es regen Kontakt zu Geschwistern in England. Unabhängig von der Mülheimer Bewegung entstanden nach dem Ersten Weltkrieg freie Pfingstgemeinden, wie z.B. die Christengemeinden Elim in Hamburg, Berlin und anderen Städten, die der Tradition der Zeltmission verbunden waren. Eine besonders große Gemeinde entstand in Königsberg und in anderen östlichen Regionen und Städten. Pfingstlich geprägt waren auch die *Deutsche Volksmission entschiedener Christen* und die *Vereinigten Missionsfreunde* in Velbert. Diese Gruppen waren auch weltmissionarisch tätig und entsandten Pfingstprediger nach Fernost.

Die Rolle und Haltung der deutschen Pfingstbewegung während des Nationalsozialismus werden sehr unterschiedlich bewertet. Wie andere Freikirchen stand man vor dem Dilemma, dass für die Aufrechterhaltung der eigenen Aktivitäten, eines geregelten Gemeindelebens und missionarischer Veranstaltungen ein Arrangement mit dem nationalsozialistischen Regime Voraussetzung war, sonst wurde die Arbeit durch Verbot unterbunden. So schlossen sich viele Elim-Gemeinden mit anderen Freikirchen zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zusammen, der 1942 offiziell von den Nazis anerkannt wurde. Vor allem für die Kriegszeit kann für viele angenommen werden: „In der Zeit des Nationalsozialismus übernahm man innerhalb der deutschen Pfingstbewegung die nationalsozialistische Sicht eines alles überragenden Deutschland, die zu Überheblichkeit und Abgrenzung [...] führte.“⁹ Aber es gibt auch Berichte von Verbot und Verfolgung pfingstlicher Gruppen und Gemeinden während der Zeit des Nationalsozialismus.

9 Brenner 2012, 182.

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs sind unterschiedliche Ausprägungen charismatischen Christentums in Deutschland zu beobachten. Während sich in den westlichen Teilen der Republik diese vor allem durch Zuwanderung aus den ehemaligen östlichen Gebieten des Deutschen Reiches veränderte, gab es in der DDR eine ganz eigene Entwicklung charismatischer Gemeindeprägung. Anfang der 1960er Jahre, analog zu der Charismatisierung vieler traditioneller Konfessionskirchen weltweit, entstand hier eine Gemeinderneuerungsbewegung, die ihren stärksten Ausdruck in Gebets-, Bibel- oder Geschwisterkreisen fand. Diese Sammlungsform hatte für das geistliche Leben des Einzelnen eine große Bedeutung. Im Wesentlichen blieben diese Gruppen, die vor allem im Süden (Sachsen) besonders stark waren, im Verbund der vorfindlichen evangelischen Gemeinde und bildeten keine davon getrennte Organisationsform aus.¹⁰ Die unterschiedlichen Traditionen der Pfingstbewegung in Westdeutschland verbanden sich nach dem Zweiten Weltkrieg zur Arbeitsgemeinschaft pfingstlicher Gemeinden in Deutschland. Viele Pfingstler kamen aus den östlichen Gebieten und gründeten neue Gemeinden. Der → Mülheimer Verband allerdings ließ sich nicht in den Zusammenschluss der Pfingstler in Deutschland einbinden. Die Mülheimer hielten nicht an der Zungenrede als wichtigstem Ausdruck der Begabung mit dem Heiligen Geist fest. Schon von Anfang an hatte Jonathan Paul die Bedeutung der Zungenrede zur Charakterisierung der Pfingstbewegung im Sinne der Position des Mülheimer Verbands relativiert: „Wir sind nicht der Meinung, daß nur diejenigen den Heiligen Geist empfangen haben, welche zum Zungenreden gelangt sind.“

¹⁰ Vgl. EZW-Orientierungen und Berichte Nr. 10.

Ebenso ist auch das Zungenreden an sich kein Beweis dafür, daß jemand mit dem Heiligen Geist erfüllt worden ist. [...] Das Zungenreden möchten wir in keiner Weise höher werten, als es die Bibel tut.“¹¹ Im Sinne dieser Position wurde dem Mülheimer Verband vorgeworfen, er verzichte auf ein konstitutives Merkmal der Bewegung.

Der wichtigste deutschsprachige Pfingstforscher, Walter Hollenweger, hält Jonathan Paul mit seiner undogmatischen Haltung zur Zungenrede für den Begründer einer ökumenischen Ausrichtung der Pfingstbewegung und resümiert: „Keine der neu entstandenen charismatischen Gemeinschaften in Deutschland hat sich der Mülheimer Bewegung angeschlossen. Ökumenische Gesinnung und nüchterne theologische Arbeit zahlen sich offenbar nicht aus! Was heute gefragt ist, ist aggressive und marktorientierte Religion!“¹²

Neben der Entwicklung eigenständiger pfingstkirchlicher Organisationsformen hat insbesondere die charismatische Bewegung auch innerhalb der historisch-protestantischen Kirchen Wurzeln geschlagen: In den 1960er Jahren gründet sich in der Evangelischen Kirche die „Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche“ (GGE), deren Fokus u. a. auf dem verändernden Wirken des Heiligen Geistes liegt. Eine Entsprechung in der Katholischen Kirche gibt es mit der „Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche“.

11 Steiner 1954, 55.

12 Hollenweger 1997, 371 f.

◎ **Beispiel: Gemeindegrowthbewegung („Church Growth Movement“)**

Auch wenn die Gemeindegrowthbewegung (GWB) nicht per se pentekostal oder charismatisch ist, sondern ein bestimmtes pragmatisch orientiertes missionstheologisches Paradigma darstellt – das Modell „Mission als Jüngerschaft“ –, wird sie auch in diesem Kontext zum Teil rezipiert und adaptiert. Das Hauptanliegen der GWB ist aufgrund eines die Einzelbekehrung betonenden Missionsverständnisses das numerische Wachstum der Gemeinde. Sie integriert dabei programmatisch empirische Ansätze aus Soziologie, Sozialpsychologie und Marketing. Die GWB geht auf den evangelikalen Missionswissenschaftler Donald McGavran (1897–1990) zurück, der zunächst als Missionar in Indien sogenannte *people's movements* erlebte, die er in seinem 1970 erschienenen Buch „Understanding Church Growth“ (deutsch „Gemeindegrowth verstehen“, 1990) missionsstrategisch fruchtbar zu machen sucht. Seine umstrittene Hauptthese lautet: „Menschen werden gerne Christen, wenn sie dazu nicht Rassen-, Klassen- oder Sprachbarrieren überschreiten müssen“ (a. a. O., 196, sogenanntes *homogeneous unit principle*). McGavran lehrte am Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornien, an der dortigen School of World Mission und prägte Generationen von Missionar*innen und Pastoren. Sein bedeutendster Schüler und Nachfolger auf dem Lehrstuhl für World Mission war C. Peter Wagner (1930–2016), der später pentekostale Elemente in die GWB aufnahm, vor allem „spiritual warfare“ und Heilungen („Dritte Welle“). Einer der Studierenden in Fuller war der spätere Begründer der Vineyard Church, John Wimber (1934–1997), der die Prinzipien der GWB ebenfalls

mit dem Einsatz von Heilungen, Zeichen und Wundern verknüpfte (*power evangelism*, vgl. Wimbers Buch „Signs, Wonders, and Church Growth“ von 1984). Der empirisch-methodische und pragmatische Ansatz der GWB steht dabei in einer gewissen Grundspannung zum außergewöhnlichen Wirken des Heiligen Geistes, wie er in der charismatischen und pentekostalen Bewegung betont wird.

Zum evangelikalen Zweig der GWB gehören mit diversen Modifikationen z.B. Gemeindeentwicklungsmodelle wie die *Willow Creek Community Church* (Bill Hybels) und die *Saddleback Valley Community Church* von Rick Warren („Purpose Driven Church“/„Kirche mit Vision“, 1995), die moderne, zielgruppenorientierte und alltagsnahe Gottesdienst- und Gemeindeformen entwickelt haben, selbst jedoch nicht charismatisch oder pentekostal sind.

2.2 Pfingstkirche ist nicht gleich Pfingstkirche

Heute gehören mindestens 25 Prozent der Christen weltweit einer Gemeinde in der Tradition der Pfingstbewegung an, darüber hinaus haben weite Teile der Christenheit auch aus anderen Kirchen eine charismatische Frömmigkeit und Theologie entwickelt. Das Spektrum der rund 615 Millionen Pfingstler weltweit besteht aus den unterschiedlichsten Traditionen. Eine Darstellung in der hier gebotenen Kürze kann unmöglich allen Facetten der weiteren Geschichte der Pfingstbewegung gerecht werden.

Es wird oft von drei Wellen gesprochen, in denen sich die Pfingstbewegung entwickelt hat. Diese Einteilung in 1. eine klassische Entstehungszeit, 2. eine Charismatisierungswelle

etablierter Kirchen und 3. die Entstehung pfingstlicher Megakirchen neopentekostaler Couleur wird von manchen als unzulänglich eingeschätzt.¹³ Zum Beispiel deshalb, weil sie die komplexe Entstehungsgeschichte des „pluralen und multidirektionalen Netzwerks“,¹⁴ das die Pfingstbewegung darstellt, nicht sachgemäß abbilde. Außerdem bleibe die Phase der Entstehung unabhängiger kleiner Kirchen vor allem in den Ländern des globalen Südens unbeachtet. Das Drei-Wellen-Modell wurde vor allem von Vertretern der Neopentekostalen Bewegung geprägt, die ihre eigene Tradition als neue Welle und Weiterentwicklung der Pfingstbewegung charakterisiert wissen wollten. Da sich diese Einteilung aber trotz aller Vereinfachung vielfach durchgesetzt hat, wird ihr hier mit den notwendigen Ergänzungen gefolgt.

Die erste Phase steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den oben beschriebenen **Erweckungen** vom Anfang des 20. Jahrhunderts (siehe Kap. 2.1). Aus dieser Zeit sind große Kirchen hervorgegangen, wie die ☉Assemblies of God, die 1914 in den USA gegründet wurden und die Hauptströmung der Pfingstler weltweit darstellen, die Church of God (☉„Gemeinde Gottes in Deutschland“) – 1886 in baptistischer Tradition gegründet – und die International Church of the Foursquare Gospel – gegründet 1927 durch die Evangelistin Sister Aimee Semple McPherson. Die erste Phase ist geprägt von der Konsolidierung der Gemeinden und Kirchen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Man kann diese Kirchen und Gemeinden als die historischen Pfingstkirchen bezeichnen.

¹³ *Haustein/Maltese* 2014, 15.

¹⁴ *Brenner* 2012, 171.

Als zweite Phase wird oft die **Charismatisierung** historischer Kirchen bezeichnet. Unter dem Einfluss der Nachbarschaft zu Pfingstchristen haben Gemeinden der historischen Kirchen ihre Gottesdienste, ihre Gebetspraxis und ihr Gemeinschaftsleben erneuert. So gibt es heute in allen historischen Konfessionskirchen (einschließlich der römisch-katholischen) charismatische Gruppen und Gemeinden, deren Gottesdiensttraditionen von der Pfingstbewegung inspiriert sind. Der Einfluss beschränkt sich allerdings nicht nur auf die spirituelle Ausgestaltung des Christenlebens, sondern auch auf die Art der Bibelauslegung, auf die Bewertung moralischer Fragen und auf die Theologie. Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen datiert den Beginn dieser zweiten Phase in die frühen 1960er Jahre.¹⁵

In einer dritten Phase entstehen ohne den Einfluss der Pfingstkirchen der „ersten Stunde“ unzählige selbstständige Kirchen und Gemeinden, die sich auf die Gaben des Geistes berufen. Ihnen ist ihre Unabhängigkeit von missionarischen Aktivitäten aus dem Ausland besonders wichtig. Diese dritte Welle – von den Protagonisten dieser Phase stammt, wie gesagt, die Einteilung der Geschichte der Wiederbesinnung auf den Heiligen Geist in sogenannte „Wellen“ – wird kritisch oft auch als **Neopentekostalismus** bezeichnet. Darunter sind einerseits die → Megachurches des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu fassen (zum Beispiel ☉Hillsong, ☉Yoido Full Gospel Church und ☉Igreja Universal do Reino de Deus), aber auch die unzähligen kleinen unabhängigen Gemeinden, die entstanden sind, nachdem jemand im Traum eine Berufung, eine Vision oder eine Prophetie empfangen hat. Von einem

¹⁵ Hempelmann 2015, siehe auch www.ezw-berlin.de/html/3_182.php (abgerufen am 20.4.2021).

„mushrooming of churches“ ist manchmal die Rede, da diese Gemeinden vielerorts „wie Pilze aus dem Boden schießen“. In vielen Ländern sind sie in jeder Nachbarschaft anzutreffen; in gewöhnlichen Häusern und auch an prekären Orten – denn viele dieser kleineren Pfingstkirchen sind mitgehende und mitlebende Kirchen – wird Gottesdienst gefeiert, auf Plastikstühlen in einer Garage werden Gebetsversammlungen abgehalten. Die Versammlungen sind laut und wirken auf die Straße hinaus. Die Namen dieser Kirchen sind phantasievoll und erheben große Ansprüche: „Kirche des einzig wahren Wortes“, „Löwe Juda Gemeinde“, „Evangelische Kirche an der Spitze der Galaxien“, „Kirche – du allein Jesus“. Viele, aber nicht alle dieser Kirchen und Gemeinden der dritten Welle sind Medienprofis und radikal auf Wachstum ausgerichtet. Kritisch wird dieser Bewegung entgegengehalten, dass sie eine Kommerzialisierung des Christentums betreibt, denn mit der Gründung einer Gemeinde lässt sich Geld verdienen und eine Existenz sichern.

Es ist verführerisch, sich die Entwicklung der Pfingstbewegung in diesen drei Schritten zu vergegenwärtigen und damit das Phänomen handhabbar zu machen. Dem realen Phänomen wird das kaum gerecht. Die Grenzen zwischen den Herkunftskirchen und -gemeinden der Menschen, die sich der charismatisch-pfingstlichen Frömmigkeit zugewandt haben, und den neuen Gemeinschaften sind fließend. Viele Christ*innen bilden multiple Zugehörigkeitsprofile aus, die für unterschiedliche Lebenslagen und -fragen unterschiedliche christliche Dienstleistungen und Botschaften in Anspruch nehmen. Damit steht jede Statistik in Frage, die bei der kirchlichen Zugehörigkeit eine Hundert-Prozent-Skala ansetzt. Nur in sehr wenigen Ländern der Welt ist Mitgliedschaft in Kirchen und Gemeinden so klar

und starr geregelt – und damit erfassbar – wie in Deutschland. Die theologische und soziale, ethische und politische Ausrichtung der Pfingstkirchen bildet das gesamte Spektrum möglicher Positionen ab. In keiner der folgenden Fragen wird man eine gemeinsame Antwort aller Kirchen der Pfingstbewegung erwarten dürfen:

- Sind Frauen zum verkündigenden Amt zugelassen?
- Gehört zum Auftrag der Kirche das soziale Engagement unabhängig von missionarischen Ambitionen?
- Dürfen Männer Männer und Frauen Frauen sexuell begehren und lieben?
- Ist der Glaube an Jesus Christus heilsnotwendig?
- Kann die Bibel irren?
- Sollten die unterschiedlichen Kirchen ökumenisch zusammenarbeiten?
- Sind Gottes Segen und die Güter, die diesem Ausdruck verleihen, seine Art der Belohnung?
- Sollte man mit Menschen, die einer anderen Religion angehören, in Dialog über Religion und Glaube eintreten, ohne sie vom eigenen Glauben überzeugen zu wollen?
- Darf ein Christ rauchen und Alkohol trinken?
- Hat nur die Person eine Taufe im Heiligen Geist erfahren, die in Zungen reden kann?

Es wird auch an solch einem Fragenkatalog deutlich, dass sich in der sehr heterogenen Pfingstbewegung ebenso wie in den historisch-protestantischen Kirchen Identitätsmerkmale und Zusammengehörigkeit konstituierende Grundüberzeugungen quer zu konfessionellen Grenzen ausbilden. Entlang dieser Fragen kann es zu Spaltungen von Kirchen und Gemeinden kommen, für die pfingstliche Gemeinschaften aufgrund der starken

Betonung der individuellen Geisterfahrung ohnehin besonders prädestiniert sind. Es kann aber auch zu Befreundungen, Verbindungen und Zusammenschlüssen jenseits von Kirchengrenzen kommen.

2.3 Strukturen und Organisationsformen der Pfingstbewegung

In Deutschland ist die Pfingstbewegung zu großen Teilen im ©Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) organisiert. Ihm gehören circa 850 Gemeinden mit circa 65.000 Mitgliedern bundesweit an. In den letzten Jahren hat der BFP ein Wachstum verzeichnen können, weil sich ihm pfingstlich geprägte Internationale Gemeinden angeschlossen haben, die inzwischen selbstbewusst auf der Bühne des christlichen Lebens in Deutschland auftreten. Ein Drittel der Gemeinden ist in der Arbeitsgemeinschaft Internationaler Gemeinden innerhalb des BFP organisiert. Seit 2011 ist der BFP Gastmitglied in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) auf Bundesebene. In den einzelnen Regionen gibt es seit Jahren sehr unterschiedlich intensive Kontakte zwischen Gemeinden des BFP und anderen protestantischen Volks- und Freikirchen.

Auch in Deutschland gibt es sehr unterschiedliche Frömmigkeits- und Glaubensweisen, die man der Pfingstbewegung zu-rechnen kann. Das liegt unter anderem an der Vielfalt der pfingstlichen Traditionen, die Internationale Gemeinden in Deutschland inzwischen abbilden. Aber auch im Milieu der deutsch geprägten Pfingstgemeinden, deren besonderes Merkmal allerdings oft auch eine starke Internationalität ist, gibt es verschiedene Ausprägungen. Die Bandbreite reicht von

◎ **Beispiel: Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)**

Der seit 60 Jahren bestehende Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) ist ein Gemeindebund mit über 830 Ortsgemeinden und bildet als evangelisch-pfingstliche Freikirche in Deutschland einen Teil der weltweiten, aus der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts hervorgegangenen Pfingstbewegung. Wesentliche Charakteristika sind der Glauben an die Inspiration der Heiligen Schrift als Wort Gottes, die persönliche Beziehung zu Jesus Christus als Erlöser, Wiedergeburt durch den Heiligen Geist und Geistestaufe, Orientierung an dem urchristlichen Vorbild durch Praktizieren der Gnadengaben, die eschatologische Erwartung sowie der Auftrag der Mission. Als evangelische Freikirche wird die Trennung von Kirche und Staat vertreten. Ebenso tritt sie für Glaubens-, Gewissens- und Versammlungsfreiheit ein. Auf dieser Grundlage gibt es eine Glaubens- und Dienstgemeinschaft mit anderen Gruppen der Pfingst- und der charismatischen Bewegung, der Freikirchen und mit vielen örtlichen Gemeinden innerhalb der Evangelischen Allianz. Lokal und regional wird von den Gemeinden der Kontakt zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) wahrgenommen. Der BFP ist Mitglied in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Das Prinzip des BFP besteht in der Selbstständigkeit der lokalen Gemeinde einerseits sowie dem verbindlichen Zusammenschluss als Bund und Freikirche andererseits. Die Leitung erfolgt durch die Bundesleitung – Vorstand und Präsidium. Die Zugehörigkeit, die Gemeinschaft und die Dienste werden in der Verfassung und den Richtlinien des BFP beschrieben.

Zu den Aktivitäten des Bundes gehören das Aktionskomitee für verfolgte Christen, das Forum Theologie und Gemeinde,

das Theologische Seminar Erzhausen, Gemeindegründungswerk, Bundesjugendwerk, die Initiative Frau mit Vision sowie der Bundesverband der Sozialwerke Freikirchlicher Pfingstgemeinden. Ebenso bemüht sich der BFP um die Integration von Migrationsgemeinden. Laut BFP-Statistik gab es Anfang 2019 insgesamt 836 Gemeinden, davon waren 511 deutsche Gemeinden (61,1 Prozent), und 325 Gemeinden waren anderer Sprache und Herkunft (38,9 Prozent), das heißt, der Anteil von Gemeinden mit Migrationshorizont ist überproportional gewachsen.

Der BFP ist Gastmitglied in der Bundes-ACK und wirkt dort aktiv mit. Einmal jährlich treffen sich EKD und VEF zu Gesprächen. Der BFP hat im August 2016 unter der Überschrift „Die Taufe im Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden“ 15 Thesen vorgelegt, die Taufverständnis und -praxis im BFP sowie die zwischenkirchlich wichtigen Fragen von Mitgliedschaft und kirchlicher Einheit im Blick auf die Taufe behandeln. Im März 2019 hat unter Beteiligung des BFP eine gemeinsame Konferenz von VEF und EKD zum Thema „Taufe“ stattgefunden. Ziel der Gespräche war die Überwindung von alten abgrenzenden und abwertenden Wahrnehmungen. Zu den behandelten Themen gehört auch die Frage nach Vokationen für den Religionsunterricht.* Neben dem theologischen Gespräch läuft die Arbeit auf praktischer Ebene. Ein Beispiel für ein bilaterales EKD-VEF-Dokument ist u. a. die Gemeinsame Handreichung für Kirchengemeinden zum Umgang mit Taufbegehren von Asylbewerbern.**

* Vgl. die Dokumentation: Neue Perspektiven auf die Taufe. Begegnung und Erfahrungsaustausch der Vereinigung Evangelischer Freikirchen e.V. (VEF) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Theologische Hochschule Reutlingen, 6. bis 7. März 2019 = epd-Dokumentation 14/2020. Hier sind auf S. 41 f. die 15 Thesen des BFP abgedruckt.

** https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/taufbegehren_von_asylsuchenden_2013.pdf

alteingesessenen Gemeinden, die inzwischen Pflegeheime für ihre betagten Mitglieder bereitstellen, über Popup-Kirchen, die sich über soziale Medien kurzfristig über den Ort ihres nächsten Gottesdienstes verständigen, bis hin zu missionarischen Projektkirchen, die an der Sozialraumgestaltung ihrer Quartiere mitwirken. In Deutschland sind Pfingstgemeinden in ihrer ethischen und theologischen Ausrichtung meist von evangelikalen Positionen nicht zu unterscheiden, so dass sie sich bisweilen den Vorwurf gefallen lassen müssen, sie seien nicht mehr als Evangelikale, die die Zungenrede praktizieren. Dieser Vorwurf impliziert allerdings auch eine Erwartung und Hoffnung, dass Pfingstler aufgrund ihrer Geisterfahrung eine Weite und Flexibilität in die Theologie und das Leben der Christ*innen eintragen könnten, die weder Volkskirche noch evangelikaler Freikirche möglich sind.

Der ökumenische Kontakt zu Pfingstgemeinden in der landeskirchlichen Sphäre ergibt sich an vielen Stellen über Beziehungen zu Internationalen Gemeinden, die oft als Mieter von Kirchen und Gemeindehäusern ins Blickfeld geraten. Hier ergibt sich die Chance, aufgrund der interkulturellen Distanz konfessionelle Differenzen mit etwas mehr Gelassenheit zu erleben und zu tolerieren. Die Beziehung unter der Bedingung kultureller Differenz ermöglicht die Begegnung in einem dritten Raum und relativiert die konfessionellen Differenzen. Wenn man schon im Modus einer neuen interkulturellen Perspektive ist, fällt auch die Integration eines zweiten neuen Blickwinkels manchmal leichter. Hier kann man einen verheißungsvollen Ort für neue Begegnungen zwischen Pfingstchrist*innen und volkscirchlich geprägten Christ*innen identifizieren. Es entsteht ein Dialog der Nachbarschaft, der Gastfreundschaft und des geteilten Lebens, der neue

Chancen auch für den theologisch qualifizierten Dialog bietet. Schlicht ausgedrückt: Wenn ich mich auf den Kontakt zu einer anderen Kultur einlasse, dann ist die Offenheit gegenüber einer anderen Glaubensrichtung impliziert. Die Verständigung über die Glaubensunterschiede wird selbstverständlicher und versöhnlicher, wenn Menschen unterschiedlicher Kultur einander begegnen.

Die Pastorinnen und Pastoren der BFP-Gemeinden in Deutschland werden mit sehr engem Bezug zur konkreten Gemeindearbeit im ☉Theologischen Seminar Erzhausen ausgebildet. Anders als bei anderen Freikirchen in Deutschland ist es unter Anwärter*innen des Pastorenberufs im BFP nicht üblich, auch einige Semester an theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten zu studieren. Allerdings sind unter den Kandidat*innen für das Lehramt an staatlichen Einrichtungen zahlreiche Studierende, die sich der Pfingstbewegung nahe fühlen und Impulse pfingstlicher Frömmigkeit in die Lehrveranstaltungen eintragen.

Weltweit ist das Ausbildungswesen der Pfingstbewegung sehr komplex. In manchen Ländern gibt es große private Universitäten in pentekostaler Trägerschaft (z.B. das Pentecost University College in Accra/Ghana), die eine eigene theologische bzw. religionswissenschaftliche Fakultät haben, darüber hinaus aber auch viele andere akademische Disziplinen auf hohem Niveau verantworten und sie unter den gemeinsamen Slogan „Empowered to Serve“ stellen. An anderer Stelle nehmen Pfingstler das akademisch-theologische Angebot der historischen Konfessionskirchen wahr und verändern das Gesicht der klassischen Ausbildungsstätten (z.B. an der Escola Superior de Teologia in São Leopoldo/Brasilien, einer lutherischen theologischen

Hochschule). In den meisten Fällen konzentriert sich die Ausbildung des geistlichen Personals der Pfingstkirchen auf deren eigene Seminare. Einige neopentekostale Kirchen halten theologische Ausbildung für unangemessen und überflüssig. Gottes Ruf führt den Gemeindeleiter in seine Aufgabe ein, das individuelle und gemeinschaftliche Bibelstudium und die Begleitung eines Senior Pastor wird als Zurüstung für das Gemeindeleiteramt für ausreichend angesehen. Es herrscht weiterhin in weiten Kreisen der Pfingstbewegung eine Theologie-Skepsis. Allerdings sind viele Menschen aus Pfingstgemeinden des globalen Südens eher unvoreingenommen, was theologische Ausbildung an westlichen Hochschulen angeht – so verzeichnet die Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg (FiT), die ein liberales Curriculum anbietet, einen großen Zulauf von pfingstlich-charismatisch geprägten Theolog*innen.

Eine Schwierigkeit im Dialog mit Pfingstchrist*innen ist die Diskrepanz zwischen der unabhängigen pfingsttheologischen Arbeit an Hochschulen wie beispielsweise dem Fuller Theological Seminary einerseits und den Positionen der Kirchenleitungen und den Seminar-Verantwortlichen und Bibelschulleitern andererseits. Unabhängige Pfingsttheolog*innen haben inzwischen eigene Netzwerke geschaffen, in denen sie sich über ihre theologischen Einsichten austauschen und durch die sie versuchen, die theologische Ausrichtung der Pfingstbewegung zu beeinflussen. Ein Beispiel dafür ist das lateinamerikanische Netzwerk RELEP (Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales). Doch das Fremdeln zwischen der Pfingstbewegung und ihren wissenschaftlich arbeitenden Theolog*innen ist noch lange nicht überwunden.

⊙ Beispiel: Theologisches Seminar Erzhausen

Seit 1951 unterhält der ⊙ Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) eine theologische Ausbildungsstätte, die durch die Hilfe der ⊙ Assemblies of God aufgebaut werden konnte und seit 1954 in Erzhausen angesiedelt ist. Bis vor einiger Zeit trug das Theologische Seminar den Namen „Beröa“.

Der Lehrkörper umfasst derzeit acht Professoren und zwei Professorinnen (Fächer Altes Testament, Neues Testament, Historische Theologie, Systematische Theologie, Praktische Theologie und Missiologie). Gastdozent*innen bringen weitere Erfahrungen aus der Gemeindepraxis ein. Die meisten Lehrenden sind gleichzeitig Gemeindeleiter des BFP.

Die Aus- und Fortbildungsgänge folgen dem Motto „Von Christus inspiriert – durch sein Wort qualifiziert – für seine Kirche engagiert“ und umfassen Voll- und (berufsbegleitende) Teilzeitmodelle. Vorausgesetzt wird Abitur oder Mittlere Reife nebst dreijähriger Berufsausbildung. Das achtsemestrigere Vollzeitstudium (inkl. ein Praxissemester) qualifiziert zum pastoralen bzw. missionarischen Dienst. Das berufsbegleitende Modulstudium (B.A.) ist an das Fernstudium-System des amerikanisch-pfingstlichen International Correspondence Institute (ICI Germany) angeschlossen. Es gibt auch sogenannte Integrationskurse, die für ausgebildete Gemeindeleiter*innen anderer Kirchen den Zugang zum Dienst in einer Gemeinde des BFP eröffnen. Hier wird unterschieden, ob es sich um Anwärter*innen anderer Konfessionen handelt, von diesen werden sechs Module besucht, oder um Pastor*innen aus der weltweiten Pfingstbewegung, in diesem Fall ist nur der Besuch von drei Modulen notwendig.

Insgesamt studieren derzeit 230 Kandidat*innen in Erzhausen, 65 davon befinden sich im Vollstudium. Über 40 Prozent der derzeit Studierenden haben einen Migrationshintergrund. Diese Zahl zeigt an, wie sehr sich der BFP für die Internationalen Gemeinden in Deutschland öffnet und hier auch in Form von theologischer Ausbildung Grenzen überwindet und sich auf eine Transformation der eigenen Kirche einlässt.

Das Lehrangebot des Theologischen Seminars, das als Handbuch auf der Internetseite abrufbar ist, enthält alle klassischen Themen der Theologie. Nur wenige Veranstaltungen wären in einem traditionell-konfessionellen Vorlesungsverzeichnis nicht zu finden, so beispielsweise ein Seminar zum Thema „Gemeindepflanzung“. Das Veranstaltungsformat „Geistliche Grundlagen“ deutet ebenfalls den besonderen Charakter der Ausbildung am Seminar im Unterschied zu einem klassischen Theologiestudium an. Dort geht es um Jüngerschaft, Mitarbeiterschaft und Leiterschaft sowie um Angelologie und Exorzismus.

Bei Bewerbung auf ein Studium am Theologischen Seminar wird neben anderen Dokumenten in Form eines geistlichen Werdegangs Auskunft zu folgenden Fragen erwartet: „Wann hast du dich bekehrt? Wann und in welcher Gemeinde wurdest du getauft? Welche Erfahrung hast du mit der Taufe im Heiligen Geist? Welcher Gemeinde gehörst du an? Hast du in einem Arbeitsbereich der Gemeinde mitgearbeitet? Wenn ja, in welchem und in welcher Verantwortung? Wenn nein, warum nicht?“ Über das Lehrangebot hinaus besteht die Erwartung, dass die Teilnehmenden sich am geistlichen Leben in Form von regelmäßigen Gottesdiensten und einem monatlichen Gebetstag beteiligen.

Das Seminar nimmt auch Gasthörer*innen auf und ist durch Kurse in „Leitung“ an der zweijährigen Vikariatsausbildung des BFP beteiligt. Erfahrungen und Studien an anderen Ausbildungsstätten können angerechnet werden. Das bezieht sich vor allem auf Seminare, mit denen das Theologische Seminar Erzhausen Vereinbarungen getroffen hat wie z.B. der baptistischen Hochschule Elstal und dem Europäischen Theologischen Seminar der Gemeinde Gottes Deutschland in Kniebis bei Freudenstadt. Auch die Teilnahme an Kursen des sogenannten *Momentum College* (www.momentumcollege.de) kann bei Aufnahme eines Studiums am Seminar in Erzhausen angerechnet werden. Momentum College ist ein vom BFP unabhängiges evangelikales Angebot beispielsweise in den Bereichen Leadership Training, Business, Film, Youth Ministry, Worship, Soziales und Musikproduktion. Kooperationen mit Theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten und Hochschulen bestehen nicht.

2.4 Dialoge und ökumenische Beziehungen

Nach einem geflügelten Wort des Norwegers Thomas B. Barratt sind Pfingstler in ihrem Verständnis der Erlösung Lutheraner, in ihrem Taufverständnis Baptisten, in ihrem Heiligungsverständnis Methodisten, in ihrer aggressiven Evangelisationspraxis Heilsarmisten, in ihrem Verständnis der Geistestaufe jedoch Pfingstler. Damit sind theoretisch die besten Voraussetzungen für ein vitales Interesse an ökumenischen Verbindungen und dem Austausch gegeben. Im breiten und heterogenen Spektrum von Pfingstkirchen und pfingstlich-charismatisch geprägten Kirchen und Netzwerken finden sich dennoch sowohl starke anti-ökumenische Einstellungen wie auch ein Interesse am und

eine Offenheit für den ökumenischen Dialog sowohl auf lokaler, nationaler wie auch auf internationaler Ebene.

In diesem Kapitel werden zunächst die Geschichte und der Stand der Beziehung der Pfingstbewegung zum Ökumenischen Rat der Kirchen beschrieben. In einem zweiten Schritt werden exemplarisch die bilateralen Beziehungen zur Pfingstbewegung seitens der Orthodoxie, der römisch-katholischen Kirche und der Lutherischen Weltgemeinschaft kurz skizziert.

2.4.1 Pfingstbewegung und ÖRK

a) Obgleich in den ersten drei Jahrzehnten die große Mehrheit der Pfingstkirchen anti-ökumenisch eingestellt war, gab es auch solche Pfingstler*innen, die sich für die ökumenische Kooperation und für den Dialog geöffnet haben. Besonders zu nennen sind aus den ersten Jahren nach der Gründung des Ökumenischen Rates 1948 die US-Amerikaner David J. Du Plessis, Donald Gee und J. Roswell Flower. Sie hielten die Verbindung zum Internationalen Missionsrat, der bis 1961 institutionell unabhängig vom ÖRK aufgestellt war.

1961 wurden die ersten Pfingstkirchen als offizielle Mitgliedskirchen des ÖRK aufgenommen: darunter die beiden chilenischen Kirchen „Iglesia Pentecostal de Chile“ und die „Misión Iglesia Pentecostal“, später die „Igreja Evangélica Pentecostal do Brasil para Cristo“ (Manoel de Mello) aus Brasilien, dazu seit 1972 die „International Evangelical Church and Missionary Association“. Heute hat der ÖRK sieben Pfingstkirchen als Mitgliedskirchen, hinzu kommen einige der ebenfalls pfingstlich geprägten ☉Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK/AIC) (z.B. Church of the Lord Aladura, Nigeria); die Organisation of

African Instituted Churches (OAIC) ist assoziiertes Mitglied im All African Council of Churches und in enger Zusammenarbeit mit dem ÖRK.

b) Kontrovers war und ist zwischen ÖRK und Pfingstkirchen die Ausrichtung der Theologie im Blick auf politische Positionierungen. Der ÖRK hat in den 1970er Jahren verschiedene Versuche unternommen, mit der Pfingstbewegung breiter ins Gespräch zu kommen. Von manchen Pfingstkirchen wurde er als „antiwestlich“ abgelehnt. Als 1974 die evangelikal ausgerichtete Lausanner Bewegung gegründet wurde, fanden eine Reihe von Pfingstkirchen hier internationale und die eigene Gemeinschaft übergreifende Verbindungen zu Christ*innen in aller Welt. Viele fanden daneben oder alternativ dazu in der → Pentecostal World Fellowship oder in den jeweiligen National Pentecostal Fellowships eine multilaterale Heimat.

Die in der Lausanner Bewegung zusammengeschlossene Gemeinschaft vermied den Begriff „Ökumene“. „Ökumene“ wurde als das Feld des Ökumenischen Rates der Kirchen betrachtet, bei dem seit den 1960er und 1970er Jahren die Befreiungstheologien Lateinamerikas und anderer Weltregionen eine wichtige Rolle spielten und Fragen wie die nach der Legitimität von Revolutionen, nach der Berechtigung von Widerstand und Gewalt sowie nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Frieden auf der Tagesordnung standen.

Ein besonderes Zeichen der ausgestreckten Hand und des Interesses des ÖRK an der Pfingstbewegung stellte ein Brief des Generalsekretärs Philip Potter vom August 1979 an alle Mitgliedskirchen dar – und wurde als solches auch von Pfingstlern wahrgenommen –, in dem er darum bat, „ihm zu helfen,

die charismatische Bewegung zu verstehen und die Themen anzugehen, die in diesem Zusammenhang diskutiert werden müssen“.

c) Eine ganze Reihe von Pfingstkirchen vor allem in afrikanischen Ländern, die nicht mit dem ÖRK als solchem verbunden sind, sind gleichwohl Mitglieder in nationalen und regionalen Kirchenräten, die ihrerseits dem ÖRK angehören. Dort wirken sie mit anderen historischen Kirchen zusammen und bringen ihre spirituelle und theologische Prägung ein. So sind zum Beispiel evangelikale, unabhängige und pentekostale Kirchen Mitglieder in allen 16 nationalen Kirchenräten, die derzeit in Afrika durch Brot für die Welt gefördert werden, und gehören – in dieser ökumenischen Verbindung – zu strategischen Partnern von Brot für die Welt.

d) Schon früh wurden Vertreter der Pfingstbewegung zu Konferenzen und Vollversammlungen des Ökumenischen Rates eingeladen, etwa 1952 zur 5. Weltmissionskonferenz nach Wilingen im Sauerland oder 1954 nach Evanston zur zweiten ÖRK-Vollversammlung. Vertreter*innen von Pfingstkirchen wurden zur Mitarbeit berufen in die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sowie zur Teilnahme an der Kommission für Mission und Evangelisation (CWME). Die ÖRK-Missionserklärung von 1982 „Mission und Evangelisation“ wirkte integrativ und ermöglichte manche Annäherungen. Im Jahr 2010 wirkte der Weltpfingstverband an der Jubiläumskonferenz „100 Jahre Weltmissionskonferenz Edinburgh“ mit.

Dem voraus ging ein entscheidender Schritt für den Dialog mit den Pfingstkirchen: Bei der Vollversammlung in Canberra 1991 unter dem Motto „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze

Schöpfung“ wurden die ÖRK-Mitgliedskirchen dazu aufgerufen, Gemeinden der Pfingstkirchen als „Teil der historischen Entwicklung der christlichen Kirchen und ihrer reichen Vielfalt anzuerkennen“, zur Förderung der Beziehungen mit Pfingstkirchen beizutragen und den kritischen Dialog zwischen Pfingstkirchen, die offen gegenüber der ökumenischen Bewegung eingestellt sind, mit Pfingstkirchen, die die ökumenische Bewegung kritisch betrachten, zu intensivieren (siehe auch Kap. 4.6). Ein sichtbarer Ausdruck dieses Interesses ist die seit 2000 existierende permanente gemeinsame Beratungsgruppe, „Joint Consultative Group between the WCC and Pentecostals“ (JCG).

e) Ein vierter erweiterter Kreis der Verbindung zwischen Ökumenischem Rat der Kirchen und Pfingstkirchen besteht in dem 2007 zum ersten Mal auf Weltebene veranstalteten → Global Christian Forum. Das Global Christian Forum ist eine von Vertreter*innen des ÖRK mitinitiierte und mitverantwortete erweiterte ökumenische Plattform für den Dialog mit Nicht-Mitgliedskirchen, die gleichwohl offen sind für einen ökumenischen Lernweg und Austausch miteinander. Es entstand aufgrund eines umfangreichen Diskussionsprozesses („Common Understanding and Vision“) im Vorfeld des 50. Jubiläums des ÖRK 1998 und stellte eine Antwort auf die sich verändernden ökumenischen Landschaften am Beginn des 21. Jahrhunderts dar. Das Global Christian Forum bietet einen offenen Raum, in dem lediglich die trinitarische Basisformel des ÖRK als gemeinsamer Nenner vorausgesetzt wird. In einem Theologischen Grundsatzdokument von 2013 wird das Ziel der Versammlungen des Forums im Austausch von Glaubenserfahrungen gesehen, die ein gegenseitiges Kennenlernen, ein grenzüberschreitendes Verstehen und die Zusammengehörigkeit im Namen Christi fördern und sich der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in ver-

schiedenen Frömmigkeitskulturen in der Gegenwart vergewissern sollten.

f) Schließlich sind die Konsultationen hervorzuheben, die in den vergangenen Jahren einen intensiven Austausch zwischen ÖRK-Mitgliedskirchen und Pfingstkirchen ermöglicht haben. Eine Studiengruppe der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung hat zu drei Dialogtagungen in Arusha/Tansania (2018), Pasadena/USA (2018) und Vitória/Brasilien (2019) eingeladen. Im Abschlussdokument des Studienprozesses wurde besonders betont, wie wichtig es war, überhaupt gemeinsam theologisch zu arbeiten. Bei der Vertiefung bestimmter Themen würden sicherlich auch wieder neue kontroverse Positionen zum Vorschein kommen. Aber zum jetzigen Zeitpunkt sei man vor allem über viele Gemeinsamkeiten überrascht. Das Thema des Wegs zu einem gemeinsamen Kirchenverständnis stand dabei an erster Stelle.

2.4.2 Weitere ökumenische Beziehungen zwischen Pfingstbewegung und anderen christlichen Kirchen

Neben den Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, den Dialog mit Pfingstkirchen zu verstärken, seien drei Herausforderungen bzw. Austausch-Ebenen innerhalb der weltweiten internationalen Ökumene noch angedeutet:

a) Eine besondere Herausforderung stellt die Annäherung zwischen Orthodoxen Kirchen und der Pfingstbewegung aufgrund des fundamental unterschiedlichen Zugangs zu Liturgie und Spiritualität dar. Ein Thema, das die Dialoge immer wieder belastet, ist die Missionsstrategie vieler Pfingstgemeinden und -kirchen, die in großem Maße Christen anderer Konfessionen

abwerben, oft nicht ohne die Theologie und Frömmigkeit anderer Christen massiv in Frage zu stellen. Diese Praxis des Proselytismus erschwert vielerorts und besonders in den Regionen und Ländern, in denen die Orthodoxe Kirche dominiert, den Dialog.

b) Zwischen dem päpstlichen Rat für die Einheit der Christen und Vertreter*innen der Pfingstbewegung finden seit 1972 bilaterale Begegnungen und Gespräche statt. Ein gemeinsames Communiqué von 1976 zeugt von einer intensiven Dialogarbeit, bei der viele Themen angesprochen wurden und vor allem das Taufverständnis beider Seiten intensiv diskutiert wurde. Aufschlussreich ist auch die lange Liste der Fragen, denen man sich in zukünftigen Dialogrunden widmen möchte und die vieles von dem enthält, was in allen ökumenischen Begegnungen bis heute diskutiert wird. Seit Beginn des Pontifikats von Papst Franziskus ist der Kontakt zur Pfingstbewegung noch intensiver. Aus seinem Herkunftsland Argentinien kennt er sowohl die großen Abwanderungen von der katholischen Kirche hin zur Pfingstbewegung als auch die eingetübte Nachbarschaft.

c) Der Lutherische Weltbund (LWB) pflegt seit 2016 auf internationaler Ebene einen offiziellen Dialog mit Pfingsttheolog*innen und Vertreter*innen der klassischen Pfingstkirchen trinitarischer Prägung. In einem Grundsatzdokument von 2018 („Die Selbstverpflichtungen des Lutherischen Weltbundes auf dem ökumenischen Weg hin zur ekklesialen Gemeinschaft“) betont der LWB, dass für diesen Dialog mit der Pfingstbewegung vor allem die lokale Begegnung und Verständigung und die Würdigung der theologischen und spirituellen Tradition des jeweils anderen von großer Bedeutung seien. Das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg hat schon 2004 begonnen, die lutherisch-pfingstlichen Gespräche anzubahnen.

Immer wieder wirft der lutherisch-pfingstliche Dialog die Frage auf, in welcher Beziehung die Abwehr Luthers gegen die sogenannten Schwärmer zu heutigen theologischen Differenzen zwischen Lutheranern und Pfingstlern steht.

In ihrer Selbstverpflichtung haben die Teilnehmer*innen des lutherisch-pfingstlichen Dialogs einen Satz festgehalten, der auch eine wünschenswerte Grundhaltung für die Beziehungen zwischen Pfingstkirchen und Evangelischer Kirche in Deutschland beschreiben könnte: „Dialogue should enable Pentecostals and Lutherans to stop repeating past prejudices, stereotypes, and misperceptions.“ (Dialog versetzt uns als Pfingstler und Lutheraner in die Lage, an Vorurteilen, Stereotypen und falschen Vorstellungen nicht weiter festzuhalten.) Dem soll auch diese Orientierungshilfe dienen.

Die Geschichte der Pfingstbewegung und die jüngere Geschichte der Dialoge zeigen, dass mit der neuen Betonung der Geistwirkung und dem Glauben an die fortwährende Offenbarung Gottes durch die charismatischen Christ*innen Impulse für das Verständnis des Glaubens und des Lebens im Glauben gesetzt worden sind, die wichtige theologische Auseinandersetzungen angestoßen haben. Die Pfingstbewegung ist weit mehr als ein religionssoziologisches Phänomen, sie ist auch eine reformatorische Kraft im eigentlichen Sinn des Wortes. In einigen Pfingstkirchen Afrikas und Lateinamerikas spricht man speziell im Blick auf die Charismatisierung des Christentums von einer zweiten Reformation oder einer alternativen Reformation. Die theologische Perspektive der Beschäftigung mit der Pfingstbewegung zu vertiefen, ist Anspruch des nun folgenden dritten Kapitels.

3. Theologische Herausforderungen

3.1 Annäherungen: Der Geist im Zentrum

Umfragen zufolge soll Pfingsten der christliche Feiertag sein, über dessen Bedeutung in der bundesdeutschen Bevölkerung am wenigsten Klarheit herrscht. Auch der Hinweis auf den biblischen Bezug (Apostelgeschichte 2) scheint da eher irritierend zu wirken: Dass Gott seinen Geist auf die Jüngerinnen und Jünger ausgegossen haben soll und diese danach mehrsprachig durcheinanderredeten und sich trotzdem verstanden, scheint vielen eine schöne, legendenartige Geschichte mit wenig Bezug zum heutigen Leben zu sein. Auf der anderen Seite kann man schon seit etwa 20 Jahren beobachten, dass es Theologiestudierende gibt, die ihren landeskirchlichen Heimatgemeinden durchaus verbunden sind, die am Ort des Studiums aber einigermaßen regelmäßig den Gottesdienst der dort aktiven deutschen Pfingstgemeinde besuchten. Sie „kombinieren“ diese Gottesdienstbesuche eine Zeit lang mit ihrer bleibenden Verbundenheit mit ihrer Heimatgemeinde. Offenbar hat nicht nur die Rede, sondern die Gewissheit der Erfahrung des Heiligen Geistes hier doch ihren Reiz.

In der deutschsprachigen evangelischen Theologie ist der Heilige Geist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt worden (z.B. bei Jürgen Moltmann und Michael Welker). Tatsächlich war er ja schon nicht nur in biblischen Texten, sondern seit der Zeit der Alten Kirche wesentlicher Bestandteil der Gotteslehre. Das war so spätestens, seit im Jahr 381 das Konzil in Konstantinopel die Trinitätslehre als die christlich

adäquate Weise, von Gott zu reden, verabschiedet hatte. Diese brachte zwar durchaus auch neue Schwierigkeiten – etwa den Person-Begriff. Sie soll(te) aber eigentlich die Lebendigkeit Gottes ins Zentrum stellen: Gott sollte nicht einfach als „transzendente Macht“ oder „höheres Wesen“ verstanden (oder nicht verstanden) werden, sondern als die Macht, die das Leben ganz konkret prägt – in der Schöpfung, in Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu und in der damit verbundenen Dynamik der Prägung des Lebens durch Gottes Liebe und Gerechtigkeit, Trost und Gemeinschaftsbildung. Dass sowohl Gott in der Schöpfung als auch Gottes Wirken in Jesus Christus keine Ereignisse der Vergangenheit waren, sondern in stets gegenwärtiger Dynamik konkret und kontextuell an den verschiedenen Enden der Welt wirksam sind, das wird trinitarisch mit der Rede vom Heiligen Geist ausgedrückt. Und wie in Bezug auf die Schöpfung und auf Jesus Christus, so bekommt diese Rede auch in Bezug auf den Heiligen Geist Konturen durch die biblischen Schriften und ihre Verwendung des Ausdrucks. In der Wiederentdeckung dieser trinitarischen Idee entdeckte man (neu), dass die Schöpfung noch nicht fertig ist (creatio continua), dass schon das vorösterliche Leben Jesu von der Dynamik des Geistes Gottes getragen war und es durch Widerstand, Verzweiflung und Leid hindurch auch für uns heute gegenwärtig ist. Und nicht nur das: In dieser vergegenwärtigenden Dynamik wissen sich Christinnen und Christen als „Briefe Christi“ (2. Kor 3,3) in die Welt gesandt, so dass sie sich unterwegs in der Nachfolge Jesu von der Sendung des Geistes miterfasst fühlen dürfen. Das wiederum bedeutet nicht nur eine Auswirkung auf das persönliche Gefühl der Gottverbundenheit, sondern auch der von Gottes Geist ausgehenden lebensfördernden Dynamik, die auf die Aufrichtung von Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung hinstrebt und damit weitreichende sozioethische Implikationen hat.

☉ **Beispiel: Assemblies of God**

Die Pfingstbewegung ist nicht aus dem Nichts entstanden. Sie hat ihre Wurzeln tief im 19. Jahrhundert. Zu ihren Vorfahren gehören die Wesleyanische Heiligkeitsbewegung, der Methodismus und der Anglikanismus. In dieser Tradition betonte man zwei Gnadenwerke: die Erlösung und die Heiligung. Einige Gruppen verwendeten die Begriffe „Heiligung“ und „Taufe im Heiligen Geist“ als Synonyme. In ihrer zweistufigen Theologie erhielt man Erlösung durch Umkehr, Glaubensbekenntnis und Taufe. Durch die anschließende Erfahrung der Heiligung (Taufe im Heiligen Geist) sollte man Reinheit bzw. Vollkommenheit erlangen. Diese Diskussionen bestimmen auch die theologischen Auseinandersetzungen, die bis heute innerhalb der Pfingstbewegung eine Rolle spielen.

Diskutiert wurde von Anfang an, ob das Neue Testament die „Taufe im Geist“ als eine Erfahrung lehrte, die Reinheit vermitteln sollte, oder als eine, die den Geheiligten Macht verlieh. 1901 begann Charles Parham, der spätere Gründer der Apostolischen Glaubenskirche, zu lehren, die Fähigkeit der Apostel, in Zungen zu reden, beweise ihre Taufe im Heiligen Geist (Apg 2,4); deshalb „erregten sie den Erdkreis“ (Apg 17,6). Diese Auffassung wurde zum Standard für fast alle Pfingstkirchen. Die Taufe im Geist, die in der Fähigkeit, in Zungen zu reden, ihren Ausdruck fand, galt als Geschenk der Kraft für ein geheiligtes Leben. Für das Verständnis der Geistesgaben stand 1. Korinther 12,8–10 als Referenztext im Mittelpunkt.

In den 1890er Jahren hatte es weltweit zahlreiche Erweckungen gegeben, in denen viele der Geistesgaben, einschließlich der Zungenrede, aufgetreten waren. William J. Seymour

predigte und wirkte in der Azusa Street Mission in Los Angeles im Sinne von Parhams Verständnis der Taufe im Geist. Durch seine Zeitschrift „The Apostolic Faith“ (Der Apostolische Glaube) und die Beauftragung zahlreicher Evangelisten und Missionare verbreitete sich die entstehende pfingstliche Lehre rasch über die ganze Welt und verband viele voneinander unabhängige Aufbrüche.

William H. Durham, ein unabhängiger Baptistenprediger aus Chicago, der 1907 in der Azusa Street im Geist getauft worden war, begann zu lehren, dass die Heiligung kein zweites, abgrenzbares Gnadenwerk sei, sondern Teil des „vollendeten Werkes“, das durch das Sühnopfer Christi auf Golgatha empfangen werde. Gott heilige alle Gläubigen, indem er sie „in Christus“ versetze. Von dort ausgehend, sollten sie in Heiligung bzw. Heiligkeit wachsen. Die endgültige Heiligung komme erst am Ende des Lebens, wenn die Gläubigen Christus von Angesicht zu Angesicht gegenübertreten. Als Durham diese Lehre 1911 in der Azusa Street predigte, begann eine heftige Debatte, die die Pfingstbewegung bis heute spaltet.

Die „Assemblies of God“ waren die erste Pfingstkirche, die Durhams Lehre annahm. Im April 1914 entstand der „General Council“ der „Assemblies of God“. Man einigte sich dabei auf fünf gemeinsame Anliegen: Man wollte (1) eine größere Einheit zwischen den verschiedenen Gruppen in den Vereinigten Staaten schaffen, (2) steuerliche Verantwortung unter Kirchen und Pfarrern erreichen, (3) die Missionsbemühungen koordinieren, (4) die Kirchen als Körperschaften rechtlich verankern sowie (5) Bibelschulen und einen Verlag gründen, um damit Pfarrer, Evangelisten, Missionare und Laien auszubilden und zu unterstützen.

Ende 1916 verabschiedeten die Assemblies of God eine offizielle theologische Erklärung, das „Statement of Fundamental Truths“ (Erklärung grundlegender Wahrheiten), die 16 dogmatische Lehrsätze enthielt, unter anderem zur Taufe und zum Abendmahl. Die Erklärung war eindeutig trinitarisch. Während die meisten Geistlichen damals die klassische trinitarische Taufformel nach Matthäus 28,20 verwendeten, vertraten einige die Ansicht, man dürfe nur „im Namen Jesu Christi“ taufen. Dabei bezogen sie sich auf Apostelgeschichte 2,38. Als sich die Assemblies of God offiziell für die trinitarische Formel entschieden, zogen sich die Befürworter einer rein auf Jesus bezogenen Taufformel zurück und bildeten das sogenannte *Oneness-Movement*, eine Splittergruppe innerhalb der Pfingstbewegung, die der Trinitätslehre wenig bzw. keine Bedeutung zumisst. Jesus ist der einzige Bezugspunkt im Glauben, in ihm wirken und sind Vater und Geist. Eine besondere Konzentration auf den Sohn ist allerdings allen Pfingstchristen in ihrer Glaubenspraxis eigen.

Nachdem die Assemblies of God ihre theologischen Grundlagen geklärt hatten, investierten sie viel Energie in die Gründung von Gemeinden in ganz Nordamerika. Daneben wuchs das Heer von Missionaren, die die pfingstliche Botschaft in die Welt tragen sollten. Das Hauptaugenmerk galt der Evangelisation: Menschen sollten zum Glauben gebracht und getauft werden. Ziel war ein Leben in Heiligkeit (Röm 12,1–2), das Streben nach der Taufe im Geist, die sich in der Zungenrede erweist, der Gottesdienst mit Lobpreis und der Empfang all jener Gaben und Berufungen, die Gott schenken würde.

Der Missiologe der Assemblies of God, Melvin Hodges, übernahm von John Nevius, dem presbyterianischen China-Missionar im 19. Jahrhundert, das Prinzip der „Drei Selbst“: Diesem Prinzip entsprechend, gründeten die Assemblies of God indigene Kirchen, die sich *selbst ausbreiteten*, *selbst verwalteten* und *selbst trugen*. Obwohl die Missionsbemühungen der Assemblies of God nicht immer gelangen, brachten sie Tausende neuer Kirchen hervor. Heute gehen die Assemblies of God von weltweit 69 Millionen Mitgliedern bzw. Anhängern aus. Damit sind sie die größte Pfingstkirche der Welt. Mehr als 3700 Missionare sollen im Einsatz sein, angeblich gibt es fast 400.000 Kirchen. Die „World Assemblies of God Fellowship“ (www.worldagfellowship.org) umfasst 144 selbstverwaltete Räte, von denen jeder eine nationale Gruppierung vertritt. Viele dieser Gruppen sind auch Mitglied in der „Pentecostal World Fellowship“ sowie in der „World Evangelical Alliance“.

Gleichzeitig mit der Entdeckung der Bedeutung des Heiligen Geistes innerhalb der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert wachsen vor allem in den Kirchen des globalen Südens die Pfingstgemeinden. Sie stellen die gegenwärtige Erfahrbarkeit Gottes als Heiliger Geist ins Zentrum. In der Vielfalt der weltweiten Pfingstbewegung, ihrer konkreten Gemeinden und Kirchen sowie vor allem in der akademischen pentekostalen Theologie lässt sich ein interner theologischer Diskurs beobachten. Über gewisse Akzente und Konsequenzen der oben versuchten allgemeinen Theologie des Heiligen Geistes wird also durchaus unter Pfingstler*innen gestritten, ebenso wie in der von historischen Typologien geprägten konfessionskundlichen Theologie in Deutschland. So ist zum Beispiel strittig, ob

der Vorwurf der Reformatoren, die damalige Täuferbewegung strebe unter Berufung auf die Gegenwart des Heiligen Geistes nach einem moralischen Vollkommenheitsideal, in dieser Pauschalität zutreffend ist. Zweifellos aber prägt er bis heute die skeptische Grundhaltung landeskirchlicher Wahrnehmung freikirchlicher und pfingstlicher Frömmigkeit.

Ein weiteres Thema der Diskussion ist die von pfingstlicher Frömmigkeit vermeintlich demonstrierte Unmittelbarkeit der Geisterfahrung. In der Reformationszeit wurden die pneumatologisch bewegten Anhänger der Täufer*innenbewegung kritisch als „Schwärmer“ bezeichnet, weil sie die Geisterfahrung losgelöst vom biblischen Zeugnis bzw. von der mit Christus erhaltenen Offenbarung in subjektivistischem Eigeninteresse eingesetzt hätten. Dieser Vorwurf ist allerdings nicht mehr so leicht zu halten, seit erkannt worden ist, dass die führenden Reformatoren die täuferische Theologie recht einseitig interpretiert haben – ein Aspekt ihrer Verflechtung gerade in die todbringende Verfolgung der Anhänger*innen der Täuferbewegung. Die theologische Formel jedoch – die Wirkungen des Geistes könnten nicht unabhängig vom „Wort“ als solche wahrgenommen werden – bleibt ein auch heute häufig verwendetes Kriterium für die theologische Legitimität pfingstlicher Geist-Frömmigkeit. Sie ist in der akademischen pentekostalen Theologie längst akzeptiert, sowohl bei Vertreter*innen deutscher Pfingstkirchen¹⁶ wie auch in der globalen pentekostalen Theologie,¹⁷ und wird hier gründlich theologisch und exegetisch entfaltet. Der Geist, den die Gläubigen erfahren, muss als der

16 Siehe das Themenheft der *Ökumenischen Rundschau* 3/2011: „Pfingstkirchen in der Ökumene“ sowie *Evangelische Theologie* Heft 4/2009

17 Siehe im Literaturverzeichnis z. B. die Werke von Archer 2004, Yong 2002, Macchia 2010.

Geist des erhöhten Christus verstanden werden können. Eine komplexe Theologie der Erfahrung, die Interpretation und Imagination der erfahrenden Subjekte mit berücksichtigt (vgl. Kap. 3.2), entsteht in diesem Diskurs. Dennoch wird man auch bezüglich der Pfingstbewegung, wie in allen Gestalten christlichen Gemeindelebens in der Geschichte wie in der Gegenwart, von unterschiedlich komplexen und reflektiert gelebten Frömmigkeitsformen ausgehen müssen. Darum ging es schon in der Auseinandersetzung mit dem Pietismus in der akademischen Theologie des 19. Jahrhunderts (z.B. Albrecht Ritschl).

In der reformatorischen Theologie kennen wir die Lehre vom Heiligen Geist vor allem als Lehre von der göttlichen „Anziehungskraft“, die die Menschen in den Glauben hineinzieht. Der christliche Glaube ist damit nicht in erster Linie Ergebnis einer guten christlichen Erziehung, des Kindergottesdienstes oder Religionsunterrichts, sondern entstammt vornehmlich der „Attraktivität“ Gottes und seiner Erleuchtung im Verstehen des Evangeliums. Dies wird mit der lutherischen *Konzeption des Glaubens als Geschenk des Heiligen Geistes* sowie mit *Calvins Lehre vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes* gesagt. Die reformatorischen Zugänge lassen sich durchaus mit der pentekostalen Betonung der *Erfahrung* des Heiligen Geistes in Verbindung bringen, wenn man eine triviale Sicht der Verbalinspiration (der Geist-Inspiriertheit der biblischen Texte) vermeiden will: Denn nur, wenn man die Wirkung des Geistes in der *Verknüpfung* von persönlicher Erfahrung, verkündigtem Wort und Gemeindekontext versteht, nur dann wäre die Vorstellung einer Inspiration der Schrift nicht trivial. Auch in der z.T. innerpentekostalen Debatte um eine vermeintliche Unmittelbarkeit der Wirkung des Geistes wird auf diese Verknüpfung hingewiesen.

Die Verknüpfung von persönlicher Erfahrung, verkündigtem Wort und (Gemeinde-)Kontext lässt sich auch mit dem modernen Verständnis von Erfahrung verbinden, wie es zumindest in Europa mit dem Heraufziehen von Neuzeit und Moderne üblich geworden ist. Hier hat sich das Bewusstsein durchgesetzt, dass es kein Erleben ohne menschlich-kulturelle Vermittlung gibt. In alle Erlebnisse gehen bestimmte, durch Geschichte und Kultur geprägte Grundannahmen und Rahmenvorstellungen des Erlebnissubjekts ein, das somit an der Prägung seines Erlebens immer mitbeteiligt ist. Ein innerer Raum reiner Erlebnisunmittelbarkeit ist demzufolge eine Fiktion. Damit ist aber eine saubere Trennung zwischen menschlichem und göttlichem Geist im Erleben unmöglich.

In reformatorischer Sicht kann die Wirkung des Heiligen Geistes als erneuernde Kraft des Glaubens innerhalb der genannten Verknüpfung auch zu einer Vorstellung von „Heiligung“ führen, vor allem als Wachstum in der Liebe. Der sogenannte radikale Flügel der Reformation hat in diesem Zusammenhang sozialetische Konsequenzen ausgezogen und eine dezidierte Nachfolgeethik der Bergpredigt entwickelt. Mit dieser engen Verbindung von Glaube und Ethik hat er durchaus eine Akzentverschiebung gegenüber Luther eingeführt. Diese Impulse werden in den folgenden Jahrhunderten in verschiedenen Heiligungsbewegungen aufgenommen und mit enthusiastischen Erfahrungen des Geistbesitzes verknüpft. Das Ergebnis ist die für das Pfingstchristentum charakteristische Lehre von der „Geisttaufe“. Ihr zufolge erkennt man entweder die anfängliche Konstitution der Gottesbeziehung oder ihre Bestätigung und Vertiefung an einem intensiven Erlebnis der Erfülltheit mit dem Heiligen Geist (in Form der Zungenrede oder auch in anderen Formen). Auch innerpflingstlich umstritten ist die Interpretation des sogenann-

ten „Wohlstandschristentums“, der zufolge sich die Gegenwart des Geistes am wirtschaftlichen Erfolg der Gläubigen zeige, der in der Mission in Aussicht gestellt wird (→ Wohlstandsevan-gelium). In der akademischen Theologie wird weiterhin darüber diskutiert, ob man die enthusiastischen Erfahrungen des Geist-besitzes als Bedingungen für „wahres Christsein“ werten dürfe oder ob sie nicht Ausdruck einer bestimmten Art von Hingabe-Frömmigkeit seien. In der lutherischen Tradition sieht man die glaubens- und liebesstiftende Erleuchtung durch den Geist so-wohl dem inneren Erleben als auch der äußeren Erscheinung nach fast unmerklich vonstattengehen. Das ist den Anhängern und Anhängerinnen der Pfingstbewegung zu wenig. In ent-sprechenden Gesprächen wird man damit rechnen müssen, dass Mitglieder landeskirchlicher Gemeinden von ihnen gefragt wer-den, woran ihr christlicher Glaube erkennbar sei.

Die folgenden Unterabschnitte dieses Kapitels entfalten einzel-ne Aspekte der pfingstlichen Theologie der konkreten Erfahr-barkeit der Gegenwart Gottes als Heiliger Geist. Sie entwickeln diese vor dem Hintergrund von möglichen Gemeinde-Gesprä-chen. Die pfingstliche Geist-Theologie lässt sich knapp in drei Hauptakzenten charakterisieren, denen auch die Unterkapitel in diesem Abschnitt zugewiesen werden können:

- Mit dem Geist Gottes wird eine *Würdigung der Verschieden-heit* verbunden. Hier liegen gründliche Auseinandersetzun-gen mit der paulinischen Charismenlehre (1. Kor 12) sowie mit dem schon erwähnten Erfahrungsbegriff vor. Im inner-pfingstlichen Diskurs wird hier gegen exklusivistische Ten-denzen im Verständnis der Geistesgaben argumentiert.¹⁸

¹⁸ Siehe Fee 2014, Yong 2014.

(Vgl. hierzu Kap. 3.2 Erfahrung, 3.3 Schrift, 3.8 Empowerment und 3.10 Charisma und Autorität.)

- Die Verbindung von Christologie und Geisterfahrung wird vor allem getragen durch eine Betonung der *Gewissheit der Erlösung*. Hierher gehört auch die Theologie der Heilung. (Vgl. Kap. 3.5 Christologie, 3.6 Eschatologie, 3.8 Gebet/Heilung und 3.9 Musik und Gotteslob.) Eine besondere Entwicklung erfährt dieser Akzent durch die Thematisierung von menschlichem Leben mit Beeinträchtigung. Seit der Pfingsttheologe Amos Yong im Jahr 2007 eine „Theologie des Down-Syndroms“ publizierte, gibt es eine rege Diskussion zu diesem Thema. Ebenfalls aus der Verbindung von Christologie, Pneumatologie und Eschatologie lebt auch der Zweig von pentekostaler politischer Theologie im Sinne einer Theologie der Befreiung.
- Mit der Hoffnung auf die Gegenwart des Geistes ist in enger Weise die *Hoffnung auf eine überraschende Veränderung* verbunden. Entsprechende Konzeptionen werden in der pentekostalen Theologie philosophisch-theologisch im Kontakt mit Naturwissenschaften entwickelt (vgl. Kap. 3.4 Schöpfung). Damit verbindet sich das Interesse an einer Theologie, die die Sendung (und Dynamik) Gottes betont (vgl. Kap. 3.11 Mission und 3.12 Einheit und Ökumene).

Die folgenden Abschnitte dieses Kapitels entfalten verschiedene theologische Aspekte der Pfingsttheologie und schlagen Themen und Fragestellungen für ein interkonfessionelles Gespräch mit Pfingstgemeinden vor. Die Überschriften der Unterkapitel deuten in einer „Wir“-These ein gemeinsames Ausgangsbekenntnis an, in das die Darstellung der pentekostalen Position eingebettet und auf dessen Grundlage ein gemeinsames Gespräch vorgeschlagen wird.

3.2 Was wir erleben: Die Bedeutung der Erfahrung

Für die pfingstkirchliche Frömmigkeit spielt die Erfahrung eine zentrale Rolle. Und auch die traditionelle protestantische Theologie ist ohne den Erfahrungsbegriff nicht vollständig. Denn ohne die Erfahrung der Rechtfertigung allein aus Glauben wäre die Reformation nicht möglich gewesen. Für den Reformator Martin Luther war eine Theologie ohne Erfahrung nicht denkbar, vielmehr macht Erfahrung den oder die Theolog*in. Auch das Studium der Heiligen Schrift ist keine Sache des reinen Intellekts, sondern bedarf nach Luther der *oratio* (Gebet), *meditatio* (Meditation) und *tentatio* (Anfechtung).

Doch wer sich vor etwa 30 Jahren als Student*in der evangelischen Theologie auf seine Erfahrung – gar der Bekehrung – berief und sie als Quelle von Wissen und Vergewisserung heranzog, wurde nicht selten im exegetischen Proseminar darauf hingewiesen, dass er oder sie die eigene Glaubenserfahrungen aus der wissenschaftlichen Reflexion heraushalten solle. Das galt damals nicht nur für „die Frommen“, sondern auch für diejenigen – Studierende wie Lehrende –, die mit Eifer befreiungstheologische Texte lasen und die Erfahrung von Unterdrückung und Befreiung ins Zentrum stellten.

Die damit verbundene Grundannahme der Erfahrungsgegner lautete: *Ratio* – Vernunft – kommt vor Erfahrung und Begeisterung, erst recht, wenn sie körperliche Dimensionen einschließt. Doch allmählich weicht die Erfahrungsskepsis der Einsicht, dass für viele Menschen heute starke Sinneseindrücke und körperliche Erlebnisse mitunter zum Inbegriff eines intensiven und damit sinnvollen Lebens werden und dass die „vernünftige Religion“ eher ein Konstrukt der Neuzeit ist als ein Proprium

christlicher Identität – außerdem ist Erfahrung ja keineswegs gleichzusetzen mit unvernünftig oder irrational. In der evangelischen theologischen Tradition – und selbstredend auch in der katholischen Tradition – gibt es durchaus berühmte Vertreter*innen einer Erfahrungstheologie: Friedrich Schleiermacher und Paul Althaus etwa oder auch Dorothee Sölle mit ihrer Betonung der Wechselbeziehung von Mystik und Widerstand. Gegenwärtig nimmt auch die Zahl der Veröffentlichungen zur Ästhetik im aristotelischen Sinn der sinnlichen Wahrnehmung und Interpretation zu – auch in der Theologie. Und ein Blick auf neuere Beihefte zu den evangelischen Gesangbüchern der Landeskirchen zeigt, dass sich auch hier die Landschaft rapide verändert: Lobpreislieder werden nicht mehr automatisch unter den Verdacht der Manipulation der religiösen Gefühle gestellt.

In diesem Kontext gewinnt auch pfingstliche Spiritualität, die stark auf emotionale und körperliche Erfahrungen hin ausgerichtet ist, an Bedeutung im ökumenischen Diskurs. Die geschilderte Entwicklung hin zu einer größeren Einbeziehung erfahrungsbezogener Praktiken auch im Raum der historischen Kirchen verhindert nicht, dass einzelne, vor allem körperbetonte Erfahrungen der Zungenrede, der Geisttaufe, der Heilung und Befreiung von dämonischer Besessenheit weiterhin Irritationen unter Gemeindegliedern, Theolog*innen oder auch geübten Ökumeniker*innen auslösen. Ein zentraler Grund hierfür liegt wohl in der Deutung dieser Erfahrungen. Pfingstliche Christ*innen deuten sie als Zeichen eines unmittelbaren Wirkens des Heiligen Geistes – und nicht einfach als Zustand religiöser oder emotionaler Erregung. Die entscheidende und für das ökumenische Gespräch bedeutsame Frage ist also weniger, *ob* der Geist Gottes Erfahrung wirkt, sondern *welche* und *wie*. Dabei zeigen sich durchaus Parallelen und Gemeinsamkeiten

zwischen Pfingstkirchen und historisch-protestantischen Kirchen.

Wie also lassen sich Erfahrungen, die der Geist Gottes wirkt, von anderen allgemein-menschlichen oder auch allgemein-religiösen Erfahrungen unterscheiden? Diese Frage hat verschiedene pfingsttheologische Antworten hervorgebracht. Ihnen gemeinsam ist, dass sie nicht allgemein religiöse Erfahrung theologisch neu qualifizieren und eine grundsätzlich erfahrungsbezogene Frömmigkeit neu begründen wollen, die sich etwa durch besonders intensive Bekehrungserfahrungen auszeichnet. Die Besonderheit pfingstlicher Frömmigkeit und Theologie liegt vielmehr darin, dass spezifische Erfahrungen auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt werden, denn: Geistgewirkte Erfahrungen haben – darin sind sich die meisten pentekostalen Theolog*innen einig – Offenbarungscharakter (Terry L. Cross). Erfahrungen wie Zungenrede, Trance oder Heilung werden auf das Wirken der göttlichen Geisteskraft zurückgeführt. Wichtig ist es pentekostaler Theologie, geistgewirkte Erfahrungen nicht als natürliche Erfahrungen zu verstehen, denn geistgewirkte Erfahrungen werden als übernatürlich bestimmt. Sie können daher auch nicht vom Menschen beeinflusst oder gesteuert werden. Aus diesem Grund werden geistgewirkte Erfahrungen auch als Passionen bezeichnet, denn dem Menschen widerfährt hier etwas. Andere sprechen von Affekten, um deutlich zu machen, dass das geistgewirkte Erleben unmittelbar und spontan ist, also vor aller Reflexion, allem Wissen, aber auch vor aller persönlicher emotionaler Verfassung liegt (Wolfgang Vondey).

Aufgrund dieser Erfahrungs- und Affektbezogenheit wird den Pfingstkirchen – insbesondere denen des globalen Südens – von Religionswissenschaftlern wie Paul Jenkins oder Samuel Hun-

tington eine anti-intellektuelle Tendenz zugeschrieben: Manchmal wird das geradezu segregationistische Phantom einer wachsenden irrationalen Religiosität, die vom globalen Süden her den globalen Norden überrennt, an die Wand gemalt. Auch im Blick auf pentekostale Theologien ist diese Zuschreibung unhaltbar. Die sehr differenzierten Behandlungen der Frage nach der Qualität der geistgewirkten Erfahrung innerhalb pentekostaler Theologien spielen den Ball vielmehr zurück und stellen theologische Anfragen, die sich wohl am besten im Dialog vertieft bearbeiten lassen. Der Pfingsttheologe Wolfgang Vondey konstatiert, dass die pfingstlichen Affekte und Erfahrungen die pfingstliche Theologie an die Grenzen ihrer sprachlichen, theoretischen, begrifflichen und systematischen Möglichkeiten bringt. Das gilt aber ja natürlich nicht nur für pfingstliche oder charismatische Erfahrungen, sondern für religiöse Erfahrungen überhaupt und eine Vielzahl weiterer Erfahrungen. Vondeys Beobachtung regt also eher grundsätzliche Fragen an: Wie weit lassen sich Erfahrungen in Sprache übersetzen? Bleibt nicht immer ein Überschuss, ein Mehr, das sich nicht in intellektuell-rationale Deutungskategorien hinein übersetzen lässt? Eine Erfahrung, die sich der Rationalisierbarkeit und damit dem Projekt der Moderne entzieht, gilt noch immer als anstößig, beängstigend, irrational – auch im Raum der evangelischen Kirche, die sich über Jahrhunderte hinweg als Kirche des Wortes wie der Aufklärung verstand und versteht und die eine zumeist stark von Intellekt und Wissen geprägte Spiritualität pflegt. Zwar geht auch die protestantische Theologie insbesondere der nördlichen Hemisphäre davon aus, dass der Geist in der Welt immanent gegenwärtig ist und wirkt, dies jedoch eher im sanften Säuseln und stillen Gebet denn „als omnipotentes und fremdes Mysterium, das auf wundersame Weise mit dem Rauschen eines gewaltigen Windes hereinbricht“ (Frank Macchia).

Für das ökumenische Gespräch und Miteinander von Pfingstkirchen und evangelischen Landeskirchen ist es wichtig, die beschriebenen Unterschiede nicht auf eine Entgegensetzung von Vernunft und Erfahrung zu reduzieren und die eine gegen die andere auszuspielen. Vielmehr geht es darum, die Bedeutung der Erfahrung auch in traditionell protestantischer Theologie und Frömmigkeit wiederzuentdecken und die sich geradezu als Dogma gerierende Annahme der Unsichtbarkeit oder Nicht-unmittelbaren-Erfahrbarkeit des Geistes zu entmythologisieren.

Gerade der von Pfingsttheolog*innen betonte Aspekt der Passivität des Menschen und der Aktivität des Geistes kann anknüpfen an die reformatorische Lehre der verschiedenen „soli“. Als kritisch zu bewerten ist hingegen jedes Stellen von Bedingungen, sei es, dass besondere spirituelle Erfahrungen als Authentizitätsbeweis verlangt werden, sei es die Forderung nach einem bestimmten Bekehrungserlebnis oder nach einem bestimmten Maß an kognitiver Durchdringung christlicher Glaubensinhalte.

Für die Unterscheidung der Geister ist weniger die Frage von Bedeutung, ob die Vernunft oder geistgewirkte Affekte an dieser Unterscheidung beteiligt sind. Wichtiger ist, ob es der Geist Gottes ist, der sich gerade in der Niedrigkeit und in der Schwachheit sowie im (Mit-)Leiden zeigt und sich den Mächtigen und jeglicher Form von Triumphalismus entgegenstellt. Pfingsttheolog*innen haben hinsichtlich der Zungenrede in eben diese Richtung weitergedacht und betrachten sie nicht triumphalistisch als Ausweis besonderer Erwählung, sondern als Zeichen der Präsenz Gottes und des Heiligen Geistes inmitten der Niedrigkeit und Schwachheit der Immanenz.

Die Suche nach einer gemeinsamen Grundlage und nach Anknüpfungspunkten für das ökumenische Gespräch darf und soll die Besonderheiten der einzelnen Zugänge nicht nivellieren. So weisen mit Recht einige Forscher*innen darauf hin, dass pfingstliche erfahrungs- und körperbezogene Spiritualität zugleich das Wissen über Gott, die Vorstellung von Gott und die Beziehung zu Gott verändert. Die erfahrungsbezogene Spiritualität, die von emotionalem Gebet bis hin zu Trancezuständen und Geistaustreibungen reicht, werde in einem Lernprozess erworben und regelrecht trainiert (Tanja Luhrmann). Dabei nehmen Worte nicht mehr die zentrale Rolle ein. Vielmehr sind Körper und Leib unmittelbar an der Aneignung des Wissens beteiligt. Rituale und psychologische Techniken sind nicht nur Hilfsmittel, sondern spielen die zentrale Rolle in der Spiritualität. Das verkörperte Wissen wird bedeutsamer, als es in historisch-protestantischen Kirchen oder auch in Freikirchen des Westens der Fall ist. Resultat dieses gelernten Verhaltens ist, dass viele Pfingstler*innen angeben, eine intime Beziehung zu Gott zu haben.

Letztlich ist mit der pfingstlichen Hervorhebung der Erfahrung somit die Betonung einer anderen, über die Kognition hinausgehenden leiblichen Form des Wissens über Gott und einer anderen Form der Wissensaneignung verbunden. Auch für diese Formen der Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung gibt es in der Kirchengeschichte Vorläufer, die jedoch eher eine marginale Rolle spielen, etwa in der Mystik oder in den verschiedenen Erweckungsbewegungen vom Montanismus bis zum Pietismus. Das hindert aber nicht daran, die Wiederentdeckung religiöser körperlich-erlebbarer Erfahrung auch und besonders vor dem Hintergrund heutiger Lebenserfahrungen und Sinnsuche zu deuten und theologisch zu reflektieren. Denn kennzeichnend

für die gegenwärtig hochtechnisierte Lebenswelt ist einerseits eine zunehmende Entmaterialisierung und Entkörperlichung des Alltagslebens, also eine Körperverdrängung. Sie hat bereits in der Moderne mit ihren Prozessen der Differenzierung der Gesellschaft und der Arbeitsteilung einen zentralen Anstoß erhalten und setzt sich in der Entwicklung von künstlicher Intelligenz und Robotik heute weiter fort. Andererseits wird dem Körper einschließlich körperlich erfahrbarer Religiosität (in Yoga, Pilgern etc.) so große Aufmerksamkeit geschenkt wie noch nie. Der Körper wird aufgewertet, bis ins hohe Alter fit gehalten. Der Glaube an den perfekten Körper und intensive Körpererfahrungen werden mitunter zur letzten sinnstiftenden und erfahrbaren Instanz. Ob es einen Zusammenhang gibt zwischen Körperoptimierung und der Sinnmaximierung körperlicher Erfahrungen einerseits und dem radikalen Rückgang des Glaubens an eine leibliche Auferstehung und damit an den Auferstehungsleib andererseits? Das wäre nur eine der vielen theologisch wie gesellschaftlich relevanten Fragen, die im Dialog mit Vertreter*innen von Pfingstkirchen mit Gewinn bearbeitet werden können.

3.3 Was uns leitet: Die Heilige Schrift/Schriftverständnis

Wie sollen Christinnen und Christen mit der Bibel umgehen? Welche Maßstäbe leiten sie bei ihrem Lesen und ihrem Studium der biblischen Schriften? Gibt es eine Mitte der Schrift, von der aus sich die unterschiedlichen Aussagen der Bibel gewichten lassen? Ist die Bibel Gottes Wort oder enthält sie es?

Schon Luther hat bekanntlich gefordert, alle biblischen Bücher danach zu beurteilen, ob sie „Christum treiben oder nicht“.

Weiterhin kritisierte er den Jakobusbrief als „stroherne Epistel“, weil er nur vom allgemeinen Glauben an Gott und nicht einmal von Jesu Leiden und Auferstehung rede (WA DB VII 385) und dies noch im positiven Sinn mit den Werken verbinde. Anknüpfend an diese Äußerungen wird unter Protestant*innen über die Fragen des angemessenen Verständnisses und der sachgemäßen Auslegung der Bibel diskutiert.

Innerhalb der Pfingstbewegung sind in den letzten Jahrzehnten etliche renommierte Wissenschaftler*innen aufgetreten, die pfingstliche Exegese und Hermeneutik unter selbstverständlicher Anwendung des wissenschaftlichen Methodenkanons betreiben und reflektieren. Sie versuchen, ihre Ergebnisse mit denen von nicht-pfingstlichen Wissenschaftler*innen ins Gespräch zu bringen. Der Heidelberger Lehrstuhlinhaber für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie Michael Bergunder weist in seinem Vorwort zu dem 2014 erschienenen „Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie“¹⁹ daher ausdrücklich den Vorwurf zurück, es gebe in der weltweiten Pfingstbewegung keine Theologie, die den etablierten Kirchen entsprechen könne.

Gleichzeitig weist Bergunder darauf hin, dass sich die deutsche Pfingstbewegung hierfür kaum öffnet. Neben dem Bekenntnis zur (wörtlichen) Inspiration der Bibel fallen dort die beiden zentralen Begriffe „Unfehlbarkeit“ und „völlige Irrtumslosigkeit“ der Bibel. Diese sind wiederum verbunden mit der Entwicklung einer Heilsgeschichte, deren Verständnis für die Gewichtung der einzelnen Aussagen der Bibel von

¹⁹ Siehe *Haustein/Maltese* 2014.

entscheidender Bedeutung ist. Ein Begründer dieser heilsgeschichtlichen Bibelauslegung ist John Nelson Darby, der mit seinem Modell des Dispensationalismus großen Einfluss auf den amerikanischen → Fundamentalismus seit dem 19. Jahrhundert hatte. In diesem Modell wird angenommen, dass die Abfolge geschichtlicher Zusammenhänge einer von Gott bestimmten Verteilung (sogenannte *dispensation*) folgt und dass deren Regelmäßigkeiten an der Bibel abzulesen seien.

Die an der Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert entstandene Pfingstbewegung war eigentlich nie Teil dieses Fundamentalismus. Dennoch teilt sie mit diesem etliche inhaltliche Überzeugungen, so z.B. auch das Bekenntnis zur unmittelbaren Inspiration der biblischen Bücher sowie die Voraussetzung einer Heilsgeschichte, die zum Auslegungsmaßstab der Bibel wurde. Die heilsgeschichtliche Sicht der Pfingstbewegung ist dabei nicht vom Pessimismus geprägt. In Deutschland ist die Pfingstbewegung im Kontext der Gemeinschaftsbewegung entstanden, die auf dem Boden der 1846 geschlossenen Evangelical Alliance (in Deutschland heute: Deutsche Evangelische Allianz) steht. Nach mehreren Konferenzen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, bei denen sich Zungenreden und andere Manifestationen des Geistes ereigneten, grenzten sich ein großer Teil der Gemeinschaftsbewegung und auch einige freikirchliche Vertreter der Evangelischen Allianz mit der sogenannten → „Berliner Erklärung“ 1909 von den Pfingstgläubigen ab (siehe Kap. 2.1). Trotz übereinstimmender Ansichten über die Bibel und weitgehender Übereinstimmung über die biblische Hermeneutik reichten ihnen die Unterschiede in Bezug auf die Wirkungen des Geistes und die Geistestaufe aus, um die neue Bewegung als „von unten“ und als satanisch zu bezeichnen.

Diese Abgrenzung hat die Beziehung zwischen Gemeinschafts- bzw. Allianz- und Pfingstbewegung über Jahrzehnte bestimmt und immer wieder zu gegenseitigen Abwertungen geführt. Im Jahr 1996 gab es dann eine „Gemeinsame Erklärung des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) und des Präsidiums des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)“. In dieser Erklärung bekannte sich der BFP zu den Grundsätzen der Evangelischen Allianz. In Bezug auf die Lehre über den Heiligen Geist und die Praxis der Geistesgaben wurde unter anderem gemeinsam bekannt, dass die betonten Übereinstimmungen kein mehrstufiges Heilsverständnis zulassen. Während die DEA hierin einen Verzicht auf die Lehre der Geistestaufe als zweiten Segen sehen konnte, bedeutete es für den BFP eine Vergewisserung der Position des „Finished Work Pentecostalism“, der sich seit 1910 innerhalb der Pfingstbewegung herausgebildet hatte. Er betrachtete die Geisttaufe als Bekräftigung der Bekehrung und nicht als substanzielle Ergänzung.

In diesen Konsens sind also diejenigen pfingstlichen Gruppierungen nicht mit einbezogen, die als ☉ „Gemeinde Gottes“ bekannt sind. Diese halten nämlich die Geisttaufe für einen eigenständigen zweiten Segen über die Bekehrten. Die gemeinsame Erklärung von DEA und BFP war insgesamt so offen formuliert, dass keine der beiden Seiten auf jeweilige Lehrinhalte verzichten musste. Als Ergebnis entstand eine Phase der verstärkten Zusammenarbeit pfingstlicher und nicht-pfingstlicher Gruppen im Rahmen lokaler und regionaler Evangelischer Allianzen. Aufgrund der gemeinsamen Absage an spektakuläre Erscheinungen, wie z.B. das „Ruhem im Geist“ oder die Austreibung sogenannter „territorialer Geister“, bezog sich diese Zusammenarbeit nur auf die Gemeinden des BFP mit klassisch pfingstlicher Theologie und Frömmigkeit.

Ausdrücklich abgelehnt wurden damit pfingstlich-charismatische Strömungen, die sich in Deutschland seit den 1960er bzw. 1970er Jahren etabliert hatten. Deren Ausgangspunkt war eine pfingstliche Erneuerungsbewegung in den 1940er Jahren in Kanada, die unter dem Namen „New Order of the Latter Rain“ bzw. Latter Rain Movement bekannt wurde. Diese hatte eine große Nähe zu der zeitgleich aktiven Heilungsbewegung, die die Erfahrungen von Heilung mit der Abwehr bzw. der Befreiung von dämonischen Kräften verbunden hatte. Ab den 1960er Jahren wurden auch in Deutschland Heilungsversammlungen durchgeführt, die von pfingstlichen Organisationen getragen und finanziert wurden (u. a. „Geschäftsleute des vollen Evangeliums“ – Full Gospel). Hieraus entwickelte sich zunächst vereinzelt und seit den 1970er und 80er Jahren verstärkt ein Netzwerk von neupfingstlich geprägten Zentren und Gemeinden. Diese teilten mit der klassischen Pfingstbewegung das Schriftverständnis von der (wörtlichen) Inspiration der Bibel und hielten in den ersten Jahren auch an der Lehre von der Geistestaufe fest. Sie sahen jedoch die Voraussetzung für deren Empfang nicht, wie die Pfingstbewegung, in der Heiligung, sondern in der Befreiung von dämonischer Belastung. Damit trat die Lehre von der Geisttaufe zurück und stattdessen neben dem sogenannten Befreiungsdienst die Vorstellung von den Manifestationen des Geistes (s. u.) in den Vordergrund. Sie wurde quasi zum Aushängeschild der Neupfingstlichen Bewegung.

Daran konnte seit Mitte der 1980er Jahre eine weitere Bewegung anschließen, die sich selbst nach Pfingstbewegung und Charismatischer Bewegung als „Dritte Welle des Heiligen Geistes“ bezeichnete und die Geistestauflehre explizit ablehnte. Das Ziel ihres Gründers und langjährigen Leiters John Wimber war die Evangelisation mit Zeichen und Wundern.

Wimbers schrifthermeneutische Grundlagen, aus denen sich sein spezifisch pentekostales Evangelisationskonzept ableitet, sind in dem breiten Traditionsstrom anzusiedeln, den die Entwicklung der historisch-kritischen Methode seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auslöste. Inzwischen werden sowohl die historische Kritik als auch die evangelikale oder die fundamentalistische Antikritik demselben positivistischen Wissenschaftsideal zugeordnet. Dieses Wissenschaftsideal verliert jedoch seit den 1950er Jahren an Bedeutung. Stattdessen entsteht eine Vielfalt an Ansätzen, die biblischen Texte zu analysieren und zu verstehen, womit sich dann auch manche Gegensätze in der theologischen Ausbildung zwischen Universitäten und freikirchlichen Ausbildungsstätten abschleifen. Historische Kritik wird nicht automatisch als Abwertung der fundamentalen Bedeutung der Bibel für Entstehung und Gestalt des Glaubens aufgefasst. Akademische Theologie öffnet sich Hermeneutikansätzen, die sich auf die kanonische Endgestalt des Bibeltextes stützen. Sehr verbindend wirkt außerdem die Annahme, dass die biblischen Texte in jedem Fall als Glaubensausdruck von Menschen mit individuell gemachten, aber über die Einzelnen hinaus erschließend wirkenden Gotteserfahrungen gesehen werden können. Die theologische Bezeichnung der Bibel als „Gottes Wort“ ist verstärkt in diesem Zusammenhang und nicht nur vor dem Hintergrund der Auslegungsmethoden zu sehen.

Luthers Überzeugung von der Selbstausslegung der Schrift auf Christus hin bekommt dadurch den Rahmen, in dem Luther sie – lange vor Entdeckung der historischen Kritik – selbstverständlich gesehen hat: dass die Bibel in der Gemeinschaft der Glaubenden gelesen wird und für sie verbindliche Grundlage ihres Glaubens ist.

3.4 Was uns umgibt: Gottes Wirken in der Schöpfung

Was Christen und Christinnen mit Schöpfung meinen, scheint zunächst ganz klar zu sein: Es geht um das Bekenntnis eines ursprünglichen Zusammenhangs von Gott und Welt. „Gott hat die Welt gemacht“ meint: Die lebensförderlichen Grundlagen der Welt verdanken wir Gott, den wir deshalb Schöpfer nennen. Daraus erwächst auch eine Verantwortung für diese lebensförderlichen Grundlagen der Welt, die besonders in den jüngsten Jahrzehnten in einer ökologischen Schöpfungslehre betont worden ist. Für viele bezeichnet der Begriff der Schöpfung somit insbesondere die sinnlich erfahrbare Natur in ihrer Gesamtheit und Vielfalt – wiewohl die christliche Rede von der Schöpfung darin nicht aufgeht, sondern auch z.B. sozial-ethische Bedingungen wie Gerechtigkeit und Frieden mit umfasst. Der christliche Schöpfungsglaube enthält das Interesse an einer Theorie der *Weltentstehung*, stellt aber auch die stärker praktische – teils ethische, teils spirituelle – Frage nach der *Gestaltung der Beziehung* zwischen Geschöpf und Schöpfer sowie der Geschöpfe untereinander ins Zentrum.

In der traditionellen Schöpfungstheologie werden vor diesem Hintergrund Fragen der Erkenntnis und der Frömmigkeit miteinander verzahnt. Das nun spielt im Gespräch mit pentekostaler Schöpfungstheologie eine große Rolle. Denn hier taucht das Thema Schöpfung interessanterweise gar nicht so sehr beim theoretischen Problem der Weltentstehung auf. Vielmehr bildet die pfingstliche Erfahrung der *erlösenden* Wirkung des Heiligen Geistes den Ausgangspunkt des Nachdenkens über Schöpfung. In dieser Perspektive erstreckt sich diese Wirkung des Geistes ja auf die ganze Breite der sinnlich erfahrbaren Natur.

Genau darüber jedoch formt sich schon seit Jahrhunderten in der konfessionellen Theologie eine Debatte: Können wir die Wirkung des Geistes wirklich so eindeutig empirisch und körperlich ausmachen? Friedrich Schleiermacher kämpfte im 19. Jahrhundert gegen den sogenannten „Supranaturalismus“, der die Wirkung Gottes als „übernatürliche Wirkung“ konstatierte. Die moderne Theologie hatte die Sorge, dass darin „abergläubische“ Tendenzen geschürt würden. Schon in der Reformationszeit versuchte man, diese Tendenzen durch einen starken biblisch-christologischen Bezug zu bremsen: Lieber setzte man auf einen Bezug auf Jesus Christus als auf eine davon unabhängige Wirkung des Geistes. Mit der gegenwärtigen pentekostalen Schöpfungstheologie wird dieser Diskurs fortgesetzt: Können Christinnen und Christen in der Wirkung des Geistes nicht auch etwas Überraschendes und die Grenzen und Gesetze der Natur und Physik Sprengendes sehen? Setzen wir nicht alle irgendwie darauf, wenn wir am Bett eines schwer kranken Menschen ein Bittgebet sprechen – auch wenn wir damit nicht auf eine wortwörtliche Erfüllung zu hoffen wagen? War es möglicherweise diese Hoffnung auf ein grenzsprengendes Wirken Gottes, die schon die „Supranaturalisten“ gemeint hatten? Muss eine solche vermutete Wirkung wirklich im Gegensatz zu Erkenntnissen moderner Medizin, Biologie oder Physik stehen? Interessanterweise führen diese Fragen nach dem christlichen Wirklichkeitsverständnis auch wieder zurück zum Nachdenken über Theorien der Weltentstehung. Sie regen an, das Patt zwischen Natur und Übernatur durch einen Schöpfungsgedanken zu überwinden, der von der Grundlage der erlösenden (und grenzsprengenden) Geisterfahrung getragen ist.

Dabei werden Schöpfungs- und Erlösungscredo stärker miteinander verbunden, als es in der klassischen Theologie der

Fall war. Gottes Schöpfung ist schon getragen von seinem erlösenden Geist, und daher werden die erlösenden Geisterfahrungen keiner besonders geistbegabten Elite zuteil. Im Gegenteil: Unter dem Eindruck des Geistes können Rassen- und Klassenschranken überwunden werden. Das wäre ein Beispiel dafür, dass die erlösende Wirkung des Geistes die soziale Natur des Menschseins verstärkt. Zungenrede (→ Glossolalie) und Krankenheilungen, wie sie im Pentekostalismus (vor allem im globalen Süden) zentrale Elemente des Gottesdienstes sind, sind Symbole (oder gar Sakramente?) einer auf Gott hin ausgerichteten körperlichen Natur des menschlichen Lebens. Pentekostale Theologie lädt dazu ein, Geist und Natur nicht gegensätzlich, sondern in ganzheitlicher Weise zu verstehen, und dazu dient hier zunehmend die Idee der Schöpfung. Zeigen nicht die Erfahrungen von Glossolalie und Geistheilung, dass Gottes Geist Erlösung in allen Dimensionen der Schöpfung bewirkt?

In der akademischen pentekostalen Theologie wird in diesem Zusammenhang an einer ganzheitlichen Wirklichkeitstheorie gearbeitet, die auch den Diskurs mit Naturwissenschaften aufnehmen könnte. „*Emergenz*“ ist hier der Leitbegriff. Der Begriff geht von einem spezifischen Verständnis von Geist aus und meint damit eine im Vergleich zur materiellen Natur nicht total andere, aber komplexere Organisationsstruktur von Wirklichkeit. Sie ist z.B. nicht an die Schranken von Raum und Zeit gebunden (man denke z.B. an Gedanken). Vor allem kann sie unter bestimmten, aber nicht eindeutig vorhersagbaren Naturbedingungen (überraschend und grenzsprengend) auftauchen (*emergieren*). Sie kann so auf die weniger komplexe, natürliche Organisation der Welt zurückwirken. Wegen dieser sogenannten Abwärtsverursachung kann der Geist auch bei

fortschreitender Evolution nicht durch eine komplexere natürliche Organisationsform ersetzt und überflüssig gemacht werden. So kann im pentekostalen Schöpfungsdenken gesagt werden, dass Gott durch seinen Geist fortgesetzt in, an und mit der Schöpfung handelt. Bezüge zur biblischen Vorstellung der Weltschöpfung lassen sich schnell herstellen: Da wird z.B. schon in Genesis 1,2 ff. vom Wirken des göttlichen Geistes, der über dem Wasser der Urflut schwebt, gesprochen. Darin sehen pfingstliche Autoren wie Amos Yong ein Bild für die Schichtung aufeinander aufbauender Wirklichkeitsebenen, die den Emergenztheorien dazu dient, das Auftreten von Geist in der Natur mit einem einheitlichen (monistischen) Gesamtkonzept von Wirklichkeit zu erklären.

Diese schöpfungstheologischen Konzepte können grundsätzlich zur Reflexion des christlichen Schöpfungscredos bedeutsam sein. Sie bieten nämlich die Möglichkeit, Schöpfung auch ohne das Bild eines personalen Gottes zu denken. Dass dieses Bild auch für einen beträchtlichen Teil der Kirchenmitglieder irritierend wirkt, zeigen sowohl die jüngsten Mitgliedschaftsuntersuchungen der EKD wie auch religionspädagogische Erhebungen. Hier eröffnet sich ein Thema zur Glaubensreflexion mit pentekostalen Theologien. Die Emergenztheorie beschreibt im Wesentlichen biologische, chemikalische, physikalische Organisationsformen der Wirklichkeit und legt die Vorstellung von Personen, die ihrem Wesen nach mehr und anderes als Organismen sein sollen, nicht nahe. Emergenz ist grundsätzlich ein monistisches Konzept, das dem Dualismus von Geist und Natur entgegentritt. Das kommt der pfingstlichen Erlösungserfahrung, dass Gottes Geist in ganzheitlicher Weise alle Bereiche der Schöpfung anspricht, sehr entgegen; personale Vorstellungen werden dem nachgeordnet.

Ein Nachdenken über diesen Ansatz könnte durchaus auch zeigen, was mit der Vorstellung des personalen Gottes, der in willentlichem Tun die Welt erschafft und sich ihr in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zuwendet, möglicherweise verloren ginge und warum vielleicht die klassische Schöpfungslehre konfessioneller Kirchen vorrangig personalistisch aufgebaut ist. Lässt sich nicht mit dem persönlichen Schöpfergott die Würde der menschlichen Person ausdrücklicher begründen? Denn wenn Gott, der selbst Person ist, die Menschen zu seinem Ebenbild schafft, müssen doch diese ebenfalls als Personen anerkannt und behandelt werden. Die Frage ist zudem, ob das personale Schöpfer-Konzept nicht außerdem auch eine deutliche Differenzierung von Schöpfer und Geschöpf ermöglicht, auf die wir so schnell nicht verzichten wollen.

Was immer bei einem konkreten Glaubensgespräch zu diesem Thema herauskommen mag, deutlich wird: Der Eindruck, dass sich konfessionelle und pfingstliche Schöpfungstheologien einander ausschließend widersprechen, kann nur oberflächlich standhalten. Personale Zuspitzung auf der einen scheint einer ganzheitlichen Denkform auf der anderen Seite gegenüberzustehen. Doch der gegensätzliche Eindruck relativiert sich, wenn man die jeweiligen Ansatzpunkte in Erwägung zieht. Konfessionelle Schöpfungslehre fragt nach dem Ursprung der Welt in Gott; pfingstliche Schöpfungstheologie denkt zunächst ganz von der Erlösung her, die sie aus den besonderen Geistwirkungen erfahren hat, die auch der Schöpfung zugrunde liegen müssen. Berücksichtigt man diese unterschiedliche Anlage, so ließen sich in beiden Traditionen auch bedeutende Übereinstimmungen entdecken.

Das ganzheitliche Interesse der pfingstlichen Schöpfungstheologie wird auch in den traditionellen Konfessionskirchen

zunehmend als berechtigtes Anliegen empfunden. Lediglich in der Reformation wurde es durch die Zuspitzung aller Theologie auf die persönliche Erlösung überlagert. Die personale Gegenüberstellung von Schöpfer und Geschöpf redet allerdings keinem schöpfungstheologischen Dualismus das Wort, der die ursprüngliche Güte der Schöpfung durch die dem Schöpfer widersprechenden Geschöpfe in Zweifel zieht. Vielmehr bejahen auch traditionelle konfessionelle Theologien die Einheit von Geist und Natur, die im Pentekostalismus in der Denkform der Emergenztheorie beschrieben werden kann. Pfingstliche Theologien wiederum, die die ganze Schöpfung vom Heiligen Geist erfüllt sehen, stellen damit nicht die unheilige Geistesferne der Geschöpfe in Abrede, sondern können durchaus anerkennen, dass die Schöpfung auf Erlösung durch Gottes heiligenden Geist angewiesen ist.

3.5 Wenn wir uns hingeben: Christus als Herr und Heiland

Hätten es Christinnen und Christen in ihrer Glaubenskommunikation leichter, wenn sie ohne Umschweife Jesus ausschließlich als Propheten bezeichnen könnten? Jedenfalls ist die klassische Christologie, die ihm einen gottbezogenen „Mehrwert“ zuschreibt, von göttlicher und menschlicher Natur Christi spricht, ihn gar als irgendwie identisch mit Gott versteht (wenn auch in trinitarisch zu denkender Differenzierung), schwer zu vermitteln. Es ist stark zu vermuten, dass nicht nur das Gros der evangelischen Kirchenmitglieder, sondern auch das Gros der Pastor*innen mit einer sogenannten niedrigen Christologie, in der sie von Jesus als geistbegabtem Propheten sprechen könnten, ganz zufrieden wären. Wer das nicht glaubt, schaue

sich die Ergebnisse einer Studie aus dem Jahr 2014 zur damals gegenwärtigen Situation von römisch-katholischer Kirche und evangelischen Kirchen in Hessen an: 22 Prozent der römisch-katholischen und 33 Prozent der evangelischen Gläubigen lehnten für sich die Aussage ab, dass es einen Gott gibt, der sich in Christus offenbart hat.²⁰ Die Autor*innen der Studie sehen darin Anzeichen dafür, dass man in Deutschland von einem „Christentum ohne Christus“ sprechen könne. Der Theologe Michael Welker beobachtet die Tendenz, dass Jesus Christus als ein „Kulturfaktor“ gesehen werde, durchaus irgendwie allgegenwärtig, aber eher so, „dass man sich an ihn gewöhnt hat – wie an die Kirche im Dorf“.²¹

Mitten hinein in diese Schwierigkeiten mit der Christologie sehen wir jetzt pentekostale und charismatische Gläubige in ganz neuer Weise von der gegenwärtigen Erfahrung des Geistes Gottes und der spürbaren Präsenz von Jesus Christus berührt. Vielleicht sind es gar nicht so sehr die spektakulären Zeichen der Gegenwart des Geistes – von manchen „Sondererfahrungen“ genannt –, die für die volkscirchliche Christenheit eine provozierende Herausforderung darstellen können. Vielleicht ist es viel eher die Gewissheit der absolut aktuellen und konkreten *Präsenz* Jesu, von der pentekostale und charismatische Gemeinden ausgehen, die in der volkscirchlichen Kultur mittlerweile befremdlich wirkt. Es irritiert uns vielleicht, dass Gott hier deutlich mehr ist als eine alte Dorfkirche.

20 Michael N. Eberz, Was glauben die Hessen? Ergebnisse einer Umfrage im Auftrag des Hessischen Rundfunks, in: Ders./Meinhard Schmidt-Degenhard (Hg.), Was glauben die Hessen? Horizonte religiösen Lebens, Berlin 2014, 11–85; bes. 75 f.

21 Michael Welker, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 28.

Damit könnte in Erinnerung gerufen werden, dass der Glaube an Jesus Christus der Glaube an den *gegenwärtigen* Christus ist, den *Christus praesens*. Pentekostale Theologie denkt von einer ganzheitlichen Erfahrung Gottes als erlösender Erfahrung aus und sieht sich damit nicht selten der skeptischen Frage ausgesetzt, ob sie nicht das „Herz“ des christlichen Glaubens, die Person Jesu Christi inklusive des historischen Jesus, eigentlich für unwichtig halte. Fragt man in dieser Richtung nach, sieht man sich in der Regel heftigsten Entgegnungen ausgesetzt. Immerhin ist Jesus der ursprüngliche Träger des Geistes. Das Dämonen-befreiende Wirken des biblischen Jesus wird in gut besuchten Bibelstunden studiert, diskutiert und auf den eigenen Kontext zu beziehen versucht. So gesehen, ist jede vergangene und jede für die Zukunft erbetene sinnliche Erfahrung des Geistes eine Art göttlicher Bestätigung dafür, dass Jesu erlösendes Wirken ein Wirken in der Gegenwart ist. In diesem Sinne gibt pfingstliche Christologie sogar ein starkes Votum für ein trinitarisches Erlösungsverständnis ab und steht damit an der Seite einer größeren theologischen Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg.

Bei der Auseinandersetzung mit den politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts war es wichtig gewesen, von dem „Herrn“ Jesus Christus in Gegenwehr gegen politische Machtansprüche zu sprechen. Dabei riskierte man einen Christomonismus, der die pneumatologische Dimension des christlichen Glaubens vernachlässigt. Dass Jesus Christus nicht nur als Person als „geistbegabt“ gedacht werden muss, sondern auch selbst im Geist (durchaus auch kirchenkritisch) gegenwärtig ist, das wurde in der Theologie nach 1960 mit dem Schlagwort der „Geistchristologie“ betont. Eine bewusstere trinitarische Verknüpfung der Rede von Christus und vom Geist ermöglicht

vor allem, Christi erlösendes Wirken mit den „Fallbeispielen“ der gesamt-biblischen Kontexte orientierend zu füllen: der Aufrichtung von Frieden und Gerechtigkeit, von Heilung und von Heiligung. Für ein Gespräch mit pentekostaler Christologie gibt es hier viele Anknüpfungspunkte und Chancen für eine gemeinsame Suche nach dem Inhalt der christlichen Erlösungsverheißung.

Allerdings sollte man nicht denken, dass pfingstliche Theologinnen und Theologen, wenn sie die Erlösung in der beschriebenen Weise verstehen, dies ausschließlich als Gegenmodell zur christologischen Tradition der konfessionellen Kirchen entwickeln. Vielmehr führen sie eigene inner-pentekostale Debatten. Das trinitarische Erlösungsverständnis ist innerhalb der Pfingstbewegung ein wesentlicher Streitpunkt im Blick auf die sogenannten *oneness pentecostals*. Diese im weltweiten Pentekostalismus durchaus starke Minderheit steht für einen Glauben, der die Distinktionen der Trinitätslehre nicht mitvollzieht. Im Gespräch mit dieser Gruppe kann die ausdrückliche Zuordnung von Christologie und Pneumatologie kein sinnvolles Ziel sein.

Wenn pentekostale Frömmigkeit und Theologie die Erlösung ins Zentrum der Christologie rücken, ist das also nicht triumphalistisch gemeint. Es rechtfertigt auch nicht die Vermutung, dies gehe zu Lasten der Person des Erlösers. Die pentekostale *Foursquare-Bewegung* zum Beispiel spricht von den vier Säulen ihres Christseins: evangelistische Verkündigung, Geisttaufe, Heilung und dienstbare Leitung (*servant leadership*). Sie führt sie auf Jesus als Retter, Täufer mit dem Heiligen Geist, Heiler und wiederkommenden König zurück. Pfingstliche Impulse wie diese haben über Gruppengrenzen hinweg im Pentekostalismus

ein christologisches Nachdenken über die Person Christi ausgelöst. Grundlegend ist dabei die Einsicht, dass das Leben und Sterben Jesu Christi im Licht der Verheißung, die nach den biblischen Schilderungen Johannes der Täufer von ihm gibt, als eine im Zusammenhang bedeutsame Geschichte erscheinen: „der wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen“ (Matth 3,11). Während Jesus demnach die Geist- und Feuer- taufe in seinen Tod am Kreuz selbst empfängt, wird er durch seine Auferweckung zu demjenigen, der diese Taufe spendet. Die Denkmuster, die in diesen ausgearbeiteten pentekostalen Christologien entwickelt werden, unterscheiden sich deutlich von denen der traditionell konfessionellen Christologien, sind methodisch aber doch mit ihnen vermittelbar, weil sie als Korrektiv zu christologischen Lehrbildungen gelesen werden können, die sich in der Denkform der Unterscheidung von Person und Werk Christi etabliert haben.

Das pentekostale Feld der Erlösung durch den Geist Jesu Christi ist freilich noch breiter als bisher erwähnt und auch breiter, als es in die gegenwärtige Etablierung pentekostaler akademischer Theoriebildung eingeht: In wichtigen Teilen des weltweiten Pentekostalismus wird die Erfahrung, dass Gottes Geist Erlösung bewirkt, konkret so gedacht, dass dieser erlösende Geist andere Geister überwinden muss, deren Wirken als böse erlebt wird. Diese Vorstellung ist in vielen afrikanischen Kulturen in der indigenen Religiosität, mit der gerade das pfingstliche Christentum in diesen Kulturen koexistiert und konkurriert, mitgegeben und prägt seine Gestalt unabhängig von der Frage mit, ob es sich um Missionskirchen oder unabhängige, autochthon afrikanische Christentümer handelt. Freilich lässt sich auch in unserer gegenwärtigen Kultur der Bestseller von „Harry Potter“ über den „Herrn der Ringe“ bis zum „Krieg der

Sterne“ eine (neue?) Vorliebe für eine mythologisierende Rede vom Kampf gegen das Böse ausmachen. Wie dem auch sei – in pentekostaler Sicht lässt sich vor diesem Hintergrund nur dann von Erlösung reden, wenn damit die Erlösung vom Bösen gemeint ist. Die Erfahrung des Geistes muss in diesen pentekostalen Christologien mit der „Unterscheidung der Geister“ (nach 1. Joh 4,1 ff.) gekoppelt sein.

Walter Hollenweger (1997) weist auf den historischen Einfluss der methodistischen Heiligungsbewegung auf Teile der weltweiten Pfingstbewegung hin. Der klassische Methodismus betonte die Notwendigkeit der Heiligung im Leben der Gläubigen und stellte sie als Sieg des Guten gegen das Böse, weil als Überwindung der Sünde im irdischen Leben, dar. Die Vorstellung, dass die Gläubigen zu einem neuen Leben wiedergeboren seien, bildet eine biblische Basis für diese Anschauung (vgl. Joh 3,3.5). Der Gedanke geistlicher Kriegsführung (*spiritual warfare*), der unter der Selbstbezeichnung des Wiedergeborens (*born again Christianity*) die pfingstliche Frömmigkeit an vielen Orten prägt, entspricht dieser Vorstellung von Heiligung, selbst wenn eine historische Verbindung zum Methodismus keineswegs überall anzunehmen ist. Der Hinweis auf die Heiligungsbewegung ist dennoch wichtig. Denn mit seiner Hilfe lässt sich erklären, dass der Übergang vom Anspruch auf Scheidung der Geister zu einem → „Wohlstandsevangelium“ (*Prosperity Gospel*), in dem sich der Sieg gegen die bösen Geister auch sozioökonomisch niederschlägt, fließend sein kann. Im Gespräch mit Pfingstgemeinden wäre gemeinsam zu überlegen, wie die Gesprächsteilnehmer*innen die Hoffnung auf Erlösung und Heilung in ihrem Leben verstehen und warum manche es vielleicht ganz bewusst bevorzugen würden, weniger konkrete Vorstellungen zu entwickeln.

3.6 Was uns erwartet: Eschatologie und Apokalyptik

Für Christ*innen außerhalb der Pfingstbewegung ist deren Eschatologie oft ihr auffälligstes, ja alarmierendstes Merkmal. Pfingstler spekulieren über das Ende der Welt, sie formulieren verstörende Phantasien über die „Entrückung“ und die „Bedrängnis“ sowie wilde Vorhersagen über die Wiederkunft Jesu, von denen sich die Prediger auch durch vielfache Widerlegung und nicht eingetroffene Prophezeiungen nicht abbringen lassen.

Diese Eindrücke müssen freilich zunächst in einem größeren Kontext bedacht werden. Die Anhänger Jesu haben von Anfang an darüber gerätselt, warum sich seine Wiederkunft in Herrlichkeit verzögert. Im 1. Thessalonicherbrief, dem ältesten erhaltenen Brief des Apostels Paulus, ist dieser offensichtlich überzeugt, dass Jesus noch zu seinen Lebzeiten wiederkommen werde. Im Römerbrief, seinem letzten, argumentiert er hingegen, dass die Heidenmission so wichtig sei, dass Gott absichtlich den Glauben der Juden verzögere, um die Völker zu sammeln.

So wurde dann auch später gedacht. Patristische Schriftsteller wie Justin der Märtyrer und Irenäus spekulierten mit Hilfe des Buches der Offenbarung über das Ende der Zeit. Der mittelalterliche Theologe Joachim von Fiore beschrieb die drei Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Luther und andere wichtige Reformatoren konnten sich kaum vorstellen, dass die Welt weitergehen würde angesichts der gewaltsamen Unruhen, die mit der Reformation einhergingen. Selbst ein klassischer Pietist wie Johann Albrecht Bengel sagte ein genaues Datum der Wiederkunft Christi im Jahre 1836 voraus, und obwohl Johann Christoph Blumhardt und sein Sohn Christoph

Friedrich Blumhardt eine genaue Datierung der Wiederkunft Christi schlussendlich ablehnten, war eine gesteigerte Naherwartung des Reiches Gottes doch ein wesentliches Element ihres einflussreichen Verkündigungs- und Heilungsdienstes.

Damit soll gesagt sein: Mit Blick auf das Ganze der Kirchengeschichte sind die Pfingstler*innen in ihrer Betonung der Eschatologie keineswegs seltsam oder ungewöhnlich. Das amerikanische Umfeld, aus dem das → Azusa Street Revival hervorging, das gemeinhin als Ausgangspunkt für das angesehen wird, was wir heute als Pfingstbewegung bezeichnen, war sogar voller apokalyptischer und prämillenaristischer Erwartungen. Diese waren teilweise um Jahrzehnte älter als Azusa. Das Entstehen einer neuen Nation und der Neubeginn ohne den Ballast des Staatskirchentums und der europäischen Geschichte trug zu dem Grundgefühl bei, in aufregenden Zeiten zu leben.

Was unterschied die Pfingstbewegung von nicht eingetretenen Prophetien wie denen der Adventisten oder Zeugen Jehovas? Was ließ die Hoffnung auf den „bald kommenden König“ (einer der vier Grundsätze der *Foursquare-Bewegung*) wachsen, wo so viele andere Hoffnungen verkümmerten?

Es scheint, dass das Zusammenspiel zweier Faktoren die Eschatologie in das Zentrum der frühen Pfingstbewegung stellte. Der erste ist, wenig überraschend, das Wiederauftauchen der Geistesgaben: Zungenrede, Prophetie und besonders Heilung. 1500 oder mehr Jahre lang war man davon ausgegangen, dass diese Gaben der apostolischen bzw. vorkonstantinischen Zeit der Kirche vorbehalten waren. Es waren gerade Fundamentalisten und Theologen der reformierten Orthodoxie, die den erbittertsten Widerstand gegen die Pfingstler leisteten und am

„Cessationismus“ festhielten – der Vorstellung, dass alle Geistesgaben in der Kirche aufgehört hätten und auch nicht wieder zurückkehren würden. Die Beweislast lag bei den Pfingstlern: Sie sollten zeigen, dass ihre Gaben authentisch waren – und zugleich erklären, warum sie nach so langer Zeit wieder auftraten. Der historische Graben zwischen der frühen Kirche und der kirchlichen Gegenwart stellte die Echtheit der Gaben selbst ernsthaft in Frage.

Die historische Erklärung wurde gefunden, indem man sich mit der wachsenden Missionsbewegung zusammenschloss. Das ist der zweite Grund für die zentrale Bedeutung der Eschatologie in der frühen Pfingstbewegung. Auf protestantischer Seite wuchs Skepsis gegenüber der Mission: Einige waren sogar der Meinung, auch Mission in fremden Ländern sei, wie die Geistesgaben, ein Merkmal des apostolischen Zeitalters, das in der eigenen Zeit und am eigenen Ort keine Geltung habe. Dennoch begannen zu Beginn des 18. Jahrhunderts einige Lutheraner und andere Protestanten, sich ernsthaft der Mission zu widmen. Im 19. Jahrhundert dann waren ausländische Missionen so wichtig für die Identität protestantischer Kirchen – und schließlich für die Zusammensetzung des Christentums in aller Welt! –, dass sie zu einem zentralen Merkmal der Ekklesiologie und des kirchengeschichtlichen Nachdenkens wurden.

Was die frühesten Pfingstler also taten, war, ihre spektakulären neuen Geistesgaben mit der Mission und beide mit der Endzeit zu verbinden, und zwar auf der Grundlage von Markus 13,10: „Und das Evangelium muss zuvor gepredigt werden unter allen Völkern.“ Hier ließ sich nun der Schlüssel finden für die Verzögerung der Wiederkunft Christi: Es hatten eben noch nicht alle Völker das Evangelium gehört! Und worin bestand das größte

Hindernis für das Hören des Evangeliums? In der buchstäblichen Sprachbarriere! So erklärte Charles Fox Parham, an dessen Schule William J. Seymour studierte, die Gabe der Zungenrede: Er verstand sie als Xenolalie, als unvermittelte Kommunikation mit Ausländern, und nicht als → Glossolalie, die Sprache der Engel.

Zwar gibt es gelegentliche und vereinzelt Berichte über das plötzliche, wundersame Reden in fremden Sprachen, doch scheint es, dass keinem Missionar jemals die vollständige und lebenslange Gabe der fließenden Beherrschung einer Fremdsprache ohne Studium gegeben wurde. Doch das hielt die Pfingstler nicht von ihrem Enthusiasmus für Mission und Geistesgaben ab. Die wichtigere Erkenntnis war, dass Christus nicht zurückkehren konnte, bevor nicht „seine“ Christen ihre Aufgabe erfüllt hatten, das Evangelium mit der ganzen Welt zu teilen. Aber wenn sie es taten, würde Christus gewiss wiederkommen. Das gab der Arbeit globaler Missionen eine starke Dringlichkeit. Es ist nicht zu leugnen, dass die Pfingstler ein Maß an Energie und Engagement für die Weltmission an den Tag gelegt haben, das in der gesamten Kirchengeschichte seinesgleichen sucht.

Natürlich bleibt keine Bewegung oder Theologie in der Kirche statisch; sie entwickelt sich mit der Zeit. Für einige Pfingstler, Charismatiker und Neocharismatiker bleibt der Gedanke, dass Christus jederzeit wiederkommen könnte, von zentraler Bedeutung für ihre Predigt. Andere haben inzwischen die eschatologische Naherwartung stillschweigend beiseite gelassen und stattdessen, wie alle christlichen Bewegungen vor ihnen, langfristig in den Aufbau von Institutionen investiert. Die Gründung einer pfingstlichen Kirche oder Universität ist nicht mehr länger ein Widerspruch in sich.

Innerhalb der Bandbreite der Pfingstbewegung haben sich einige dem Prämillenarismus zugewandt, der am besten von John Nelson Darby, dem Vater der Plymouth-Brüder und der Scofield-Studienbibel, zum Ausdruck gebracht wurde. Die beliebte Reihe von „Left Behind“-Romanen zeigt das starke Engagement, das Buch der Offenbarung zu „entschlüsseln“, um eine Karte der Endzeit zu erhalten und Christen auf die rechte Seite der Geschichte zu bringen. Wieder andere Varianten der Pfingstbewegung jagen dieser oder jener jüngsten Manifestation des Geistes nach und verwerfen andere Kirchen, Bewegungen oder Stadien der Pfingstbewegung als „zurückgeblieben“.

Aus der konfessionellen Perspektive der historisch-protestantischen Kirchen ist es nicht gestattet, genaue Termine für das Ende der Zeit vorherzusagen. Das Augsburger Bekenntnis von 1530 verwirft Lehren, „nach denen vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige, Fromme ein weltliches Reich aufrichten und alle Gottlosen vertilgen werden“ (CA 17). In derselben Rede, in der Jesus sagt, dass das Evangelium zuerst allen Völkern verkündet werden müsse, sagt er: „Von jenem Tage aber oder der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater“ (Mk 13,32). Versuche, die Gläubigen zu erschrecken oder aktuelle Ereignisse überzudeuteln, sollten umgehend zurückgewiesen werden.

Andererseits rechtfertigt dies nicht eine Selbstzufriedenheit oder Gleichgültigkeit der Kirchen. Es ist kein Zufall, dass die pfingstliche Hoffnung auf den „bald kommenden König“ eine leidenschaftliche weltweite Missionsbewegung ausgelöst hat. Es ist bemerkenswert, dass neben dem explosionsartigen Wachstum der Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert auch die Bibelwissenschaft die Bedeutung der Apokalyptik für das Neue Tes-

tament wiederentdeckt hat. Ein allzu genau bestimmtes Ende mag falsch sein, aber das Ende ganz zu vergessen, wäre ebenso falsch. Eine gesunde Kirche wird gewiss ihre Apfelbäumchen für morgen pflanzen – aber sie sollte jeden Tag bereit sein, über den Zustand ihres Gartens Rechenschaft abzulegen.

3.7 Was uns bedroht: Geister und Dämonen

Neben der Eschatologie löst auch die pfingstliche Vorstellung von bösen Geistern und Dämonen oft Befremden aus. In der Regel wird sie mit einer schlichten personalistischen Rede vom Teufel bzw. Satan verbunden, bei der man nicht sicher ist, ob sie metaphorisch gemeint ist oder ob hier von realen Wirklichkeiten ausgegangen wird. In deutschen Pfingstgemeinden wird der „Dämonenglaube“ häufig vehement abgelehnt und als Teil einer außereuropäischen, „vor-christlichen“ Kultur interpretiert. In der Tat findet sich der Dämonenglaube besonders ausgeprägt in Pfingstgemeinden mit westafrikanischem kulturellem Hintergrund. Das gilt sowohl für Pfingstkirchen in Westafrika als auch für die uns bekannten Migrationsgemeinden mit westafrikanischem Hintergrund, aber auch beispielsweise für brasilianische pentekostale Kirchen mit ihren starken Abgrenzungsbedürfnissen gegenüber afrobrasilianischen Kulturen, die ebenfalls von westafrikanischen religiösen und kulturellen Traditionen und deren Dämonenglauben geprägt sind. Diese alle würden wiederum ihrerseits die Vermutung, bei diesen Frömmigkeitsformen handele es sich um einen Import aus den afrikanischen Stammesreligionen, vehement ablehnen und stattdessen auf biblische Texte verweisen, in denen sowohl vom Satan gesprochen wird als auch sogar von Jesus selbst Dämonen ausgetrieben werden. Verbreitet ist jedoch die Vorstellung,

dass die Geister, die in manchen afrikanischen Religionen verehrt werden, nicht nur existieren, sondern Dämonen sind, die es auszutreiben gilt.

Möglicherweise aber schwindet auch in unserer bundesdeutschen (postmodernen?) Kultur der Irritationsfaktor gegenüber der Rede von Dämonen. Sie ist, wie schon oben in Kapitel 3.5 erwähnt, ein vertrauter Topos in gehobener Unterhaltungsliteratur, Film und Musical („Der Herr der Ringe“, „Harry Potter“, „Buffy – im Bann der Dämonen“) sowie in Computerspielen. Hat man sich nicht längst daran gewöhnt, sich zur Unterhaltung in eine andere Wirklichkeit „hineinzubeamen“, über deren Realitätscharakter gar nicht nachgedacht werden soll? Ganz abgesehen von schamanistischen und anderen Heilungsritualen, die auch von dämonischen Besessenheiten befreien und nicht nur auf Esoterikmessen boomen.

Pfingstliche Frömmigkeit jedenfalls übt einen erheblichen Teil ihrer Faszination dadurch aus, dass sie Erfahrungen von der Überwindung des Bösen Raum gibt. Pfingstler zeigen diese Erfahrungen in Glaubenshaltungen wie der sogenannten „geistlichen Kampfführung“ (*spiritual warfare*), exorzistischen Praktiken zur Austreibung von „bösen Geistern“ oder allgemeiner Ermächtigung (*empowerment*) zur Auseinandersetzung mit dem teils sehr konkret gedachten Bösen. Religionssoziologische Interpretationen halten das auch für eine religiöse Kompensation der Tatsache, dass die pentekostalen Gläubigen gesellschaftlich unterprivilegiert seien. Diese Praktiken sind aber in verschiedenen Regionen der Erde ein so fester Bestandteil des pfingstlichen Christentums, dass dies nicht die einzige Erklärung sein kann. Gleichzeitig fällt auf, dass entsprechende Lebensäußerungen des christlichen Glaubens in traditionellen Konfessionskir-

chen eigentlich gar nicht unbekannt sind – wenn sie inzwischen auch fast ausnahmslos zu Randerscheinungen gemacht wurden. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Die katholische Kirche kennt unter eng umgrenzten Vorgaben bis heute exorzistische Rituale. Bei der letzten großen Reform der Taufagende im deutschen Protestantismus (2000) wurden liturgisch geprägte Absagen an das Böse und den Teufel (die sogenannte *abrenuntiatio diaboli*) als fakultative Sonderform für die Erwachsenentaufe in das Taufbuch der Evangelischen Kirche der Union wieder aufgenommen. Interessanterweise geschah Letzteres, nachdem diese Formeln jahrzehntelang nicht praktiziert worden waren. Für große Teile der Alten Kirche war die nicht nur gegenständliche, sondern leibhaftige Realität des Bösen eine Selbstverständlichkeit, und noch der Reformator Luther sprach häufig und gern in einem Atemzug von „Sünde, Tod und Teufel“. Theologen früherer Jahrhunderte entwickelten regelrechte Lehrgebäude zur sogenannten Dämonologie, die sich als Gegenstück zur Engellehre (Angelologie) mit den Mächten des Bösen beschäftigte.

Diese schmalen Spuren, die das Thema der Überwindung des Bösen in den traditionellen Konfessionskirchen hinterlassen hat, stehen freilich in keinem Verhältnis zu der Prominenz, die das Thema im Pentekostalismus besitzt. Entsprechend schmal ist die Basis, auf die sich beide Seiten verständigen könnten, wenn man z. B. auf den neutestamentlichen Anspruch verweist, dass zum Christsein die Fähigkeit zur „Unterscheidung der Geister“ (1. Joh 4,1 ff.) und damit zur Beherrschung derjenigen („bösen“) Geister gehört, die nicht mit Gottes Geist übereinstimmen. Diese Beobachtung verlangt nach einer Erklärung, macht aber auch den intellektuellen Reiz des Themas aus und könnte die Neugier auf ein gut moderiertes Gemeindeggespräch steigern.

Theologisch herrscht in den traditionellen Konfessionskirchen eine dogmatische Sichtweise vor, die von der Entmachtung des Bösen eher indirekt im Zusammenhang von Heil und Sündenvergebung spricht. Klassisch ist die in lebenslangem, buchstäblich biographischem Ringen gewonnene Erkenntnis des Kirchenvaters Augustinus (354–430): Er neigte vor seiner Taufe im Jahre 396 längere Zeit der schroff dualistischen Religion des Manichäismus zu, bis er zu der Einsicht kam, dass das Böse keine Macht auf Augenhöhe mit Gott sein kann. Denn dann würden ja Gottes Einzigkeit und seine Liebe negiert werden. Man kann sagen: Grundlage des christlichen Credo ist, dass Gott gegenüber dem Bösen letztlich den längeren Atem hat, auch wenn er jetzt noch gegen Widergöttliches ankämpfen muss. Der sogenannte prinzipielle Dualismus geht nicht von diesem Ungleichgewicht von Gott und dem Bösen aus, sondern beide werden als mindestens gleich stark angesehen. Ein böses Gegenprinzip oder ein Gegengott stehen im Kontrast und auf Augenhöhe zum Schöpfer. Diese Sicht wird nun seit dem Mittelalter als Kennzeichen sektiererischer oder häretischer Gruppen angesehen. In der Moderne findet sich derselbe Gedanke bei dem Schweizer Reformierten Karl Barth (1886–1968). Dieser hatte Denkmittel des mittelalterlichen jüdischen Reformtheologen Moses Maimonides (circa 1135–1204) aufgegriffen. Demnach besitzt das Böse eben keine eigenständige Wirklichkeit, sondern es existiert allenfalls als das „Nichtige“. Das „Nichtige“ hat ein eher abstraktes Wesen. So wie jedes „Ja“ auf impliziten „Neins“ beruht, auf etwas, was mit dem „Ja“ bestritten wird, so enthält Gottes Liebe eine implizite Bekämpfung des Widergöttlichen – liebt es sozusagen weg. Trotzdem wirkt das Böse in dieser Welt noch immer weiter – ein praktisches Problem, über das sich auch bzw. gerade mit Pfingstgemeinden reden ließe, für die das ja auch eine Realität ist. Die Frage nach dem Bösen behauptet jedenfalls neben allem

Heilsglauben ihren Platz, allein aufgrund der Lebenserfahrung eines jeden Menschen. Pfingstliche Frömmigkeit, die personalisiert vom Bösen redet, das in Gestalt einer Person oder wie der (Un-)Geist eines Hauses oder sonstigen Ortes (sogenannte *territorial spirits*) real ist, entspricht dieser Erfahrung ganz besonders. Die Personalisierung der Erfahrung des Bösen ist zumindest eine Sprachform. Kann es vielleicht sogar sein, dass sich die konkrete Bedrohung der eigenen Person durch das Böse besser verarbeiten lässt, wenn es selber von personaler Art ist und so ein konkreter Schuldiger für die Auswirkungen des Bösen verantwortlich gemacht werden kann? Den traditionellen Konfessionskirchen ist diese Auffassung vielleicht gar nicht fremd: Immerhin spricht im Vaterunser die einschlägige siebte Bitte die Erlösung von „dem Bösen“ an. Der hier gebrauchte Artikel kann im deutschen Text des Vaterunser ebenso wie im Original des griechischen Neuen Testaments sowohl neutral als auch maskulin sein. Hier ist ohne alle mythische Vorstellung von Teufeln und Gegengöttern nicht nur „das“ Böse, sondern auch „der“ Böse im Blick. Diese einfache sprachliche Beobachtung an einem der unbestreitbaren Basistexte der Christenheit vermag vielleicht den Blick auf einige theologische Traditionen zu lenken, die weniger dogmatische und stärker lebenspraktische Aspekte auf das Problem des Bösen werfen, nämlich a) das Gebet, b) das christliche Weltbild und c) die christlichen Tugenden.

a) Das Gebet

Der Doppelsinn der siebten Vaterunser-Bitte erinnert daran, dass alle Bitten dieses exemplarischen *Gebets* eine zweifache Bedeutung haben: Einerseits haben sie konkrete Bedürfnisse der Betenden zum Gegenstand. Andererseits reicht aber deren Sinn regelmäßig über das Gegenständliche hinaus. Das tägliche Brot

z.B. ist auch Symbol des „großen Gastmahls“, in dessen Bild die neutestamentlichen Evangelien Gottes Reich schildern. So zielt auch die Erlösung vom Bösen nicht nur auf die Beseitigung von Lebensminderungen, sondern auf die Durchsetzung des ewigen Lebens, in dem Leben per se gutes Leben ist, nicht mehr angefochten von irgendwelchen Mächten des Bösen. Wenn pfingstliche Christinnen und Christen in personalisierter Weise von dem Bösen sprechen, gegen das ihr Glaube den Sieg davonträgt, kann das eine Erinnerung daran sein, dass in der ganzen Christenheit für das Kommen von Gottes Reich gebetet wird.

b) Das christliche Weltbild

Das eben Gesagte erklärt vielleicht auch den Zusammenhang mit einem apokalyptischen *Weltbild*, in das die pfingstliche Erwartung der Überwindung des Bösen oft eingebettet ist (siehe oben Kap. 3.6). Der Sieg des Guten über das Böse wird hier als finaler Kampf mit Erschütterungen kosmischen Ausmaßes in Verbindung gebracht. Das scheint für eine religiöse Ausdeutung aller möglichen weltgeschichtlichen, politischen oder naturwissenschaftlichen Phänomene vom Weltkrieg bis zum Bienensterben anschlussfähig zu sein. Derartige Anschauungen, die im apokalyptischen Weltbild anzutreffen sind, stoßen in größeren christlichen Kreisen oft auf breite Skepsis und gelten als dualistische Fixierung. Dem Wortsinn nach verweist das apokalyptische Weltbild jedoch auf die Enthüllung (griechisch *apokálypsis*) von Zukünftigem. Es bringt also durchaus nicht automatisch den prinzipiellen Dualismus mit sich, den die klassischen Kirchen von Augustinus bis Barth für christlich unmöglich erklärt haben. Die apokalyptische Weltsicht betont nämlich die Zukunftsausrichtung der göttlichen Schöpfermacht, die sich auch gegen heute womöglich noch unvor-

stellbare Krisen- und Bedrohungsszenarien durchsetzen wird („neue Schöpfung“). In diesem Sinne wird gegenwärtig Apokalyptik als radikale Neuschöpfung sowohl in der evangelischen wie in der römisch-katholischen Theologie neu entdeckt – auch eine Brücke zum Gespräch mit Pfingstgemeinden.

c) Die christlichen Tugenden

Der Hinweis auf Gottes schöpferische Liebe ruft weiterhin den Themenkomplex der christlichen *Tugenden* wach, zu denen außer der Liebe auch Glaube und Hoffnung zählen. Ihr Konnex ist Gegenstand der christlichen Vorsehungslehre, die ebenfalls ein einschlägiger theologischer Ansatz für das Problem des Bösen ist, denn sie betrachtet den Niederschlag von Gottes Heilswirken im konkreten Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft. Das konkrete Leben wird als Spiegel des umfassenden göttlichen Heilswirkens gesehen. Auf das Problem des Bösen bezogen heißt das: Es spiegelt sich die Hoffnung auf Gottes endgültige Überwindung des Bösen in der Geduld der einzelnen Menschen, mit der sie der Wirklichkeit des Bösen in ihrem Leben standhalten. Hoffnung und Geduld sind beide Tugenden im Umgang mit leidvollem Erleben oder mit Mangelerfahrungen, denen sie Gottes Wirklichkeit entgegensetzen: Die Hoffnung nimmt Zuflucht zu dieser Wirklichkeit und blickt so über die Bedrängnisse der Gegenwart hinaus, während die Geduld zum Ausharren in der gegenwärtigen Zeit befähigt. Sie tut dies, indem sie die Menschen, die Geduld beweisen, frei macht und öffnet für neue und andere Wege, auf denen Gottes Wirklichkeit ins Leben der Menschen eintritt. Andere Wege als diejenigen, die Menschen sich möglicherweise in ihrem Gebet von ihm erhoffen. Pfingstlich gesprochen, handelt es sich bei dieser Befähigung um einen Vorgang von „Empowerment“. Der Zusammenhang von Hoffnung und Geduld ist zugleich kenn-

zeichnend für den christlichen Vorsehungsglauben, denn er geht davon aus, dass Gott so viele Wege zu den Menschen hat, wie Menschen auf ihn hoffen. Die in pfingstlichen Gemeinden immer wieder zu beobachtende Gewissheit, dass Jesu Macht das konkrete Böse im eigenen Leben überwinden wird und muss, wird vor dem Hintergrund der in den traditionellen Konfessionskirchen entwickelten Vorsehungslehre nachvollziehbar. Ebenso ist die Tugend der Geduld im Umgang mit dem Problem des Bösen eine Brücke von der Theologie der klassischen christlichen Kirchen in die pfingstliche Erwartung von „Empowerment“.

3.8 Wie wir Heil erfahren: Gebet, Heilung, Segen, Empowerment

In der griechisch-orthodoxen Frömmigkeit tragen Gläubige, die am Epiphania-Tag (6. Januar) den Gottesdienst besucht haben, ein Gefäß mit hier geweihtem Wasser mit nach Hause. Es gilt als sichtbares Zeichen der Segnung für das ganze folgende Jahr und wird daheim sorgfältig verwahrt. Wird ein Mensch aus Familie oder Freundeskreis krank, wird ein wenig dieses Wassers konsumiert. Theologisch wird das nicht als Verabreichung eines Zaubersorbetes gedeutet, sondern als eine spirituelle Vergegenwärtigung der Taufe – als ein Erinnerungs- und Erneuerungsakt. Dies wiederum dient dazu, die Gewissheit der Gegenwart Gottes zu stärken, wie sie mit der Taufe grundgelegt wird. In der orthodoxen Theologie spricht man hier auch von der Anwesenheit göttlicher Energien im Leben der Gläubigen.²²

22 Athanasios Vletsis, Sakramente als Ort der Begegnung der gesamten Schöpfung mit dem Dreieinigem Gott, in: Ulrike Link-Wieczorek/Uwe Swarat (Hg.), Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“ (BÖR 111), Leipzig 2017, 290–301, bes. 291.

◎ Beispiel: Living Faith Ministry, Bremen

Der Bremer Stadtteil Walle – im Westen gelegen – stellt eine Mischung aus wenigen Altbauvierteln, zum größten Teil jedoch aus Reihenhaus- und Wohnblock-Bebauung aus den 1950er und 1960er Jahren und – mit seinem industriellen Hafengebiet – großen Lagerhallen sowie schließlich auch dem ehrgeizigen Projekt der Bremer Überseestadt dar. Der Stadtteil war 1945 so gut wie total zerstört und entwickelt heute in wachsender Interkulturalität ein spezifisches Flair. Hier ist die „Heimat“ der jungen afro-pentekostalen Gemeinde „Living Faith Ministry“. Man muss schon eine Weile suchen, wenn man auf der Höhe der angegebenen Adresse aus der durch die verkehrsreiche Waller Heerstraße fahrenden Straßenbahn aussteigt. Denn das Zentrum der Gemeinde liegt in einer Lagerhalle in der zweiten Reihe. Betritt man sie und gelangt hier in den Kirchenraum, so wandelt sich der industrielle Nutzbau in eine andere Welt: weich-plüschiger Teppichboden, Reihen von Stühlen mit roten Samtpolstern und messingfarbenen Stuhlbeinen, schmucklose weiße Wände und ein riesiges korpusloses Kreuz an der Stirnseite hinter einer Bühne, auf der die Instrumente einer Band aufgebaut sind: Schlagzeug, Verstärker, Keyboard, Mikrophon. Bevor sie zum Einsatz kommen, ist Bibelstunde. Vier der Sitzreihen sind gefüllt. Ein Lehrer legt die Geschichte einer Dämonenaustreibung durch Jesus aus; man ergänzt sich gegenseitig in Versuchen, die Wirkung von Dämonen in heutiger Lebenswelt zu beschreiben: Sie verführen zum „schlechten Leben“, zu Drogen und Alkohol und ungutem sozialem Verhalten. Nach und nach füllen sich die übrigen Stuhlreihen mit Menschen. Familien mit jüngeren Kindern bleiben hinten. Die Band nimmt ihre Plätze ein, drei

Frauen in weißen Kleidern leiten den gemeinsamen Gesang mit herrlicher voller Stimme. Menschen kommen nach vorne zu gemeinsamen Tanzeinlagen, zuerst die Männer, dann die Frauen. Nach einer Stunde solchen Lobpreises beginnt der eigentliche Gottesdienst mit gemeinsamem Gebet, Singen und einer immer lebendiger werdenden Predigt von Pastor Stephen Achiriki. Er berichtet vom Tod eines 15-jährigen, schwer kranken Mädchens, dessen Vater ihn zum Bittgebet am Krankenbett gerufen hatte, aber nach vier Tagen und vier Nächten starb das Mädchen, wie schon von den Ärzten erwartet. Die erschütterte Gemeinde begleitet die Geschichte mit Ausrufen und lauten Seufzern. Was nun? Eine Geschichte pentekostalen Scheiterns? Die Predigt endet mit einem Hoffungsstrom: Nach der Beerdigung des Mädchens wird die Großmutter, die aus Rumänien angereist die Gebete am Krankenbett miterlebt hatte, neues Glied der Gemeinde. Offensichtlich ist es nicht die direkte Erfüllung der Bitten im Gebet, die die tröstende und helfende Gegenwart des Heiligen Geistes spürbar macht. Ähnlich scheint es auch bei den innigen „Dämonenaustreibungen“ an Kranken und Menschen mit Behinderungen zu sein, die sich im Gottesdienst als solche öffentlich outen und nach vorn zum Pastor vortreten, damit er um die Lösung des Dämonenbannes beten möge. Das geschieht unter lautstarker Beteiligung von Stimm- und Körpereinsatz. Die Menschen kehren – hinkend und hustend – an ihren Platz zurück. Die gesamte Gemeinde weiß spätestens jetzt um ihre Kümmernisse. Lässt das Outing die Hoffnung auf gemeinschaftliche Anerkennung und Solidarität wachsen? Wie genau Gott unsere Gebete erhört, wissen wir nicht, sagen Jugendliche in einem Gesprächskreis mit evangelischen Studierenden aus Oldenburg, aber dass der Heilige Geist stärkend dabei ist, ist unbezweifelbar.

Die kleine Pfingstgemeinde besteht aus circa 70 vorwiegend afrikanischen Migranten und Migrantinnen. Aber es gibt auch Menschen aus lateinamerikanischem Kontext und auch eine junge (katholische) Bremerin ohne Migrationshintergrund sowie eine Oldenburger Familie. Die Kommunikationssprache ist Englisch, aber bei Bedarf übersetzt die studierende Tochter des Pastors den gesamten Gottesdienst ins Deutsche. Das Ereignis des Zungenredens versteht der Pastor als Gelegenheit, „Gott mehr Zeit zu geben“ und seinen Einfluss zu spüren. Eine „fall-down-culture“, bei der Gottesdienstteilnehmer*innen in Ekstase zu Boden fallen, wird in der Bremer Gemeinde nicht gepflegt. Es kann allerdings vorkommen. Aber dann muss das Gemeindeglied dem Pastor erklären, was sich genau in seinem Leben danach ändert.

Die Gemeinde ist ein institutionell unabhängiger Ableger der Hamburger „Christ Church Outreach Mission“. Pastor Achiriki und seine Frau stammen aus Ghana und sprechen einige der dort üblichen afrikanischen Sprachen sowie die Sprache der Yoruba. Ihre Eltern waren Angehörige einer afrikanischen Stammesreligion – „idol worshippers“, wie Achiriki sagt. Er selbst wurde durch Evangelisation in Ghana pentekostaler Christ. Die Geschichte eines Taschendiebes, der zu Christus fand und sein Leben änderte, überzeugte ihn. Später in Hamburg besuchte er drei Jahre lang die pentekostale „Laymen Bible School“. Der gelernte Maschinenbauer ist heute in Bremen berufstätig und versorgt die Gemeinde ehrenamtlich. Zurzeit besucht er mit zehn Gemeindegliedern einen dreijährigen Theologie-Kurs des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden in Erzhausen.

Die Bremer „Living Faith Ministry“-Gemeinde hat vor drei Jahren mit großer Begeisterung an der „Ökumenischen Staffel der Gastfreundschaft“ teilgenommen, bei der sich verschiedene Bremer Kirchen gegenseitig einluden. Zu einem theologischen Gesprächsaustausch ist es jedoch noch nicht gekommen, was Achiriki bedauert. „Sie sehen uns am liebsten tanzen“, reflektiert er diese Erfahrungen – vielleicht eine Widerspiegelung interkultureller Stereotypen?

Eine hohe Zahl von römisch-katholischen Gläubigen aus der ganzen Welt (die Rede ist von Millionen) reist in jedem Jahr – zumeist in organisierten Kirchengemeinde-Gruppen – in die Grotte von Massabielle im südwestfranzösischen Städtchen Lourdes, um in Gottesdiensten um Heilung körperlicher Gebrechen zu bitten und das heilende Wasser der hier sprudelnden Quelle zu trinken oder darin zu baden. Die Pilgerstätte ist der Maria geweiht, die hier 1858 einem jungen ortsansässigen Mädchen erschienen sein soll. Manche der Reisenden kommen regelmäßig. Ungeachtet der Tatsache, dass sie wie viele andere mit derselben Gehbehinderung abreisen, mit der sie gekommen waren, empfinden sie die Pilgerfahrt als lebensstärkend.

In einer kleinen Pfingstgemeinde in Bremen, die vornehmlich aus Menschen mit afrikanischem Migrationshintergrund gebildet wird, outen sich in einer bestimmten Phase des Sonntagsgottesdienstes Menschen als Kranke. Sie treten nach vorn zum Pastor, damit dieser mit kräftiger Stimme Dämonen austreibe, die mit ihrem Krankheitszustand in Zusammenhang gebracht werden.

Seit etwa um die Jahrtausendwende herum werden in einer Reihe von evangelischen Landeskirchen Krankensalbungsrituale oder regelmäßige „Salbungsgottesdienste“ eingeführt und in der Agenda der VELKD festgehalten. Die rheinische Kirche versteht sie als Zeichen einer ganzheitlichen Wahrnehmung des menschlichen Lebens als geschöpfliches Leben.

Wenn also Pfingstkirchen die Gegenwart des Heiligen Geistes mit Heilung in Zusammenhang bringen, dafür beten und um den Segen bitten, so ist das zunächst einmal keine dem Christentum fremde Denkweise. Freilich hat sich die Reformation von einem breiteren Sakramentsverständnis, wie es in der orthodoxen und katholischen Tradition bis heute lebendig ist, gelöst und sich auf die allgemeine Verheißung des verkündeten „Wortes“ konzentriert. Dadurch konnte vermutlich ein „magisches Missverständnis“ einer sinnlicheren Symbolik vermieden werden. Wir sehen aber nicht zuletzt an neueren Entwicklungen in der Seelsorge, dass auch in den evangelischen Kirchen nach einer sinnlicheren, ganzheitlicheren und konkreten liturgischen Darstellung der Zuwendung Gottes gesucht wird. In diesem Zusammenhang bildet pfingstliche Frömmigkeit einen Beitrag im ökumenischen Gespräch und bei der Suche nach Ausdrucksformen des Glaubens. Die Frage dabei wird sein, wie das Credo von der Freiheit Gottes gewahrt werden kann.

Die pfingstlich-charismatischen Bewegungen betonen die enge Verbindung von Heilung und Heil bzw. Erlösung. Sie rücken dabei auch enthusiastische und emotionale Erfahrungen ins Zentrum ihrer Frömmigkeit und deuten sie als Manifestationen des Heiligen Geistes. Sie stellen aber darüber hinaus auch eine ermutigende, ja: *Macht spendende* Wirkung des Geistes heraus,

die als „Empowerment“ bezeichnet wird. Die Gläubigen fühlen sich in ihrem Alltagsleben gestärkt, auch in schwierigen Lebensverhältnissen auf ihre (Selbst-)Gestaltungsmöglichkeiten zu setzen. Innerhalb des pfingstlich-charismatischen Spektrums gibt es unterschiedliche Ausprägungen und Interpretationen, wie Glaubende Heil erfahren können. Im Folgenden sollen pentekostale Konzepte und Praktiken von Gebet, Heilung und Segen reflektiert sowie das generelle Konzept von Empowerment vorgestellt werden.

a) Gebet

Das *Gebet* bildet den Grundstock pfingstlich-charismatischer Gottesdienste, und zwar in der spezifischen Betonung von pneumatischer Anbetungs- und Lobpreiskultur. Diese Gebetsform ist in besonderer Weise musikalisch geprägt. Vor dem eigentlichen Gottesdienst nimmt sich die Gemeinde viel Zeit für den Lobpreis, so dass das Ankommen im Gottesdienstraum nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt erfolgt, sondern der Beginn des Gottesdienstes fließend ist. Die „Lobpreislieder“ werden dabei von einer Band, Schlagzeug, Gitarre, Keyboard und anderen Instrumenten, sowie häufig beeindruckenden leitenden Singstimmen der Gottesdienst-Sänger und -Sängerinnen begleitet bzw. buchstäblich „in Schwung“ gebracht (siehe unten Kap. 3.9). Die Stimmung dieser lobpreisenden Gebete ist damit absolut unterschieden von der klassischer Gottesdienste. Es ist, als werde die praktische Gottesbeziehung ausdrücklich in der Atmosphäre einer eher profanen Lebensfreude ausgeübt. Dem entspricht auch die Architektur der Gottesdiensthäuser und -räume, die eher einem Veranstaltungsraum für Popkonzerte gleicht als einem klassischen Kirchenraum. Das ist kein Zufall.

Auffällig ist auch, dass im gottesdienstlichen Gebetsgeschehen der Klage kein oder zumindest wenig Raum gegeben wird. Sündenbekenntnis und Klage über erfahrenes Leid scheinen in der Atmosphäre des Lobpreises geradezu weggespült zu werden. Allerdings kommen diese Themen indirekt vor, vor allem dann, wenn der Lobpreis abgelöst wird vom Bittgebet: In der Bitte um Heilung bzw. um Vertreibung von einer Dynamik des Bösen (siehe dazu Kap. 3.7) wird die Unbill des Lebens durchaus angesprochen, jedoch vehement in die erhoffte Wandlung durch die Gegenwart des Geistes gestellt. Wie dies im Einzelnen geschieht, wird dabei in der Regel nicht erklärt und das Geschehen insofern in die Hände Gottes gegeben. Die Inszenierung eines besonders machtvollen und autoritativen Gebetes (in der Regel des Pastors) scheint freilich emotional auf eine kausale Wirkung hoffen zu lassen. Das wird dadurch gestärkt, dass in einem Typus von pentekostaler Evangelisierung Geschichten von Heilung auch durch → Dämonenaustreibung erzählt werden. Wer diese Inszenierungen betrachtet, kann den Eindruck erhalten, dass die Unverfügbarkeit Gottes nicht mehr vorausgesetzt werde. Solche dämonologischen Interpretationen können in eine dualistische Weltsicht gleiten. Sie können aber auch ein Ausdruck werden für kontextuelle Spannungen im Leben der um Gottes Beistand Betenden. Grundsätzlich stellen diese Praktiken auch an die traditionellen Konfessionskirchen die Frage, wie sie demgegenüber ihr Verständnis von Absolution beschreiben würden. Darüber könnte in einem Glaubensgespräch mit pentekostalen Gemeinden gemeinsam nachgedacht werden.

Das Gebet in „Zungen“, in einer nicht verständlichen Sprache (Zungenrede, → Glossolalie), gilt in den meisten deutschen Pfingstgemeinden nicht mehr als Bedingung und unverzichtbares Zeichen für eine echte Erfahrung des Geistes. Häufig

wird sie bei den Gottesdienstbesuchern, wo sie sich einstellt, als Zeichen einer intensiven Hingabe in die Gebetsbeziehung gedeutet.

Die von der pentekostalen Wort-des-Glaubens-Bewegung beeinflussten Richtungen gehen davon aus, dass der Geist die alles bestimmende Realität des Menschen sei. Im Anschluss an Römer 10,9 wird – so die Vorstellung – Realität durch die Vorstellungskraft des Geistes, das Bekenntnis des Mundes und die Proklamation der göttlichen Kraft erschaffen. Das Gebet um Erlösung durch die Gegenwart Gottes in seinem Geist wird häufig konkret als Bitte um Reichtum, Gesundheit und materiellen Wohlstand gesprochen. Die Frage ist auch hier, inwiefern diesem Bittgebet in manchen pentekostalen Gemeinden nicht sogar in sehr konkreter Weise eine realitätswandelnde Kraft zugesprochen wird. Auch über das Konzept des Bittgebetes ließe sich mit pentekostalen Gemeinden ein Glaubensgespräch führen, bei dem Mitglieder traditioneller Konfessionsgemeinden herausgefordert wären, ihr eigenes Verständnis dieser Gattung suchend zu entfalten.

Pentekostale Frömmigkeit regt also dazu an, über Formen des Gebets auch in den historisch-protestantischen Kirchen neu nachzudenken. Seit der Reformation hat sich (mit der Individualisierung und Subjektivierung des Glaubens) das Verständnis durchgesetzt, dass das Gebet ein Zwiegespräch des Herzens des Menschen mit Gott ist, in Dank, Lob und Bitten um Vergebung, Hilfe, Kraft und Trost. Es gibt unterschiedliche Formen, ob einzeln oder in der Gemeinschaft. Wenn Worte fehlen, helfen formulierte Gebete wie das Vaterunser Jesu, die Psalmen und weitere Gebetstexte. Das Gebet als Fürbitte vertraut auf Gottes heilvollen Willen und ordnet sich ihm unter. Es geschieht in

der Gewissheit, dass Gott unsere Gebete erhört. Dabei soll der Betende Gott nicht zur Erfüllung von Wünschen zwingen, sondern darauf vertrauen, dass die Gebetserhörung auch anders als erbeten geschehen kann. Diese sehr auf die Innerlichkeit von Religion konzentrierten Praktiken sind ein Phänomen der Moderne. Daneben hat es immer auch Frömmigkeitsformen gegeben, die auf die Transformation von unheilvollen Situationen hin orientiert waren.

b) Heilung

Als eine besondere Form der Gebetserfahrung kann die pfingstliche Erwartung der *Heilung* durch den Geist bezeichnet werden. Sie nimmt bei pfingstlich-charismatischen Bewegungen einen zentralen Stellenwert ein. Die Krankenheilung gilt als Geistesgabe. Ähnlich wie das Bittgebet um Heilung am Krankenbett in konfessionell-kirchlicher Seelsorge wird das pfingstliche Heilungsgebet nicht unbedingt als Ersatz für medizinische Behandlung verstanden. Aber es wird doch auf empirisch erfahrene „Erfolge“ der pentekostalen Heilungspraktiken verwiesen, etwa in Narrationen in der Evangelisation oder in Zeugnissen im Gottesdienst. Das pentekostale Gebet um Heilung bittet um die (spontane) Heilung eines/einer Kranken durch den Heiligen Geist, unterstützt durch Handauflegung, Berührung und Salbung. Theologisch leitend ist die Vorstellung vom grenzsprengenden und überraschenden Wirken des Geistes, erfahrbar als Wirken des *Christus praesens* (siehe Kap. 3.5 zur Christologie). Dabei lässt sich eine enge Verbindung des Heilungsdienstes mit dem Gebet um Befreiung von dämonischen Mächten beobachten, die als Ursache zahlreicher Krankheiten, Zwänge und Störungen buchstäblich angesprochen werden.

Das Gebet um Heilung ist ein Auftrag an alle Christenmenschen. Damit wird eine vergessene und vernachlässigte Dimension in den Kirchen der Reformation neu ins Bewusstsein gerufen. Gleichzeitig knüpfen Pfingstkirchen an die Sehnsucht nach Heilung an, die Menschen schon in jesuanischen Zeiten, in der frühen Kirche und bis heute treibt und die Frage nach Gott stellen lässt. Als theologisch und kulturwissenschaftlich erneut zu reflektierendes Thema erweist sich der Dämonenglaube, der in Pfingstkirchen nicht zuletzt auf außereuropäische Einflüsse zurückgeht und insofern einem kulturell-spezifischen „Sprachstrom“ entspringt (siehe Kap. 3.7). Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass wir auch in der westlichen Christenheit Praktiken von Exorzismen kennen, z.B. in der römisch-katholischen Kirche.

Grundsätzlich ist zu betonen: Der Glaube, der auf die heilende Kraft Gottes vertraut, und die Inanspruchnahme fachmedizinischer Hilfe sind kein Gegensatz. Durch den Rückbezug auf Jesus Christus, den Heiler, wird dies in Theologie und Kirche wieder neu entdeckt. Die in neucharismatischen Gemeinden geforderte Abkehr vom aufgeklärten Weltbild ist kritisch und selbstkritisch zu reflektieren.

Pentekostales Heilungsverständnis kann in seiner Betonung des Heilsoptimismus auch als Anfrage an die gesamte Christenheit genommen werden. Wo liegt die Grenze zu überzogenen Heilungsversprechen und welche Rolle spielt hier die Erfahrung der Theodizee-Problematik? Gehören nicht für den christlichen Glauben auch die Nachtseiten christlicher Spiritualität, etwa Erfahrungen von Dunkelheit, Not und Gottverlassenheit, hinzu? Insgesamt sollten doch die Begrenzung und die Gebrochenheit menschlichen Lebens nicht ausgeblendet

werden. Können nicht Glaubende, auch wenn sie körperliche oder seelische Heilung nicht erlangen, die heilvolle Nähe Gottes erleben? Freilich können diese Fragen auch rückgeblendet werden auf die volkskirchlich-evangelische Realität: Wird nicht auch hier die biblische Sicht, die den Leidenden eine deutliche Stimme verleiht, zu sehr in allgemeinen Sprach-Chiffren erstickt? Brauchen nicht auch wir deutlichere Formen der Klage, des Rufens aus der Tiefe und der Bitte um Gottes Gegenwart in diese Realitäten hinein?

Zweifellos müssen pentekostale Heilungspraktiken aber auch inmitten ihrer Heilszuversicht als eschatologische, also von ihrer Überwindung ausgehende Thematisierung der dunklen Seiten des Lebens verstanden werden. Möglicherweise spielt in inbrünstigen Heilungsgebetspraktiken sogar die Vergewisserung der Glaubensgemeinschaft eine größere Rolle als die konkrete Gebetserfüllung. Diese Frage stellt sich nicht zuletzt angesichts der eingangs angedeuteten ökumenischen Breite verwandter Praktiken.

c) *Segen*

Der *Segen* stellt eine weitere Form der Heilszusage dar. Er entspricht den Anliegen pentekostaler Theologie insofern besonders gut, als in biblischer Sicht Gottes Segenswirken auf ein konkretes gelingendes Leben des einzelnen Menschen, seiner Umwelt einschließlich der dafür notwendigen materialen Grundlagen des Lebens zielt. In Gottesdienst oder seelsorgerlichen Akten oder in Alltagsritualen wird Gottes Segen sozusagen stellvertretend jemand anderem in grammatischer Wunschform zugesprochen, was im Grunde eine Vergewisserung der grundsätzlich segenspendenden Wirkung Gottes für

das konkrete Leben bedeutet. Es stellt die Gesegneten auch in den Strom einer zeugnishaften Existenz für dieses Segenswirken Gottes zugunsten anderer – „Ihr sollt ein Segen sein“. Diese also auch in konfessionellen Traditionen geübte liturgische Praktik ist als pentekostales Spezifikum vor allem durch die Ereignisse des „Toronto-Segens“ im Jahr 1994 bekannt geworden. Hier hatte die Segnung mit dem Heiligen Geist gewisse außergewöhnliche wie spektakuläre Manifestationen der Gegenwart des Geistes unter den Gesegneten zur Folge gehabt. Extensives Lachen, Weinen, Zittern und Umfallen verbreiteten sich weltweit in pentekostalen Gottesdiensten und prägten die sogenannte Dritte Welle des pfingstlich-charismatischen Christentums. Innerhalb dieses Spektrums kommt der Segnung, Handauflegung und Salbung besondere Bedeutung zu. So lässt sich die Handauflegung während der Segnung auch als Wiederentdeckung biblischer Aspekte (etwa Hebr 6,2) und als Antwort auf das Bedürfnis nach körperlicher Berührung deuten. Mit ihr kann die Zuwendung Gottes für Glaubende auch körperlich erfahrbar werden.

Das pfingstlich-charismatische Christentum hat biblische, im protestantischen Christentum jedoch vernachlässigte Themen wie Handauflegung, Segen und Salbung neu ins Bewusstsein gerufen. Gemeinsam können pentekostale und konfessionelle Gemeinden darüber nachdenken, ob Bitte und Zusprache von Gottes Segen als ein Mittel der kausalen Verursachung der Segenswirkung verstanden werden kann. Pfingstgemeinden und einer gewissen Form charismatischer Frömmigkeit wird kritisch entgegengehalten, in ihrem Segensverständnis die Gefahr von Engführungen in Kauf zu nehmen: Gesundheit, Wohlstand und Erfolg erscheinen dann wie direkte Wirkungen des rechten Glaubens und einer christlichen Lebensführung. Umgekehrt

kann aus Krankheit, Armut und Versagen nicht geschlussfolgert werden, dass der eigene Glaube zu klein und die eigene Lebensführung unchristlich sei. Letztlich ist Gottes Gegenwart der alles tragende Segen in den lebensförderlichen Gütern. Segen kann nicht erzwungen oder mit Glückserwartungen versehen werden. Traditionell konfessionelle Theologien haben in ihrer Geschichte durchaus über ähnliche Probleme diskutiert, z.B. über die calvinistische Prädestinationslehre. Auch hier wurde darauf hingewiesen, dass es ein Missverständnis wäre, Reichtum und Wohlstand als vorrangigen und alleinigen Gradmesser des Gesegnetseins zu betrachten.

d) Empowerment

Als ein charakteristisches Grundgefühl der pentekostalen Gewissheit der heilenden Gegenwart des Geistes darf die Erfahrung von *Empowerment* gesehen werden, die durch Gebet, Heilung, Segen, aber auch Gemeinschaft entsteht. Empowerment ist ein Begriff, der schon aus der Befreiungstheologie und -pädagogik bzw. aus dem Kontext der sozialen Arbeit bekannt ist. Es geht um Möglichkeiten der Veränderung der eigenen Lebenssituation und des eigenen Verhaltens mit dem Ziel der Verbesserung der Lebensumstände, also um einen ressourcenorientierten Ansatz: Statt den Blick auf das – persönliche, finanzielle, soziale – Defizit zu fixieren, wird er auf die (Selbst-) Gestaltungsmöglichkeiten gelenkt. Für viele Mitglieder pentekostaler Gemeinden des globalen Südens (aber auch der deutschen Migrationsgemeinden) ist der Lebenskontext geprägt von Erfahrungen des Mangels: Viele haben wenig Zugang zu formaler Bildung, ihre ökonomische Situation entbehrt der Stabilität, und sie können an gesellschaftlichen Gestaltungs- und Partizipationsprozessen nicht in befriedigender Weise mit-

wirken. Sie werden marginalisiert und haben nicht selten das Gefühl der Marginalisierung in Scham- und Schuldgefühlen verinnerlicht.

Die Erfahrung, von Gottes Geist unmittelbar erfüllt zu sein, wird in diesem Kontext oftmals als so einschneidend erlebt, dass sie das Leben nachhaltig verändert: Man darf voraussetzen, trotz fehlender Bildung, mangelnder Finanzen und niedrigem sozialem Status hier in egalitärer Weise Zugang zu einer Quelle von Macht und Kraft zu haben, die größer ist als alle unüberwindlichen Barrieren, die bisher die eigenen Lebensmöglichkeiten blockiert haben. Gleichzeitig wird die Gemeinschaft, in die die Gläubigen eingebunden sind, als zweite Heimat und als Ort erlebt, der Zugehörigkeit unter den Bedingungen von Migration und Mobilität vermittelt. Ein intensives, meist auch digital unterstütztes Beziehungsnetz, in dem wechselseitige Fürbitte und Hilfe praktiziert werden, ermöglicht geschwisterliche und familienähnliche Bindungen.

Die Erfahrung des Empowerment ist also eine äußerst ganzheitliche: Sie erfüllt spirituelle und psychosoziale Bedürfnisse gleichermaßen, unterstützt das Bedürfnis, inmitten von Brüchen und Fragmentenhaftigkeit Heilung, Sinn und Identität zu finden und sich von unheilsamen Bindungen der Vergangenheit zu lösen. Oftmals ist es gerade die körperlich und emotional – in Formen der Ekstase erlebte – unmittelbare Nähe zu Jesus, die emotionale Sicherheit, Selbstwert und lebenspraktische Orientierung vermittelt und damit einen positiven, verändernden Zukunftsimpuls gibt.

Dieses Empowerment zeigt sich an individuellen und an sozialen Veränderungen: Es setzt bei vielen Menschen einen

Impuls zur Entfaltung von Eigeninitiative und Handlungsfähigkeit, die sich häufig in der Übernahme von persönlicher Verantwortung in Gemeinde, Familie und bei der Erwerbstätigkeit äußert. Untersuchungen zum Zusammenhang von Pentekostalismus, Familienethik und ökonomischer Aktivität in unterschiedlichen Kontexten bestätigen diese Entwicklung. Sie zeigen, dass entwicklungspolitischen Strategien zum politischen und ökonomischen Empowerment von marginalisierten Menschen eine subjektive Erfahrung des persönlichen, sinndeutenden Empowerments vorangehen muss. Erst dadurch nehmen Menschen sich selbst als befähigt und gestärkt wahr, um wirtschaftliche und gesellschaftliche Veränderungen ihrer Lebensweise persönlich zu durchdringen, zu deuten und aktiv mitzugestalten.

Die Suche nach einer tiefgreifenden Empowerment-Erfahrung in pentekostalen Gemeinden kann allerdings auch in Formen des Missbrauchs von Macht und den Aufbau starrer Hierarchien gleiten. So inszenieren sich in vielen Megakirchen die Gründer- bzw. charismatischen Leiterfiguren oder auch pentekostale Missionare wie Reinhard Bonnke (©„Christus für alle Nationen“) mitunter als „powerful men of God“ und werden als solche verehrt. Sie verfügen vorgeblich über einen beständigen Zugang zu göttlicher Vollmacht, um diese zu aktivieren, so dass Dämonen vertrieben werden, damit die Gläubigen ein erfolgreiches Leben in allen Facetten führen können. Damit treten sie eher in Analogie zur Jesusfigur in den synoptischen Evangelien als zu den Figuren der Apostel in der Apostelgeschichte auf, denn ersterer verfügt permanent über Vollmacht und Wunderkraft, während letztere als auf den erhöhten Christus bleibend angewiesene Bittsteller und Mittler numinoser Kraft in Erscheinung treten.

Für das Gespräch mit Mitgliedern von Pfingstgemeinden zum Thema Empowerment bieten sich biblische Passagen zur *exousia* (griechisch für Autorität, Vollmacht, Befehlsgewalt) an. Im Pfingstchristentum ist die Überzeugung grundlegend, dass die Gläubigen Anteil haben am Heiligen Geist und dass sie durch die Gegenwart des Heiligen Geistes dazu ermächtigt werden können, geistliche Machttaten zu vollbringen. Voraussetzung dafür ist die Glaubenstaufe und ein sich daran anschließendes Erlebnis des Getauft-Werdens durch den und mit dem Heiligen Geist. Für dieses Verständnis berufen sich Pfingstler vor allem auf einige Passagen der Apostelgeschichte. Allerdings lässt sich eine einheitliche diesbezügliche Konzeption weder für das Neue Testament noch für die Apostelgeschichte verifizieren. Auch die Vorstellung einer allgemeinen Ausstattung der Gläubigen mit *exousia* begegnet in neutestamentlichen Texten nicht. In den synoptischen Texten ist vielmehr die Rede davon, dass Jesus seinen eng umgrenzten Jüngerkreis mit Vollmacht zur Austreibung von Dämonen bzw. unreinen Geistern ausstattet.²⁵

Leitende Fragen im Gespräch könnten dabei die Konkretisierung der *exousia* betreffen: Welche Erfahrungen knüpfen sich an die Vorstellung von Empowerment als Ressource dafür, versöhnende und befreiende Veränderungsprozesse bei sich und anderen in Gang zu setzen? Welchen Charakter nimmt diese Macht an? Gibt es einen Unterschied zwischen Menschenmacht und Gottesmacht? Wie steht es um die Unverfügbarkeit des Empowerment und das Leiden der Gerechten? Und wie fügen sich die sehr konkreten Ohnmachts- und Grenzerfahrungen in die Erfahrungen des Empowerment ein?

²⁵ Vgl. Mt 10,1; Mk 6,7; Lk 9,1 u.ö.; vgl. auch Apg 1,8: Ausstattung der Apostel durch den Heiligen Geist mit *dynamis*: Wunderkraft.

☉ **Beispiel: Yoido Full Gospel Church**

Die Yoido Full Gospel Church im südkoreanischen Seoul ist eine der größten →Megachurches der Welt. Lange Zeit bestand sie aus einer einzigen Gemeinde auf der Yoido Insel in der Hauptstadt. Mehrere Tausend Menschen kommen hier mehrmals täglich zu Gebet und Gottesdienst. Der Hauptsaal umfasst 10.000 Plätze, mehrere Nebensäle werden für die Übertragung des Geschehens im Hauptsaal genutzt. Moderne Übersetzungstechnik erlaubt es Menschen verschiedenster Nationen und Sprachen, an den Gottesdiensten teilzunehmen. 1973 wurde auf der Yoido Insel der erste Gottesdienst gefeiert. Inzwischen ist die Gemeinde auf über 800.000 Mitglieder angewachsen, so dass Satellitengemeinden gegründet wurden, die eng mit der Mutterkirche verbunden sind. Die Yoido Full Gospel Church gilt als die größte Gemeinde der Welt.

Eng mit der Yoido Full Gospel Church verbunden ist der Name des Gründers David Yonggi Cho (geb. 1936); er hat seine Position inzwischen an seinen Nachfolger Young Hoon Lee abgegeben. Die Erzählung von der Gründung der Kirche und die Person des Gründervaters spielen wie in vielen pentekostalen Megachurches eine große Rolle. 1958 begann Cho nach seinem Theologiestudium, in der Wohnung einer befreundeten Dame die ersten Gottesdienste mit fünf Personen abzuhalten. Er selbst spricht von Zeltgottesdiensten. In den 1960er Jahren erlebte die Gruppe ein enormes Wachstum und konnte schon bald ein Grundstück erwerben und dort einen Versammlungsort für 1000 Menschen errichten.

Anders als bei vielen anderen erfolgreichen charismatischen Megachurches hat sich die Yoido Full Gospel Church dem Dialog mit anderen christlichen Kirchen und Traditionen nicht verweigert. Sie stand in engem Austausch mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen vor und während dessen 10. Vollversammlung 2013 in Busan. Pastor Lee war Vize-Vorsitzender des koreanischen Nationalen Gastgeberausschusses für die Vollversammlung. Die Yoido Full Gospel Church hat eine Theologie formuliert, die zwar von Theolog*innen der historisch-protestantischen Tradition heftig kritisiert wurde, sich dem Dialog aber immer wieder ausgesetzt. So hat David Yonggi Cho selbst das Gespräch mit Jürgen Moltmann gesucht, obwohl dieser der politisch ausgerichteten Befreiungstheologie Koreas, der sogenannten Minjung-Theologie der 1980er Jahre, nahestand. Cho hat Theologen zum Theologiestudium und zur Promotion in alle Welt geschickt und den Kontakt zur wissenschaftlichen Theologie nicht – wie viele andere pentekostale Kirchenführer – abgelehnt.

Die Theologie der Yoido Full Gospel Church wird oft auf eine einfache Formel heruntergebrochen: Es ist die Lehre des dreifachen Segens und des vierfachen Evangeliums. Dabei ist die Lehre vom vierfachen Evangelium der ursprünglichere theologische Ansatz, der Ende des 19. Jahrhunderts von Albert Benjamin Simpson formuliert wurde und in pfingstlichen Kreisen in verschiedenen Formulierungen anzutreffen ist: Vierfach ist die Identität, Bedeutung und Rolle Jesu als Retter, Heiliger, Heiler und Gottessohn. Daraus ergibt sich das Evangelium von der Wiederherstellung (*regeneration*), Heiligung (*holiness*), vom göttlichen Heilen (*divine healing*) und von der Wiederkunft des Herrn (*advent*).

Der dreifache Segen (geistlicher Segen, Segen im Alltag und gesundheitlicher Segen) beruht auf dieser christologischen Figur. Dass Segen eine so große Rolle spielt und die Mitglieder sich von ihrer Teilnahme an Gebeten und Gottesdiensten handfeste materielle und gesundheitliche Vorteile versprechen, rückt die Yoido Full Gospel Church in die Reihe der Kirchen, die ein →Wohlstandsevangelium (*Prosperity Gospel*) verkündigen. Auch hier gilt: Wer viel gibt, dem wird viel gegeben. Geld spielt in den Versammlungen eine große Rolle. Es wird während des Gottesdienstes in Hunderten samtroter Kollektenbeutel eingesammelt und auf einem eigens dafür hergerichteten Tisch aufgetürmt. Ein bestechendes Bild für den Wohlstand der Gemeinde und den Segen, an dem alle partizipieren, die das Zusammentragen einer solchen Fülle ermöglichen.

Allerdings hat inzwischen auch die Yoido Full Gospel Church das Schicksal der massiven Säkularisierung Koreas ereilt. Das Wachstum ist zum Stillstand gekommen. Und damit bricht der Gemeinde ihr Alleinstellungsmerkmal einer sich auf wunderbare Weise permanent multiplizierenden Glaubensgemeinschaft weg. Das Wachstum selber war schon Inhalt der Botschaft: Wir sind viele und werden immer mehr. Wir sind überzeugend und erfolgreich, mit uns kann man siegen und nach oben klettern. David Yonggi Cho fährt exklusive Limousinen und hat Kultstatus. Dem hat auch seine Verurteilung im Jahr 2014 wegen Unregelmäßigkeiten in der Abwicklung der Finanzen in seiner Gemeinde keinen Abbruch getan. Es wird spannend zu beobachten, wie sich diese Gemeinde in Zeiten der Säkularisierung aufstellen bzw. behaupten wird.

3.9 Was uns singen lässt: Musik und Spiritualität

Musik wird in den meisten Religionen gezielt zum Lobe Gottes, zur Gemeinschaftsstiftung und zur dramaturgischen Gestaltung von Kulthandlungen eingesetzt. Auch im jüdisch-christlichen Kontext spielt die Musik eine wesentliche Rolle. Ihre erste Aufgabe ist doxologischer und zugleich seelsorglicher Art: Gott zu loben oder ihm Leid zu klagen und damit auch der eigenen Seele Gutes zu tun. Dies geschieht schon im biblischen Psalter mit Tönen und Klängen und in der Gattung von Liedern; der Jerusalemer Tempelkult besaß dafür viele Musiker. Verschiedene Grundaspekte musikalischer Praxis lassen sich unterscheiden, die anthropologisch wie theologisch unterschiedlich stark fokussiert werden können: die (psycho-)somatisch-leibbezogenen „biogenen“ Aspekte des Musizierens und Singens betreffen die enge Verbindung von Rhythmik, Melodik, Harmonik und Klanggestaltung mit emotional-körperlichen Prozessen. Musik treibt zu Bewegung an, homogenisiert dadurch Kultgemeinden und ermöglicht die dramaturgische Steuerung von Stimmungen und Atmosphären. Sie energetisiert und bietet psychisches *Empowerment* und starkes *Involvement* im gemeinsamen Singen und Musizieren. Im Blick auf antike griechische Kulte mit ekstatischer Musik und im Wissen um die manipulativen Möglichkeiten dieser Stimmungsmacht der Musik zieht sich daher auch ein musikkritischer Strom durch die Theologiegeschichte, der von Augustin über Zwingli und (moderater) Calvin bis hin zur Musiktheologie Joseph Ratzingers (im Einklang mit evangelikaler Warnliteratur zu Pop- und Rockmusik) reicht. Der europäische Hauptstrom der Kirchenmusik hat dieser Kritik folgend stärker am „logogenen“ Aspekt der Musik angesetzt und sie als vertiefende sprachanaloge und damit interpretierendem Verstehen zugängliche künstlerische Form der erklingenden Kom-

munikation verstanden. (Daneben erhielten sich allerdings immer auch stärker somatisch orientierte Formen subkultureller Volksfrömmigkeit). Man könnte die beiden Aspekte typologisch auch auf die paulinische Debatte um das Recht der → Glossolie und das Plädoyer für die vernünftig zu vollziehende sprachliche Verkündigung zurückführen.

Charismatische und pentekostale Kirchen konzentrieren sich nun primär auf die biogene ekstatisch-glossolalisch-somatische Dimension der musikalischen Praxis. Texte spielen zwar auf der Oberflächenebene im Sinne der stark bibelzentriert formulierten theologischen Überzeugungen dieser Gemeinschaften eine gewisse Rolle (beliebt sind biblische Gottesprädikationen und die Betonung der Gnade Gottes, besonders aber werden der Name Jesu und dessen Hoheitstitel besungen). Ein primär textorientiert-hermeneutisch-kritischer Zugang zu den Liedtexten der Szene (der z. B. die unreflektiert patriarchale Sprache kritisieren könnte) verfehlt jedoch den Kern des Phänomens. Entscheidender sind Sounds und Rhythmen, durch die einstimmende, hochstimmende und umstimmende Wirkungen intendiert sind: Es geht um Eingliederung ins (Bekenntnis-) Kollektiv der Gemeinde, um erhebende „heilige“ Atmosphären und um transformatorische Gefühlserlebnisse (die auch in Konversionserfahrungen gipfeln können). Diese Praise-Musik ist aus zwei Gründen derzeit so erfolgreich: Sie knüpft einerseits an der Tradition des pietistischen Liedgutes an, das die Pflege der eigenen Herzensfrömmigkeit mit der emotional-direkten doxologischen Zuwendung zu Jesus und starker Gemeinschaftsorientierung verbindet. Das ist in spätmoderner Zeit der Individualisierung und Pluralisierung kultureller Muster ein attraktives Angebot zur religiösen Erfahrung und zugleich zur Komplexitätsreduktion auch in religiöser Hinsicht. Und

sie schließt gleichzeitig durch die radikale Angleichung an die Produktions-, Distributions- und Rezeptionsmuster von Mainstream-Popmusik den garstigen Graben zur popkulturellen Leitkultur der Gegenwart.

Die Wurzel dieses Musikgenres liegt in der charismatischen Erneuerungsbewegung in anglikanischen, presbyterianischen und lutherischen Gemeinden der 1960er Jahre in den USA, die Ende des Jahrzehnts auch auf die katholische Kirche übergriff. In die zweite Hälfte der 1970er Jahre fällt die Gründung der *Vineyard*-Bewegung im Süden Kaliforniens, die musikalische Anbetungsgottesdienste mit den musikalischen Stilen von Folkrock und anderen Richtungen veranstaltete. Im Kontext der Jesus-People-Bewegung in Kalifornien entstand seit 1972 eine Reihe von Platten mit dem Titel *Praise*, die auch in Deutschland Beachtung fanden. Primär auf Tonträgern in speziellen Verlagen vertriebene und häufig im Stil amerikanischer Pop-Balladen aufwendig arrangierte Anbetungs- und Lobpreis-Songs brachten dann ab den 1980er und vor allem in den 1990er Jahren hochemotionale Mainstream-Poptöne in die Bereiche der (frei-)kirchlichen und verbandlichen Jugendarbeit. Aktuell dominiert vor allem die Praise-Musik der 1983 gegründeten australischen \odot Hillsong Church das Feld, die weltweit agierend auch weit in die Landeskirchen sowie in das Liedgut etwa des ÖRK hinein Zuspruch und Nachahmung findet.

Diejenige Praise-Musik, die über Youtube-Kanäle und kommerzielle (Internet-)Musikdistribution in professioneller Qualität vermarktet wird (wie eben die der \odot Hillsong Church), bezieht sich unmittelbar auf die Hör- und Rezeptionsgewohnheiten aktueller Mainstream-Popmusik und reduziert damit die Scham vor kultureller Abständigkeit der eigenen Religionszugehörig-

keit. Niederschwellige Zugänglichkeit, kulturelle Alltagsnähe und hohes Maß an Beteiligung vieler zeichnen diese eventorientierten musikalischen religiösen Praise-Angebote aus. Dass diese Musikszene zugleich Teil des internationalen Musikbusiness geworden ist, zeigt ihre hohe Funktionalität im Kontext einer spätmodernen, marktförmig orientierten und auf die Erfüllung religiöser Bedürfnisse zugeschnittenen Form von Spiritualität, die der Religionssoziologe Hubert Knoblauch als „Populäre Religion“ charakterisiert hat.

Schließlich stellen die „Singenden Priester“ in Brasilien ein besonderes Phänomen dar, das entscheidend zur Charismatisierung der katholischen Kirche in Lateinamerika beiträgt. Der Popstar-Priester Padre Marcelo Rossi wird als Gallionsfigur der charismatischen Erneuerungsbewegung gefeiert. Mit dieser Bewegung der singenden Priester stellt sich die katholische Kirche der Abwanderung in pentekostale Megakirchen mit deren professionellem und attraktivem Musikangebot entgegen.

Zu beachten ist, dass es neben diesem Trend zur globalisierenden Vereinheitlichung der Praise-Musik in vielen Ländern auch Entwicklungen hin zu neuen kreativen musikalischen Aufbrüchen gibt, in denen lokale musikalische Traditionen, traditionelle Gospelmusik oder auch Hip-Hop mit internationalen Einflüssen vermischt werden. Dieses „blending“ von Musik- und Inszenierungsstilen ist etwa in vielen Ländern Afrikas ein höchst kreativer Beitrag zu gesamtgesellschaftlich relevanten kulturellen Entwicklungen (Chitando 2002).

Die traditionellen Konfessionskirchen sind durch die Praise-Musik-Szene der charismatisch bzw. pfingstlich geprägten → Megachurches massiv herausgefordert. Sie müssen (analog

zur Diskussion um den religiösen Schlager in den 1960er Jahren) klären, welche musikalischen Formen und Traditionen und damit welche Frömmigkeitsströmungen sie bewusst fördern und integrieren wollen und welche nicht, ohne dabei ihre Steuerungsmöglichkeiten auf dem freien religiösen Markt zu überschätzen.

☉ **Beispiel: Hillsong**

Der Name Hillsong steht sowohl für eine pfingstliche Bewegung als auch für zahlreiche Hillsong-Gemeinden weltweit. Seit der Jahrhundertwende hat sich die pfingstliche Hillsong-Megakirche aus Australien zu einem globalen Netzwerk von Kirchen auf der ganzen Welt entwickelt. Es gibt sie auch in vielen europäischen Großstädten – in Deutschland im Jahr 2021 z.B. in Konstanz, Düsseldorf, München und Köln. In Berlin ist die 2008 gegründete Kirche „Berlin Connect“ seit einigen Jahren Teil der globalen Hillsong-Kirche.

Die Entstehung dieses erfolgreichen globalen Netzwerks von Kirchen mit Hauptsitz in Sydney, Australien, signalisiert einen neuen Trend: Großstädte sind Brutstätten für neue Formen des globalen Pfingstchristentums. Charakteristisch für die Hillsong-Kirche ist, dass sie eher von einem gemeinsamen globalen als von einem lokal unterschiedlichen Stadtkontext ausgeht. Hillsong versteht sich als globale Kirche. Das schlägt sich etwa darin nieder, dass Gottesdienste und andere Veranstaltungen überwiegend in Englisch stattfinden, aber gleichzeitig Übersetzungen in verschiedene Sprachen angeboten werden. Außerdem sind Hillsong-Kirchen im Gegensatz zu den meisten anderen neuen Kirchen multiethnisch.

Bekannt wurde die Hillsong-Kirche in den 1990er Jahren, schon bevor sie zu einer Gemeindegründungsbewegung wurde, und zwar durch zeitgenössische christliche Anbetungslieder. Seitdem hat Hillsong ein Kirchenkonzept entwickelt, das verbindliche Formate für Lobpreis, Gottesdienst und Leitungsstrukturen enthält. Diese werden durch das Netzwerk von mit Hillsong assoziierten Kirche übernommen und verbreitet.

Dementsprechend haben alle Gottesdienste in Hillsong die gleiche Struktur. Hillsong bietet durch die Kombination hervorragender Musikbands und den Einsatz von Medientechnologie die eventartige Erfahrung eines Popkonzerts. Theater und Clubs als Event-Orte demonstrieren, dass Kirche Spaß machen und unterhaltsam sein kann. Mit „hippen“ und „coolen“ Pastoren, die Predigten halten, die Motivationsreden ähneln, gelingt es der Kirche, ein junges städtisches Publikum anzusprechen. Ihre Wurzeln in der Erweckungsbewegung und ihre auf Bekehrung ausgerichtete Frömmigkeit zeigen sich im Ritual des Altar-Rufs. In jedem Gottesdienst oder Treffen folgt auf Predigt oder Katechese der Aufruf zur Umkehr. Die Hillsong-Kirche lehrt, dass die persönliche Bekehrung und die anschließende Taufe durch Untertauchen unabdingbar sind, um Christ*in zu werden.

Zusätzlich zu den eventartigen Sonntagsgottesdiensten werden die Anhänger*innen aufgefordert, an einem oder zwei wöchentlichen Treffen in Kleingruppen teilzunehmen. Das Augenmerk auf gemeinsame Aktivitäten, Freundschaft und Spaß sind ein wichtiger Erfolgsfaktor der Kirche. Menschen, die zum ersten Mal kommen oder sogar neu in einer Stadt sind, werden in der Hillsong-Kirche besonders willkommen geheißen und finden leicht Anschluss an ein

großes Netzwerk junger Menschen. Es ist bemerkenswert, wie es den Hillsong-Kirchen gelingt, Ehrenamtliche zu mobilisieren, die die Gottesdienste gestalten, Kleingruppen leiten und andere Aktivitäten wie Musik und soziale Medien übernehmen. Sich zu engagieren, gibt den Ehrenamtlichen das Gefühl, etwas Sinnvolles zu tun und Teil eines „größeren Ganzen“ zu sein.

Wie in vielen anderen Megakirchen halten die Gründer, Brian und Bobby Houston, die Zügel fest in der Hand. Als weltweit Leitende stehen sie der Kirche mit einem von ihnen ernannten Ältestenrat in Sydney vor. Dass man in Hillsong-Gemeinden nicht formal Mitglied werden kann, verstärkt das Konzept der Leitung durch anerkannte geistliche Autorität, das für charismatische Führungsstrukturen typisch ist. Die Verbundenheit mit der Kirche drückt sich stattdessen in ehrenamtlicher Mitarbeit und in dem finanziellen Beitrag aus, zu dem diejenigen, „die Hillsong als ihre geistliche Heimat betrachten“, aufgefordert werden. Trotz der pfingstlichen Wurzeln spielt die Hillsong-Kirche ihre pfingstliche Identität herunter und präsentiert sich als zeitgemäße Kirche für das 21. Jahrhundert. Typisch pfingstliche Praktiken wie Zungenrede oder Handauflegung sind nicht Teil der Sonntagsgottesdienste, können aber in besonderen Gebetstreffen oder Seminaren gelegentlich vorkommen. Das pfingstliche Erbe der Hillsong-Kirche wird allerdings sichtbar, sobald es um „Familienwerte“, Sexualität und Homosexualität geht.

In ihrem Leitbild stellt die Hillsong-Kirche Mission und Evangelisation ins Zentrum. Mit ihrer erfolgreichen Gründung von Kirchen, die besonders junge Leute anziehen, will Hillsong auch andere Kirchen inspirieren und lädt deren

Pastoren ein, sich dem Hillsong-Netzwerk anzuschließen. Über soziale Medien werden Christ*innen aller Konfessionen zu großen Treffen wie den jährlichen Hillsong-Konferenzen eingeladen. Die Hillsong-Kirchen bauen lokale Kooperationen zum Beispiel mit Tafeln oder der Heilsarmee auf, um zu besonderen Festzeiten Lebensmittel und Geschenke zu sammeln und zu verteilen.

Eine wichtige missionale Frage ist, ob es der Hillsong-Kirche tatsächlich gelingt, Nichtgläubige mit dem Evangelium zu erreichen. Untersuchungen zeigen, dass die meisten Hillsong-Besucher christlich erzogen wurden und früher zur Kirche gingen. Hillsong bietet jungen Leuten eine attraktive Umgebung, um ihr Christsein mit Gottesdiensten im modernen Stil zu leben und leicht Freundschaften zu schließen. So sagte eine Befragte: „nur wegen Hillsong habe ich meinen Glauben behalten“.

3.10 Wie wir leiten: Charismen, Autorität und Leitung

Pfingstlich-charismatische Bewegungen stellen sich auch im deutschsprachigen Kontext als internationale und transkonfessionelle Erneuerungs- und Missionsbewegungen dar, deren Erscheinungsbild komplex und vielgestaltig ist. Entsprechendes gilt auch für das Verständnis und die Praxis von Leitung. In den verschiedenen Ausprägungen pfingstlich-charismatischer Bewegungen werden unterschiedliche Formen von Leitung praktiziert. Der ©Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) zum Beispiel ist synodal und kongregationalistisch verfasst. Das oberste Entscheidungsgremium ist die „Bundeskonzferenz“, die die Vorstandsmitglieder wählt. Die Akzentuierung der Autono-

mie der Ortsgemeinde und die Suche nach einem gemeinsamen Profil stehen freilich in Spannung zueinander. Ersteres hat zur Folge, dass Einzelgemeinden nur mit begrenzter Verbindlichkeit im Zusammenhang der größeren Kirchengemeinschaft stehen. Je deutlicher unterschiedliche Gemeinde-Identitäten in verbindliche Kommunikationsformen eingebunden werden sollen, desto mehr wird Anlass zum Ausbruch aus solchen Strukturen geboten, wenn diese etwa aus der Perspektive einer schnell wachsenden Gemeinde die Dynamik der pentekostalen Erfahrung zu sehr begrenzen. Ganz andere Leitungsstrukturen hat etwa die ☉ Gemeinde Gottes (*Church of God*, Cleveland), deren höchste Rechtsinstanz die „Internationale Generalversammlung“ ist, oder unabhängige pfingstlich-charismatische Gemeinden, die von der Vision und dem Wirken ihres Gründungspastors bestimmt sind, dem ein Ältestenkreis zur Seite steht.

Kennzeichnend für alle Ausdrucksformen pentekostal-charismatischer Bewegungen ist das Konzept „Rückkehr ins Urchristentum“ bzw. eine „Theologie der Wiederherstellung“, die auch im Blick auf Verständnis und Praxis von Charismen, Autorität und Leitung Geltung hat.

In ihren vielfältigen Konkretionen berufen sich pfingstlich-charismatische Bewegungen auf folgende biblische Zusammenhänge:

- die von Zeichen, Wundern und Dämonenaustreibungen begleitete Predigt Jesu und der Apostel (vgl. Mt 10,7 ff.; Mk 16, 15 ff. u. a.),
- die in der Apostelgeschichte berichtete Pfingsterfahrung und die innerhalb der Urgemeinde gelebte Liebeseintracht (vgl. Apg 1 und 2),

- das Aufbrechen der Geistesgewissheit in den Charismen, vor allem → Glossolie, Prophetie und Heilung (Geistestaufe) sowie die pneumatische Gestalt des Gottesdienstes in Korinth in der Dynamik von Hymnus und Gebet, Lehre und Offenbarung, Prophetie und Sprachenrede (vgl. 1. Kor 12–14 bzw. 1. Kor 14,26),
- die Zusage des Kyrios Jesus in den johanneischen Abschiedsreden, dass der vom Vater ausgesandte Geist die Seinen in alle Wahrheit leitet (vgl. Joh 14–17),
- das Vertrauen auf die Leitung der Gemeinde durch Jesus Christus und seinen Geist, der ihr den fünffältigen Dienst gegeben hat: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (vgl. Eph 4,11).

Sie stehen distanziert ritualisierten Gottesdienstformen und juristischen Fixierungen der Gemeindegliederung gegenüber. Sie drängen auf die Geistesmittelbarkeit jedes Glaubenden und akzentuieren die Autonomie der Einzelgemeinde. Gefährdet sind sie u. a. durch die enthusiastische Überschätzung des Geistbesitzes (vgl. die Auseinandersetzungen des Paulus), durch pseudoprophetisches Machtbewusstsein, durch eine Frömmigkeit, die am Sichtbaren orientiert ist und die die Anfechtung und Gebrochenheit christlichen Lebens unterschätzt.

Diskurse zu Leitungsfragen

Diskurse zu Leitungsfragen spielen in pfingstlich-charismatischen Gemeinschaftsbildungen eine zentrale Rolle und tragen zur Entwicklung und Resonanz der Bewegung bei. Differenzen und Streit im Verständnis und in der Praxis von Leitung führen zu Trennungen. Die Aufrichtung charismatischer Autorität geschieht in pfingstlich-charismatischen Bewegungen

durch das Aufbrechen der Geistesgewissheit in den Charismen, wobei außergewöhnliche und außeralltägliche Erfahrungen eine wichtige Rolle spielen. Religiöse Erfahrungen wie Visionen, → Glossolalie, Heilungen, unmittelbare Eingebungen und Wunder sind Initiationswege in die charismatische Spiritualität. Durch die „Enttabuisierung der Glaubensemotion“ (Heribert Mühlen) werden starke Gefühle evoziert und zugleich charismatische Autorität etabliert und demonstriert. Christliche Religiosität wird in pfingstlich-charismatischen Gruppen gemeinschaftlich in intensiven, nahezu als kommunitär zu bezeichnenden Ausdrucksformen gelebt. Sie ruft Bewunderung und Zustimmung, aber auch Distanz und Ablehnung hervor. Wo christlicher Glaube eine deutliche Gestalt gewinnt und mit großem persönlichem Einsatz gelebt wird, treten auch Gefährdungen und Schatten ans Licht. Religiöse Hingabebereitschaft kann ausgenutzt werden. Die Orientierung an charismatischen Führungspersönlichkeiten kann das Mündig- und Erwachsenwerden im Glauben verhindern. Die Berufung auf den Geist kann funktionalisiert werden für ein problematisches Macht- und Dominanzstreben. Das gesteigerte Sendungsbewusstsein einer Gruppe kann umschlagen in ein elitäres Selbstverständnis, das den Geist Gottes nur in den eigenen Reihen wirken sieht. Innerhalb der pfingstlichen Bewegung wurden jüngst Kontroversen geführt über geistlichen Missbrauch, an die eine kritische Auseinandersetzung mit pentekostal-charismatischen Bewegungen anknüpfen kann, die innerhalb der Bewegungen selbst sichtbar werden, wie an neuerlichen Diskussionen über geistlichen Missbrauch deutlich wird.

Es ist deshalb hilfreich und ein Angebot für einen kritischen ökumenischen Dialog innerhalb der charismatisch-pfingstlichen Szene wie auch mit ihr und mit anderen Kirchen und

Freikirchen, dass die Evangelische Allianz Deutschland im Jahre 2015 eine Kontaktstelle für Fragen des Geistlichen Machtmissbrauchs (Clearingstelle EAD Machtmissbrauch) eingerichtet hat, in der Fachexpert*innen aus dem Bereich geistliche Leitung, psychosoziale Beratung, Seelsorge und Coaching auf entsprechende Gefahren oder kontroverse Fälle hin angesprochen werden können.²⁴ Dabei wird eine weit gefasste Definition von geistlichem bzw. religiösem Machtmissbrauch vorausgesetzt: „Religiöser Machtmissbrauch liegt dann vor, wenn Menschen zu etwas gedrängt werden, was sie von sich aus nicht tun würden, und die drängende Person davon einen Vorteil hat. Dabei wird die persönliche Grenze des missbrauchten Menschen übertreten und verletzt. [...] Im christlichen Umfeld kommt dann oft noch der Missbrauch von geistlichen Themen hinzu. Menschen werden mit geistlichen/religiösen Inhalten gedrängt, etwas zu tun oder zu lassen, weil es den Bedrängenden nützt. Religiöser Machtmissbrauch geschieht in verschiedenen zwischenmenschlichen Bezügen und in verschiedenen Dimensionen. Er kann sowohl gelegentlich als auch kontinuierlich von Führungspersonen, Kolleginnen und Kollegen oder von der Basis einer Gruppe oder Gemeinde ausgehen. Natürlich ist die gleiche Dynamik zwischen Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen zu finden.“²⁵ Zwar gibt es eine kontroverse Debatte darüber, wie weit die genannte Clearingstelle ihr Anliegen wirksam wahrnehmen und auch Anliegen der Verantwortung für Dienstaufsicht und kirchliche Disziplinierung de facto durchsetzen kann, doch es ist ermutigend, dass es mittlerweile sowohl im Bereich der Römisch-Katholischen Bistümer – dort teilwei-

24 <https://www.ead.de/kontakt/plattform-religioeser-machtmissbrauch/>

25 Vgl. ebd. Mit Bezug auf Kessler 2020, 14–15.

se in Überschneidung mit Fragen der Abwehr des sexuellen Missbrauches durch Leitungspersonen – als auch im Bereich der Evangelischen Freikirchen zahlreiche gute Materialien und Orientierungspapiere sowie weitere Publikationen gibt, die den Sachdialog über Machtanmaßung und die Abwehr von Formen des geistlichen Machtmissbrauchs in Kirchen unterschiedlicher konfessioneller Herkunft weiter befördern können.²⁶

Das Verständnis von Gemeinde und Kirche nimmt in pfingstlich-charismatischen Bewegungen seinen Ausgangspunkt bei der individuellen und gemeinschaftlichen charismatischen Erfahrung, die sich mit unterschiedlichen Organisationsstrukturen verbinden kann. Im Anschluss an Walter J. Hollenweger ist zu sagen: Je älter pfingstlich-charismatische Bewegungen werden, desto mehr gleichen sie sich anderen Kirchen an und werden von der anfänglich nur schwach ausgeprägten institutionellen Dimension gleichsam eingeholt. 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 unabhängigen Charismatikern gleichsam überholt zu werden, obgleich diese von der Erfahrung und Weisheit der älteren Pfingstbewegung hätten profitieren und so vermeiden können, sich in manche Sackgassen einer fragwürdigen Power-Charismatik zu begeben. Segregation ist aber womöglich ein Prinzip der Ausbreitung

26 Vgl. auf katholischer Seite z.B. <https://bistum-osnabrueck.de/was-ist-geistlicher-missbrauch;> für die Debatte innerhalb der VEF: <https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Edition-BEFG-Band-4-Verantwortlich-Gemeinde-leiten.pdf>. Siehe außerdem *Tempelmann* 2018 sowie *Johnson/Van Vonderen* 1996.

pfungstlich-charismatischer Bewegungen. Sie tragen dadurch zur Fragmentierung der protestantischen Christenheit bei, was unter anderem in der hervorgehobenen Erfahrungs- und Erlebnisorientierung begründet liegt, aber auch in ihrer Gemeindegündungsprogrammatik. Solche Strukturen machen es anderen christlichen Kirchen nicht leicht, zu pfingstlich-charismatischen Bewegungen in ein angemessenes Verhältnis zu treten.

Frauen sind in leitenden Positionen nur begrenzt repräsentiert, obgleich sie in der Geschichte der Pfingstbewegung eine bedeutende Rolle spielten. Ehepaare nehmen häufiger Leitungsverantwortung wahr. In Spannung zu den paulinischen Perspektiven zur charismatischen Gemeinde, die durch eine partizipative Struktur bestimmt ist, wird in zahlreichen Gemeinden – vor allem des wachsenden unabhängigen Spektrums pfingstlich-charismatischer Bewegungen – die herausgehobene Position der Leitung, des Pastors und der Ältesten betont. Entsprechend werden Autoritätsverhältnisse und autoritative Vor- und Nachordnungen hervorgehoben und praktiziert. An die Stelle der abgelehnten Amtshierarchie tritt in manchen Gemeinden eine Salbungshierarchie oder die Stellung des Senior Pastor, dem höchste Autorität zukommt. Für das oberste Leitungsamt wird auch die Bezeichnung und Zuschreibung „apostolischer Dienst“ verwendet, der auf die Wiederherstellung urchristlicher Vollmacht und Autorität zielt, die gemeindeübergreifend und auf die neue Gründung von Kirchen ausgerichtet ist. Leitende Pastoren in → Megachurches, deren Einfluss auch im europäischen Kontext wachsend ist, müssen zugleich über rhetorische Kompetenzen, Medientauglichkeit, Managementqualitäten und schriftstellerische Fähigkeiten verfügen.

Religiöse und soziale Hintergründe

Religiöse Identitätssuche folgt in pluralistischen Gesellschaftskulturen gegenläufigen Mustern: als Anpassung an Individualisierungsprozesse in Formen spiritueller Selbststeigerung, aber auch als Protest gegen die moderne Individualisierung als Ich-Aufgabe und Ich-Verzicht, unter anderem in religiösen Gruppen, die genormtes Verhalten ihrer Mitglieder erwarten. Die moderne Kultur ist nicht nur von Individualisierungsprozessen bestimmt. Neue religiöse Bewegungen verfolgen gegenkulturelle Akzente. Einzelne, vor allem junge Menschen, sind inzwischen ausgesprochen individualitätsmüde geworden und sehnen sich nach Entscheidungs- und Verantwortungsabnahme. Ihre Attraktivität beziehen pfingstlich-charismatische Bewegungen nicht nur aus der Intensität ihrer religiösen Erfahrung und ihrem Sendungsbewusstsein, sondern auch aus den Ambivalenzen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse und der fehlenden Erneuerungskraft des institutionell verfassten Christentums. Während die Systeme institutioneller Absicherung des christlichen Glaubens heute zunehmend in Frage stehen, nimmt die Bedeutung „emotional getragener Gemeinschaftlichkeit“ (Danièle Hervieu-Léger) für gemeindliches und christliches Leben zu. Fortschreitende Individualisierungsprozesse moderner Gesellschaften rufen paradoxe Effekte hervor. Das Bedürfnis nach Leitung und Führung wird stärker, ebenso die Suche nach Bestätigung des eigenen Glaubens durch andere. Dies geschieht in überschaubaren Gemeinschaften, wo die Vermittlung christlichen Glaubens und Lebens biographienah und alltagsbezogen erfolgt. Verbindliche Wahlgemeinschaften auf Zeit schaffen Räume des Austausches von Erfahrungen und ermöglichen neue Formen religiöser Vergewisserung. Modernitätskritik ist ebenso ein Merkmal pfingstlich-charismatischer

Gemeinschaftsbildungen wie das Bemühen um eine neue Inkulturation des Christlichen in den Kontext von Moderne und Spätmoderne, in der die kontingenzverarbeitende Funktion der Religion ebenso in Erscheinung tritt wie die Sehnsucht nach Emotionalität und beziehungsreichen Gemeinschaftserfahrungen. Allerdings besteht auch die Gefahr, das „Wir“ des Glaubens zu eng, zu begrenzt zu verstehen, sich auf das eigene Thema zu fixieren, sich gegenüber anderen Gruppen elitär abzugrenzen oder sich auf das eigene Milieu zurückzuziehen und gleichsam homogen zu werden. Homogenität aber ist kein empfehlenswertes Merkmal für eine christliche Gemeinde. Leitungsstrukturen, die darauf abzielen, verkennen die Vielfalt des Geistwirkens.

In der gegenwärtigen Situation ist es eine wichtige Aufgabe, beides zurückzugewinnen: den Geist und die Institution. Denn das Miteinander beider ist für den christlichen Glauben unaufgebar. Der Konflikt zwischen Institution und Charisma erfordert einen doppelten Lernprozess: In neuen Situationen und Herausforderungen wird die Werdegestalt der Institution deutlicher hervortreten müssen. Zugleich ist Gottes Geist kein traditionsloses Erneuerungsprinzip, und neu aufbrechende Erfahrungen des Geistes sind an geschichtlicher Kontinuität zu verifizieren.

3.11 Wohin wir gesendet werden: Mission und Zeugnis

„Zeigen was ich liebe – mit Muslimen über den christlichen Glauben sprechen“: Unter diesem Motto möchten das EKD-Zentrum für Mission in der Region, die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) und die Vereinte Evangelische Mission (VEM) Christ*innen Mut machen, sich auf die Begegnung mit Muslimen einzulassen, „mit Respekt und auf Augen-

höhe“.²⁷ Auf die Frage, ob Christ*innen von ihrem Glauben reden dürfen, sagt Sven Lager, der christliche Leiter der Flüchtlingsseinrichtung „Refugio“ der Berliner Stadtmission, einen Satz, der beispielhaft für den Geist der Schrift ist: „Meinen christlichen Glauben bezeugen, das geht nur mit Liebe – und wenn ich bereit bin, Gottes Wege auch im Anderen zu sehen. Ich sage: ‚Ich begegne Gott in dir.‘ Da bricht das Eis“ (a. a. O., 6).

Mission ist ein Thema, über das in den traditionellen Konfessionskirchen, den protestantischen Kirchen ebenso wie der katholischen Kirche, heute offen nachgedacht wird. Das war nicht immer so. Das Thema Mission eignete sich nach 1945 für lange Zeit dazu, die Grenze zwischen den historischen Konfessionskirchen und den Freikirchen zu markieren. Auf der Säule der Unmündigentaufe erbaut, hatten Ersterer in ihren volksgemeinschaftlichen Strukturen bei intakter Weitergabe der religiösen Tradition in Familien, Schulen und gesellschaftlichem Miteinander wenig Anlass, durch aktive Missionsbestrebungen außerhalb ihrer angestammten Territorien auf die Suche nach neuen Kirchenmitgliedern zu gehen. Ganz anders die Freikirchen, deren stets auf persönlichem Glauben gebaute Bekenntnistaufe organisch mit der Ausbreitung des Glaubens, eben der Mission, verknüpft war. Die unterschiedliche Haltung zur Mission hat aber nicht nur tauftheologische, sondern auch historische Hintergründe.

Wohl war die äußere Mission, wie sie seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Unterschied zur „inneren Mission“ (J.H. Wichern), das heißt der Vertiefung des Volksglaubens durch diakonische Praxis, genannt wurde, im Kolonialzeitalter vor 1914 sogar ein

²⁷ Siehe die Handreichung mit dem zuerst genannten Titel: https://www.a-m-d.de/fileadmin/user_upload/Kommunikation/Allgemein/Handreichung_Zeigen_was_ich_liebe_final_screen.pdf

Hauptthema für die historischen Konfessionskirchen gewesen. Mit der Gründung von Missionsgesellschaften verbreiteten sich die in Europa entstandenen Konfessionen über den ganzen Globus, exportierten damit aber häufig auch die spezifischen kulturellen Besonderheiten und Probleme der Mutterkirchen und ihrer Nationen in andere Erdteile, so dass ein Christentum aus eigenen Wurzeln in vielen Gegenden der Welt erst in der Absetzung von den Einflüssen der europäischen Mission zu eigener Kraft fand. Auch da, wo das Christentum vor dem Zeitalter der Mission außerhalb Europas schon als autochthone Größe existiert hatte, spielte die Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe der Missionskirchen keine kleine Rolle. Erst aus volkskirchlicher Sättigung, später aus einer allmählich wachsenden Haltung postkolonialer Selbstkritik galt das Thema Mission so in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Spezialität der Freikirchen oder blieb in den deutschen Volkskirchen auf erweckte Kreise beschränkt. Und doch ist diese Abgrenzung nur die eine Seite der Medaille.

Man muss auf der anderen Seite den geschilderten historischen Hintergrund im Blick haben, um die größere Bewegung in der Missionswissenschaft in derselben Phase des 20. Jahrhunderts zu verstehen, wenn sie nachdrücklich von der *Missio Dei*, also Gottes eigener Sendung sprach, die Gott selbst – und nicht etwa die Kirche – in der Welt verwirkliche. Gerade die göttliche Präponderanz in aller Mission erlaubt es der Kirche, missionarisch zu sein und zugleich die Saat des Evangeliums in einen Boden zu legen, der von anderen Überzeugungen und Kulturen schon bereitet ist und den sie nicht niedertrampeln darf, wenn ihre Saat aufgehen soll. Was die Missionswissenschaft früher unter Begriffen wie der „Inkulturation“ des Evangeliums in neuen Kontexten oder seiner „Konvivenz“ mit anderen Religionen dis-

kutierte, drückte sich heute umfassend darin aus, dass die entsprechenden Lehrstühle und Fachpublikationen überwiegend den Begriff „Interkulturelle Theologie“ an die Stelle gesetzt haben. Damit ist der Begriff der Mission zwar in den Hintergrund getreten, die Sache aber (wieder) in der Mitte der Volkskirche angekommen. Das dürfte die heutige Situation kennzeichnen.

In der breiteren Kirchenwirklichkeit des deutschen Protestantismus wirkte die Leipziger EKD-Synode 1999 als Zäsur, die das Missionsthema wieder auf die Tagesordnung setzte. Bei dieser Synode hielt der Theologe Eberhard Jüngel ein Referat, in dem er die Mission als „Herzschlag“ der Kirche bezeichnete. Mit dem Bild der Doppelbewegung von Systole und Diastole unterstrich Jüngel, dass die Kirche sich zunächst öffnen muss, um das Evangelium aufzunehmen, das sie dann in einem zweiten Schritt als Mission weitergibt. Damit ging für Jüngel einher, dass die Kirche die Welt, an die sie ihre Mission richtet, nicht erst zum „Hort der Finsternis“ erklären muss, um ihr dann das Evangelium als rettendes „Licht der Welt“ nahezubringen oder schmackhaft zu machen.

Es ist vielleicht Zufall, dass dieses weichenstellende Referat ausgerechnet ins Jahr 1999 kurz vor der Jahrtausendwende fiel, doch die apokalyptischen Anklänge, die in der Gegenüberstellung von „Licht der Welt“ und „Hort der Finsternis“ stecken, sind kein Zufall, sondern für eine Würdigung des Missions-themas gerade im Blick auf die Pfingstkirchen höchst bedeutsam. Die Erfahrungen mit den Wirkungen des Heiligen Geistes, die einen wesentlichen Ausgangspunkt für den Pentekostalismus bilden, haben in pfingstlichen Gemeinden immer wieder das Bewusstsein bestärkt, im letzten Teil der Zeit zu leben und auf das Ende aller Dinge geradewegs zuzugehen. Das wurde

aus der biblischen Prophetie in Joel 3 gefolgert, die die Ausgießung des Heiligen Geistes auf größere Volksgruppen als eschatologisches Kennzeichen ankündigt. Massenerweckungen infolge der pfingstlichen Missionsbewegung, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts über etablierte Netzwerke der protestantischen Missionsorganisationen ausbreiteten, galten als Beleg für die baldige Wiederkunft Christi und steigerten das Gefühl der Dringlichkeit der Mission. Diese pfingstliche Überzeugung ist in den Volkskirchen ohne echte Entsprechung, doch dass das bevorstehende Ende der Welt die Dringlichkeit der Mission intensiviert, ist im Anschluss an Bibelstellen wie 2, Petrus 3 auch im Bewusstsein vieler traditioneller Konfessionskirchen. Die biblische Argumentation an dieser von Bildern der Apokalyptik geprägten Stelle richtet sich auf Gottes Langmut, mit der er das Weltende hinauszögere, so dass vorher für alle Gelegenheit zur Bekanntschaft mit dem Evangelium sei, das dann umgekehrt als rettende Zuflucht im Jüngsten Gericht angesehen wird.

Es dürfte diese zugespitzte (eben apokalyptische) Entscheidungspragmatik eines „Friss oder stirb“ sein, die der Mission in manchen kirchlichen Kreisen bis heute eine schlechte Presse verschafft und immer wieder wenig plausible Alternativen von „Mission oder Dialog“ usw. auf den Plan ruft. Doch wie schon an anderen Stellen dieser Orientierungshilfe bemerkt, muss eine apokalyptische Denkform nicht zugleich über das bestimmen, was mit ihrer Hilfe gedacht werden soll. Klammert man dualistische Muster und hochgespannte Endzeiterwartungen ein, so bleibt die wohl für alle Christ*innen ebenso akzeptable wie zentrale Einsicht bestehen, dass das Evangelium sich gegen die Schrecken des Weltendes durchsetzt, indem seine Verbreitung in der Welt verhindert, dass sich Angst und Schrecken in der

Welt verbreiten. Das Evangelium verbreitet sich dabei, wie sich Licht in der Welt verbreitet: als Klarheit, also mühelos, weil in seinem Licht alles klar *wird*. In diesem Sinne ist die Mission ein Antrieb verschiedenster christlicher Gemeinden im historisch-konfessionellen wie im pentekostalen Umfeld.

Nachdem sich die Pfingstbewegung wie viele andere Bewegungen vor ihr auf das Ausbleiben der Parusie (Wiederkunft des Auferstandenen) einstellen musste, konzentrierte sich die Missionsdiskussion – ähnlich wie bei vielen evangelikalischen Gemeinden – vor allem auf effektive Methoden und Strategien der Mission und des Gemeindeaufbaus, Mission blieb darin aber weiterhin zentral. So drückt sich beispielsweise bei dem 1934 in Berlin von Karl Fix gegründeten pfingstlichen Gemeindebund, der inzwischen vor allem in Württemberg verbreitet ist, die Vorrangstellung der Mission schon im Namen aus: „Volksmission entschiedener Christen“. Zweck einer Missionsgemeinde sei es, „für Menschen, die in Sünden und Gebundenheiten und auch in Krankheitsnöten leben, zu beten und ihnen so das Leben zu retten nach Leib, Seele und Geist.“ Bis heute tragen viele pfingstliche Werke und charismatische Gemeinden den Begriff Mission bzw. englisch „mission“ im Namen. Gleichzeitig ist zu beobachten, dass an die Stelle des Missionsbegriff der Terminus Evangelisation rückt. Manche pfingstliche Netzwerke verzichten auch bewusst auf den umstrittenen Missionsbegriff.

Die Spannung zwischen einerseits der Gegenwart des Reiches Gottes, seiner Verkündigung im Hier und Jetzt und dem diakonischen Handeln der Kirche, das darauf hinarbeitet, und andererseits der ausstehenden und nicht machbaren vollkommenen Verwirklichung in einer Zeit, in der kein Weinen und keine

Tränen mehr sein werden, ist ein Grundthema der Mission – in pfingstlicher wie in historisch-konfessioneller Missionstheologie. In Kontinuität zu den Anfängen der Pfingstbewegung unterstreichen auch heute pfingstliche Theolog*innen, dass die pfingstlichen Gaben der Ausgießung des Heiligen Geistes – wie Zungenrede, aber auch Heilung und Gerechtigkeit – deutlicher Ausdruck dafür sind, dass das Reich Gottes schon jetzt angebrochen ist. Hier findet sich eine grundsätzliche Übereinstimmung mit der Auffassung, die für viele historische Konfessionskirchen leitend ist, dass etwa die Kirche der eschatologische Vorgeschmack des Reiches Gottes in der Welt ist (Oscar Cullmann) und die Mission der Kirche diesen Vorgeschmack vermittelt. In den Worten von Jürgen Moltmann: „Der schöpferische und lebensspendende Geist Gottes bringt ewiges Leben hier, jetzt, vor dem Tod – nicht nur nach dem Tod [...]. In diesem göttlichen Sinn verstanden, ist Mission nichts anderes als eine Bewegung des Lebens und der Heilung.“²⁸

Eine Frage, die daraus resultiert und die unterschiedliche Antwortmöglichkeiten enthält, lautet: Wie vermittelt denn der Heilige Geist das Reich Gottes im Hier und Jetzt – durch Wachstum oder durch Hereinbrechen oder durch beides? Während beispielsweise Jürgen Moltmann unter Annahme der immanenten Gegenwart des Geistes im Leben stärker das Wachstum betont, geht Frank Macchia vom Hereinbrechen des Geistes „als omnipotentes und fremdes Mysterium, das auf wundersame Weise mit dem Rauschen des gewaltigen Windes hereinbricht“, aus.²⁹

28 Jürgen Moltmann, *Pentecostal Theology of Life*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 9 (1996), 3–15, zitiert nach *Haustein/Maltese* 2014, 452 f.

29 Frank Macchia, *The Spirit and the Life: A Further Response for Jürgen Moltmann*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 5 (1994), 121–127, 122, zitiert nach *Haustein/Maltese* 2014, 455.

Mit der Vorstellung des Hereinbrechens wird die Handlungsmacht des Geistes, der unter Umständen auch die Richtung der Mission ändern kann, bezeichnet. Zugleich kann die Zuschreibung von Handlungsmacht als eine Interpretation der *Missio Dei* verstanden werden, die der menschlichen Machbarkeitsvorstellung eine gewisse Demut entgegenhält.

Mit der Annahme des Wirkens des Heiligen Geistes – sei es als Wachstum, als Hereinbrechen oder beides – sind weitere Fragen verbunden, die auch, aber nicht nur im ökumenischen Gespräch mit Pfingstkirchen und pentekostalen Theolog*innen weiter voranzutreiben sind. Dazu gehört etwa die Frage nach dem Weltverständnis: Wird, in dualistischer Auffassung, die Welt als Schauplatz der Ausfechtung eines Kampfes zwischen den weltlichen Mächten der Finsternis und der hellen Kraft des Heiligen Geistes verstanden? Vorstellungen von einer „geistlichen Kampfführung“, die in manchen Pfingstkirchen ebenso verbreitet sind wie die calvinistisch beeinflusste Ansicht, dass es sich bei der Welt um ein Bewährungsfeld des Glaubens handelt, spiegeln das oben genannte Grundgefühl der Bedrohung wider. Ein ähnlich dualistisches Weltbild lässt sich auch in der Missionserklärung des ÖRK „Gemeinsam für das Leben“ (2012) erkennen, in der die globale Wirtschaft und ihre verheerenden Auswirkungen dem Geist Gottes und dem Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität entgegengestellt werden.³⁰ Wie sind diese dualistische Vorstellung und das Grundgefühl der Bedrohung in Einklang zu bringen mit der Lehre von der guten Schöpfung, auf die Gott seinen Geist ausgegossen hat?

30 <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>

⊙ **Beispiel: Pfingstliche koreanische Gemeinden in Deutschland**

Die pentekostale Bewegung in Südkorea lässt sich vor allem auf die Gründung der ⊙ Yoido Full Gospel Church (*Sunbogeum*) zurückführen, die unter der Leitung von Pastor David Yonggi Cho und Pastorin Ja Shil Choe in den späten 1950er Jahren ihren Anfang nahm. Was mit Open-Air-Gottesdiensten für Kinder und mit Zeltevangelisationen mit einer geringen Anzahl von Besuchern aus armen Verhältnissen anfang, entwickelte sich über die Jahrzehnte zu einer Pfingstbewegung – dem Full-Gospel-Church-Pentekostalismus –, welche tiefgreifende Auswirkungen auf das christliche Selbstverständnis und auch auf die Gesellschaft in Korea genommen hat. Heute ist die Yoido Full Gospel Church mit ihrem Sitz in Seoul und mit ihren 800.000 Mitgliedern die größte Einzelgemeinde in der Welt.

Einer aktuellen Statistik von 2019 zufolge wirken für die Yoido Full Gospel Church 680 Missionare in 64 Ländern, 1171 Gemeinden mit insgesamt über 100.000 Gemeindegliedern wurden gegründet. Schon 1975 wurde entsprechend dem Leitmotto „We spread out the Pentecostal Holy Spirit movement to all nations“ das Full Gospel Church World Mission Center gegründet. In Europa begann die Missionsaktivität der Yoido Full Gospel Church 1976. Sie ging auf die Initiative von koreanischen Krankenschwestern in Deutschland zurück, die bereits mit der Yoido Full Gospel Church in Berührung gekommen waren. In ihren Wohnheimen versammelten sie sich, um gemeinsam Predigt-kassetten von Pastor Yonggi Cho zu hören. Diesen selbstorganisierten Gemeinschaften haben sich immer mehr Koreanerinnen und Koreaner angeschlossen. 1974 fand die

erste Gründung einer koreanischen Full Gospel Church in Berlin statt. Weitere Gemeinden wurden in Köln, Dinslaken, Bonn und Düsseldorf gegründet, die alle bis heute existieren. Inzwischen gibt es elf Full-Gospel-Church-Gemeinden in Deutschland, die unter dem Dach der Full Gospel Church Europe Mission Society organisiert sind.

Die Geschichte von Yoido-Full-Gospel-Church-Gemeinden in Deutschland soll exemplarisch anhand der Yoido Full Gospel Church Düsseldorf skizziert werden. 1974 haben sieben Gläubige unter der Leitung eines koreanischen Pastors den ersten Gottesdienst in der Kapelle des Universitätsklinikums Düsseldorf gefeiert. Seitdem ist die Gemeinde mehrmals umgezogen und stark gewachsen. Nach einer kurzen Zeit als Untermieter in einer deutschen Pfingstgemeinde erwarben sie 1981 eigene Räumlichkeiten in einem Wohnhaus. Seit 2003 besitzt die Gemeinde ein Kirchengebäude, das zuvor einer evangelischen Kirchengemeinde gehörte. Heute zählt die Full Gospel Church Düsseldorf um die 400 Mitglieder und ist somit eine der größten freien Gemeinden in Düsseldorf. Sie war eine der ersten koreanischen Gemeinden, die deutschsprachige christliche Veranstaltungen für die zweite Generation von koreanischen Christ*innen organisiert hat. Eine bedeutsame Initiative war 2007 die Einführung eines deutschsprachigen Gottesdienstes unter der Leitung eines deutschsprachigen koreanischen Pastors. Dieser Gottesdienst hat später den Namen *Church Plus* angenommen, der missionarisch auf deutschsprachige Besucher*innen ausgerichtet war und sich mittlerweile zu einer internationalen Gemeinschaft innerhalb der koreanischen Gemeinde entwickelt hat. Grundsätzlich ist die Gemeinde, wie die Muttergemeinde Yoido, darauf

ausgerichtet, Menschen für den Glauben und die Gemeinde zu gewinnen: Es gibt Simultanübersetzungen des koreanischen Hauptgottesdienstes für nicht-koreanische Besucher*innen, Kinder werden ermutigt, ihre (auch nicht-koreanischen) Freunde zum Gottesdienst mitzubringen, es gibt missionarisch ausgerichtete Konzerte, Vorträge oder Veranstaltungen in Altenheimen und Krankenhäusern, und *Church Plus* spricht ein internationales Publikum an. Die Düsseldorfer Gemeinde ist darüber hinaus in Missionsprojekten in verschiedenen Ländern wie Indien, Rumänien, Ungarn oder der Zentralafrikanischen Republik engagiert.

Das Vertrauen in das Wirken des Geistes Gottes in der Welt hat dank des wachsenden Einflusses pentekostaler, aber auch orthodoxer Christ*innen im ÖRK in den letzten zwei Jahrzehnten immer mehr Aufmerksamkeit erhalten. So hat etwa die deutliche Einbeziehung des Heiligen Geistes in das Verständnis von Mission auf der Weltmissionskonferenz in Athen 2005 dazu beigetragen, dass das Verständnis von Mission hier eine Veränderung von einer „messianischen“ Mission, die den Beitrag des Menschen für die Realisierung des Reiches Gottes sehr hoch einstuft, hin zu einer eher demütigeren und „seelsorgerlichen“ Mission erfahren hat.³¹ Die Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes im Thema der Athener Konferenz – „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne“ – hinterfragt menschliche Machbarkeitsvorstellungen und vertraut der transformierenden Kraft des Heiligen Geistes.

31 Jacques Matthey, Some Reflections on the Significance of Athens 2005, in: EMS (Hg.), Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen. Zur Weltmissionskonferenz in Tansania, Hamburg 2018, 11–29, 13.

Es gibt, ganz ohne Frage, im Blick auf die Mission Reizthemen und vor allem Reizpraktiken, die ein vorurteilsfreies ökumenisches Gespräch über Mission mit Repräsentant*innen von Pfingstkirchen, aber auch von Freikirchen und manchmal auch im Raum der historisch-konfessionellen Kirchen selbst erschweren. Im Zuge des Zuzugs von Flüchtlingen aus Syrien, Afghanistan oder Iran seit 2014 führte das Thema Taufe und Mission zu Kontroversen auch innerhalb der historisch-konfessionellen Kirchen. Weitere Reizthemen sind der Proselytismus und jede Form von Mission, die den anderen unter Druck setzt. Es greift aber auch hier zu kurz, die Konfliktlinien eindimensional zwischen historisch-konfessionellen Kirchen einerseits und Freikirchen, pentekostalen Kirchen und charismatischen Bewegungen andererseits zu ziehen. Oftmals spielen regionale Unterschiede eine zentrale Rolle im Verständnis von Mission. Viele historisch-konfessionelle Kirchen im globalen Süden haben zum Beispiel ein aktiveres Verständnis von Mission, als es in der volkswirtschaftlichen Situation in Deutschland lange Zeit der Fall war. Außerdem beeinflussen kontextuelle religiöse Faktoren wie etwa das zahlenmäßige Verhältnis von Christ*innen zu Mitgliedern anderer Religionen oder Fragen religiöser Dominanz vor Ort das Verständnis von Mission.

In vielen Themenbereichen sind durch den ökumenischen Dialog bereits Fortschritte und Klärungen erreicht worden. Im Blick auf die Thematisierung des proselytistischen Abwerbens von Christ*innen aus anderen Konfessionen hat letztlich schon die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh eine erste Verständigung herbeigeführt. Da die Vielzahl der teilweise konkurrierenden Missionsgesellschaften Anfang des 20. Jahrhunderts die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses gefährdeten, wurde schon damals Einheit auch und gerade in der Mission

gesucht. Bis heute ist auf Weltmissionskonferenzen, an denen inzwischen Vertreter*innen pentekostaler Kirchen aktiv mitwirken, das Ringen um die Einheit in der Mission das zentrale Thema. Das betonte auf der letzten Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha/Tansania auch der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), Olav Fykse Tveit, in der Eröffnungsansprache: „Die Sorge um die Mission der Kirche war immer die treibende Kraft hinter der ökumenischen Bewegung, die gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst anstrebt und darin auch neue Einsichten sucht und Selbstverpflichtungen eingeht. Im ÖRK, der seit der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 auch den Internationalen Missionsrat einschloss, war der Ruf, eins zu sein, immer inspiriert durch den Ruf zur Mission.“³²

Im Blick auf das Thema missionarischer Praktiken und Strategien wurde 2011 mit dem Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ ein ökumenischer Meilenstein erstellt. Hier einigten sich der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, die Evangelische Weltallianz und der ÖRK auf einen „code of conduct“, der jeden psychischen Druck oder gar physische Manipulation und Gewalt für unvereinbar mit dem Geist des Evangeliums betrachtet und der den Respekt vor der Freiheit und Würde des anderen für die Grundvoraussetzung im Dialog und für das missionarische Zeugnis hält.³³ Hier wie auch in dem unter dem Titel „Mission Respekt“ durchgeführten Rezeptionsprozess in Deutschland wirkten zahlreiche Repräsentant*innen pentekostaler Kirchen und charismatischer Bewegungen mit.

³² <https://www.oikoumene.org/resources/documents/opening-address-of-wcc-general-secretary-rev-dr-olav-fykse-tveit> (hier übersetzt aus dem Englischen).

³³ <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/christian-witness-in-a-multi-religious-world>

Ökumenische Wiederannäherungen wurden auch im Blick auf das Reizthema Zeugnis und Dienst erzielt, das im Jahr 1974 zum Bruch innerhalb des ÖRK und zur Gründung der Lausanner Bewegung führte. Die 2010 vom Lausanner Kongress für Weltevangelisation verabschiedete Kapstadt-Verpflichtung, die neben dem Zeugnis einen pointierten handlungsorientierten und ethischen Charakter wahren christlichen Lebens betont, ist Ausdruck einer ökumenischen Wiederannäherung.³⁴

Auf Synoden evangelischer Landeskirchen, in Stellungnahmen landeskirchlicher Beauftragter für den interreligiösen Dialog, in Statements des ÖRK zum interreligiösen Dialog und an vielen anderen formellen oder informellen Stellen führt ein Thema immer wieder zu Kontroversen: Wie verhalten sich Mission und der interreligiöse Dialog zueinander? Ein besonderes Streitthema ist in diesem Zusammenhang auch die Judenmission. Kolonialismuskritische Stimmen, die eine Wiederholung kolonialer Strategien der Unterdrückung „der anderen“ und ein Wiederaufleben des Absolutheitsanspruchs des Christentums fürchten, stehen denen gegenüber, die den Verzicht auf Mission als Verrat am Auftrag des Evangeliums sehen oder einfach nur als Vernachlässigung des Impulses, davon zu erzählen, wovon das Herz voll ist. Daneben gibt es auch noch diejenigen die den Untergang des Abendlandes fürchten, sollte Mission zugunsten von Dialog aufgegeben werden. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, so lautet, zusammengefasst formuliert, die Antwort eines der bekanntesten Pfingsttheologen, Amos Yong, auf die Frage, ob der Geist Gottes auch in anderen Religionen weht. Die Kriterien für das Wirken dieses Wehens des Geistes Gottes liegen auf der

34 <https://lausanne.org/de/kapstadt-verpflichtung/die-kapstadt-verpflichtung>

Hand, auch wenn in Einzelfällen darum immer wieder gerungen und darüber diskutiert und gestritten werden muss. Aber es ist gleichwohl das Reich der Gerechtigkeit, des Friedens, der Hoffnung und der Liebe, das der Geist Gottes ankündigt.

3.12 Was uns eint: Pfingstkirchen und Ökumene

Einheit in der körperlich-leiblichen Begegnung, im Zuhören und Austausch von „stories“ – persönlichen Erfahrungen als Christ*in in verschiedenen Kontexten – gehört zu den Grundelementen der ökumenischen Bewegung. Die Begegnung berührt und baut Distanz ab, ohne Unterschiede aufzulösen. Zu ökumenischer Begegnung gehört die Feier in Gebet, Lied, Tanz oder auf dem Pilgerweg: Einheit wird hier auf umfassender – sinnlicher wie rationaler – Ebene erfahren.

„Jede und jeder bete in seiner oder ihrer Sprache des Herzens!“ Jede*r, der oder die einmal an einem Gottesdienst im Kontext der weltweiten Ökumene teilgenommen hat, kennt diese Anforderung, das Gebet – zum Beispiel das Vaterunser – in der eigenen Sprache zu sprechen. In der sich daran anschließenden Sprachenvielfalt kann man nicht nur die Beobachtung machen, dass die spanischsprachigen Beter*innen zu den schnellsten gehören, während die deutschen eher das Schlusslicht bilden. Das gemeinsame Beten stiftet zugleich auch Gemeinschaft: Die gemeinsame Praxis verbindet, bei aller Vielfalt der Sprachen.

Die Suche nach einer die Vielfalt umfassenden Gemeinschaft prägt die Pfingstbewegung in besonderer Weise. Von Anfang an standen die Pfingstkirchen der Herausforderung gegenüber, eine Einheit zu finden zwischen verschiedenen Gruppierungen

der methodistischen und Wesleyanischen Kirchen, der Heiligungsbewegung, reformierter Kirchen, der anglikanischen Gemeinschaft, Baptisten, Brüderbewegung und anderer christlicher Traditionen, die Anfang des 20. Jahrhunderts durch eine gemeinsame Erfahrung des Heiligen Geistes zusammengeführt wurden. Die ersten Pfingstgemeinden wurden durch Abweisung und Ausgliederung dazu gezwungen, eigene Gemeinschaften zu etablieren, oft in starkem Gegensatz zu ihrem ursprünglichen Selbstverständnis als eine transkonfessionelle Einheits- und Erneuerungsbewegung in allen Kirchen. Als Resultat entwickelte sich die ökumenische Gesinnung der Pfingstbewegung sowohl in Kontinuität als auch in Diskontinuität mit verschiedenen christlichen Lehren, Praktiken, Ritualen, Ämtern, und geistlichen Disziplinen, so dass man heute nicht von einer homogenen Kirchengemeinschaft sprechen kann. Die ökumenische Geschichte der Pfingstkirchen ist von grundlegender Bedeutung, um zu einer theologischen Orientierung des ökumenischen Potentials der weltweiten Bewegung zu gelangen.

Für die Entstehung der ökumenischen Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts ist konstitutiv, dass die Überwindung der Spaltungen zwischen den Kirchen und das Streben nach Einheit zugleich als *Gabe* Gottes und *Aufgabe* der Kirchen verstanden wurde. Es ist bezeichnend, dass beide – die ökumenische und die pentekostale Bewegung – in zeitlicher Parallele zueinander entstanden sind und es sich bei beiden um transkonfessionelle Einheits- und Erneuerungsbewegungen handelt. Gerade am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert kam in den historischen Kirchen auch die Idee einer von der institutionalisierten Kirche zu trennenden „Geistkirche“ auf, die die konfessionellen Unterschiede verwandelt. Das Zusammentreffen von geistgewirkten und institutionellen Einheitsvorstellungen in den historischen

Kirchen dürfte mit den historischen Umständen des Nationalismus und Kolonialismus zu erklären sein, die das Selbstverständnis der historischen Kirchen stark beeinflusst haben und zu paradoxen gleichzeitigen Entwicklungen führten: Einerseits erstarkte mancherorts im 19. Jahrhundert der Konfessionalismus. Andererseits führte das nicht selten kulturimperialistische Missionsverständnis der historischen Kirchen dazu, dass kirchliche Einheit langfristig nur auf der Grundlage einer offen geführten Auseinandersetzung mit und zwischen den Konfessionen gedacht und praktiziert werden konnte.

Dass die Pfingstbewegung lange Zeit kaum an der Ökumenischen Bewegung beteiligt war, hat verschiedene Gründe: Zum einen verstand sie sich selbst als überkonfessionell. Zum anderen unterschied und unterscheidet sich ihr Kirchenverständnis grundsätzlich von dem der traditionell in der ökumenischen Bewegung engagierten Kirchen. Außerdem führten die gegenseitigen Erfahrungen der Kirchen in der ökumenischen Bewegung und der pfingstlichen Gruppen zu einer Distanz zwischen beiden, die sie sich gegenseitig suspekt werden ließ. Angehörige der Pfingstbewegung, die sich in der Ökumene engagierten, wurden in ihren eigenen Reihen scheinbar angesehen, und auf Seiten offizieller ökumenischer Institutionen bestand wenig Interesse an einer Annäherung. Dies hat sich spätestens in den 1990er Jahren geändert, u.a. durch die Vorarbeit ökumenisch engagierter Einzelpersonen auf beiden Seiten.

Das transkonfessionelle Einheitsverständnis der frühen Pfingstbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts gründete vorrangig in der konfessionsübergreifenden Erfahrung der Ausgießung des Heiligen Geistes. Sie galt als Zeichen der bevorstehenden Einheit aller Christ*innen, die bereits in der Gemeinschaft der

Geisttaufe und der Gaben des Geistes ihre Verwirklichung gefunden hatte. Der Optimismus unter den Pfingstlern wurde durch ein überraschend festes Verständnis der Bedeutung der Pfingstbewegung selbst untermauert. Wichtig für die neue Bewegung war die pfingstliche Vision der Einheit aller Kirchen durch den einen Geist Gottes, der zu Pfingsten auf die Welt ausgegossen worden war. Dieses in seinem Grundsatz ökumenische Selbstverständnis interpretierte die Ereignisse des Pfingsttages in optimistischer eschatologischer Erwartung der vollständigen Verwirklichung des Reiches Gottes, das sich bereits in der gegenwärtigen geistigen Einheit aller Gläubigen manifestiert.

Dieser Optimismus war weit entfernt von einer romantisierten Vorstellung von abstrakter geistiger Einheit. Den Bemühungen lag die Bildung eines pfingstlichen Selbstverständnisses zugrunde, im Sinne einer spirituellen Realität, die aber Ausdruck in Anbetung, Dienst und Gemeinschaft findet. Die Pfingstgemeinden zögerten deshalb oft, den Titel „Kirche“ oder „Konfession“ auf sich selbst oder die Bewegung als Ganzes anzuwenden, und kritisierten den „Institutionalismus“, den „Formalismus“, und den „Konfessionalismus“ unter den bestehenden Kirchen. Die vorherrschenden institutionellen Muster wurden kritisiert, weil die Pfingstler „die Kirche“ grundsätzlich als eschatologische, nicht als verfasste Gemeinschaft betrachteten und der offensichtliche Trend zur konfessionellen Trennung, der den verschiedenen kirchlichen Bezeichnungen innewohnt, ihren eschatologischen und ökumenischen Erwartungen widersprach. Eine einzelne Kirche, Konfession oder sogar die Pfingstbewegung als Ganze wurden als vergänglich angesehen und sollten von der anhaltenden Ausgießung des Heiligen Geistes und der daraus resultierenden Wiederherstellung der Einheit der Christen übertroffen werden.

◎ **Beispiel: Transnationale chinesische True Jesus Church**

Deutschlandweit gibt es mehrere Dutzend chinesische christliche Gemeinden und an die hundert öffentlich zugängliche chinesische Bibelgruppen, vor allem in Großstädten und Universitätsstädten. Im Allgemeinen suchen diese Gemeinden den Kontakt mit der deutschen Kirche noch weniger als andere Migrantengemeinden. Sie agieren auch in Festlandchina, auch dort unabhängig von vorhandenen kirchlichen Strukturen. Lebendige Vernetzungen bestehen dagegen mit chinesischen Kirchen und Denominationen in aller Welt. Finanzielle Unterstützung kommt häufig aus Kanada oder den USA, theologische und personelle Zusammenarbeit gibt es auch mit Hongkong, Taiwan und Singapur. Diese transnational agierenden chinesisch-christlichen Netzwerke sind meistens evangelikal oder pentekostal-charismatisch geprägt.

Ein klares pentekostales Selbstverständnis, verbunden mit einer globalen denominationalen Struktur, zeichnet die „True Jesus Church“ (*Zhen ye su jiao hui*) aus. In Deutschland ist diese Kirche derzeit mit drei Gemeinden vertreten: in Mannheim, Mönchengladbach und Hamburg. Ihr Name signalisiert einen christlichen Absolutheitsanspruch, der unökumenisch, ja sektiererisch klingt. Verständlich wird der Name erst auf dem Hintergrund der Geschichte.

Nirgendwo auf der Welt haben Europas und Nordamerikas Kirchen und Missionen so viel Geld und Personal investiert wie zwischen 1860 und 1950 in China. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als in China antikoloniale Aufstände und nationale Bewegungen zunehmend die Tagesordnung bestimmten, wirkte der Protestantismus in China wie ein aus-

ländischer Fremdkörper. Führende Krankenhäuser und Bildungseinrichtungen sowie ein engmaschiges Netz aus sozialen und karitativen Einrichtungen waren evangelisch, aber ausländisch finanziert und geleitet, während die Zahl einheimischer Christ*innen nur zögerlich wuchs.

In dieser Gemengelage entstanden in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf einmal zahllose, von ausländischer Mission unabhängige lokale Gemeinden. Hier liegt der Wurzelgrund dessen, was nach Maos Revolution zur offiziellen Regierungs- und nationalen Kirchenpolitik wurde, nämlich das Verbot ausländischer Einflussnahme in religiösen Angelegenheiten und die Propagierung einer chinesischen christlichen Identität.

Die größte aus dieser Indigenisierungsbewegung entstandene evangelikale Kirche war die „Kleine Herde“ (*Little Flock*), die größte pentekostale Kirche die True Jesus Church (TJC). Beide wuchsen schnell und machten 1950 mehr als ein Fünftel aller evangelischen Christ*innen in China aus, die Wahre-Jesus-Kirche allein schon 14 Prozent. Als Kirche ungebildeter Bauern musste sich diese gegen die christlichen Eliten in den Städten durchsetzen, die von ausländischer Bildung profitierten und die mit fortschrittlichen Ideen sowie einem modernen Gesundheitswesen punkten konnten und von politischer Protektion profitierten. Die Wahre-Jesus-Christen verteidigten ihre Glaubensgemeinschaft mit dem Kampfruf „Wir aber sind die wahren Jesus-Nachfolger!“ und entwickelten ein entsprechendes stolzes Selbstbewusstsein.

Abgesehen von ihrer chinesischen Eigenständigkeit, gehörten zum Profil der True Jesus Church vor allem drei Ele-

mente: die Praxis der Glaubensheilung (für Menschen mit einer völlig unzureichenden Gesundheitsversorgung), das Zungengebet in allen Gottesdiensten (praktiziert von Menschen, die wenig eloquent waren und im Alltag wenig zu sagen hatten) und die biblische Tradition des Sabbats. Dass die True Jesus Church ihre Gottesdienste am Samstag feiert, hat ihr global und über die Zeiten hinweg einen festen und dauerhaften Identitätsmarker gegeben.

Global koordiniert wird die TJC von einer „International Assembly“ mit Sitz und Büro in den USA. Ihr wichtigstes chinesisches Ausbildungszentrum befindet sich in Taiwan, wo sie zu den größten Kirchen des Landes zählt. Heute gibt es Gemeinden der TJC in 61 Ländern, darunter auch Russland sowie Länder Afrikas und Lateinamerikas.

Auch in Festlandchina existieren Wahre-Jesus-Gemeinden bis heute fort – teils als unabhängige, nicht-registrierte Gemeinden, teils im Netzwerk des Chinesischen Christenrates (der einzig staatlich anerkannten Dachorganisation evangelischer Gemeinden). Mancherorts gibt es eine dem Christenrat unterstellte Kirche, in der es zwei Gottesdienste gibt: samstags für Christen der Wahre-Jesus-Tradition, sonntags für Christen anderer Tradition, vom selben Pastor geleitet. Im Theologischen Seminar in Nanjing, der landesweiten Ausbildungsstätte des Christenrates, studieren auch Christen aus der TJC, und unter den derzeitigen Lehrkräften findet sich eine Dozentin, die aus der TJC in der Provinz Fujian stammt.

1979 kamen erstmals TJC-Christen aus Taiwan zum Studium nach Deutschland, die am Samstag ihre chinesischen Gottesdienste feierten. Das war in Heidelberg. 1987 ließ

sich die Gemeinde als Verein registrieren, 2019 zog sie nach Mannheim um. Neben den Gemeinden in Mönchengladbach und Hamburg gibt es weitere Standorte in Salzburg und Wien sowie Hauskreise in der Schweiz. Überregional trifft man sich zu jährlichen Bibelseminaren, Freizeiten, Jugendcamps etc. Mitglieder aus Deutschland unterstützen inzwischen vermehrt auch die Arbeit der TJC-Gemeinden in Spanien, Italien und Griechenland sowie der Hauskreise in Osteuropa, die sich gerade langsam bilden.

Die Gemeinde in Mannheim hält jeden Samstag zwei Gottesdienste von je einer Stunde ab, dazwischen gibt es ein Mittagessen sowie Zeit zum gemeinsamen Austausch. Nach einem Lied und gemeinsamem Gebet in Zungen oder Normalsprache folgt eine Predigt oder eine Bibelstunde. Den Abschluss bilden wieder ein Lied und gemeinsames Zungengebet. Je nach Bedarf wird die Predigt aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt. Anschließend gibt es eine ausgedehntere Gebetsgemeinschaft, in die alle ihre persönlichen Anliegen einbringen können. Samstagabends gibt es ein spezielles Programm für junge Menschen ab 18, das sie selbst organisieren. Manchmal endet der Tag mit einem gemeinsamen Abendessen.

Taufen sind für TJC-Christen nur gültig, wenn sie an Erwachsenen und in „lebendigem“, also fließendem Wasser durch Untertauchen vorgenommen werden. Das Abendmahl wird mit ungesäuertem Brot gefeiert. Die Teilnahme am Abendmahl anderer christlicher Kirchen ist TJC-Mitgliedern untersagt. Auch das Ritual der Fußwaschung wird praktiziert und gilt als Sakrament.

Als transkonfessionelle Einheits- und Erneuerungsbewegungen in allen Kirchen konzentrierte sich die Pfingstbewegung also auf die spirituelle, gemeinschaftliche und handlungsorientierte Einheit, blieb dabei aber auf die Autonomie jeder Einzelgemeinde ausgerichtet. Demgegenüber wirkte die ökumenische Bewegung eher strukturbildend, indem sie Vertreter*innen der verfassten Kirche zu einer verbindlichen Kooperation und zum Dialog miteinander führte und sich darum bemühte, auf ekklesiale Urteile über die jeweils anderen Konfessionen und elitäre Selbstbeschreibungen zu verzichten. Diese die ökumenische Bewegung dominierende Auffassung führte dazu, dass die jungen und volatilen Pfingstgemeinden, die sich noch nicht in der bestehenden kirchlichen Landschaft etabliert hatten und keine eigene Konfession darstellen wollten, zu Beginn nicht als Gesamtheit an der ökumenischen Bewegung interessiert waren und deshalb lange Zeit nur Einzelpersonen zu ökumenischen Tagungen eingeladen wurden. Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 hatte die pfingstlichen Aufbrüche nicht im Blick oder betrachtete sie eher skeptisch, als dass sie ihnen Raum gegeben hätte. Dem Optimismus, der mit der Geburtsstunde der modernen Pfingstbewegung einherging, folgte also bald Ausgrenzung. Verstärkt wurde diese Ablehnung durch das beispiellose Wachstum und die weltweite Ausweitung der Pfingstbewegung, die eher Konkurrenzgefühle als Kooperationsinteressen stärkte.

Innerhalb der Pfingstbewegung führten Wachstum und Differenzierung zur Frage nach Beständigkeit, institutioneller Ausdauer, Organisation und struktureller Zusammensetzung der Bewegung. So kommt es zu einem disparaten Erscheinungsbild der Pfingstkirchen. Einerseits trat auch die pentekostale

Bewegung – der ökumenischen Vision einer geistgewirkten, konfessionsübergreifenden Einheit zum Trotz – bald in die Szene des protestantischen Konfessionalismus ein und passte sich an traditionelle Muster des Kirche-Seins an, so dass es heute eine Vielzahl von pfingstkirchlichen Konfessionen, oft mit unterschiedlichen Lehren und theologischen Praktiken, gibt. Andererseits formten sie sich bald zu einer eigenständigen kirchlichen, global vernetzten Bewegung, die weit über die herkömmlichen kirchlichen Grenzen, theologischen Ideale und eschatologischen Erwartungen der ursprünglichen Erneuerungsbewegungen hinausgeht. Was aber aufgrund des langen Ausschlusses aus und der Distanz zu der ökumenischen Bewegung noch immer fehlt, ist, so konstatieren heute Pfingsttheolog*innen, eine pentekostale Ekklesiologie, die eben des Dialogs mit anderen Kirchen bedarf und sich aus ihm entwickelt.

Das Verhältnis zwischen Pfingstgemeinden und -kirchen einerseits und ökumenischer Bewegung andererseits änderte sich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als in den historischen Kirchen mit der charismatischen Bewegung neue Erfahrungen des Heiligen Geistes entfacht wurden. Manche Vertreter*innen der neuen Generationen klassischer Pfingstler und der sogenannten Neo-Pfingstler konsolidierten ihre Bemühungen, an organisierten ökumenischen Aktivitäten teilzunehmen. Die Entwicklung der pentekostalen wissenschaftlichen Theologie und der akademischen Ausbildung trug außerdem dazu bei, die Pfingstkirchen auch theologisch für die Teilnahme an ökumenischen Gesprächen auszurüsten und die oft vorherrschende Einschätzung der Pfingstbewegung als Verächter theologischer, intellektueller und ökumenischer Bestrebungen zu verändern. Offizielle und halboffizielle Mitarbeit in

Nationalen Kirchenräten und in ökumenischen Kommissionen und die Vergabe von Stipendien weltweit trugen zur Annäherung der Pfingstkirchen bei, was wiederum die Grundlage und Unterstützung für ökumenische Aktivitäten erweitert hat. Das Interesse an charismatischer Spiritualität und Praxis unter den etablierten Kirchen, insbesondere in Form der charismatischen Erneuerungsbewegung, hat die Pfingstkirchen für die weltweite ökumenische Anerkennung weiter geöffnet.

Ein wichtiger Impuls für den ökumenischen Dialog mit Pfingstkirchen ist die Wiederentdeckung der spirituellen und relationalen Dimension dessen, was Christinnen und Christen eint. Es kommt daher auch nicht von ungefähr, dass geistbezogene Titelthemen von Versammlungen des ÖRK oftmals als Bitte erscheinen: „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung“ (Vollversammlung ÖKR in Canberra 1991) oder „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne“ (Weltmissionskonferenz in Athen 2005). Die Erneuerung der ganzen Schöpfung, Heilung und Versöhnung werden bei allem notwendigen Festhalten am prophetischen Auftrag der Kirchen nicht vom Handeln von Kirchen und christlichen Gemeinschaften abhängig gemacht. Die Bitte um das Wirken des Heiligen Geist widerstrebt der Versuchung einer Spiritualität des „Gott-ist-mit-uns“ (und nicht mit den anderen) und nimmt heilsam Abschied von der Vorstellung, dass Menschen das Reich Gottes auf Erden verwirklichen können und sollen.

Man kann in diesem Impuls nun sogar einen christlichen Universalismus generell in Frage gestellt sehen, wie es neuerdings in postkolonialer Kritik geschieht. Manche sehen damit nicht zuletzt die ökumenische Suche nach Einheit überhaupt kritisch und fragen: Ist es heute noch zu rechtfertigen, von Ein-

heit, gemeinsamen Werten, einer kosmopolitischen Vision einer geeinten Menschheit zu sprechen – und wenn ja, unter welchen Voraussetzungen? Zeigt nicht die Erfahrung des Kolonialismus, dass gerade Visionen vermeintlich gemeinsamer humanistisch-christlicher Werte gescheitert sind, weil sie in Wirklichkeit Werkzeuge imperialer kultureller Anpassung waren? Kann sich das christliche Credo dieser Erfahrung entziehen? Dabei spielt auch eine Rolle, dass die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt nicht leicht aufzulösen ist. Fragen an die Deutungs- und Handlungsmacht – wer ist „das ökumenische Subjekt“? – kommen auf. Das birgt auch das Potential einer Zerreißprobe. Allerdings war mit Einheit niemals konfessionelle oder kulturelle Gleichmacherei gemeint. Im Gegenteil: Gerade in jüngerer Zeit wird Differenz – etwa im Modell der Differenzökumene – als zentraler und belebender Faktor der Einheit betrachtet. Trotzdem wird man sich wohl fragen müssen, ob ein gegenseitiger christlicher „Wiedererkennungseffekt“ nicht unverzichtbar ist und ob das christliche Credo nicht gerade darauf setzt, dass dieser auch möglich ist. Die traditionell reformatorischen Kirchen sehen eine evangeliumsgemäße Verkündigung und die wechselseitige Anerkennung von Taufe und Abendmahlsfeiern der Kirchen als Basis und Ausdruck dafür. Traditionelle Einheitsmodelle werden insbesondere aus dem globalen Süden kritisiert als zu dogmatisch, zu textorientiert und zu wenig erfahrungs-, körper- oder geistorientiert, als zu „eurozentrisch“ und zu wenig offen für alternative Formen des Wissens. In dieser Situation bilden pentekostale Kirchen und charismatische Bewegungen eine einzigartige Brücke zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden, in dem pentekostale Kirchen deutlich stärker präsent sind, der aber zugleich auch das heutige Gravitationszentrum des Christentums darstellt.

☉ **Beispiel: Church of Pentecost, Ghana**

Die Ursprünge der Pfingstkirche (*Church of Pentecost, CoP*) in Ghana lassen sich auf die Apostolische Kirche der Goldküste und Rev. James McKeown (1900–1989), einen Apostolischen Missionar der Apostolischen Kirche im englischen Bradford, zurückführen. Auf Einladung von Rev. Peter Anim, einem prominenten lokalen und unabhängigen Kirchenführer, kam McKeown 1937 an die Goldküste (heute Ghana), um seine Missionsarbeit zu beginnen. Nach bescheidenen Anfängen und Konflikten, die zur Trennung sowohl von der Apostolischen Mission als auch von seiner Heimatkirche führten, gründete McKeown die Pfingstkirche im Jahr 1962. In ihren theologischen Grundsätzen ähnelte sie den klassischen Pfingstkirchen. Gelehrt wurde die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, die Heiligung als fortwährendes Gnadenwerk des Heiligen Geistes, die göttliche Heilung durch die Sühnetat Christi, die Taufe im Heiligen Geist, die sich anfänglich durch die Zungenrede erweist, sowie die bevorstehende Wiederkunft Christi. McKeown gründete die Kirche von vornherein als einheimische Kirche, deren Strukturen und Praktiken, einschließlich der Finanzierung, der einheimischen Bevölkerung entsprach. Sein Konzept folgte der Idee der sich selbst tragenden, sich selbst ausbreitenden und selbst verwaltenden Kirche.

Im Jahr 1980 gründete die CoP die Pfingstsozialdienste (PENSOS), um die Lebensbedingungen ihrer Mitglieder zu verbessern und den Beitrag der Kirche zur sozioökonomischen Entwicklung der Nation zu verstärken. Dies sollte vor allem in den Bereichen Bildung und Gesundheit geschehen. Heute betreibt die CoP 84 Grundschulen, drei Berufsschulen

und zwei weiterführende Schulen. 2003 wurde die Pentecost University gegründet. Im Gesundheitswesen richtete die Kirche zwei Krankenhäuser und sieben Gesundheitszentren ein. Im Zuge der Covid-19-Pandemie im Jahr 2020 stellte die CoP ihr Mehrzweck-Kongresszentrum „Pentecost Convention Center“ vor den Toren Accras kostenlos der Regierung Ghanas zur Verfügung, um es zur Unterbringung und Behandlung Infizierter zu nutzen. Die CoP engagiert sich auch in den Bereichen Gesellschaftsentwicklung (*community development*) und Mikrofinanzierung. Seit 2012 spielt sie eine wichtige Rolle im Nationalen Friedensrat (NPC), der 2011 vom Parlament zur Lösung von Konflikten und zur langfristigen Friedenssicherung in Ghana eingerichtet wurde.

Erste ökumenische Beziehungen außerhalb der Pfingstkirchen wurden in der CoP unter dem 4. Vorsitzenden Apostel Michael Ntumy (1998–2008) geknüpft, der mit dem Christenrat von Ghana zusammenarbeitete, um Angelegenheiten von nationalem Interesse zu koordinieren. Unter Führung des 5. Vorsitzenden, Apostel Prof. Opoku Onyinah (2008–2018) wurde die ökumenische Zusammenarbeit weiter verstärkt. So versuchte die Kirche vor Ort Brücken zwischen den Konfessionen zu bauen: Als Vorsitzender des „Ghana Pentecostal and Charismatic Council“ (GPCC) veranlasste Apostel Onyinah die Unterzeichnung eines Memorandums zur Verständigung mit dem Christian Council of Ghana, um in Fragen von kirchlichem und nationalem Interesse zusammenzuarbeiten. Auf internationaler Ebene nahm die CoP 2010 am Lausanner Kongress in Kapstadt teil; 2011 wurde sie Mitglied der Pentecostal World Fellowship.

Im Blick auf den ÖRK fungierte die CoP bereits 2002 unter dem Vorsitzenden Apostel Ntumy als Gastgeberin einer Konsultation der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) über Glaube, Heilung und Mission in Accra. Von 2002 bis 2007 wirkte der Apostel Onyinah in dieser Kommission als Berater für das Thema Pfingstkirchen mit. Von 2007 bis heute ist er Mitglied der Kommission. Seit 2019 repräsentiert Apostel Onyinah die CoP im laufenden internationalen Dialog zwischen Lutheranern und Pfingstkirchen. Die CoP beteiligt sich seit der 2. Weltversammlung 2011 in Manado, Indonesien, am → Global Christian Forum. Die ökumenische Zusammenarbeit der CoP wurde im Juni 2017 weiter unterstrichen, als sie Gastgeberin einer Konsultation des → Global Christian Forum war zum Thema „Die Berufung der Kirche zur Mission und Wahrnehmungen des Proselytismus“. Ein weiterer bedeutender Schritt war die Einladung des katholischen Erzbischofs von Accra, Charles Palmer-Buckle, zur 13. außerordentlichen Ratsversammlung der Kirche, die 2012 am Pentecost University College in Accra stattfand. Apostel Onyinah vertrat die CoP in der sechsten Phase des internationalen katholisch-pfingstlichen Dialogs von 2010 bis 2015.

In der Religionsstatistik fällt die CoP durch ihre klar landesweite Ausbreitung und ihr stetiges Mitgliederwachstum auf. Im Jahr 1987 – und damit zu der Zeit, als McKeown die Führung der Kirche in der Person von Apostel S. F. Safo an einen Ghanaer übergab – wurde die CoP zum ersten Mal als die am schnellsten wachsende Kirche des Landes registriert. Vier Jahre später, 1991, zeigte eine Aktualisierung der nationalen Umfrage, dass die CoP bereits die größte protestantische Konfession in Ghana war. Derzeit hat die CoP in

Ghana ungefähr drei Millionen Mitglieder, bei einer Gesamtbevölkerung von circa 30 Millionen. Weltweit ist die CoP mittlerweile in etwa 100 Ländern vertreten.

Die Pfingstbewegung fordert – auch gerade in Selbstkritik an ihrer eigenen konfessionalistisch-ausschließenden Transformation – dazu auf, darüber nachzudenken, wie man ein ökumenisches Selbstverständnis als Bewegung unter den heutigen Kirchen gemeinsam formuliert. Das ökumenische Gespräch zur Einheit muss bei der Frage nach der jeweiligen Ekklesiologie ansetzen. Das Herz der pfingstkirchlichen Ekklesiologie ist vielleicht der Idee der Koinonia am nächsten, die im multilateralen Dialog der ÖRK-Kommission für Glaube und Kirchenverfassung seit den 1990er Jahren als gemeinsamer ökumenischer Horizont entwickelt wurde.³⁵ So wie sich Kirche als Koinonia unter den Pfingstlern allerdings unterschiedlich manifestiert, abhängig von den negativen oder positiven Einflüssen bestimmter Erfahrungen, die das kirchliche Selbstverständnis des Einzelnen oder der Konfession geprägt haben, so kann man auch für die gesamte Ökumene von Einheitsvorstellungen und Ekklesiologien im Plural sprechen. Es ist wichtig, Einheit auf lokaler und globaler Ebene sowie in ihren verschiedenen Dimensionen immer wieder ins gleichberechtigte Gespräch zu bringen, zu leben, zu erfahren und handelnd umzusetzen.

35 „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“, in: *Walter Müller-Römheld* (Hg.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991*, Frankfurt a.M. 1991, 173–176. „Auf dem Weg zu einer umfassenderen Koinonia. Botschaft der Weltkonferenz“, in: *Günther Gassmann/Dagmar Heller* (Hg.), *Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, Frankfurt a.M. 1994, 213–216.

3.13 Schlussbemerkungen

In zwölf Themenabschnitten haben wir uns mit theologischen Charakteristika der Pfingstbewegung auseinandergesetzt. Diese Reise führte von der Relevanz der Erfahrung des Heiligen Geistes über ein konkret-kontextuelles Verständnis von Erlösung, Heilung und Heiligung, vom Verständnis von schöpferischer Emergenz bis zu einem starken Bewusstsein von gottwidrigen Dynamiken, die als Geister und Dämonen angerufen werden. Dies alles findet sich eingebettet in die umfassende Zuversicht in die gegenwärtige Kraft des Geistes, die in Gebet und Gesang erbeten und gepriesen werden kann, sowie zur missionarischen Sendung ermutigt und letztlich Hoffnung spendet für eine ökumenische Verständigung unter Christen und Christinnen und schließlich auch unter Religionen. Keines der zwölf Themen erwies sich als fremd gegenüber der Glaubensreflexion in den traditionellen Konfessionskirchen – im Gegenteil: Nicht selten stellt das pentekostale „*ceterum censeo*“, dass Gott ein gegenwärtiger Gott sei, eine Herausforderung für eine deutlichere Glaubensformulierung im volkskirchlichen Kontext dar. Vor allem aber können die zwölf thematischen Zugänge Mut machen, sich auf eine gemeinsame Reise der Entdeckung des gemeinsamen christlichen Glaubens zu begeben – durch Frage, Kritik, Zweifel und Neuentdeckung hindurch. Diese Einsicht ermutigt wiederum dazu, die Pfingstbewegung auch auf globaler Ebene als einen strategischen Partner für die Bewältigung der globalen Krise zu gewinnen und ernst zu nehmen, so dass die Reise der gemeinsamen Glaubensreflexion auch eine gemeinsame Suche nach einer planetarischen Nachhaltigkeitsethik werden kann.

4. Religion – Politik – Weltverantwortung

4.1 Annäherungen

Der Themenzusammenhang Religion – Politik – Weltverantwortung ist im Blick auf das Spektrum der Pfingstkirchen bzw. charismatischen Kirchen komplex und wird kontrovers diskutiert. Ein sorgfältiges Hinsehen und eine kritische Unterscheidung der Geister bleibt deshalb im ökumenischen Dialog – sowohl im nationalen wie im internationalen Bereich – immer nötig. Dies gilt für das Verhältnis zu Kirchen anderer konfessioneller und kontextueller Herkunft ebenso wie für den Dialog mit charismatisch-pentekostalen Kirchen. Eine generalisierende Beurteilung muss ebenso vermieden werden wie pauschalisierende Wahrnehmungsschablonen bzw. ihre Übertragung vom deutschen auf andere Kontexte.

Das ist umso wichtiger, als Gesprächspartner oftmals zuerst abschreckende Beispiele vor Augen haben, in denen sich Pfingstkirchen von autokratischen politischen Führern instrumentalisieren lassen, um bestimmte konservativ-fundamentalistische und menschenrechtsfeindliche Positionen religiös zu rechtfertigen, oder direkt repressive und rechtspopulistische Regime unterstützen (Südafrika, Brasilien, USA unter Trump). Zwar herrscht sowohl im politischen wie im ökumenisch-kirchlichen Bereich die Sorge, dass Teile der charismatisch-pentekostalen Szene aktiv zu einem massiven und häufig anti-ökumenisch ausgerichteten Rollback im Blick auf das kritisch-prophetische Zeugnis der Kirchen beitragen, aber auch, dass die politisch-ethische Zersplitterung des Protestantismus zunimmt.

Dies kann man etwa in Lateinamerika beobachten, wo die historisch-protestantischen Kirchen immer mehr einbrechen, ihre Bildungseinrichtungen geschwächt werden und Teile ihrer Mitgliedschaft sogar offen für repressive Regime eintreten. Auch und gerade unter historisch-protestantischen Christen trifft man auf eine hohe Zahl von sogenannten „Bolsonaro-Christen“ (siehe ☉Evangelisch-Lutherische Kirche in Brasilien).

Doch die Situation ist keineswegs einheitlich, sondern komplex: Trends einer kirchlichen Unterstützung für repressive Regime lassen sich auch in einer ganzen Reihe von historisch gewachsenen Kirchen sowie in den evangelikalen Kirchen feststellen. Man darf also die Gefahr einer politischen Instrumentalisierung nicht einfach mit *einer* Konfessionsfamilie identifizieren. In manchen afrikanischen Ländern kommen kritisch sozial engagierte Stimmen mittlerweile zunehmend aus dem eher links geprägten evangelikalen Spektrum, während sich einige der historisch-protestantischen Kirchen eher staatsnah (und konservativ) zeigen. Darüber hinaus gibt es im afrikanischen Bereich große charismatisch-pentekostale Kirchen, die auch regimekritische Impulse im Bereich Nachhaltigkeitspolitik und Armutüberwindung setzen. Neuere Forschungen von Ethnolog*innen, Missionstheolog*innen und Entwicklungswissenschaftler*innen haben darauf aufmerksam gemacht, dass einige pentekostale Gemeinschaften einen relevanten entwicklungsbezogenen Beitrag leisten und dass bei ihnen eine wichtige soziale Ordnungs- und Stabilisierungsrelevanz zu beobachten ist, die man nicht vernachlässigen sollte. In Regionen, in denen Pfingstkirchen überwiegend kleine Minderheitsgruppen in einer fremdreligiösen Umgebung repräsentieren, sind sie angewiesen auf Sicherung der eigenen Existenz. In Asien etwa ist die Instrumentalisierung von Religion für

die Verstärkung repressiver oder autokratischer Politik eher bei anderen religiösen Traditionen zu beobachten (z.B. Hinduismus in Indien, Buddhismus in Myanmar oder Sri Lanka). Auch in osteuropäischen und postsowjetischen Ländern ist die Situation ganz unterschiedlich: In einigen Ländern gibt es lebendige evangelikale oder charismatische Minderheitskirchen, die sozial-diakonische Arbeit mit einfachen Mitteln direkt aus der Gemeinde heraus betreiben, in anderen Kirchen führt eine aggressive pentekostale Missionstätigkeit zu scharfen Konflikten.

Das Bild bleibt also sehr disparat und uneinheitlich. Denn Pfingstkirche ist nicht gleich Pfingstkirche: Eine charismatische Basiskirche ist mit einer medial vernetzten und global operierenden Megakirche nicht zu vergleichen. Eine ländliche Unabhängige Kirche im afrikanischen Kontext (AUK; → Afrikanische Unabhängige Kirchen), die im Kontext antikolonialer afrikanischer Selbstbestimmungsprozesse entstand, weist erhebliche Unterschiede im Vergleich z.B. zu einer großen, ebenfalls „unabhängigen“, aber dabei dezidiert anti-ökumenischen Kirche im lateinamerikanischen Kontext (wie z.B. die ☉Universalkirche des Reiches Gottes) auf. Die extreme Vielfalt unterschiedlichster Typen und Orientierungen von Kirchen in den verschiedenen Kontinenten und Kontexten ist daher sorgfältig zu beachten. Auch die oftmals vorgeschlagene Typologie, die klassisch-pentekostale Kirchen, charismatische Gemeinden innerhalb von Denominationskirchen, neopentekostale Kirchen und Unabhängige Kirchen voneinander unterscheidet, reicht nicht aus, um allein mit diesem Schema einen handhabbaren Orientierungs- und Kriterien-Rahmen zu haben. Es bedarf vielmehr einer genaueren und kontextbezogenen Einzelwahrnehmung, um die Unterschiede bestimmen zu können zwischen

genuin entwicklungs-offenen sowie dialogbereiten Kirchen. Dies trifft auch im Blick auf sozialen Wandel zu. Während die einen einen Entwicklungstypus von unten (*development from below*) praktizieren und tatsächlich zu einem *Empowerment* der Marginalisierten beitragen, tragen die anderen zur Akkumulation von Reichtum für wenige einzelne kirchliche Funktionäre bei und gelten vielfach durchaus als religiös getarntes Wirtschaftsimperium.

Eine jeweils genauere Wahrnehmung und Analyse der einzelnen Kirchen innerhalb ihres eigenen Kontextes ist deshalb unverzichtbar. Das macht die Anbahnung von möglichen Dialog- oder Partnerschaftsbeziehungen schwieriger und anforderungsreicher, bei Anwendung ausreichend theologisch, ethisch und entwicklungsbezogen qualifizierter Kriterien letztlich dann aber auch verheißungsvoller und ökumenisch verantwortlicher. Dabei kann und muss bei uns zurückgegriffen werden auf Prozesse und Zwischenergebnisse zur Einschätzung von bestimmten charismatisch-pentekostalen Kirchen, die regionale ökumenische Kirchenbünde oder Konfessionen innerhalb ihrer jeweiligen Regionen vielfach bereits erarbeitet haben.

4.2 Paradigmenwechsel: Von Weltflucht hin zur Sozialethik

Klassisch war die Pfingstbewegung gekennzeichnet durch einen Frömmigkeitstyp, der die Errettung der individuellen Seelen aus der verderbten Welt (*salvation from this world*) und ihre Zuführung zum erwählten „heiligen Rest“ betont hat. Der eschatologisch-apokalyptischen Jenseitsorientierung des klassischen Pentekostalismus entsprach eine Grundskepsis pente-

© Beispiel: Charismatisierung in Argentinien

Seit den 1980er Jahren hat sich in Argentinien eine starke Ausbreitung nicht-katholischer Religionen vollzogen. Besonders die Gruppe der Protestant*innen, die gemäß einem Zensus im Jahr 1960 noch 2,6 Prozent der Bevölkerung ausmachten, sind heute auf 9 bis 15 Prozent der Bevölkerung angewachsen (Pew Research Center 2014). Hierzu gehören sowohl „mainline“ (historische) Protestant*innen als auch die Pfingstbewegung.

Der mainline-Protestantismus (anglikanisch, lutherisch, methodistisch, presbyterianisch, reformiert), 1825 durch Wirtschaftsmigration ins Land gekommen und in die Mittelschicht aufgestiegen, erlebt seit den 1960er Jahren mainline-typische Rückgänge durch demographische und säkularisierende Faktoren. Demgegenüber hat der charismatische Protestantismus seit den 1980er Jahren signifikante Zuwächse erfahren (heute 75 Prozent des Protestantismus). Diesseitsorientierte Heilsversprechen und emotionaler Gottesdienststil sprechen besonders Unterschichtsangehörige an. In Armutsvierteln sind über 20 Prozent der Bevölkerung pfingstlich; Armutsfaktoren sind auch regelmäßige Konversionsgründe zum Pentekostalismus. Inzwischen lässt sich aber auch eine Expansion der Pfingstbewegung in die Mittelschicht feststellen, wo sie einen soft-charismatischen und bürgerlich-angepassten Stil annimmt.

Die Kombination mit charismatischen Elementen macht auch historisch-protestantische Kirchen für die Mittelschicht zu einer attraktiven Alternative zu den Pfingstkirchen. Dies zeigt sich an verschiedenen Gemeinden, die im Laufe der Zeit ein charismatisches Profil angenommen haben. Beispiele sind die anglikanische Gemeinde El Buen

Pastor in einem gehobenen Mittelschichtsviertel von Buenos Aires sowie die Schottische Presbyterianische Kirche in Argentinien mit z.B. der Dr.-Smith-Memorial-Gemeinde im Mittelschichtsviertel Belgrano der Hauptstadt. Diese Gemeinden nehmen pfingstliche Elemente in ihren Gottesdienst auf, vermeiden jedoch offene Zungenrede und Exorzismen, die abschrecken könnten.

kostaler Theologen gegenüber westlich-kritischer Bildung und Wissenschaft, die tendenziell als glaubenszerstörerisch angesehen wurden. Die kritische Distanz zu Bildung aber muss in einem Teil des charismatisch-pentekostalen Spektrums – so wie z.B. im Kontext der oftmals ganz anders strukturierten → Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) – auch verstanden werden als Teil des anti-kolonialen Widerstandes und der Zurückweisung von bestimmten kolonialen Einflüssen, die mit dem westlichen Bildungssystem transportiert wurden. Bemerkenswert ist jedoch, dass sich in Teilen der charismatisch-pentekostalen Bewegung mittlerweile Änderungen und Orientierungsverschiebungen vollzogen haben, die zu einer Öffnung für eine positive Sicht der Welt als Ort der moralischen Bewährung sowie zu einem neuen Interesse an Fragen sozialer Transformation und Entwicklung geführt haben (*salvation of this world*). Außerdem hat sich in letzten Jahrzehnten im globalen Norden wie im globalen Süden eine akademische Pfingsttheologie entwickelt.

In mindestens einem Teil der Pfingstkirchen lässt sich eine signifikante Bewegung hin zur Ausgestaltung der sozialen Relevanz des Evangeliums feststellen, auch wenn dafür größtenteils eine andere Terminologie („integral mission“, „holistic

ministries“, „social services“, „holistic education“) verwendet wird als in den Mitgliedskirchen des ÖRK. Inzwischen sind im pentekostalen Spektrum größere Netzwerke für soziale Dienstleistungen, Krankenhäuser, ländliche Entwicklungsprogramme und sogar Universitäten entstanden und ausgebaut – dadurch gibt es bei vielen Pfingstkirchen einen wachsenden Lernbedarf im Blick auf professionelle Sozial- und Entwicklungsarbeit, aber auch zu Fragen der Sozialethik, und es ergeben sich so mögliche Anknüpfungspunkte für einen Dialog. Kirchen des charismatisch-pentekostalen Typs positionieren und qualifizieren sich zum Teil sehr bewusst als Faktoren für eine nachhaltige Entwicklung und die Herstellung lebenswürdiger Gesellschafts- und Lebensverhältnisse. Viele Pfingstkirchen zeigen sich dabei desinteressiert an materieller Unterstützung aus westlichen Entwicklungswerken oder Kirchen, weil sie eigene und teils durchaus effektive Systeme des Fundraising und des Teilens von Ressourcen haben (z.B. über das Prinzip des Zehnten). Wie alle Kirchen brauchen sie aber wohl Fachberatung und Austausch von Expertise in Fragen von Entwicklungsprozessen und christlicher Sozial- und Gesellschaftsethik.

So erweisen sich etwa in Südafrika im Kontext des nach wie vor sehr schwachen staatlichen Systems der Sozial- und Gesundheitsfürsorge (80 Prozent der Bevölkerung in Südafrika haben keine Krankenversicherung) und der lokalen Wirtschaftsförderung (60 Prozent der Bevölkerung der Schwarzen sind arbeitslos) Pfingstkirchen mit ihren Initiativen zum Aufbau einer eigenen Unternehmens- und Solidarkultur als wichtige Träger einer regionalen und lokalen Wohlstandsentwicklung. Es könnte besonders interessant sein, mit solchen Initiativen einer innovativen Christian Entrepreneurship in eine Lernpartnerschaft

einzutreten, da es eine Reihe von interessanten Projekten gibt, aber noch keine übergreifende Reflexion über eine christliche Unternehmens- bzw. Entwicklungsethik. Verschiedene Pfingstkirchen haben bereits jetzt beeindruckende Modelle eines alternativen, christlich bestimmten Gemeinwesens geschaffen, die sich auf dem Hintergrund der immer schwächer wirkenden staatlichen Entwicklungsprogramme als Leuchtturmprojekte einer geordneten, afrikanischen Moderne bzw. eines christlichen Gemeinwesens darstellen und um weitere Unterstützer werben.

Der Campus von einigen der größeren Pfingstkirchen in Südafrika oder auch Westafrika bietet im Normalfall eine funktionierende Infrastruktur. Diese kircheneigenen Areale sind meist im Sinne von *gated communities* organisiert, das heißt, sie haben Zugangskontrollen, gewährleisten ihren Mitgliedern jedoch gute Versorgung mit Lebensmitteln, Bildung, Gesundheit und sozialer Sicherheit. Sie werden auch von Außenstehenden wie Inseln des Wohlstands im Meer von Unterversorgung und *bad governance* angesehen. Obwohl manchen Kirchen gegenüber der Vorwurf von finanzieller Intransparenz geäußert wird, erheben sie zum Teil auch den Anspruch, immun gegenüber dem weit verbreiteten Problem der Korruption zu sein. Darin jedenfalls markieren sie die Erfolgsbilanz einer christlich-pentekostalen Gesellschaftsutopie. In kircheneigener Diktion gelten die erwähnten Areale als leuchtende „Stadt auf dem Berg“ – sie sind damit Teil des Missionsverständnisses solcher Kirchen. Allerdings bleibt der Erfolgsanspruch meist noch bezogen auf das Modell einer binnenkirchlichen, denominationalen Glaubensjüngerschaft und versteht sich noch nicht im Sinne eines Gemeinwesens mit sozialer, kultureller und religiöser Diversität.

⊙ Beispiel: Pfingstbewegung in Äthiopien

Protestanten aller Denominationen werden in Äthiopien üblicherweise als „Päntä“ bezeichnet, ein vom amharischen Wort für Pfingsten (Päntäqoṣṭe) abgeleiteter Name. Dieser ursprünglich abfällige Name ist heute als Selbstbezeichnung gebräuchlich und zeigt an, wie stark der äthiopische Protestantismus mit pfingstlicher Theologie und Praxis verwachsen ist. Das heißt nicht, dass z.B. alle Lutheraner der Mekane-Yesus-Kirche gleichermaßen in Zungen beten, im Gottesdienst tanzen oder der pfingstlichen Ablehnung von Alkohol folgen, sondern vielmehr dass sich Auseinandersetzungen zu pfingstlicher Frömmigkeit und Theologie in allen protestantischen Kirchen finden, statt zwischen ihnen eine Grenze zu bilden. Die äthiopische religiöse Landschaft kennt nur drei Denominationen: Orthodoxe, Muslime und „Päntä“.

Diese „Pentekostalisierung“ des äthiopischen Protestantismus ist eine Entwicklung der letzten drei Jahrzehnte, die sich zusammen mit einem starken Wachstum der evangelischen Kirchen vollzog. Während der Zensus von 1986 nur etwas mehr als fünf Prozent Protestanten verzeichnete, stieg ihr Anteil auf fast 20 Prozent im Zensus von 2007 und weiter auf 27 Prozent in den Schätzungen des letzten Ethiopian Demographic and Health Survey (2019). Der größte Teil dieses Wachstums ging zu Lasten der äthiopisch-orthodoxen Kirche, die die Pfingstbewegung als abzuwehrende „fremde“ Religion ansieht und charismatische Gruppen in ihren Reihen unterdrückt.

Bis in die Anfänge der 1990er Jahre hinein war die äthiopische Pfingstbewegung ein junges Nischenphänomen. Erst

1967 entstand mit der *Full Gospel Believers' Church* die erste pfingstliche Kirche Äthiopiens, gegründet von Studierenden, die durch finnische und schwedische Missionare sowie durch amerikanische Schriften mit der weltweiten Pfingstbewegung in Berührung gekommen waren. Im Traditionalismus des spätkaiserlichen Äthiopiens war für eine indigene Kirche außerhalb von Orthodoxie und westlicher Mission jedoch kein Platz. Ein Antrag auf Zulassung als Religionsgemeinschaft wurde abgelehnt, die Studierenden erhielten Versammlungsverbote, und als sie sich gegen die widerrechtliche Einschränkung ihrer verfassungsmäßig zugesicherten Glaubensfreiheit wehrten, kam es zum Eklat. Eine im August 1972 einberufene öffentliche Veranstaltung wurde von der Polizei gestürmt, die circa 250 Teilnehmer*innen wurden verhaftet und zu Geldstrafen bzw. sechs Monaten Haft verurteilt.

Mit der äthiopischen Revolution von 1974 genossen Pfingstler einige Jahre Religionsfreiheit. Doch im Zuge des „roten Terrors“ und der zunehmenden Gleichschaltung der orthodoxen Kirche durch das marxistische Militärregime gerieten Pfingstler erneut ins Visier des Staates. Bis Ende der 1970er Jahre wurden fast alle Pfingstkirchen im Land geschlossen, Gebäude enteignet und Missionare des Landes verwiesen. Pastoren wurden verhaftet, einige gefoltert und lange Jahre inhaftiert. Andere protestantische Denominationen gerieten ebenso unter Druck und mussten ihre Kirchen ganz oder teilweise schließen. Der Generalsekretär der Mekane-Yesus-Kirche, Gudina Tumsa, wurde sogar entführt und ermordet. Robuste Untergrundstrukturen entstanden nun in allen Kirchen, wobei ökumenische Kooperation zwischen den geheimen Kirchen aufgrund von

Sicherheitsbedenken die Ausnahme blieb. In der Terminologie des Staates galten alle verbotenen Christen als „Päntä“, als aufrührerische und „konterrevolutionäre“ Religionsgemeinschaft.

Erst mit dem Regimewechsel von 1991 trat Religionsfreiheit ein. Pfingstliche Kirchen waren im Untergrund stark gewachsen und wurden nun offiziell anerkannt. Kirchen Gründungen folgten überall im Land auch in mehrheitlich orthodoxen Gebieten, was nicht ohne Konflikte blieb. Auch die Charismatisierung der etablierten protestantischen Kirchen setzte nun voll ein, meist durch Jugendliche vorangetrieben. Zudem beschleunigte sich die Fragmentierung der „Päntä“: Dutzende neue Denominationen, Hunderte kleiner Kirchen und „ministries“ entstanden. Im Zuge dieser Diversifizierung haben → Wohlstandstheologie, Glaubenslehre, „dominion theology“ (siehe Kap. 4.4) sowie schillernde Propheten Zulauf gefunden, wenngleich die größeren Denominationen an der klassischen Ausformung pfingstlicher Lehren festhalten.

Nach Jahren der Ausgrenzung ist die Pfingstbewegung im Mainstream Äthiopiens angekommen, was auch in der organisierten Politik seinen Niederschlag gefunden hat. Sowohl der letzte wie auch der aktuelle Premierminister des Landes sind Pfingstler, doch könnten beide unterschiedlicher kaum sein. Der 2018 zurückgetretene Hailemariam Desalegn gehörte der *Apostolic Church of Ethiopia* an, die als Oneness-Kirche die Trinitätslehre ablehnt und darum von allen anderen Kirchen Äthiopiens gemieden wird. Ganz anders Abiy Ahmed, der im Zuge bürgerrechtlicher Proteste an die Macht kam und sich von Anfang an mit

dem Nimbus eines von Gott erwählten Reformers umgab. Eine im Stil pfingstliche, aber auf Orthodoxie, Islam und traditionelle Praktiken erweiterte religiöse Rhetorik begleitet viele seiner politischen Auftritte. Abiy ist somit Ausdruck einer zunehmenden Pentekostalisierung der Politik Äthiopiens, aber noch ist unsicher, was dies bedeutet. Seine pro-demokratische Versöhnungs- und Friedenspolitik haben ihn innerhalb kürzester Zeit zu einen internationalen Hoffnungsträger werden lassen, doch sein zunehmend opaker Führungsstil angesichts der weiterhin ungelösten Krisen des Landes und der auf unbestimmt verschobenen Parlamentswahl lassen es leider ebenso möglich erscheinen, dass der erste mit dem Friedensnobelpreis geehrte pfingstliche Politiker den ausgetretenen Pfaden äthiopischer Autokraten folgt.

4.3 Wahrnehmung politischer Verantwortung

Was hier am Beispiel einiger afrikanischer Pfingstkirchen angedeutet wird, lässt sich auf andere Kontexte des globalen Christentums ausdehnen. Man kann also von Ansätzen einer „reformatorischen Bewegung“ im Milieu von Pfingstkirchen sprechen, insbesondere als gerade die nachwachsenden jüngeren Generationen ein wachsendes Interesse an Bildung und an der Professionalisierung der sozialen Arbeit pfingstlicher Gemeinden zeigen. Eine signifikante Zahl (wenngleich nach wie vor eine Minderheit) der jüngeren Pfingsttheolog*innen in Afrika, Asien und Lateinamerika hat mittlerweile an Colleges und Hochschulen der historisch gewachsenen Kirchen studiert oder sogar promoviert.

Eine neue Hinwendung zu einer gesellschaftskritischen Bibelhermeneutik und Anwendung kontextueller Bibelexegese fördert die Öffnung zu einem breiteren theologischen, ethischen und ökumenischen Diskurs. Hintergrund dafür ist sicherlich auch eine häufig zu beobachtende Konkurrenz zwischen den einzelnen Pfingstkirchen, die sich auf dem allgemeinen religiösen Markt nur dann längerfristig behaupten und durchsetzen können, wenn sie im Bereich von Bildung und für die soziale Aufwärtsmobilität sowie eine reale Verbesserung der Lebensverhältnisse ihrer Mitglieder erfolgreich sind. Auch der zunehmend vorhandene Erwartungsdruck politischer Instanzen wie der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, sich von Skandalen und Missbrauchs-Exzessen bestimmter Führungspersönlichkeiten innerhalb der Kirchen zu emanzipieren, trägt dazu bei, dass sich gleichsam reformations-analoge Lernprozesse innerhalb des pfingstkirchlichen Spektrums vollziehen.

Beeindruckend ist, dass aus entwicklungspolitischer Sicht einige Pfingstkirchen einen konzeptionellen und theologischen Dialog mit christlichen Entwicklungsagenturen anstreben, weil das Bedürfnis nach einer Professionalisierung der Arbeit, nach tieferer sozialetischer und entwicklungstheologischer Reflexion und stärkerer ökumenischer Vernetzung bei vielen mittlerweile erkannt wird. Es ist diese Generation der jüngeren, häufig durchaus solide ausgebildeten und unabhängigen pentekostalen Eliten, die christliche Kirchen und Hilfswerke in westlichen Kontexten als Dialogpartner nicht achtlos liegen und ohne Antwort lassen sollten. Vielmehr eröffnen sich hier Dialogmöglichkeiten und aussichtsreiche gemeinsame Lernpartnerschaften.

4.4 Ein politisch-theologisches Skript: Dominion Theology

Unbemerkt von vielen zeitgenössischen Beobachter*innen, die sich der gesellschaftspolitischen Relevanz der globalen Pfingstbewegung zuwenden, hat sich in Pfingstkirchen vor allem neopentekostaler Prägung eine pentekostale politische Theologie etabliert. Bei diesem Ansatz handelt es sich um die sogenannte „Dominion Theology“ oder „Theologie der Herrschaft“. Diese Theologie kursiert in den Vernetzungsstrukturen der weltweiten Pfingstbewegung, wird in die unterschiedlichen Kontexte übertragen und kann daher durchaus als genrebildend angesehen werden, um einen pentekostalen Anspruch auf gesellschaftliche Transformation zu begründen. Sie wird insbesondere in den Netzwerken von → Megachurches vorangetrieben. Bei der gegenwärtig wahrnehmbaren „Theologie der Herrschaft“ handelt es sich um diejenige pentekostale Spielart der Dominion Theology, die in gesellschaftspolitisch konservativen Kreisen der US-amerikanischen reformierten Theologie entstanden und entwickelt worden ist.

Leitend ist dabei das Konzept einer „christlichen Rekonstruktion“³⁶ der Gesellschaft, in der die Gesellschaft nach verschiedenen gesellschaftlichen „Sphären“ wie vor allem Familie, Recht oder Wirtschaft unterteilt wird. Das Sphärenmodell von Herrschaft geht von einer Verfallstheorie von moderner Gesellschaft aus und sieht vor, das gesellschaftliche Leben nach sogenannten biblischen „Gesetzen“ zu reorganisieren, um damit letztlich eine autoritäre Agenda durchzusetzen und die Gesellschaft an theokratischen Prinzipien auszurichten. In der

³⁶ Dieser Ansatz, der auf den reformierten Theologen, Philosophen und Historiker *Rousas John Rushdoony* (1916–2001) zurückgeht, wird auch „Rekonstruktionismus“ genannt.

deutschsprachigen Theologie haben sich ähnlich konservative Gesellschaftslehren bis in die jüngere Vergangenheit hinein mit dem Begriff der „Schöpfungsordnungen“ verbunden. Die resultierenden Probleme sind in beiden Fällen ähnlich.

Anfangs des 21. Jahrhunderts wurde die Dominion Theology im pentekostal-megakirchlichen Spektrum aufgenommen und neu ausgerichtet, wobei man sich aber bemühte, jede Kontinuität zur calvinistischen Vorgängerversion abzustreiten. Pentekostale Theologen distanzieren sich von jeder theokratischen Vorstellung und popularisierten so das herrschaftstheologische Konzept des sozialen Wandels. Die pentekostale Variante der Herrschaftstheologie hat dabei grundlegende Begriffe des Rekonstruktionismus wie den Sphärenbegriff aufgenommen. In der pentekostalen Spielart der Dominion Theology werden die gesellschaftlichen „Sphären“ auch als „Säulen“ benannt. Das Grundmuster der Dominion Theology differenziert die Gesellschaft in „Sieben Sphären“ aus, die in der Regel Kernbereiche gesellschaftlicher Organisation wie Regierung/Staat, Erziehung/Bildung, Familie/Ehe, Ökonomie/Finanzwelt, Medien, Kunst/Unterhaltung/Sport und Religion/Kirche umfassen. Die Kernaussage der Herrschaftstheologie besteht darin, alle diese gesellschaftlichen Sphären zu transformieren bzw. zu rekonstruieren. Es geht ihr darum, kulturelle Hegemonien aufzurichten. Zu diesem Zweck strebt die Dominion Theology einen Transfer von Macht an, indem einzelne Repräsentant*innen möglichst an die Spitzenpositionen der jeweiligen Sphären gelangen und diese im Sinne pentekostal-megakirchlicher Grundüberzeugungen besetzen. Die Dominion Theology setzt weniger an sozio-strukturellen Rahmenbedingungen an, sondern verfolgt ein personalisiertes Herrschaftsmodell sozialer Intervention. Der

Personalismus, der diesem pentekostalen „Marsch durch die Instanzen“ anhaftet, unterscheidet die Dominion Theology von theologischen und sozialem Konzeptionen in der angelsächsischen Welt, die ebenfalls mit dem Sphärenbegriff operieren (angelehnt an die kommunitaristische Ethik, die seit den 1980er Jahren im Gegenzug zum politischen Liberalismus Rawls'scher Prägung entstand). Das vorrangige (oder hintergründige) Interesse an den handelnden (herrschenden) Personen unterscheidet die pentekostale Dominion Theology auch von den funktional differenzierten Gesellschaftstheorien, die im deutschen Sprachraum vielfach den Blick auf soziale Systeme wie die von der Dominion Theology unterschiedenen Sphären bestimmen.

Diese herrschaftstheologische Strategie ließe sich in Bezug auf einzelne Sphären durchspielen. Das grundsätzliche Ziel der meisten herrschaftstheologischen Ansätze besteht darin, jede einzelne Sphäre durch „wiedergeborene“ Christ*innen zu besetzen, um dadurch die jeweilige Praxis und Diskurse zu beeinflussen. Allein aber in der Sphäre der Politik ist augenfällig, dass die Verwandlung ganzer Demokratien zu sogenannten „pentekostalen Republiken“ sich dem Zusammenwirken von herrschaftstheologischen Netzwerken der Pfingstbewegung im weitesten Sinn verdankt. Ein Anzeichen dafür sind die „pentekostalen“ Präsidentschaften dieser Tage in Brasilien, Australien und Äthiopien und nicht zuletzt auch die US-Präsidentschaft von Donald Trump, die sich auf die Loyalität gerade auch charismatisch-pentekostaler Milieus stützte. Diese kurze Replik auf aktuelle politische Prozesse zeigt, dass der Ansatz der Dominion Theology inzwischen in der globalen Pfingstbewegung vielfach rezipiert, in Netzwerken zirkuliert und kontextuell adaptiert wird.

⊙ **Beispiel: Universalkirche des Reiches Gottes** **(Igreja Universal do Reino de Deus)**

Eine der größten Pfingstkirchen weltweit ist die Universal-kirche des Reiches Gottes – *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD). Diese Kirche brasilianischen Ursprungs, die einem global vernetzten Unternehmen ähnelt, ist ein klassisches Beispiel für eine neopentekostale Pfingstkirche. Die IURD hat in Deutschland als „Universalkirche“ bzw. „Hilfszentrum“ feste Gemeinden in Berlin, München, Dortmund, Köln, Frankfurt am Main, Nürnberg, Aschaffenburg, Bremen, Karlsruhe, Stuttgart und Hamburg gegründet. Weltweit ist die IURD in 83 Ländern aktiv.

Täglich werden mehrere Gottesdienste gefeiert, die je nach Wochentag einem bestimmten und wöchentlich wiederkehrenden Lebensthema gewidmet sind. Die Themen sind überall auf der Welt gleich. Montags geht es unter dem Titel „Die Nation der 318“ um finanziellen Erfolg. Die Zahl 318 spielt auf Genesis 14,14 an, wo Abraham 318 starke Krieger auswählt, um Lot zu retten. Die Gemeinde ist aufgerufen zu überlegen, wie man zu den 318 Männern gehören kann, die erfolgreich in den Kampf in der Welt ziehen. Der Dienstag ist unter dem Stichwort „Die Bewegung der 70“ der Heilung von Krankheit und Besessenheit gewidmet. Biblischer Hintergrund ist die Aussendung der 70 Jünger, um zu heilen und Dämonen auszutreiben. Mittwochs findet die „Schule des intelligenten Glaubens“ statt, wo man erfahren kann, wie man seinen Glauben klug einsetzt, um im Leben zu den Gewinnern zu gehören. Am Donnerstag geht es um das partnerschaftliche Leben in der Ehe. Freitags steht das Thema Befreiung auf dem Programm. Das, was den Menschen

unfrei macht, wird ausgetrieben und besiegt: Drogen, Dämonen und andere dunkle Mächte. Am Samstag steht das Fasten im Mittelpunkt, denn Verzicht bedeutet Sieg. Der Sonntag steht im Zeichen der Versöhnung mit Gott und der Sehnsucht, ihm nahe zu sein. Spirituelle Erneuerung und Teilhabe an der Fülle des Lebens werden versprochen. Die IURD greift Lebensthemen auf, die unmittelbar in den Alltag der Menschen hineinsprechen. Das Versprechen, dass sich durch die Teilnahme an den Versammlungen Sieg, Erfolg und Heilung im Leben der Teilnehmenden einstellen, macht die IURD hochattraktiv.

Die erste Kirche der IURD wurde 1977 in Rio de Janeiro von Edir Macedo eröffnet. Dieser setzte sich bald als Bischof an die Spitze der Kirche, die 1987 bereits aus 356 Gemeinden bestand. Die Angabe der aktuellen Mitgliederzahlen weltweit variiert je nach Quelle zwischen sechs und acht Millionen. Macedo, der früher geschmähte Junge mit Handicap, ist mittlerweile zur Ikone geworden. 2019 erschien der Film über sein Leben unter dem Titel „Nichts zu verlieren“, in dem Macedo als ein Mann „wie du und ich“ portraitiert wird, der vom Lotterieverkäufer zum Evangelisten eine anrührende Bekehrungsgeschichte erlebt hat. 2009 warf die brasilianische Staatsanwaltschaft Macedo Veruntreuung von Spenden vor. Sein persönlicher Reichtum war und ist sprichwörtlich. Aber auch die IURD als Organisation verfügt über unermessliche Ressourcen, die unter anderem eingesetzt werden, um die öffentliche Meinung über unzählige Radiokanäle und große TV-Stationen zu beherrschen. In Brasilien ist die IURD auch auf der politischen Bühne aktiv. Zwölf der Abgeordneten, die sich in der Interessenvertretung evangelischer Abgeordneter im brasilianischen

Parlament zusammengetan haben, stammen aus der IURD. Gemeinsam mit den anderen Mitgliedern dieser sogenannten *Bancada Evangélica* setzen sie sich u.a. für eine strikte Gesetzgebung gegen Abtreibung und Homosexualität ein.

Die Theologie der IURD vertritt eine konservative Ehe- und Familienmoral. Frauen und Mädchen finden in der IURD eine eigene Abteilung: Godlywood. Statt der liberalen Moral von Hollywood zu folgen, werden in Godlywood Werte der Unterordnung und des Dienens in der Familie für Frauen attraktiv. Motiviert durch Predigten und aufgepeitscht in Versammlungen der IURD, fühlen sich Menschen berechtigt und ermächtigt, Homosexuelle und Transmenschen verbal und tätlich anzugreifen.

Auch Menschen anderen Glaubens – besonders die der afrobrasilianischen Traditionen – sind derartigen Angriffen ausgesetzt, weil Prediger der IURD die Macht von Dämonen und bösen Geistern besonders darin begründet sehen, dass die alten Kulte der Afrobrasilianer*innen die Geister rufen und anbeten. Die eigene Überzeugung der IURD-Anhänger ist: Je strikter und radikaler man sich an die IURD hält, desto eher ist man vor dem dämonischen Einfluss gefeit. Es handelt sich um einen spirituellen Kreuzzug gegen andere Religionen, der nicht selten in Gewalt umschlägt.

Schließlich folgt die Theologie der IURD einem simplen „do ut des“-Schema. Die Gläubigen geben mindestens den zehnten Teil ihres Einkommens und ihres Besitzes, um sich im Gegenzug Gottes Segen zu sichern. Das beschert der IURD sehr komfortable Einkünfte. Natürlich muss es in diesem System auch einen Erweis der Erfüllung der großen Verheißungen und Versprechungen geben. Deshalb werden

in den meisten Versammlungen Heilungswunder inszeniert und Exorzismen erfolgreich durchgeführt. Außerdem legen Geheilte Zeugnis ab von dem andauernden Erfolg vergangener Heilungswunder.

Die Versammlungsgebäude der IURD sind repräsentativ und überwältigend. In Rio de Janeiro entstand schon 1999 die „Weltkathedrale des Glaubens“ mit 11.000 Plätzen. 2014 wurde in São Paulo ein gigantisches Versammlungsgebäude im Stil des Salomonischen Tempels errichtet.

4.5 Aspekte der herrschaftstheologischen Ritualpraxis

Dominion Theology begrenzt sich nicht auf ein gesellschafts-politisches Konzept – obwohl es dies ihrem Anspruch nach auch ist. Wesentlich zum Verständnis dieser pentekostalen politischen Theologie ist die damit verbundene Ritualpraxis. Dies wird besonders deutlich am Verständnis des „Gebets“, das mit der Konzeption der „geistlichen Kampfführung“ (*spiritual warfare*) einhergeht; darunter wird die dynamische Ausweitung der guten/göttlichen Sphäre auf Kosten der bösen/dämonischen Sphäre verstanden. Ferner schließt die Ritualpraxis den Aufbau von Netzwerken mit ein, die in den Megakirchen gleichsam spiritualisiert werden. Dazu einige Anmerkungen:

a) Gebet

Mit der entschiedenen Hinwendung zur Transformation von Sphären der Gesellschaft verändert sich die Grammatik des pentekostalen Gebets. Die Pfingstbewegung entdeckt innovative soziale Gebetspraktiken, die am Beginn ihrer weiteren Politisierung stehen. Charismatische Gemeindeführer beanspruchen

häufig eine visionäre Imaginationskraft, die sie in die Erfindung neuer Ritualformen umsetzen und die, zunächst in der eigenen Kirche eingeführt, rasch von anderen Kirchen kopiert oder auch in abgeänderter Form übernommen werden. Hierzu zählt die Tradition des sogenannten „strategischen Gebets“. Damit ist im Prinzip eine appellative Form des Gebets gemeint, das die Intervention Gottes buchstäblich herbeikommandiert. Zugrunde liegt ein kontraktartiges Glaubensverständnis, demzufolge Gott und Mensch eine Bindung eingehen, so dass menschliche Glaubensaktivität eine unmittelbare Wirkung auf göttliches Handeln ausübt bzw. ausüben kann. Es hat sich eine ganze Gebetsökonomie um das strategische Gebet entwickelt, wodurch die rituelle Einübung der *spiritual warfare* (geistlichen Kampfführung) herrschaftstheologisch gestärkt werden soll. Das strategische Gebet wird oftmals hinsichtlich unterschiedlicher politischer Handlungsebenen ausdifferenziert, z.B. wird unterschieden zwischen „Parlamentsgebeten“ (*parliamentary prayers*), „Regierungsgebeten“ (*governmental prayers*) oder auch „Erntegebeten“ (*harvest prayers*), die sich auf erhoffte – nein: proaktiv herbeigebetete – Resultate politischer Entscheidungen beziehen. Diese verschiedenartigen Gebetsformen werden in entsprechend dynamischen Gottesdiensten eingesetzt; der Gottesdienstraum wird gebetsartig durchlaufen; die Körpersprache der Betenden ist energisch – geht es doch um geistliche Kampfführung; die Haltung der Betenden ist dabei kompromisslos, auch in der Lautstärke: Die Gebete gelten dann als wirkmächtig, wenn sie lauthals wiederholt, gleichsam herausposaunt werden. Das strategische Gebet deutet einen Balanceakt an, der den Dauerkonflikt zwischen Gut und Böse zugunsten der konkreten Reich-Gottes-Hoffnung im Hier und Jetzt verlagern möchte. Wichtig ist, dass die angedeutete Differenzierung politischer Handlungsebenen zu erkennen gibt, dass es sich hier um politische Einflussnahme handelt.

◎ **Beispiel: Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien**

Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB – *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*) als Partnerkirche der EKD und vieler Gliedkirchen und Missionswerke der EKD ist in besonderer Weise durch die Präsenz und das Wachstum der Pfingstkirchen in ihrem Land bedrängt. Pastorin Prof. Dr. Claudete Beise Ulrich berichtet von den theologischen, pastoralen und kirchenpolitischen Herausforderungen, vor denen die EKLBB angesichts der aggressiven Haltung und Ausbreitungsstrategien vieler pentekostaler Kirchen steht. Diese Situation betrifft nicht allein die EKLBB im Kontext einer zunehmenden Charismatisierung in Brasilien. Das, was Dr. Claudete Beise Ulrich hier beschreibt, findet sich in vielen Schilderungen aus historisch-protestantischen Kirchen in den Ländern des globalen Südens wieder:

„Die ersten Begegnungen hatte die EKLBB mit der Pfingstbewegung in den 1960er Jahren, sie wurde als Impuls zur Erneuerung und zur Stärkung einer lebendigen Spiritualität wahrgenommen. Innerhalb der EKLBB entstand das ‚Movimento Encontro‘ (Gemeinschaftsbewegung). Im Mittelpunkt standen dabei – in Anlehnung an den deutschen Pietismus – die individuelle Bekehrung und die spirituelle Erneuerung. Ziel war es, in die Nachfolge zu rufen und Menschen über die Grenzen der klassischen lutherischen und deutschstämmigen Stammmitgliedschaft hinaus für den Glauben zu begeistern.

Anfang der 2000er Jahre schlossen sich vermehrt Pastorinnen und Pastoren der EKLBB der charismatischen Bewegung an. Ein Prozess der Entfremdung zwischen ihnen und ihren Ge-

meinden einerseits und von der EKLBB andererseits begann: Liturgische Traditionen wurden abgelehnt, religiöse Symbole wurden von den Altären entfernt, die Pastor*innen lehnten das Tragen des Talars während des Gottesdienstes ab. Die Tradition behindere das Wirken des Heiligen Geistes. Auch das bisherige Sakramentsverständnis wurde verworfen. Es wurden keine Kinder mehr getauft. In einigen Gemeinden wurde die Wiedertaufe eingeführt. Drei Punkte führten in besondere Weise zum Zerwürfnis zwischen der EKLBB und Charismatikern: die (Wieder-)Taufe Erwachsener, der sogenannte spirituelle Kampf (Gläubige gegen Ungläubige) und die Abschaffung der lutherischen Liturgie. Manche Gemeinden haben sich von der EKLBB getrennt und nennen sich heute ‚Freie Lutherische Gemeinde‘, sie folgen der Tradition und Theologie pentekostaler oder neopentekostaler Gruppen. Andere stehen weiterhin in permanenter Auseinandersetzung mit weiten Teilen der EKLBB.

Die EKLBB hat sich für eine klare Position entschieden, mit der sie das Evangelium von Jesus Christus und ein Leben in Fülle für alle verkündet. Diese wurzelt in dem Respekt vor religiöser Vielfalt, in der Verteidigung der Menschenrechte und einer demokratischen, rechtsstaatlich organisierten Gesellschaft, in der Vorstellung von einem neutralen Staat, in dem alle Menschen respektiert werden und ihre Würde gewahrt wird – auch vor den Angriffen aus dem Lager der fundamentalistischen Pfingstler und Neopfungstler.

Viele Pfingstler lehnen eine Theologie ab, die sich den Armen zuwendet. Vielmehr wird Armut für selbstverschuldet erklärt. Kürzlich hat eine Pastorin der EKLBB in der Fürbitte den Kampf der Lehrerinnen und Lehrer an öffentlichen Schulen und die Reform der Rentenversicherung erwähnt. Daraufhin wurde sie beschimpft, sie würde Politik am Altar betreiben.

Fundamentalistische Pfingstler fordern die EKLBB dazu heraus, kompromisslos an den konfessionellen Prinzipien festzuhalten. Dazu gehört die historisch-kritische Auslegung der Heiligen Schrift und der Bekenntnisschriften, das Verständnis der Bibel als das Wort Gottes, das von Menschen aufgeschrieben wurde, das Bekenntnis zum historischen Christus, der gekreuzigt wurde und auferstanden ist, und die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung. Die Bibel darf dabei nicht als Herrschaftsinstrument evangelikal-pfingstlicher Machtausübung eingesetzt werden.

Die EKLBB will die Kommerzialisierung des Glaubens entlarven, wie Martin Luther es zu seiner Zeit getan hat. Sie stellt sich dem Ausverkauf des Heils entgegen und folgt darin der Forderung des Lutherischen Weltbunds ‚Salvation not for Sale‘. Mit der Sehnsucht nach Heil darf nicht durch falsche Versprechungen, den Verkauf von Accessoires oder den Verkauf des Segens Missbrauch getrieben werden. Die EKLBB hat einen wichtigen theologischen Beitrag anzubieten, indem sie als evangelische Kirche daran festhält, dass das Evangelium von Jesus Christus ethische Implikationen hat. Wenn die EKLBB sich davon entfernt, um auf dem religiösen Markt bestehen zu können und ihre Mitglieder zu halten, wird sie ihre Identität als Kirche Jesu Christi in Brasilien verlieren.

*Einige Evangelisierungskampagnen in Lateinamerika unterstützen die Aneignung von Landbesitz durch erweckte Christ*innen auf Kosten der indigenen Bevölkerung. Außerdem tragen sie durch Verbreitung dämonisierender Vorurteile zur massiven Verfolgung der afrobrasilianischen Bevölkerung bei. Auf diese Weise wird Religion missbraucht, um sich unrechtmäßig Landbesitz anzueignen, das Volk zu unterdrücken und den kulturellen und natürlichen Reichtum des Landes auszubeuten.*

Ich möchte an das Phänomen des Christofaschismus erinnern, von dem Dorothee Sölle sprach. Christofaschismus bedeutet, dass Religion und Politik so miteinander verquickt werden, dass im Namen Jesu Christi der Gebrauch von Waffen und Gewalt gerechtfertigt wird. Sölle beschreibt drei Grundzüge des Christofaschismus: die Verschmelzung der christlichen Theologie mit der kapitalistischen Ideologie und dem Nationalismus, eine rigorose Arbeitsethik und eine Bekräftigung traditioneller Familienbilder, die Frauen eine untergeordnete Rolle zuweisen. In diesem christofaschistischen System wird die Pressefreiheit durch Zensur eingeschränkt. Man beruft sich auf die nationale Sicherheit, die einer heiligen Lehre gleichkommt. Themen der Solidarität und der Gerechtigkeit werden systematisch ausgeblendet. Genau dieses Phänomen erleben wir derzeit in der brasilianischen Gesellschaft.*

Theologisch betrachtet, wird in den vielen pentekostalen und neopentekostalen Kirchen ein Gott der Herrlichkeit (Deus gloriae) verkündigt. Luther dagegen hat den gekreuzigten Gott in den Mittelpunkt gestellt. Die Macht Gottes erweist sich in der Schwachheit und nicht in der Macht der Waffen – das ist die Botschaft des Evangeliums.“ (Claudete Beise Ulrich)

* Dorothee Sölle, Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte, Stuttgart 1987, 158–167.

Ein theologischer Vergleich mit anderen megakirchlichen Ansätzen lohnt. Vielfach wird dort die visionäre Unmittelbarkeit zu Gott publizistisch reißerisch im Detail ausgeführt. Hier geht es um Begegnungen in der supranaturalen Sphäre, Politik aber ist dort nicht im Visier der geistlichen Kampfführung. Allerdings bleibt die rituelle Praxis der Kampfgebete bestehen. Diese

Ritualpraxis wird auch in den lokalen Tochterm Gemeinden von → Megachurches etwa in Deutschland gepflegt. Dies bezieht sich nicht durchgängig auf alle megakirchlichen Ableger. Die Einübung von Kampfgebeten ist prominent insbesondere in solchen Gemeinden, die auf die sogenannten „Fire“-Ministries (zumeist nigerianischen Ursprungs) zurückgehen, die sich bereits in ihrer Namensgebung explizit auf die rituelle „Reinigung“ des Einzelnen von dämonischen Mächten und Einflüssen beziehen. Der gesellschaftliche Bezug tritt hingegen zurück. Die rituelle Praxis von Kampfgebeten ist weitaus weniger prominent in solchen megakirchlichen Lokalgemeinden, deren Schwerpunkt z. B. auf Gemeindegewachstum liegt. Noch weniger ist sie zu beobachten in solchen Pfingstgemeinden, die lokal in Deutschland entstanden sind oder die sich in Absetzung von dieser Praxis von Megakirchen losgelöst haben.³⁷

b) Visionäre Genealogien und horizontale Netzwerke

Die megakirchliche Vernetzung sowie die beständige Netzwerkverdichtung sind integraler Bestandteil der Theologie der Herrschaft. Dabei kann man zwischen vertikalen Netzwerken, die sich innerhalb einer Kirche ausbilden, und horizontalen Netzwerken, die zwischen einzelnen Kirchen und Personengruppen gepflegt werden, differenzieren. Solche Netzwerke haben sich z. B. innerhalb der US-amerikanischen „apostolischen und prophetischen“ Avantgarde eines unabhängigen megakirchlichen Sektors der Pfingstbewegung ausgebildet. In Brasilien entspricht dem die Parlamentariergruppe *Bancada Evangélica*, in der sich Abgeordnete un-

³⁷ So die Ergebnisse der Vergleichsstudie *Andreas Heuser/Claudia Hoffmann*, Afrikanische Migrationskirchen und ihre selektive ökumenische Konnektivität, in: *Pastoraltheologie* 107, 2018, 293–306.

terschiedlicher Parteien zusammengeschlossen haben, um evangelikale Wertvorstellungen in der Politik durchzusetzen, unter ihnen viele Vertreter*innen der Pfingstkirchen. Die Netzwerkstruktur beinhaltet gezielte Kooperationen zwischen höchst einflussreichen charismatischen Einzelpersonlichkeiten. Da ihre erklärten Hauptziele darin bestehen, die Gesellschaft als Ganze zu transformieren, rücken klassische Orientierungen am Aufbau eigener Kirchen oder Gemeindegewachstumsstrategien in den Hintergrund. Die Hauptakteure dieser relationalen (nicht institutionellen) „apostolischen Netzbildung“ sind bestrebt, Konzeptionen wie auch Ressourcen durch wechselseitigen Austausch vor allem auf Konferenzen zu bündeln. Wichtig sind die horizontalen Kanäle, durch die sich die Avantgarde der sogenannten „apostolischen Revolution“ wechselseitig legitimiert und sich ihre behauptete herausragende apostolisch-prophetische Autorität öffentlich bestätigt. Das Netzwerk profiliert die charismatische Führungsperson, deren Innovationskraft sich ungebunden entfalten soll in Ausübung unmittelbarer, von Gott gegebener Autorität. Dabei sind inzwischen auch transnationale Kooperationen zu beobachten wie auch solche zwischen afroamerikanischen und afrikanischen Megakirchen.

Das enorme Geflecht des längst global agierenden Netzwerks von Megakirchen wird durch eine „visionäre Genealogie“ geknüpft. Damit ist angedeutet, dass sich die charismatische Persönlichkeit durch wechselseitige Bestärkung ausformt. Die Bestätigung des visionären Charismas hängt entscheidend an der Zuordnung zu anerkannten prophetischen Netzwerken. Diese Netzwerke können auch apostolische Gruppenbildungen umfassen, so dass es in der globalen Pfingstbewegung und auf regionalen Ebenen gleichzeitig mehrere solcher tragenden

Netzwerkverknüpfungen geben kann. Aufgrund der sozialen Konstruktion des megakirchlichen Charismas werden sowohl einzelgängerische Positionen wie auch personale Monopolisierungen charismatischer Autorität erschwert.

Innerhalb dieser verschiedenen Möglichkeiten der Vernetzung werden auch Nachfolgeregelungen beglaubigt; die visionäre Genealogie regelt gleichsam die apostolischen Sukzessionen innerhalb der Netzwerke. Die Netzwerkarchitektur sieht hier sehr bedeutsame Formen ritueller Eingemeindung vor, die als apostolische Versiegelung (*apostolic covering*) und übertragbare Salbung (*transferable anointing*) oder auch als Vermittlung von Macht (*impartation*) bekannt sind. Es geht darum, die Kraft des Heiligen Geistes weiterzugeben bzw. die visionär-prophetische Gabe in einem megakirchlichen Zirkel durch Salbungsakte zu bestärken. Wer Zugang zu einem solchen Netzwerk findet, profiliert den Status seiner eigenen Kirche. Weniger bekannte „Apostel“ und „Propheten“ können sich in der Nähe der anerkannten megakirchlichen Auguren positionieren. Der Zugang zu diesem netzwerklichen Knoten ist meist mit jahrelangen Loyalitätserweisen verbunden. Der Aufbau von Netzwerkpositionen von aufstrebenden Leitern von Megakirchen erfordert zudem erhebliche finanzielle Investitionen. Denn es gilt, Konferenzen und → *Crusades* (urbane Massenevangelisationen) einzuberufen, den eigenen Kirchenaufbau und die Ausbildung haupt- und ehrenamtlicher Mitarbeitender zu organisieren, sich selbst auf internationalen Zusammenkünften zu präsentieren oder auch hochkarätige Gastprediger zu eigenen Veranstaltungen einzuladen. Zugleich werden bestehende Netzwerke immer neu dynamisiert und durch neue relationale Konstellationen erweitert.

4.6 Internationale Netzwerke und Fragen von politischer Ethik im ökumenischen Kontext

Die Evangelische Kirche in Deutschland und ihre Dienste und Werke sind von Anfang an mit der ökumenischen Bewegung verbunden und ihren Zielen verpflichtet gewesen. Die Beziehungen zwischen dem ÖRK und den Pfingstkirchen sind daher auch für die EKD und ihre Gliedkirchen von Bedeutung und ein möglicher Orientierungspunkt bei der Frage nach neuen Beziehungen oder Partnerdialogen. Im ÖRK kann man folgende Kreise der Beziehungen zu Pfingstkirchen und unabhängigen Kirchen unterscheiden, die durch unterschiedliche Grade der Nähe und Verbindlichkeit gekennzeichnet sind:

a) Obgleich in den ersten drei Jahrzehnten die große Mehrheit der Pfingstkirchen anti-ökumenisch eingestellt war, gab es auch Pfingstkirchen, die sich für die ökumenische Kooperation und für den Dialog geöffnet haben: So wurden schon 1961 die ersten Pfingstkirchen als offizielle Mitgliedskirchen des ÖRK aufgenommen (darunter: die beiden chilenischen Kirchen *Iglesia Pentecostal de Chile* und die *Misión Iglesia Pentecostal*, später die *Igreja Evangélica Pentecostal „O Brasil para Cristo“* [Manoel de Mello] aus Brasilien, dazu seit 1972 die *International Evangelical Church and Missionary Association*). Heute hat der ÖRK sieben Pfingstkirchen als Mitgliedskirchen, ohne dabei die ebenfalls pfingstlich geprägten → Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) mitzuzählen. Einige dieser Afrikanischen Unabhängigen Kirchen sind ebenfalls volle Mitgliedskirchen im ÖRK (z. B. *Church of the Lord Aladura*, Nigeria); die Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen OAIC ist assoziiertes Mitglied im Afrikanischen Kirchenrat (AACC) und steht in enger Zusammenarbeit mit dem ÖRK.

b) Eine ganze Reihe von Pfingstkirchen, die nicht mit dem ÖRK als solchem verbunden sind, sind gleichwohl Mitglied in seinen regionalen bzw. nationalen Ausprägungen, d.h. in Nationalen Kirchenräten. Dort wirken sie mit anderen historischen Kirchen zusammen. So sind zum Beispiel evangelikale, unabhängige und pentekostale Kirchen Mitglieder in allen 16 nationalen Kirchenräten des afrikanischen Kontinents. Einige von ihnen werden derzeit in Afrika durch Brot für die Welt gefördert und gehören – in dieser ökumenischen Verbindung – damit indirekt bereits mit zu Partnern dieses Hilfswerks.

c) Seit 1965 gibt es ferner Arbeitsbeziehungen zwischen dem ÖRK und einigen Pfingstkirchen, die keine Mitgliedskirchen des ÖRK sind. Bestimmte Vertreter von Pfingstkirchen haben an allen Vollversammlungen des ÖRK seit 1968 teilgenommen, wurden zur Mitarbeit berufen in die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sowie zur Teilnahme an der Kommission für Weltmission und Evangelisation. Bei der Vollversammlung in Canberra 1991 wurden die Mitgliedskirchen dazu aufgerufen, Gemeinden der Pfingstkirchen als „Teil der historischen Entwicklung der christlichen Kirchen und ihrer reichen Vielfalt an[zu]erkennen“, zur Förderung der Beziehungen mit Pfingstkirchen beizutragen und den kritischen Dialog zwischen Pfingstkirchen, die offen gegenüber der ökumenischen Bewegung eingestellt sind, mit Pfingstkirchen, die die ökumenische Bewegung kritisch betrachten, zu intensivieren.

d) Auf die wichtige Rolle des → Global Christian Forum (GCF), das sich als erweiterte ökumenische Plattform versteht und dem es insbesondere auch um Einbindung der Pfingstbewegung geht, wurde bereits hingewiesen (vgl. Kap. 2.4).

Die oben skizzierten Kreise und Strukturen ökumenischer Kooperation des ÖRK sind eine notwendige erste Minimalbedingung für die Prüfung der Frage, ob Projekte und Kirchen aus dem charismatisch-pentekostalen Spektrum Gesprächs- und Projektpartner von EKD-Kirchen bzw. -Diensten werden können. Die EKD unterhält keine Beziehungen zu Kirchen, die der ökumenischen Zusammenarbeit feindlich oder ablehnend gegenüberstehen.

Als schwierig erweist sich zudem die Tatsache, dass verschiedene Typen von charismatisch-pentekostalen Kirchen ganz unterschiedliche Interessenssignale im Blick auf ökumenischen Dialog und gemeinsames Lernen hinsichtlich einer verantwortlichen politischen Ethik senden: Eine ländliche basisorientierte Pfingstkirche, die sich auf Entwicklungsarbeit und soziales Empowerment mit den Ärmsten der Armen ausrichtet, ist hier gegebenenfalls ganz anders ökumenisch orientiert als Gemeinden von neopentekostalen und megakirchlichen Netzwerken, die durch bestimmte Formen einer Herrschaftstheologie und interne Debatten um deren globale Umsetzung in regionalen Kontexten bestimmt sind. Wie oben in Kapitel 4.4 geschildert, lassen sie sich von Vorstellungen leiten, die von (gesellschaftlichen) Sphären ausgehen und von der Absicht, diese strategisch zu besetzen. Darin lassen sie ein wenig ökumenisches, sondern teils dezidiert ein anti-ökumenisches Grundinteresse erkennen. Megakirchliche neopentekostale Netzwerke sind sehr flexibel, da sie wenig Interesse an Institutionalisierung zeigen und die Mobilitätspotentiale von relationalen Netzwerken bevorzugen. Megakirchliche (horizontale) Netzwerke verändern sich ständig durch neue Konstellationen, Zuordnungen und personell-kirchliche Wechsel in Knotenpunkten. Diese Dynamik kommt dem Eigensinn

von Megakirchen, die sich existentiell auf ihre Kirchengründungsfiguren beziehen, entgegen. Da Megakirchen autonom, nach eigenen Gesetzmäßigkeiten funktionieren, zeigen sie zunächst keinen Bedarf an ökumenischer Vernetzung außerhalb des pentekostalen, megakirchlichen Spektrums. Dies zeigt sich etwa auch hinsichtlich pentekostal geprägter sogenannter Migrationskirchen in Deutschland. Die ökumenische Anbindung von Migrationskirchen mit megakirchlich-pentekostalem Hintergrund ist sehr viel weniger ausgeprägt als bei lokal entstandenen charismatischen Migrationskirchen oder Filialgemeinden von Afrikanischen Unabhängigen Kirchen. Megakirchliche Ableger beziehen sich in ihrer gesamten Kirchen- und Theologiekultur eher auf das normgebende Vorbild ihres „headquarter“. Dies entspricht der globalen Ausdehnungspolitik von Megakirchen (die damit ihre „mission“ bezeichnen), die eher zentral gesteuert wird und sich daher weniger auf lokale ökumenische Austauschbeziehungen einlässt.

Dennoch gilt es festzuhalten, dass einige unter den Megakirchen sich durchaus auf ökumenische Prozesse einlassen. Diese Öffnung hin zur ökumenischen Bewegung benötigt Zeit, in der Vertrauen entstehen kann, und Erfahrung miteinander. Eine Broker-Funktion hat hierbei das → Global Christian Forum (GFC). Ein erklärtes Ziel des GFC ist es, Lagerbildungen im weltweiten Christentum aufzubrechen und den Referenzrahmen des ökumenischen Gesprächs zu erweitern. Es möchte Dialogprozesse ermöglichen zwischen ÖRK-Mitgliedskirchen und evangelikalen wie pentekostalen Kirchen, aber auch „Unabhängigen Kirchen“, die nicht Mitglied im ÖRK sind oder sein können. Auf seinem zweiten Treffen, das 2011 im indonesischen Manado stattfand, kam es zur bislang eindeutig-

ten Einladungsinitiative mit Blick auf Megakirchen. Erstmals nahmen einige Megakirchen an einem Forumstreffen teil. Die „Botschaft von Manado“ kartierte einige der drängenden Zukunftsthemen für die ökumenische Bewegung. Dazu zählen z.B. eine ungerechte Ressourcenverteilung in der Welt und auch interreligiöse Dialogbemühungen. Insbesondere nahm die „Botschaft von Manado“ mit der Erwähnung einer stärkeren Fokussierung auf Kirchenwachstum ein megakirchliches Kernanliegen auf. Doch auch auf dem jüngsten Treffen des GCF, das 2018 nach Bogotá einberufen wurde, bedauerte man eine noch relativ geringe Teilnahme von Megakirchen. Ob sich dieses Teilnahmeverhalten von Megakirchen an ökumenischen Prozessen in absehbarer Zeit verändern wird und wie dies den erweiterten ökumenischen Dialog qualitativ vertieft, bleibt also abzuwarten.

Feststellbar sind jedenfalls einige bemerkenswerte Ansätze in Bereichen des sozialen Wandels, die sich in zunehmender Weise in theologischen Diskursen niederschlagen. Gleichwohl ist zu erkennen, dass die Pfingstbewegung vielfach noch um theologische Konzeptionen eines gesellschaftlichen Engagements wie etwa die einer kirchlichen Sozialethik ringt, so dass diese für den ökumenischen Dialog fruchtbar gemacht werden könnten. In Debatten über Begründung und Formen des politischen Engagements pentekostaler Kirchen wird häufig auf einzelne pentekostale Führungsgestalten hingewiesen, die es mit ihrer kommunikativen Ausstrahlung bis in die internen Zirkel nationaler Regierungsmacht geschafft haben. Die Beziehung und der enge Kontakt zu einzelnen (häufig auch pentekostalen) Politiker*innen wird als besonders erstrebenswert angesehen. Strukturell durchdachte Formen der Vorbereitung gesell-

schaftspolitisch relevanter Äußerungen durch Experten und Fachleute, die in den Sachfragen politischer Verantwortung in Ökonomie, Bildung, Ökologie kompetent sind, liegen zwar sehr wohl im Horizont der skizzierten Theologie der Herrschaft, gibt es dagegen bisher kaum. Das bedeutet etwa für die Partnerschaftsarbeit von Missionswerken oder für die Entwicklungszusammenarbeit, die bisherige Fokussierung auf Ausbildung und Unterstützung von Mitgliedern der historisch-protestantischen Kirchen oder säkularer NGOs gegebenenfalls zu erweitern und nachwachsenden Führungskräften aus dem Bereich der Pfingstkirchen eine gemeinsame Zurüstung im Bereich der Fragen gesellschaftlicher und ökologisch-nachhaltiger Entwicklungsverantwortung zu öffnen.

4.7 Weltverantwortung: Kriterien für einen ökumenischen Lerndialog

Kirchliche wie gesellschaftliche Vertreter*innen von Politik und Stiftungen stehen zunehmend vor der Aufgabe, die Kriterien zu schärfen, die für die Frage maßgeblich sind, welche Kirchen als Kontakt-, Dialog- oder gar Projektpartner in Frage kommen und welche nicht. Dabei ist zu beachten, dass die Positionierung evangelischer Kirchen in Deutschland nicht einfach auf eine Formel gebracht werden kann. Zum anderen ist darauf zu achten, dass die Kriterien für den Lerndialog mit charismatisch-pentekostalen Kirchen sowohl den übernommenen Grundverpflichtungen der EKD als Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates der Kirchen als auch der Glaubwürdigkeit hinsichtlich grundsätzlicher menschenrechtlicher Sorgfaltspflichten entsprechen müssen. Partnerschaft und Offenheit

gegenüber pentekostalen Kirchen darf den ökumenischen Verantwortungen der EKD nicht widersprechen, sondern muss sie fortführen und ihnen entsprechen. Dies bedeutet,

- dass es um *Dialog und Anknüpfung* gehen kann, wo es in neuen Kirchen Anzeichen für eine positive Lernbewegung für Fragen der Sozialverantwortlichkeit der Kirche, den Anliegen von Entwicklung und Nachhaltigkeit gibt;
- dass es um *Partnerschaft und Kooperation* mit solchen Kirchen und Gemeinschaften gehen kann, die sich dezidiert zu einer ökumenischen Öffnung und einer Kooperation mit anderen Kirchen verpflichtet haben, z.B. durch Mitgliedschaft in einem Nationalen Kirchenrat, einer Nationalen Evangelischen Allianz, und die gewisse gemeinsame missions- und entwicklungstheologische Grundüberzeugungen teilen, wie sie sich z.B. in dem Statement „Mission im interreligiösen Kontext“ (von ÖRK, dem Vatikan und der World Evangelical Alliance) oder in den Dokumenten der Micha-Initiative aus dem evangelikalen Bereich oder in den jüngsten ÖRK-Studiendokumenten zu einem ökumenischen Missionsverständnis widerspiegeln;
- dass es um *Abgrenzung und Abwehr* gehen muss, wenn und sobald Formen von Kirche oder Gruppen betroffen sind, die christliche Werte und Symbole in den Dienst von menschenrechtsfeindlichen und repressiven Regimen oder politischen Parteien stellen oder die dezidiert ökumenische Dialogverweigerung und aggressive Mission sowie exzessive Formen geistlichen Machtmissbrauchs (vgl. Kap. 3.10) betreiben.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hatte 1991 bei der Vollversammlung in Canberra in einem Grundsatzbeschluss im Blick auf das Verhältnis zu Pfingstkirchen für alle Mitgliedskirchen

wichtige Empfehlungen verabschiedet (siehe Kap. 5.4).³⁸ Eine Weiterentwicklung dieser Empfehlungen in Richtung einer praktikablen Kriteriologie für ökumenische Dialog- und Partnerschaftsarbeit auch im Sinne eines Schutzes der Menschenrechts- und Glaubwürdigkeitsstandards der ökumenischen Bewegung hat es aber bislang auf der Ebene des ÖRK nicht gegeben.

Eine Entfaltung dieser Grundoptionen für die Einstellung gegenüber charismatischen und pentekostalen Kirchen wird für die verschiedenen Handlungsebenen der Kirche unterschiedlich aussehen müssen:

- Für die Ebene einer Kirche als ganzer (Landeskirche, Freikirche) sind ökumenische Kriterien maßgeblich, die sich auch aus der Mitgliedschaft und der gemeinsamen Urteilsbildung mit den regionalen ACKs ergeben (die Öffnung zu einer weiteren Dimension der Ökumene darf die gewachsene Ökumene mit anderen Kirchen nicht in Frage stellen).
- Für einen Kirchenkreis oder eine Gemeinde vor Ort können im Verhältnis zu einzelnen charismatischen Migrationskirchen im eigenen Nahbereich nochmal besondere Kriterien gelten, die auch Anliegen der pastoralen Begleitung von Geflüchteten und Menschen mit Migrationshintergrund mitberücksichtigen (Gebot praktischer Solidarität, wo immer

³⁸ Diese Empfehlungen wurden der Sache nach ebenfalls aufgenommen in dem in der Harare-Vollversammlung verabschiedeten Grundsatzdokument „Common Understanding and Vision of the WCC“ (CUV-Dokument), das zugleich die Gründung des Global Christian Forum beschloss: „Die Gemeinschaft im ÖRK ist eingeschränkt durch die Abwesenheit anderer Kirchen, die – aus verschiedenen Gründen – die Mitgliedschaft nicht gesucht haben. Beispielsweise bestehen nicht zu rechtfertigende Barrieren zwischen dem ÖRK und einigen evangelikalischen Gemeinschaften und Pfingstkirchen, weil auf beiden Seiten Tendenzen bestehen, einander zu karikieren oder mit Gleichgültigkeit zu behandeln.“

gemeinsame Aufgabenbewältigung in Bereichen humanitärer oder sozialer Arbeit insbesondere im Migrationskontext möglich ist).

- Für ein kirchliches Werk, das kirchliche Steuermittel, Spenden und auch öffentliche Mittel verwaltet, gelten besondere und verschärfte Kriterien, die über die allgemeinen ÖRK-Standards hinausgehen und die auch mit der finanziellen Sorgfalts- und Rechenschaftspflicht gegenüber Spendern und Drittmittelgebern zusammenhängen.

Für kirchliche Werke im Bereich Entwicklung, Ökumene und Mission gelten Kriterien sowohl der theologischen, der ökumenischen, der entwicklungsbezogenen und der menschenrechtlichen Kohärenz ebenso wie der institutionellen Verlässlichkeit und Kapazität. Nur wo sich aus der Zusammenarbeit mit neuen Kirchen ein funktionaler Mehrwert für das Erreichen der grundsätzlich gegebenen entwicklungsbezogenen, ökumenischen oder ökumenisch-missionarischen Ziele ergibt, ist eine Öffnung zur Zusammenarbeit sinnvoll.³⁹ Ebenso gilt ein strenges ökumenisches Referenzprinzip: Kirchen des charismatisch-pentekostalen Typs, die bereits in regionalen oder internationalen ökumenischen Kooperationsstrukturen stehen und von ihren ökumenischen Partnern für eine weitere Zusammenarbeit auch empfohlen werden, haben deutliche Priorität. Dies bedeutet exemplarisch, dass bei potentiellen Gesprächspartnern u.a. folgende Kriterien geprüft werden müssen:

³⁹ Vgl. auch *Heinrich Wilhelm Schäfer*, Friedenspotenzial von Freikirchen in den USA und Lateinamerika. Potenziale und Hindernisse für die internationale Zusammenarbeit (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik), Stuttgart 2019 (<https://doi.org/10.17901/AKBP1.09.2019>).

- Bereitschaft und Offenheit zu ökumenischem Gespräch mit anderen Kirchen bzw. Entwicklungsnetzwerken,
- religiöse Nichtdiskriminierung bei Reichweite von und Zugang zu sozialen Diensten und Entwicklungsprojekten,
- Kapazität zu Rechenschaftslegung und Transparenz im Umgang mit Mitteln,
- Friedenskompatibilität von Mission und Verkündigung (die im Falle einer deutlich aggressiven Militanz von Sprache und Praxis der Verkündigung eher weniger zu erwarten sind),
- relevanter Wirkungsbezug von Programmen ländlicher und sozialer Entwicklung,
- Vorliegen eines ökumenischen oder entwicklungsbezogenen regionalen Bedarfs, der durch andere Partner aus dem traditionellen Partnerfeld nicht abgedeckt werden kann,
- Transformationspotential und Hoffungsverstärkungskraft von Verkündigung und Dienst der betreffenden Kirche für ihre Zielgruppen (das bedeutet z.B. auch die ergebnisoffene Wahrnehmung, sei es eines Ermächtigungscharakters, sei es eines Vertröstungscharakters von Kirchen).

Es ist wichtig, mit im Blick zu haben, dass die Wirksamkeit von charismatisch-pentekostalen Kirchen nicht nur für historische Konfessionskirchen eine Herausforderung darstellt, sondern vielfach auch inzwischen von säkularen Institutionen (Stiftungen) und Regierungen der südlichen Hemisphäre kritisch beobachtet wird.

◎ Beispiel: „Christus für alle Nationen“ – Missionswerk Reinhard Bonnke

Der Evangelist Reinhard Bonnke (1940–2019) beschrieb sich selbst als „God’s combine harvester“ (Gottes Mähdreher) und stellte sein Wirken unter die Losung: „Africa shall be saved!“ (Afrika soll gerettet werden!). Geboren wurde Reinhard Willi Gottfried Bonnke 1940 in Königberg als Sohn des Pastors einer Pfingstkirche. Schon 1950 erlebt er den inneren Ruf, in die Mission nach Afrika zu gehen. 1959 besucht er eine Bibelschule in Großbritannien. 1960 wird er ordiniert und ist bis 1966 Gemeindepastor im Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP). Von 1967 bis 1974 wirkt er als BFP-Missionar im unabhängigen Bergstaat Lesotho. Er lässt dort ein Zelt für 800, dann für 10.000 Menschen bauen, das aber bald den Raumbedarf während der Evangelisationen nicht mehr deckt. Sein Wirkungskreis weitet sich in andere Länder aus. Parallel zu den Evangelisationen finden jeweils auch „Feuerkonferenzen“ statt. Sie dienen der Zurüstung von Pastoren und Mitarbeitern. 1974 zieht Bonnke nach Witfield, einem Vorort von Johannesburg, wo er von 1974 bis 1975 das Missionswerk „*Christ for all Nations*“ (Christus für alle Nationen) gründet, dessen Sitz seit 1986 in Frankfurt am Main liegt. Weitere, eigenständige Büros gibt es in Afrika, in den USA, Kanada und England.

1982 wird Bonnke von dem koreanischen Pfingstkirchenführer Yonggi Cho nach Seoul eingeladen. 1983 besucht Bonnke die USA, wo er mit dem pfingstlichen Heilungsevangelisten Tommy Lee Osborn zusammen trifft, der ihn „als den Größeren“ anerkennt. Pat Robertson, der Inhaber der Fernsehstation CBN, lässt Bonnke erstmals in seinem

Sender auftreten. C. Peter Wagner, „führender Kopf“ der Gemeindeaufbau-Bewegung und Mitinitiant der „Third Wave of the Holy Spirit“, wird ebenfalls auf ihn aufmerksam. Bonnke übernimmt Wagners Konzept der „*Geistlichen Kriegsführung*“ und die unitarische, trinitätskritische Theologie, die den charismatisierten Evangelikalismus der *Third Wave* repräsentiert. Nach Bonnkes Tod 2019 knüpfen seine Schüler unmittelbar an sein Werk an.

Bonnke vertritt den Typus des euroamerikanischen „Heilungspredigers“, von denen es inzwischen eine transnational agierende Szene gibt. Entscheidend sind:

- Betonung der Heilungstheologie und ihre performative Praxis auf Großveranstaltungen,
- Bedeutung des transkontinentalen Raumes zwischen Europa, Asien, Afrika und Amerika und wie dieser im pfingstlich-weltweiten Diskurs hinsichtlich missionarischer Aktivitäten konstituiert wird,
- Beziehung zu Unabhängigen Kirchen Afrikas mit ihren Beziehungsgeflechten, bei denen man häufig nur von flexiblen, befristeten „Kooperationen“, nicht aber von auf längere Zeit und beziehungsmäßige Intensität angelegten Netzwerkbildungen sprechen kann.

Die Veranstaltung mit dem Titel „Fire Conference“ von 1986 ging in die Annalen der Pfingstbewegung ein; sie beeinflusste angeblich Tausende von afrikanischen Pfarrern und Evangelisten. Bonnkes Vorstellungen über die Aufgabe der Evangelisation sind angesichts seines Erfolgs nicht von seinem Selbstbewusstsein zu trennen. Zitate wie diese zeugen

davon: „Then I saw more converts in one night than a whole African mission station in a hundred years.“ („Ich sah in einer Nacht mehr bekehrte Menschen als eine ganze afrikanische Missionsstation in hundert Jahren.“) Und ähnlich: „...but our primary concern in evangelism is effectiveness.“ („...allerdings ist unser größtes Anliegen die Wirksamkeit unserer Evangelisation.“)*

Der Erfolg Bonnkes rührt nicht zuletzt daher, dass es ihm gelingt, das traditionale afrikanische Wirklichkeitsverständnis mit der biblischen Anthropologie und Kosmologie in Einklang zu bringen und sich selbst anzueignen. Er stellt in seiner evangelistischen Verkündigung den Ausweg aus den Dilemmata von Schuld, Hexerei, Angst vor Geistern und Dämonen, Krankheit, Fluch und Verfolgung sowie den eklatanten Erfahrungen von Gewalt, Korruption und Armut vor. Entscheidend war seine Kooperation mit lokalen bzw. in Afrika bekannten oder bekannt zu machenden Predigern. Kritisch gesehen werden müssen Bonnkes angebliche Heilungen bis hin zu Totenaufweckungen, mit denen er vorgab, die Erwartungen von Menschen in ihren ausweglosen Situationen erfüllen zu können. Im Jahre 2001 kam es während einer Kampagne in Nordnigeria zu Ausschreitungen zwischen Christen und Muslimen, bei denen Hunderte Menschen ums Leben kamen. Bonnke versuchte 2001, mit seiner Broschüre „Vom Minus zum Plus“ auch in Deutschland Menschen zum Christentum zu bekehren. Diese Kampagne war weitgehend erfolglos.

* Reinhard Bonnke, *Evangelism by Fire. Igniting Your Passion for the Lost*, Frankfurt a.M. 1999, 27, und ders., „... Time is Running Out. Save the world – before it’s too late“, Ventura, CA 1999, 105. Vgl. auch die Analyse von Bonnkes Persönlichkeit bei Kürschner-Pelkmann 2004, 41.

4.8 Staatliche Interventionen am Beispiel von Südafrika

Als Beispiel von besonderem Interesse kann dabei ein Prozess in Südafrika vorgestellt werden, innerhalb dessen durch eine Initiative der südafrikanischen Regierung eine genauere Beobachtung von Verkündigung und Finanzverhalten einiger Kirchen und Religionsgemeinschaften erfolgte. Es wurden dabei nicht nur und ausschließlich die Pfingstkirchen, sondern gezielt alle Religionsgemeinschaften in den Blick genommen. Von 2016 bis 2017 hat in Südafrika ein Arbeits- und Dialog- bzw. Befragungsprojekt stattgefunden. Dabei hatte eine offizielle Regierungskommission eine Reihe von zunehmend irritierenden Extremererscheinungen⁴⁰ und öffentlich diskutierte anstößige Praktiken in einigen der pentekostalen und anderen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften festgestellt. Dies wurde zum Anlass dafür genommen, von Seiten der Regierung die Frage nach gemeinsamen Standards und neuen Regulierungen zu stellen. Von Seiten der südafrikanischen Regierung wurde dabei die „Commission for the Promotion and Protection of the Rights of Cultural, Religious and Linguistic Communities“, kurz: *Cultural, Religious and Linguistic Communities (CRL) Rights Commission* gebildet. Die CRL-Kommission ist ein unabhängiges und aus fachlichen Experten bestehendes Gremium, das gemäß seiner Satzung Fragen von religiöser Integrität, von Konflikten zwischen Mehrheiten und Minderheiten sowie Standards religiöser Praxis und des Finanzgebarens untersuchen kann und daher über eine beachtliche Fülle von rechtlichen Kompetenzen inklusive der Vorladung

40 Vgl. u. a. den in der Kommission beurkundeten Bericht: „A South African preacher made his congregation eat grass to ‚be closer to God‘ before stamping on them. Under the instruction of a certain Pastor, dozens of his followers dropped to the floor to eat the grass at his church after being told it would ‚bring them closer to God.‘ These methods have drawn criticism from thousands of people although members of his congregation swear by his method – he is said to have claimed that human beings can eat anything to feed their bodies and survive whatever they choose to eat.“

religiöser Führungspersonlichkeiten verfügt. Im Laufe der Jahre 2016 und 2017 hat die CRL-Kommission aufgrund einer Serie von regionalen Anhörungen und Befragungen von religiösen Führungspersonlichkeiten eine umfangreiche Untersuchung unter dem Titel „Kommerzialisierung von Religion und fragwürdige religiöse Praktiken in Südafrika“ vorgelegt, die es in sich hat. Der 65-seitige Abschlussbericht unter dem Titel „Report of the Hearings of the Commercialization of Religion and Abuse of People’s Belief Systems“ hat zwar nicht repräsentativ alle Religionsgemeinschaften in Südafrika untersucht, sondern nur exemplarisch 85 nach einem Zufallsprinzip ausgesuchte religiöse Führungspersonlichkeiten von ganz verschiedenen religiösen Traditionen befragt. Das Ziel der qualitativen Interviews war jedoch mit anspruchsvollen Zielen verbunden, die in einer Reihe von Schlüsselfragen zum Ausdruck kamen:

- Wie kann man das Phänomen und die Gründe für die Kommerzialisierung von Religion und Heilung noch besser verstehen?
- Welche tiefen Überzeugungen machen die Menschen in unserem Land für die Botschaften, die von derartigen religiösen Feiern ausgehen, empfänglich?
- Wie bekommen wir Zugang zu dem religiösen Netz und dessen Bedeutung als religiösem Phänomen?
- Wie sehen Ergebnisse und Empfehlungen aus, die auf die Vermarktung von Religion und Heilung reagieren?
- Warum breiten sich religiöse Institutionen in unserem Land derart aus?
- Worin besteht der Anspruch der vielen Wunderheiler und die Macht religiöser Führer, wie kommt es zu ihrer Fähigkeit, Wunder und Heilungen zu vollziehen?
- Inwieweit können wir den religiösen Sektor gesetzlich eindämmen und regulieren?

Im Schlussbericht der staatlichen Untersuchung wurden eine ganze Reihe fragwürdiger Beispiele kirchlichen Fehlverhaltens sowie als religiöse Manipulation bezeichnete Handlungen herausgestellt, vor allem im Bereich der neopentekostalen sowie extern von außerhalb Südafrikas gesteuerten Megakirchen. Dazu gehören u. a.

- organisatorische und administrative Schwächen einer ganzen Reihe von religiösen Organisationen im Blick auf ordnungsgemäße Registrierung als Non-Profit-Organisationen (NPOs) und die Aufrechterhaltung eines transparenten finanziellen Berichtssystems;
- zahlreiche Fälle einer schamlosen Ausbeutung armer und vulnerabler Bevölkerungsgruppen durch Beanspruchung eines göttlichen oder missionarischen Rechts zur Erhebung von Gebühren für Heilungsrituale oder des Zehnten ohne gleichzeitige Rechenschaftspflicht der religiösen Organisation;
- Fälle eines religiösen Personenkultes um Führergestalten, die diese Leitfiguren immun machen gegenüber jeder Form kritischer Nachfrage und Rechenschaftspflicht;
- Fälle der psychischen Repression von Mitgliedern religiöser Gemeinschaften u. a. zur Vermeidung ordentlicher medizinischer Behandlung und Ersetzen ärztlicher Kontrolle durch Heilungsrituale;
- Fälle der Grenzüberschreitung und Diffusion zwischen der Registrierung als Wirtschaftsunternehmen und der Registrierung als Religionsgemeinschaft.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse der CRL-Kommission liest sich wie ein verstörendes Panorama bestimmter exzessiver Religionspraktiken und Praktiken des geistlichen Machtmissbrauchs, die in einem sozialen Kontext hoher Vulnerabilität

und fehlender sozialer Absicherung auf gravierende Mängel der gemeinsamen Selbstkontrolle der Religionsgemeinschaften hindeuten. Es werden Defizite im Blick auf die Vermeidung von religiösem Extremismus und religiösem Missbrauch herausgearbeitet und wichtige Fragen hinsichtlich von mehr Qualitätskontrolle und gemeinsamer minimaler Ausbildungsstandards gestellt, die mit den Fragen der Zulassung zu einem geistlich-pastoralen Amt verbunden sein müssten.

4.9 Politischer Missbrauch von Religion: Ökumenische Abgrenzungen

Die Erfahrungen des südlichen Afrika, aber auch Beispiele im lateinamerikanischen Kontext zeigen, dass bestimmte pentekostale Kirchen, die bisher wenig Chancen hatten oder genutzt haben, am Dialog mit anderen Kirchen teilzunehmen, bzw. die sich über Jahre entweder jedem ökumenischen Dialog verweigert haben oder sich von diesem ausgeschlossen fühlten, bisweilen eine fatale politische Rolle spielen und massive Glaubwürdigkeitsverluste für das Christentum insgesamt bewirken können. Traditionelle Konfessionskirchen müssen deshalb ebenso wie dialogbereite pentekostale und unabhängige Kirchen darin gestärkt und gefördert werden, Fehlformen der Verkündigung, des Entwicklungsverständnisses und der pastoralen Praxis zu überwinden, kirchlich-theologische und politische Selbstkritik zu üben und ein Instrumentarium für eine kritische sozialetische Tradition für ihren je eigenen Kontext zu entwickeln. Dies wird zum Teil auch innerhalb pentekostaler Kreise mittlerweile so gesehen. Die Erfahrung mit der südafrikanischen Regierungskommission und ihrem Bericht über die Vermarktung von Religion und Ausbeutung volkstümlichen

Glaubens aus dem Jahre 2016/2017 zeigt, dass Kirchen und Hilfswerke den Auftrag der theologischen Selbstkritik und der Selbstkorrektur der verschiedenen Typen von christlichen Kirchen ernster nehmen müssen und können. Bemerkenswerterweise haben ökumenische Organisationen wie die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz (AACC), der ÖRK oder auch wichtige lateinamerikanische Kirchen das kritische Gespräch mit der charismatisch-pentekostalen Bewegung zu einem organischen Teil ihrer künftigen Arbeitsphase bzw. Handlungsstrategie gemacht. Bei der Auseinandersetzung um „Irreführende Theologien“ (Symposium des AACC im November 2019 in Nairobi) sind Kernelemente von Verzerrungen christlicher Theologie in drei thematischen Themenfeldern (Wohlstand und ganzheitliche Entwicklung; Gesundheit und Heilung; Macht und Autorität)⁴¹ deutlich herausgearbeitet worden. Die Frage ist, wie solche Impulse zur Selbstkorrektur von Kirchen in größerem Rahmen regional weiter bekannt gemacht und auch von ökumenischen Partnern mit unterstützt werden können.

4.10 Erwägungen zur Bildung von Entwicklungs- und Nachhaltigkeitskompetenz

Das Kernproblem, das die kontroverse Debatte um die Empfehlungen der südafrikanischen CRL-Kommission prägt, verweist in der Tat auf ein internes Problem der sich differenzierenden religiösen Landschaft und der Religionsgemeinschaften, und das nicht nur in Südafrika. Persönliche Erfahrungsberichte

41 Vgl. die jüngste Publikation des AACC im Blick auf verschiedene Formen des geistlichen Machtmissbrauchs mit verzerrten Formen der Theologie im afrikanischen Christentum: <https://www.oikoumene.org/news/african-ecumenical-group-releases-book-on-misleading-theologies>.

aus dem Bereich der charismatisch-pentekostalen Kirchen verstärkten die Wahrnehmung, dass der Schlüssel zur Intensivierung von Qualitätskontrolle und Abwehr von Missbrauch und Extremismus bei dialogfähigen Vertretern von charismatischen Kirchen *und* traditionellen Konfessionskirchen liegt und ein *gemeinsames* Anliegen von beiden sein kann. Über die notwendigen Verfahren der Registrierung von Religionsgemeinschaften als Non-Profit-Organisationen (NPOs) und der Qualitätssicherung der Arbeit von religiösen Agenten hinaus, erhält die Frage nach gemeinsamer Aus- und Fortbildung von Gemeindeleiter*innen bzw. religiösen Funktionsträger*innen hier noch einmal ein besonderes Gewicht. Wie kann das positive Interesse und die sich zunehmend abzeichnende Offenheit für Dialog und gemeinsames Leadership Training so in gemeinsame und breitenwirksame Programme zusammengeführt werden, dass mit besserer Qualifizierung gleichzeitig auch eine Qualitätssicherung kirchlicher Verkündigung und des sozialen Dienstes sowie eine Abwehr von religiösem Missbrauch erfolgen kann? Können ökumenische Partner dazu beitragen, dass auf regionaler Ebene eine gemeinsame Initiative für ein mehrjähriges Pilotprogramm zur Fortbildung von Vertreter*innen der Pfingstkirchen und Verantwortungsträger*innen der traditionellen Konfessionskirchen für eine politisch verantwortete Ethik, nachhaltige Entwicklung und ordentliche Leitung innerhalb der Kirchen entwickelt und gefördert werden kann?

Für das ökumenische Gespräch in Deutschland bzw. zwischen deutschen evangelischen Kirchen und Pfingstgemeinden hat dies zur Konsequenz, dass die Fragen von politischer Weltverantwortung, von einer gemeinsamen Verantwortung für eine Ethik des Friedens, der Gerechtigkeit und der Nachhaltigkeit nicht aus ökumenischen Begegnungen ausgeklammert werden

dürfen. Vielmehr gilt es, auch für schwierige und kontroverse Fragen einen Gesprächszusammenhang zu schaffen, der es erlaubt, dem jeweiligen Gegenüber auch kritische und offene theologische und ethische Fragen zu stellen und diese selbst gestellt zu bekommen. Dazu sollen nun in Kapitel 5 Anregungen formuliert werden, wie die Einsichten und theologischen Überlegungen, Beispiele und ökumenischen Annäherungen für den Kontext der Begegnung auf verschiedenen Ebenen fruchtbar gemacht werden können.

5. Praxisempfehlungen für den ökumenischen Weg mit Pfingstkirchen und charismatischer Bewegung

Mit der Charta Oecumenica (2001) haben sich die Kirchen in Europa verpflichtet, in der Kraft des Heiligen Geistes gemeinsam in Wort und Tat Zeugnis zu geben von der Liebe und Hoffnung für alle Menschen. In vielfältigen Formen der ökumenischen Zusammenarbeit und des ökumenischen Dialogs wollen sie Schritte zu Einheit, Versöhnung und einer immer intensiveren Gemeinschaft wagen. Dazu gehört, im Bewusstsein der eigenen Schuld Spaltungen nicht als gegeben hinzunehmen, sondern auf ihre Überwindung hinzuarbeiten, noch immer schmerzende Wunden der Vergangenheit mit einem Prozess der heilenden Aufarbeitung von Erinnerungen (im Sinne eines „Healing of Memories“) zu bearbeiten sowie füreinander und miteinander für die christliche Einheit zu beten. Ferner gilt es, auf eine Verständigung über Inhalte und Ziele der sozialen Verantwortung von Christ*innen und auf ein gemeinsames Engagement für Frieden und Versöhnung der Kulturen und Religionen, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung hinzuarbeiten. Wie die ökumenische Ausrichtung in der Praxis der Gemeinden (5.2), auf der Ebene kirchenleitenden Handelns (5.3), in der Projektarbeit und Entwicklungszusammenarbeit der Kirchen (5.4) und in der theologischen Ausbildung (5.5) einen angemessenen Ausdruck finden und zu sichtbarer Veränderung führen kann, soll in diesem Kapitel dargestellt werden. Dem vorangestellt ist eine Bestandsaufnahme der Ausgangsbedingungen (5.1).

5.1 Ausgangsbedingungen für den ökumenischen Weg

Eine zentrale Rolle im Prozess der ökumenischen Begegnung und Annäherung spielt der „Nationale Kirchenrat“ in Deutschland: die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Deutschland (ACK). Die ACK knüpft seit den 1960er Jahren auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene Beziehungen zu charismatischen Gruppen und pentekostalen Kirchen. Der → Mülheimer Verband ist Mitglied, und der → Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) ist Gastmitglied in der ACK Deutschland. Auf landeskirchlicher bzw. regionaler Ebene haben pfingstlich-charismatische Kirchen und Internationale Gemeinden mit pentekostalem Hintergrund oftmals den Status von Beobachtern oder Gästen. Auf lokaler Ebene arbeiten Pfingstgemeinden mitunter auch als Vollmitglieder mit. Dabei ist hier aber zum einen zu beobachten, dass oft ein Vorbehalt der pfingstlichen Nachbarn besteht, in der ACK mitzuarbeiten. Zum anderen ist zu beachten, dass die Aufnahme von Pfingstgemeinden als Vollmitglieder auf lokaler ACK-Ebene Bedeutung für den Zugang zur Mitgliedschaft auf der darüber angesiedelten Ebene haben kann, so dass eine redliche Prüfung der Substanz des gemeinsamen ökumenischen Weges auch auf dieser Ebene unbedingt erforderlich ist.

Zu den anhaltenden Hindernissen des Dialogs gehören ein Negativbild der Ökumene und der traditionellen Konfessionskirchen auf Seiten mancher Wortführer*innen der Pfingstkirchen und eine weithin dominierende Haltung der Abwehr und Abqualifizierung von Pfingstgemeinden und charismatischen Bewegungen in weiten Kreisen der übrigen Kirchen – zum Teil immer noch unter dem Stichwort „Sekte“.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat 1991 bei seiner Vollversammlung in Canberra in dem Dokument „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ Empfehlungen für das ökumenische Gespräch mit den pfingstlichen und charismatischen Glaubensgeschwistern formuliert. Die dort festgehaltenen Grundsätze sind für alle Mitgliedskirchen des ÖRK richtungsweisend und bestimmen deshalb auch die Haltung innerhalb der EKD gegenüber pfingstlichen und charismatischen Kirchen und Gemeinden.

Sensibel miteinander umzugehen und wechselseitig aufeinander zuzugehen, impliziert auch, Verletzungen und Schuld anzusprechen. Die historischen Kirchen in Deutschland haben in der Vergangenheit immer wieder in theologisch-verzerrender Überheblichkeit und verletzender Apologie auf Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen geblickt und Stereotypen der Andersheit genährt. Leitende Interessen und Fehltriteile auf beiden Seiten zu erkennen, ist ein wichtiger Schritt hin zu mehr Wahrhaftigkeit und Wahrheit, zum „Healing of Memories“, zu nachhaltiger Versöhnung und zu gelebter Gemeinschaft. Der ökumenische Dialog fordert alle, die daran beteiligt sind, dazu heraus, eigene theologische Sichtweisen neu zu reflektieren, stereotype Wahrnehmungen zu hinterfragen, sich von Formen lebendiger Spiritualität inspirieren und in ökumenischen Begegnungen überraschen und mitunter kritisieren zu lassen sowie, wo nötig, andere Sichtweisen zu hinterfragen und kritisch Stellung zu beziehen. Binnendifferenzen innerhalb der Pfingstbewegung müssen insbesondere dann sorgfältig wahrgenommen werden, wenn das Gespräch mit dem ökumenischen Partner strittige Fragen berührt. Eine Unterscheidung der Geister kann die ökumenischen Gesprächspartner darin unterstützen, sich von problematischen

Entwicklungen in den eigenen Reihen zu distanzieren; dazu zählen sowohl fragwürdige theologische Positionen als auch Organisationsformen und Leitungsstile, die z.B. geistlichen Machtmissbrauch ermöglichen. Solch ein gegenseitiges aufeinander Einwirken setzt eine vertrauensvolle Gesprächstradition voraus, die es zu schaffen gilt. Die folgenden Perspektiven sind leitend für den gemeinsamen Weg:

- Das ökumenische Gespräch mit Pfingstkirchen und mit charismatischen Gemeinden regt dazu an, die Gabe des Heiligen Geistes im Neuen Testament wiederzuentdecken, eine eigene Theologie des Heiligen Geistes zu entwickeln und die Wirkung des Heiligen Geistes im Leben der Gläubigen stärker in den Blick zu nehmen.
- Es wird anerkannt, dass Gemeinden der Pfingstkirchen Teil der historischen Entwicklung der christlichen Kirchen und ihrer reichen Vielfalt sind.
- Mit den Pfingstkirchen wird der Dialog gesucht, und es werden lebendige Beziehungen gepflegt.
- Der ÖRK regt Studienprojekte an, die das Wissen um die Vielfalt in der Pfingstbewegung fördern.

Diese Grundoptionen enthalten für die verschiedenen Handlungsebenen der Kirche unterschiedliche Entfaltungsmöglichkeiten des ökumenischen Dialogs und Miteinanders, die in den folgenden Abschnitten ausgeführt werden:

- einander kennenlernen und verstehen,
- ökumenische Gespräche und Verständigung auf Leitungsebene implementieren,
- gemeinsame Weltverantwortung und weltweite Projektarbeit ökumenisch ausrichten,
- Ökumene in Theologie und in theologischer Ausbildung verankern.

5.2 Einander kennenlernen und verstehen – die lokale Ebene

Orte identifizieren

Pfingstliche und charismatische Gemeinden erkennt man nicht unbedingt an einem Kirchturm. Viele Gemeinden feiern ihre Gottesdienste und Bibelstunden in Büro- oder Mehrzweckräumen oder in ehemaligen Industriehallen. Besonders internationale pfingstlich-charismatische Gemeinden mieten Räumlichkeiten von anderen Kirchengemeinden an und feiern Gottesdienst dann, wenn die ortsansässige lutherische, reformierte, baptistische, methodistische oder adventistische Gemeinde den Raum gerade nicht braucht. Wieder andere Gemeinden wechseln ihre Örtlichkeiten ständig – entweder weil es ihnen aus finanziellen Gründen nicht möglich ist, einen festen Ort anzumieten, oder aber weil es zu ihrem Konzept gehört, spontan dem Wachstum der Gemeinde entsprechende Räume jeweils neu anzumieten und über soziale Medien den jeweiligen Ort der Zusammenkunft anzugeben. Wechselnde Adressen sind für eine pfingstlich-charismatische Gemeinde entweder Programm oder aus der Not oder anderen Notwendigkeiten geboren. Viel stärker als in traditionellen Kirchengemeinden folgen Orte und Strukturen den Menschen und ihrer Mobilität.

ACK nutzen/stärken

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen vor Ort kann entweder ein hilfreicher Partner bei der Suche nach pfingstlichen Christ*innen in der Nachbarschaft sein, es kann aber auch auf manche lokale ACK belebend und inspirierend wirken, wenn Christ*innen aus Mitgliedskirchen sich mit dem bisherigen

ökumenischen Horizont nicht zufriedengeben wollen und die ACK anstiften, sich mit ihnen auf die Suche nach neuen Nachbarn zu machen.

*Grenzgänger*innen aufspüren*

Zur Suchphase der Erkundung ökumenischer Nachbarschaften gehört es auch, sich von klaren Schablonen und eindeutigen Zuordnungen zu verabschieden. Erstens gibt es in vielen Kirchen und Gemeinden Gruppen, deren Frömmigkeit und Gebetsleben sich gar nicht so sehr von charismatischen Ausdrucksformen unterscheidet. Das können Gruppen der landeskirchlichen Gemeinschaft sein, Mitglieder der eigenen Gemeinde mit Migrationshintergrund, Leute, die sich einem bestimmten christlichen Musikstil verbunden fühlen, oder missionarisch ausgerichtete Jugendgruppen. Diese und andere Gruppen von den Rändern der eigenen Mainstream-Gemeinde wahrzunehmen und als Brückenbauer in die Suche einzuladen, kann schon transformierende und versöhnende Wirkung für eine Gemeinde entfalten. Zweitens gibt es immer auch Mitglieder der eigenen Gemeinde, die gleichzeitig Kontakte zu Christen und Gruppen anderer Gemeinden haben und mitunter auch deren Gottesdienste besuchen. Zwar verhalten sich Menschen in Deutschland, was ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche angeht, noch viel weniger flexibel als das in anderen Ländern wie in den USA und vielen Ländern des globalen Südens der Fall ist. Aber auch bei uns in Deutschland gibt es inzwischen einen Markt der Kirchen, Religionen und religiösen Angebote, dem sich auch die Mitglieder traditioneller Kirchen nicht unbedingt verweigern. Es ist eine Chance bei der Suche nach charismatischen Nachbarn, diese Grenzgänger*innen, für die die offizielle Kirche oft nur ein verächtliches Lächeln übrig hat, als innovative Unkonventionelle zu

würdigen und ihre Beweggründe für eine offene christliche Identität als wertvollen Teil des ökumenischen Dialogs zu verstehen.

Besuche machen

„Ihr habt mich besucht“ (Mt 25,36). – Besuchen ist eine christliche Grundtugend, nicht nur ein Akt der Barmherzigkeit, was bei Matthäus 25 im Zentrum stehen mag. Besuchen ist Gemeinschaft bildend, Gemeinschaft stärkend. Besuchen ist die andere Seite der Medaille der Gastfreundschaft. Besuche zwischen Gemeinden unterschiedlicher Regionen und Prägungen haben das Miteinander der Gemeinden seit apostolischer Zeit geprägt. Sich dem anderen als Gast auszusetzen, sich ihm anzuvertrauen, ihm zu gewähren, dass seine Regeln gelten, dass seine Kultur dominiert und sein Zuhause den Rahmen bildet, das ist eine Tugend, die in den vielen Diskursen rund um die Gastfreundschaft manchmal ein bisschen zu kurz kommt.

Der Besuch ist ein Wagnis, aber wer ihn nicht wagt, kann die Beziehung in die Nachbarschaft nicht gewinnen. Gottesdienste sind öffentliche Veranstaltungen, jeder und jede kann sie besuchen. Noch besser ist es, sich einladen zu lassen, nicht überraschend, sondern mit Ankündigung zu kommen. Sich als Gast oder Gästegruppe anzukündigen, hilft den Besuchten, sich auf ihre Rolle als Gastgeber*innen einstellen zu können.

Gespräche führen

Über einzelne Kontakte zwischen Christ*innen charismatischer und historisch-konfessioneller Tradition können kleine Gesprächskreise entstehen, in denen man einander besser kennenlernt, in denen man etwas über den Glauben und die

Frömmigkeit der anderen erfährt und in denen man nachfragen kann. So werden Verunsicherungen abgebaut und Beziehungen möglich, die Christ*innen der anderen Tradition nicht festlegen auf eine vorgefasste Einschätzung, die oft nur der Theorie, nicht aber der Realität standhält.

Ökumenische Begegnungen und Gespräche können auch Teil von Glaubenskursen sein. Wenn Menschen sich auf ihre Taufe vorbereiten oder sich ihrer Taufe in einem Glaubenskurs vergewissern, gehört der Blick in die Weite und Vielfalt des Christentums zur Unterweisung. Vor allem aber ist die Erfahrung wichtig, dass – auch wenn man sich für eine bestimmte Konfession entscheidet – das Gespräch mit anderen Traditionen keine Bedrohung, sondern eine Bereicherung darstellt.

Auch die Arbeit mit den Eltern von Konfirmand*innen kann die Erfahrungen von konfessionell gemischten Elternhäusern aufgreifen und zum ökumenischen Gespräch anleiten. Damit kann dann die Ernsthaftigkeit der Jugendlichen begleitet werden, die sich im Konfirmandenalter nicht selten religiösen Themen und spirituellen Erfahrungen öffnen, wenn sie einen für sie authentischen Ausdruck christlichen Glaubens darstellen. Das Gespräch mit Christ*innen charismatischer Gruppen legt sich gerade hier nahe. Dass hier keine unüberwindliche Trennung herrscht, sondern ein Voneinander-Lernen und eine gegenseitige Bereicherung gesucht und gewünscht wird, kann das starre Entweder-Oder der konfessionellen Zugehörigkeit auflösen. Manch einer, manch eine braucht in einer bestimmten Lebensphase einen anderen Ausdruck seines/ihrer Glaubens als in einer anderen Phase. Ökumenische Freundschaft hieße, diese Bedürfnisse nicht zu tabuisieren und unter das Verdikt eines „Churchhopping“ zu stellen.

Bibel teilen

Auch das ökumenische/interkulturelle Bibelteilen kann eine Form des Gesprächs sein, in dem das gemeinsame Fundament des biblischen Textes den Blick aufeinander korrigiert. Die Beschäftigung mit dem Bibeltext als der gemeinsamen Glaubensquelle kann den eindimensionalen Blick auf den anderen als den anderen abblenden. Es gibt für solche Settings formalisierte Abläufe von Bibelgesprächen, die zwar Raum für die Frömmigkeit der verschiedenen Beteiligten lassen, gleichzeitig aber verhindern, dass ein bestimmter Zugang zur Bibel das Gespräch dominiert.

Anlässe nutzen

Inzwischen haben sich ökumenische Termine im Kalender vieler Gemeinden etabliert wie der Weltgebetstag, die Gebetswoche für die Einheit der Christen, die Allianzgebetswoche, der Ökumenische Tag der Schöpfung, die Nacht der Kirchen, die Interkulturelle Woche, die Friedensdekade u. a. m. Viele dieser Anlässe werden von der ACK Deutschland sorgsam vorbereitet, gemeinsame Feiern und Gottesdienste auf nationaler Ebene werden inzwischen von hochrangigen Vertreter*innen aus Kirche und Gesellschaft besucht und zum Anlass genommen, ihre ökumenische und völkerverbindende Haltung zum Ausdruck zu bringen. Diese Gelegenheiten können auch auf lokaler Ebene im Sinne gegenseitiger Annäherung zwischen historischen Kirchen und charismatischen Gemeinden gemeinsam vorbereitet und gestaltet werden.

Auch Anlässe auf lokaler Ebene können zu festen ökumenischen Terminen für verschiedene Gemeinden werden. Es kann zur

Selbstverständlichkeit werden, Christ*innen anderer Konfessionen offiziell zu Gemeindefesten einzuladen und deren Kommen auch öffentlich zu würdigen. Das kann auch in gemeinsamen Festen münden, die von verschiedenen Gemeinden im Stadtteil ausgerichtet werden. Teil einer ökumenischen Ausrichtung ist es, die Begegnungen, die stattfinden und möglich sind, sichtbar zu machen und von ihnen zu berichten. Bei Festen anderer Veranstalter, z.B. Stadtfesten, können die Gemeinden verschiedener Tradition gemeinsam in Erscheinung treten.

Zeichen des Wunsches nach ökumenischer Verbundenheit ist insbesondere das gemeinsame Feiern von Gottesdiensten – zum Beispiel am Pfingstmontag. Dem sollte auf jeden Fall ein angemessener Weg des gegenseitigen Kennenlernens vorausgegangen sein, damit die Erfahrungen von bleibender Fremdheit in einem ökumenischen Miteinander gehalten werden können.

Von der Diakonie lernen

Im Bereich der Diakonie haben die Grenzen und Abgrenzungen zwischen verschiedenen Konfessionen noch deutlicher an Bedeutung verloren. Mitarbeitende in der Diakonie gehören inzwischen allen Konfessionen an. Auch die Klausel, nach der die Mitgliedschaft in einer Mitgliedskirche der ACK Voraussetzung für einen Arbeitsvertrag ist, findet nicht überall Anwendung. So rücken oft diejenigen zusammen, denen der christliche Glaube etwas bedeutet und die bewusst das christliche Profil der Diakonie vertreten. Sie finden sich mitunter in einer ganz neuen ökumenischen Gemeinschaft, die in das gemischte Umfeld der Mitarbeitenden einer Einrichtung oder eines Trägers ausstrahlt.

Auch unter den Mitgliedern der Diakonischen Werke der Landeskirchen finden sich Träger und Einrichtungen pfingstlich-charismatischer Herkunft. Auf dieser Ebene in Kontakt zu kommen und als Gemeinde die ökumenische Vielfalt in der diakonischen Landschaft wahrzunehmen und an sie anzuknüpfen, kann ebenfalls Türen zu pfingstlich-charismatischen Christ*innen öffnen.

Schließlich sind da die Erfahrungen der Anstaltsseelsorger*innen, Diakon*innen und Sozialarbeiter*innen in diakonischen Einrichtungen, die mit Klient*innen, Patient*innen, Migrant*innen, Hilfesuchenden und vielen mehr zusammenkommen. Hier ist das Spektrum der Gespräche über Gott und die Welt, den Glauben und den Geist sehr weit. Diese Kolleg*innen sollten als besondere Expert*innen für die ökumenische Umgebung einer Gemeinde oder eines Kirchenkreises in Anspruch genommen werden. Ihr Wissen und ihre Erfahrungen sollten beispielsweise bei Pfarrkonventen regelmäßig eingebracht bzw. abgerufen werden.

Sozialraum gestalten

Diakonische Projekte auf Gemeindeebene wie etwa ein Café International, eine Fahrradwerkstatt, ein Mittagstisch etc. bieten Anknüpfungspunkte zu Menschen oft mit Migrationshintergrund, die einer pfingstlich-charismatischen Tradition angehören. Daran anknüpfend, können sich Kooperationen mit Pfingstler*innen und deren Gemeinden vor Ort ergeben. Eine gemeinsame Sozialraum-Potentialanalyse könnte etwa dazu beitragen, dass evangelisch-landeskirchliche und pfingstliche Gemeinden vor Ort als gemeinsame Akteure auftreten.

Gastgeber sein

Daneben können die ökumenischen Beziehungen dazu dienen, Kirchenräume gemeinsam zu nutzen. Pentekostale bzw. charismatische Gemeinden pflegen oft andere Gottesdienstzeiten als landeskirchliche Gemeinden, oder sie sind bereit, sich mit ihren Gottesdienstzeiten anzupassen, wenn ihnen die Gelegenheit eröffnet wird, den Kirchenraum einer Ortsgemeinde zu nutzen. Diese Art der Gastgeberschaft wird schon an vielen Stellen praktiziert. Es wäre eine vertane Chance, wenn sich die Kontakte dabei auf technische Themen wie Mietzahlungen oder Gebäudereinigung beschränkten. Eine Gemeinde, die einer anderen christlichen Gruppe Räume vermietet, sollte sich für die Gastgemeinde interessieren. Die Gastgebenden sollten den Namen der Gemeinde kennen und ihr theologisches Profil einschätzen können, sie sollten die Namen der Verantwortlichen kennen und aussprechen können. Es wäre doch für alle bereichernd, wenn ein Kontakt etabliert werden kann, der über formale Absprachen hinausgeht. Auch die Gäste sollten sich für ihre Gastgeber interessieren. Man kann übrigens dann auch in den eigenen Räumen selber zum Gast werden, wenn man Einladungen der „Untermieter“ annimmt und gelegentlich deren Gottesdienste besucht. Für diese Aufgabe kann es Kontaktlotsen in der Gemeinde geben, die sich dieser wichtigen ökumenischen Aufgabe zunächst stellvertretend annehmen und dann ihre Erfahrungen in der Gemeinde teilen.

Es kann aber auch eine sehr hilfreiche Maßnahme sein, wenn sich die Gemeindeleiter*innen, Pastor*innen und Prediger*innen der unterschiedlichen Gemeinden in regelmäßigen Abständen zu einem interkonfessionellen und internationalen Konvent versammeln, so dass eine interne theologische Dis-

kussion und Formen des gemeinsamen Gebets für die Menschen im geteilten Lebensraum entstehen können.

Geflüchtete begleiten

Viele pentekostale Kirchen in Deutschland sind interkulturelle Gemeinden. Ihre Mitglieder haben oftmals einen Migrationshintergrund. Diese Tatsache, aber auch das Gebot praktischer Solidarität kann die ökumenisch-verbindende gemeinsame Aufgabenbewältigung in Bereichen humanitärer oder sozialer Arbeit fördern, die auch einen theologischen, den Glauben reflektierenden Gedankenaustausch einschließt.

Die pastorale Arbeit und Unterstützung kann sehr verschiedene Formen haben, je nach den Gegebenheiten und Ressourcen. Schon jetzt bieten viele Gemeinden runde Tische an. Sie fördern die Sprachkompetenz, können Menschen mit Migrations- oder Fluchthintergrund auch psychosozial unterstützen. Wo Menschen etwas von ihrer individuellen Geschichte erzählen, kann das Gespräch und Miteinander aber auch zu einer gemeinsamen „spirituellen Reise“ und einem wechselseitigen Lernprozess werden, der beide Seiten ermächtigt.

Gemeinsame soziale Verantwortung in der Region

Ökumene ist immer auch eine Ökumene des Handelns. Die gemeinsame Übernahme von Verantwortung für das soziale Miteinander, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im konkreten Kontext vor Ort, in der Region und weltweit vertieft die ökumenische Begegnung. Gleichzeitig setzt der gemeinsame Einsatz gegen Rassismus und Gewalt, für Menschenrechte, kulturelle und religiöse Vielfalt, Versöhnung und

für nachhaltige Lebensbedingungen für die gesamte Schöpfung ein sichtbares ökumenisches Zeichen für die aus dem christlichen Glauben erwachsende Nächstenliebe und gibt Zeugnis der gemeinsamen Hoffnung und Verpflichtung. Dazu bedarf es geduldiger und hartnäckiger Lernbereitschaft auf beiden Seiten.

5.3 Ökumenische Dialoge institutionalisieren – die Ebene der kirchenleitenden Organe

Offizielle Gespräche

Mit der Charta Oecumenica (2001) verpflichten sich die christlichen Kirchen in Europa, „auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen“ (Leitlinie 4). Voraussetzung dafür, dass diese Leitlinie in der Praxis ihren Niederschlag findet, sind klare Verabredungen zu offiziellen Gesprächen zwischen den kirchenleitenden Gremien unterschiedlicher Konfessionen. Auch im Blick auf Pfingstkirchen, charismatische Gemeinden und internationale pentekostale Gruppen bedarf es eines institutionalisierten Gesprächszusammenhangs.

Neben der multilateralen Zusammenarbeit auf den unterschiedlichen Ebenen der ACK und dem Gespräch der EKD-Repräsentant*innen mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), das sich ja auch auf eine Weise als multilaterales Gespräch beschreiben lässt, da in der VEF unterschiedliche Traditionen zusammengeschlossen sind, sollte es auch bilaterale Gespräche mit dem → Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden und dem → Mülheimer Verband in Form eines regelmäßig zu-

sammentretenden Kontaktausschusses geben. Zu beachten ist, dass es neben der Vielzahl der organisierten Pfingstgemeinden eine große Anzahl eher freier charismatisch orientierter Gemeinden gibt, die sich keinem Dachverband zuordnen, sondern sich einem deutschen oder internationalen Netzwerk zugehörig fühlen.

Ziel der Gespräche ist die Überwindung überkommener theologischer Be- bzw. Verurteilungen. Wahrnehmungen, wie etwa die der Pfingstkirchen als „Sekten“ – so aus landeskirchlicher Sicht – und Bewertungen wie die landeskirchlicher Gemeinden als un- oder antichristliche Gruppen – aus der Sicht der Pfingstbewegung –, sind unangemessen und verletzen den Ruf des Evangeliums in die Gemeinschaft und Versöhnung.

Ein inhaltlicher Schwerpunkt lag in den letzten Jahren auf der Bedeutung der Taufe in den verschiedenen Kirchen sowie in besonderer Weise auf dem Taufbegehren von Asylbewerber*innen. Als wichtiges Dokument des bilateralen Dialogs zwischen EKD und VEF ist die gemeinsame Handreichung für Kirchengemeinden „Zum Umgang mit Taufbegehren von Asylsuchenden“ (2013) erschienen, an der Vertreter*innen verschiedener Pfingstkirchen mitgewirkt haben. Beide Seiten haben von dem theologischen Dialog profitiert und sich einer Haltung verpflichtet, die weder von einer Taufscheu bestimmt ist, die Menschen die Taufe verweigert, die um sie bitten, noch von einer ökumenisch rücksichtslosen Missionsstrategie, die einem Taufbegehren ohne Prüfung der Ernsthaftigkeit nachgibt.⁴²

42 Zum aktuellen Stand der Gespräche von EKD und VEF über das Taufthema siehe oben S. 43.

Gemeinsame Verantwortung für den Religionsunterricht

Es bestehen darüber hinaus Klärungsbedarfe auf institutioneller Ebene. Welche Rolle können und wollen Pfingstkirchen bei der Verantwortung für den Religionsunterricht übernehmen? Wie können Verabredungen in Bezug auf die Vokation von Religionslehrkräften getroffen werden, ohne dass den Anwärter*innen eine Konversion zugemutet wird? Auch eine gemeinsame positive Einstellung zu den Curricula, die der Qualifizierung zur Religionslehrkraft zugrunde liegen, ist notwendig. Auch über eine aktive Beteiligung der Pfingstbewegung in Deutschland an der Religionslehrerausbildung und die Förderung eines positiven Images des Religionsunterrichts in gemeinsamer Verantwortung sollte nachgedacht werden. Dies ist vor allem auf dem Hintergrund der Tatsache wichtig, dass Schüler*innen mit charismatisch-pfingstlichem Hintergrund in den Lerngruppen, die am Religionsunterricht teilnehmen, inzwischen eine nicht unbeachtliche Gruppe darstellen und ihre profilierte Einstellung zu den Inhalten des Religionsunterrichts für viele Lehrkräfte eine große Herausforderung darstellt.

Studienarbeit

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte, der Glaubenspraxis und den Theologien anderer Konfessionen muss weiterhin eine bedeutende Rolle auf EKD-Ebene spielen. Das Konfessionskundliche Institut in Bensheim, die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen und die Missionsakademie an der Universität Hamburg setzen in ihrer wissenschaftlichen Zuarbeit für den ökumenischen Dialog wesentliche Akzente für ein angemessenes Maß zwischen

ökumenischer Annäherung und theologischer Kritik. Nur wenn auch auf dieser Ebene ein qualifiziertes Fortbildungsangebot die Voraussetzungen für den Dialog schafft und der akademische Beitrag für ein ständig zu prüfendes und zu erweiterndes Wissen über die Pfingstbewegung in Deutschland und weltweit weiterhin geleistet wird, ist die EKD der ökumenischen Herausforderung und Gestaltungsaufgabe gewachsen. Viele Beiträge in dieser Handreichung verdanken sich Forschungen, die durch die genannten Institutionen bereitgestellt wurden. Viele kundige Ökumeniker*innen haben ihre Kompetenz im Kontakt zu diesen wichtigen Einrichtungen erlangt.

Offizielle Studientage auf kirchenleitender Ebene können ebenfalls das gegenseitige Verständnis schärfen und die ökumenische Beziehung vertiefen. Die ACK Deutschland als „Nationaler Kirchenrat“ könnte das geeignete Forum für derartige Studien-Begegnungen sein. Diese Austauschformate könnten an die bereits existierende Studienarbeit der Bundes-ACK anknüpfen und zugleich den zentralen Gottesdiensten und Veranstaltungen der ACK eine theologische Grundierung verleihen und deren kirchenamtliche Legitimierung stärken.

Darüber hinaus stärkt die Entwicklung gemeinsamer Handreichungen die ökumenische Zusammenarbeit und kann vorbildhaft sein für die Ökumene auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene. Die überregionale kirchenleitende Zusammenarbeit könnte in den interkulturellen Prozess der Landeskirchen eingebunden werden und diesen ihrerseits stärken.

5.4 Gemeinsame Weltverantwortung – Weltweite Ökumene und Projektarbeit

Für kirchliche Werke im Bereich Entwicklung, Ökumene und Mission gelten Kriterien sowohl der theologischen, der ökumenischen, der entwicklungsbezogenen und der menschenrechtlichen Kohärenz ebenso wie der institutionellen Verlässlichkeit und Kapazität. Wo sich aus der Zusammenarbeit ein funktionaler Mehrwert für das Erreichen der grundsätzlich gegebenen entwicklungsbezogenen, ökumenischen oder ökumenisch-missionarischen Ziele ergibt, ist eine Öffnung gegenüber pentekostalen Kirchen und Netzwerken zur Zusammenarbeit sinnvoll. Das gilt insbesondere für pentekostale Kirchen, die bereits in regionalen oder internationalen ökumenischen Kooperationsstrukturen stehen und die von ihren ökumenischen Partnern für eine weitere Zusammenarbeit empfohlen werden. In Zusammenarbeit mit dem Evangelischen Werk für Diakonie und Entwicklung/Brot für die Welt, der Evangelischen Mission Weltweit (EMW) und den regionalen Missionswerken werden im Bereich Entwicklung, Ökumene und Mission folgende wichtige ökumenische Kooperationen und Aufgaben identifiziert:

Anregungen für die Kooperation mit pentekostalen Partnerorganisationen im Austausch mit Partnerkirchen

Für die Projektarbeit von Brot für die Welt, der Diakonie Katastrophenhilfe, der EMW und den internationalen Missionsgemeinschaften und den Missionswerken in Deutschland, die in der EMW zusammengeschlossen sind, ist ein Austausch mit deren ökumenischen Partnerkirchen und -organisationen im Blick auf unterschiedliche Erfahrungen mit pentekostalen Kirchen zu suchen und zu verstetigen. Partnerkirchen, mit denen

die EKD oder ihre Gliedkirchen durch Partnerschaftsverträge und langjährige ökumenische Beziehungen in der Ökumene eng verbunden sind, sind Teil des ökumenischen Dialogs über und mit den Pfingstkirchen und der Pfingstbewegung weltweit. Partnerkirchen besitzen eine besondere Expertise im Blick auf charismatische und pentekostale Gruppen und Gemeinden in ihrem Umfeld⁴⁵ und haben dabei eine eigene Perspektive auf die Ausrichtung der jeweiligen pentekostalen Gemeinden in ihrem Kontext. Aus Erfahrungen vor Ort entwickeln sie eigene Einschätzungen zu der Offenheit von Pfingstkirchen in ihrem Kontext für das ökumenische Gespräch mit anderen Kirchen bzw. zu Entwicklungsnetzwerken sowie zu deren Umgang mit Menschen anderer Religionen oder keiner Religion. Entsprechende Einschätzungen können u. a. auch über Missions- und Partnerschaftswerke (Ökumenewerke) abgefragt werden. Bei Besuchen in Partnerkirchen können Delegationen ihr Interesse für das pentekostale Umfeld äußern. Sie können den interkulturellen Austausch über besondere Herausforderungen im Blick auf das Thema Pentekostalismus anregen oder sogar an ökumenischen Entwicklungen im Umfeld der Partnerkirchen teilnehmen. Mögliche Konflikte vor Ort sollten dabei nicht geringgeschätzt werden. Die Nachbarschaft zu pentekostalen Kirchen ist in vielen Regionen des globalen Südens besonders für historisch-protestantische Kirchen äußerst ambivalent. Auf Ratschläge zur ökumenischen Weggemeinschaft an die Partnerkirchen ist zu verzichten, der Austausch, die gegenseitige Wahrnehmung und Beratung kann die Partnerschaft hingegen vertiefen.

45 Vgl. dazu z.B. die Studie des ACT Ecumenical Forum in Südamerika: *Magali Do Nascimento Cunha*, *Fundamentalisms, the Crisis of Democracy and the Threat to Human Rights in South America: Trends and Challenges for Action*, Salvador (Bahia) 2020, oder die Konsultation der UEM „Pentecostal Movement: A Challenge to Traditional Churches in Africa“ im September 2019 in Doula, Kamerun.

© Beispiel: Evangelisch-Lutherische Kirche von Papua-Neuguinea

Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Papua-Neuguinea (ELCPNG) hat seit der Ankunft des Christentums im 19. Jahrhundert verschiedene Wellen religiöser Bewegungen erlebt. Traditionelle, pfingstliche und charismatische Bewegungen sind sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche entstanden und haben großen Einfluss auf die konventionellen Formen von Mission und gottesdienstlichem Leben der lutherischen Kirche. Kennzeichnend für neuere charismatische Bewegungen ist ihr Bedürfnis nach religiöser Identität und ihre Betonung von Macht und Wohlstand. Die Anhänger charismatischer Gruppen halten die traditionellen lutherischen Gottesdienstformen für irrelevant, weil von ihnen keine erkennbare Macht ausgehe. Sie haben das Gefühl, dass die Mainstream-Kirche steif, reguliert und verkopft und damit unattraktiv und exklusiv ist. Daher suchen sie nach einer geisterfüllten Kirche, deren Frömmigkeit dynamisch, lebendig und inklusiv ist.

Schon in den 1970er Jahren erlebte die ELCPNG mit der Ankunft pentekostaler Missionare aus den USA eine erste Pentekostalisierungswelle. Anfang der 1990er Jahre begann auch innerhalb der Lutherischen Kirche eine Charismatisierungswelle. Sie wurde durch einen Niederländer angestoßen, der als Missionslehrer in der ELCPNG arbeitete. Die Bewegung begann an einer Evangelisten-Schule der Kirche, an der er unterrichtete, und löste bald eine große religiöse Welle in der gesamten Kirche aus. Angetrieben von dem Wunsch nach *einem neuen Leben, einer neuen Kirche und der Kraft des Heiligen Geistes*, behaupteten die Anhänger, dass die Taufe mit Wasser nur ein Ritual der Buße, für die wahre Errettung in Christus aber die Taufe im Heiligen Geist notwendig sei.

An verschiedenen Orten fanden große „Kreuzzüge“ (→Crusades) statt, die noch mehr Menschen anzogen. Bei einem dieser Kreuzzüge wurden schätzungsweise 10.000 Menschen erreicht. Bald breitete sich die Bewegung aus und eroberte neue Gebiete. Die Auswirkungen auf die lutherischen Mainstream-Gemeinden in diesen Gegenden waren enorm. Die Mitgliederzahlen in den Ortsgemeinden gingen dadurch zurück. Vertreter der lutherischen Mainstream-Gruppe warfen den Charismatikern vor, zu emotional zu werden und die Menschen mit verdrehten Theologien und ungeordneten Gottesdiensten in die Irre zu führen.

Als die Bewegung ihren Höhepunkt erreichte, reagierten die leitenden Geistlichen der Kirche – jedoch nicht einheitlich. Während einige die Bewegung anerkannten, waren andere der Ansicht, dass charismatisches Gedankengut traditionelle lutherische Lehren und Praktiken in Frage stelle. Besorgt stellten sie fest, dass die charismatische Bewegung die Einheit der ELCPNG bedrohte. Der frühere Bischof, Sir Getake Gam, kritisierte und verwarf die Bewegung gänzlich, weil er ihre Grundgedanken für unvereinbar mit lutherischer Lehre hielt. Die charismatischen Gruppierungen gefährdeten den Zusammenhalt der Kirche. Gam schloss die Führer der Charismatiker aus der Kirche aus. Ein anderer früherer Bischof, Dr. Wesley Kigasung, sah die charismatische Bewegung hingegen als wertvoll an und rief zu einem Dialog zwischen „neuen Lutheranern“ und Mainstream-Lutheranern auf. Er war der Meinung, trotz aller Differenzen sei der Name „Lutheraner“ der gemeinsame Nenner und sollte die beiden Gruppen zusammenhalten. Er stellte fest, dass etwa 20 Prozent der Lutheraner sich den Erneuerungsgruppen anschlossen, aber doch „Lutheraner“ bleiben wollten.

Ein Dialogbüro wurde eingerichtet: Zwei Pastoren und ein Team übernahmen die Aufgabe, das Gespräch zwischen den beiden Gruppen zu fördern. Es wurden verschiedene Konsultationen und Konferenzen organisiert, in der Hoffnung, die beiden Gruppen so wieder vereinen zu können. Schließlich wurde eine große Konferenz mit dem Titel „Konferenz des Zusammenkommens“ veranstaltet, die dem Austausch diente. Man feierte zusammen Abendmahl. Es war ein hoffnungsvolles Zeichen der Versöhnung. Doch nach der Konferenz passierte nichts; und unglücklicherweise wurde das Dialogbüro geschlossen. Die Initiative kam zum Erliegen: Zwar schlossen sich einige der Charismatiker wieder dem lutherischen Hauptstrom an und brachten neue Energie und Frömmigkeit mit. Andere aber blieben unbeirrt und formierten sich zu einer eigenen Kirche. Diese Kirche hat noch keinen eigenen Namen, sondern möchte weiterhin mit Luther in Verbindung gebracht werden, sich mit der Geschichte der lutherischen Reformation identifizieren und dabei den Glauben an die Kraft des Heiligen Geistes neu zum Ausdruck bringen.

Im Rückblick ist deutlich, dass hier Menschen im Rahmen derselben lutherischen Familie nach neuem Sinn und neuer Identität suchten. Inzwischen existiert die Lutherische Erneuerungskirche neben der Lutherischen Mainstream-Kirche. Sie hat eine eigene Leitung, eigene Verwaltungsstrukturen und eine Ausbildungseinrichtung für Pastoren. Weil sie sich als Spross der Mainstream-Kirche fühlen, verstehen sich ihre Mitglieder selbst weiterhin als Lutheraner. Die Mainstream-Lutheraner lehnen ihre charismatische Orientierung aber ab. Der Dialog ist eine bleibende Herausforderung.

Charismatische Elemente sind auch innerhalb der ELCPNG noch heute vorhanden. Pastoren und Kirchenmitglieder übernehmen neue charismatische Formen in ihren Gemeindegottesdiensten. Die liturgische Freiheit der Charismatiker erscheint ihnen als attraktiv. Sie empfinden sie als ansprechender und lebendiger als die steife, festgelegte Form. Solche Herausforderungen und Erfahrungen stellen die Lutherische Kirche heute vor eine wichtige Frage: Wie können das lutherische Erbe, seine Werte und seine Identität bewahrt werden in einer sich schnell verändernden Kirche und Gesellschaft?

Als besonders lehrreich und beziehungsstiftend haben sich in den letzten Jahren Konsultationen erwiesen, zu denen die EKD bzw. die Landeskirchen und ihre Missionswerke Partnerkirchen und ihre ökumenischen Nachbarn gemeinsam eingeladen haben. Dazu zählt etwa der gemeinsame Studienprozess von Leitenden aus EKD-Partnerkirchen und Pfingstkirchen aus Lateinamerika, der 2011 in Wittenberg stattfand.⁴⁴ In gemeinsamen Konsultationen kann ein Austausch über theologische, praktisch-theologisch relevante und kirchenpolitische Themen stattfinden. Dabei können in diesem trilateralen Gespräch auch brisante Themen wie das → Wohlstandsevangelium bzw. eine „Health and Wealth“-Theologie, das Verständnis einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Politik oder die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Ethik diskutiert werden.

⁴⁴ Wie uns der Geist bewegt. Erfahrungen in der Begegnung mit lateinamerikanischen Pfingstkirchen (Blaue Reihe Nr. 16), hg. vom EMW, Hamburg 2013.

© **Beispiel: Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania**

Die meisten der christlichen Kirchen in Tansania wurden auf irgendeine Weise von der ostafrikanischen Erweckungsbewegung – der WALOKOLE – beeinflusst, durch die sich charismatische Gruppierungen sowohl in Mainline- als auch in Pfingstkirchen verbreiteten.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche (ELCT) ist eine der größten und am schnellsten wachsenden evangelischen Kirchen in Tansania. Sie entstand am 19. Juni 1963 durch die Fusion der in der Vereinigung der lutherischen Kirchen Tanganyikas seit 1955 bereits kooperierenden sieben eigenständigen Lutherischen Kirchen. Die Charismatisierung innerhalb der ELCT ist in ihren Diözesen in städtischen Gebieten wie Daressalam, Arusha, Mbeya und Mwanza sehr ausgeprägt und stark. Überhaupt ist die Charismatisierung innerhalb der ELCT vor allem ein städtisches Phänomen. In besonderer Weise betrifft und prägt sie die Ost- und Küstendiözese mit der größten Stadt Tansanias, Daressalam. Die Ost- und Küstendiözese besteht aus 93 Gemeinden und zählt etwa 350.000 Mitglieder sowie 114 Pastoren. Schon seit Ende der 1970er Jahre, verstärkt jedoch seit Mitte der 1990er Jahre, schlossen sich Mitglieder der Ost- und Küstendiözese charismatischen Gruppen an. Sie erklärten, die klassische lutherische Liturgie sei für sie irrelevant geworden und insbesondere bei Besessenheit durch Dämonen unwirksam. Einige besuchten fortan sowohl lutherische als auch charismatische Gottesdienste, andere verließen die ELCT ganz. Um den Mitgliederverlust aufzuhalten, übernahm die Lutherische Kirche einige charismatische Praktiken in ihren Gottesdiensten. Den

Pastoren wurde nahegelegt, die spirituellen Bedürfnisse der Gemeindemitglieder stärker zu berücksichtigen, mehr Zeit für das Gebet und die Predigt des Wortes Gottes einzuräumen. Einige lutherische Gemeinden in Daressalam wurden auf diese Weise charismatisch, darunter die Gemeinde Kimara, die Gemeinde Kijitonyama, bekannt als „Megakirche: Die Schule der Heilung“, die Gemeinde Mbezi Beach und die Gemeinde Mbezi Luis, bekannt als „Berg der Hoffnung“. Sie feierten „Befreiungsgottesdienste“ mit Dämonen austreibungen, die es in der lutherischen Kirche normalerweise nicht gibt. Sie heilten und taten andere Wunder im Namen Jesu – unfruchtbare Frauen bekamen Kinder, Arbeitslose einen Job.

In diesen „lutherisch-charismatischen“ Gemeinden – insbesondere denen, die an Hauptstraßen und im Stadtzentrum lagen – wurden nun frühmorgens und abends Gottesdienste gefeiert unter dem Titel „Morning Glory“ und „Evening Glory“. Diese Missionsstrategie kam den Pendlern in der Großstadt sehr entgegen: Lutherische Gemeindemitglieder konnten auf dem Weg zur Arbeit oder zurück nach Hause leicht an den kurzen Gebetszeiten teilnehmen.

Gelehrt wurde besonders das → Wohlstandsevangelium oder das „Wort des Glaubens“, eine Verkündigung, die um Wohlstand, Erfolg, Geistliche Kriegführung (*spiritual warfare*) und Heilung kreist, die Gott stets für sein Volk will. Glaube, positives Reden und Spenden für religiöse Zwecke würden den materiellen Wohlstand steigern. Dabei wurde betont, dass Christi Tod die Menschen nicht nur von der Sünde befreie, sondern auch von Krankheit und Armut.

Schnell wuchsen diese Gemeinden – geistlich, zahlenmäßig und auch finanziell. Einige streamten ihre Gottesdienste online (z. B. *Eliona Kimaro TV*, auch auf YouTube), andere bauten Schulen oder Krankenhäuser, manchen schrieben sogar Stipendien für Studierende im In- und Ausland aus. Ihre Zusammensetzung ist ökumenisch: Nicht nur Lutheraner besuchen die Gottesdienste, sondern auch Pfingstler, Anglikaner, Baptisten, Böhmisches Brüder und Katholiken. Manchmal kommen sogar Muslime (in der Kimara-Gemeinde gibt es ein 40-tägiges Fastengebet).

Die Charismatisierung in der Ost- und Küstendiözese ist ein komplexer und mehrdimensionaler Prozess. Er wirkt sich nicht nur theologisch und spirituell, sondern auch sozial und wirtschaftlich auf die ELCT und das Leben ihrer Mitglieder aus. Heute gibt es in der ELCT „Charismatisch-lutherische Gemeinden“, „Lutherische Megakirchen“ und Lutherische „Befreiungszentren“. Zu den Letzteren zählt die Lutherische Gemeinde Kimara, deren Gottesdienste Woche für Woche von mehr als 5000 Menschen besucht werden, mit Kollekteneinnahmen in Höhe von mehr als 10.000 Euro pro Sonntag. Ihre Gottesdienste sind äußerst lebendig, viele junge Leute, Männer und Frauen, nehmen daran teil. Laien wirken an der Gottesdienstgestaltung mit; sie übernehmen die Verkündigung, den Lobpreis und die Befreiungsgebete. Gleichwohl stellt die Charismatisierung in der Ost- und Küstendiözese innerhalb der ELCT auch eine Art Sonderweg dar, der von vielen Christ*innen in anderen Diözesen aufgrund von negativen ökumenischen Erfahrungen mit pentekostalen Kirchen vor Ort mitunter sehr kritisch betrachtet wird.

Im Austausch mit ökumenischen Partnerkirchen und im Hören auf Erfahrungen vor Ort können regionsspezifische Orientierungskriterien zum Umgang mit pentekostalen Kirchen entwickelt werden. Außerdem können auf diese Weise Transformationsprozesse in der regionalen ökumenischen Auseinandersetzung zum Beispiel in Bezug auf Fundamentalismus und irreführende Theologien („misleading theologies“) angestoßen werden.

Aktive Rolle der EKD im ÖRK und im Global Christian Forum (GCF)

Der Grundsatzbeschluss des ÖRK von 1991 gilt für alle Mitgliedskirchen des ÖRK. Die EKD ist deshalb an der Umsetzung der Beschlüsse beteiligt. Das umfasst folgende Punkte:

Der Dialog mit Pfingstkirchen findet auf verschiedenen Ebenen statt. Diese Ebenen zu unterscheiden, ist die erste Aufgabe. Es gibt sowohl Pfingstkirchen, die offen gegenüber der ökumenischen Bewegung eingestellt sind, als auch solche, die die ökumenische Bewegung kritisch betrachten. Der ÖRK verpflichtet sich, mit beiden Gruppen auf unterschiedliche Weise im Gespräch zu bleiben. Grundsätzlich gilt die Einladung an pentekostale Kirchen zur Mitarbeit in Programmen des ÖRK – insbesondere zur Mitarbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung („Faith and Order“) und in der Kommission für Weltmission und Evangelisation („Commission on World Mission and Evangelism“). Alle sollen darauf achten, dass Angehörige von Pfingstkirchen bei der Gestaltung von Gottesdiensten der Vollversammlung einbezogen werden.

In Bezug auf das → Global Christian Forum bestehen folgende Selbstverpflichtungen: die Auswertung der bisherigen Arbeit

der seit dem Jahre 2000 bestehenden Gemeinsamen Konsultationsgruppe („Joint Consultativ Group“) zwischen dem ÖRK und den Pfingstlern und die Vertiefung ihrer Arbeit. Dabei stehen Kontroversfragen im Bereich der Sozialethik, der politischen Ethik, des praktischen Zeugnisses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, der Rolle der unterschiedlichen Formen des → Wohlstandevangeliums im Zentrum. Darüber hinaus müssen Themen von Frieden, Gerechtigkeit und Klimagerechtigkeit aller christlichen Kirchen der Erde in einer Zeit der planetarischen ökologischen Krise auf die Tagesordnung der Verständigungen im GCF. Schließlich muss gemeinsam an einer differenzierten Stellungnahme zur politischen Funktionalisierung von Religion durch Fundamentalismus und Populismus gearbeitet werden. Die Vollversammlung des ÖRK in Karlsruhe 2022 kann hier richtungsweisende Empfehlungen auch auf Initiative der deutschen Delegation formulieren.

Auch die Aufforderung einer Förderung und besseren Zusammenarbeit mit Pfingstkirchen im Blick auf eine qualifizierte und dialogfähige theologische Ausbildung wird hier festgehalten. Diese soll in einem abschließenden Punkt gesondert genannt werden.

5.5 Akademische Gastfreundschaft stärken – Ökumene mit Pfingstler*innen in Theologie und theologischer Ausbildung

Förderung internationaler Studierender und Abrufen ihrer Kompetenzen

An der Missionsakademie (Universität Hamburg), an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg

(FIT, in Kooperation mit der Universität Göttingen) und an anderen Standorten werden Studierende aus Pfingstkirchen des globalen Südens in Graduierten- und Postgraduierten-Programmen gefördert. Sie sind Teil ökumenischer Lerngemeinschaften, in die sie selber ihre (Glaubens-)Erfahrungen und deren theologische Reflexionen eintragen. Stipendienprogramme, die sich nicht im engeren Sinne an die Klausel halten, dass nur Mitglieder von ÖRK-Mitgliedskirchen gefördert werden dürfen, leisten einen enormen Beitrag für die theologische Verständigung zwischen Pfingstbewegung und ökumenischer Christenheit. Die pentekostalen Studierenden der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie und der Missionsakademie sind wichtige Impulsgeber*innen und Expert*innen für die ökumenische Verständigung in Deutschland. Sie bringen neue Themen und Perspektiven aus ihren Herkunftsländern in die Theologie ein; sie kontrastieren die religionspolitische Landschaft in Deutschland mit ganz anderen Mehrheits- und Minderheitsverhältnissen. Das Stipendienprogramm, das u. a. von Brot für die Welt und von der EMW finanziert wird, sollte besonders in dem Bereich der Förderung von pentekostalen Theolog*innen und Religionswissenschaftler*innen ausgeweitet werden.

Am ©Theologischen Seminar in Erzhausen studieren rund 40 Prozent Pfingstler*innen aus Ländern des globalen Südens, deren Biographien in den meisten Fällen von einer Migrationsgeschichte geprägt sind. Leider gibt es bisher von keiner der beiden Seiten nennenswerte Bemühungen, einen Austausch zwischen den universitären Ausbildungsstätten und dem pentekostalen Theologischen Seminar in Deutschland zu organisieren und den Studierenden die Möglichkeit zu eröffnen, in die ökumenische Begegnung zu kommen.

Pentekostale Theologiestudierende – sowohl in Zusammenhängen der klassischen theologischen Ausbildungsgänge als auch am pfingstlichen Seminar – sollten regelmäßig als Expert*innen zu Wort kommen und regulär in das EKD-weite Fortbildungs- und Seminargeschehen an Akademien und Instituten eingebunden werden. Sie stellen ein einzigartiges Netzwerk an Referent*innen dar.

Kooperationen in Lehre und Forschung

Schon jetzt studieren Mitglieder von Pfingstkirchen an den evangelisch-theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten sowie an kirchlich getragenen Fachhochschulen mit dem Ziel, ein Gemeindeleiteramt oder ein Lehramt zu übernehmen. Gleichzeitig interessieren sich nicht wenige evangelische Theologiestudierende (für Pfarr- und Lehramt), die einer EKD-Mitgliedskirche angehören, für charismatische und pfingstliche Frömmigkeit und suchen in diesem Bereich eigene Erfahrungen. Auf der Ebene der Praxis hat die Ökumene die institutionalisierten Formen der theologischen Ausbildung also bereits überholt. Das macht es umso dringlicher, auf der Ebene der Verantwortlichen für die theologische Ausbildung über Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation nachzudenken. Über Möglichkeiten, praxisorientierte theologische Studiengänge in ökumenischer Kooperation mit den pentekostalen Kirchen zu gestalten, sollte gemeinsam nachgedacht werden. Die gezielte Einbindung pfingstlicher Theolog*innen in einzelne Lehrveranstaltungen oder in das Lehrprogramm sollte nicht mehr die Ausnahme sein. Sowohl in der ersten als auch der zweiten Ausbildungsphase gehören ökumenische und interkulturelle Kompetenz und Sprachfähigkeit von Studierenden zu den Kernqualifikationen. Denn in einer pluralen und globa-

lisierten Welt werden an die zukünftigen Multiplikator*innen religiöser Themen und Haltungen gerade in dieser Hinsicht immer höhere Ansprüche gestellt.⁴⁵

Diese Impulse folgen der Logik einer ökumenischen Gastfreundschaft auf akademischer Ebene. Ökumene wird eingeübt und vorgelebt. Pentekostale Dozierende werden als Gastdozierende oder -forscher*innen eingeladen. Insbesondere der Austausch mit der pentekostalen Ausbildungsstätte in Erzhausen ist zu prüfen und zu vertiefen. Als weitere Formate ökumenischer Kooperation in der theologischen Ausbildung zukünftiger Pastor*innen und in der Lehramtsausbildung empfehlen sich thematische Studienprojekte, für die bereits vorhandene akademische Forschungsnetzwerke wie etwa → GloPent genutzt werden können. Außerdem eignen sich Studienreisen ins Ausland, um eigene Erfahrungen mit einer anderen religiösen Landschaft zu machen und diese zu studieren. Diese sollten stärker und vor allem unbürokratischer finanzielle Förderung erfahren.

45 Auf diese steigenden Anforderungen beziehen sich auch die Empfehlungen der Kammer der EKD für Weltweite Ökumene in dem Impulspapier „Ökumene in der evangelisch-theologischen Aus- und Fortbildung in Deutschland“, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2021. Vgl. den vorbereitenden Tagungsband „Die Zukunft der theologischen Ausbildung ist ökumenisch. Interkulturelle und interkonfessionelle Herausforderungen in Universität und Schule, Kirche und Diakonie“, hg. von *Ulrike Link-Wieczorek, Wilhelm Richebacher* und *Olaf Waßmuth* (BÖR 127), Leipzig 2020.

6. Resümee

Vom Wirken des Heiligen Geistes auszugehen, heißt, Gottes Wirken in Jesus Christus konkret für das gegenwärtige Leben für relevant zu halten. Die Geschichte Gottes mit den Menschen reicht bis in unsere Gegenwart und Zukunft hinein, von der Schöpfung der Welt über die Erlösung in Jesus Christus bis hin zur Hoffnung auf das Reich Gottes. Anders hätte christlicher Glaube keinen Sinn. Die nähere Beschäftigung mit der Pfingstbewegung sowie mit charismatisch Glaubenden fordert die historischen Konfessionskirchen heraus, dieses Credo neu zu bedenken. Gemeinsam mit vielen Pfingstler*innen teilen wir die Fragen: Ändert sich unser Leben, wenn wir auf Gottes gegenwärtiges Wirken setzen? Wie nehmen wir die Welt wahr aus dieser Perspektive? Zu den Fragen können sich neue Zweifel gesellen: Wenn Gott in der Gegenwart wirksam ist, wie verstehen wir dann unsere Bittgebete? Haben pfingstlich und charismatisch Glaubende dazu hilfreiche Antworten?

Diese Handreichung trägt zur Orientierung bei über die Kirchenfamilie, die sich in Deutschland als „Pfingstbewegung“ und als Pfingstkirchen mit Migrationshintergrund zeigt, wobei sich durchaus nicht alle dieser Kirchen als „eine Familie“ empfinden. Die Pfingstbewegung erscheint in besonderer Weise als ein globales Phänomen und zeigt eine beeindruckende Vielfalt von Formen und theologischen Interpretationen der Rede vom Heiligen Geist. Sie provoziert ein nach-aufklärerisches theologisches Selbstbewusstsein durch Formen von ekstatischer spiritueller Erfahrung und unbeirrbarem Gottvertrauen. Ihre Vielfalt reicht vom Grundzug einer Frömmigkeit der Gottes-

Hingabe bis zur geradezu fordernd wirkenden Herbeirufung von Gottes Wirken. Die Vielfalt der Pfingstkirchen in Deutschland und der Welt zeigt sich in einigen Kontexten in gestärktem Selbstbewusstsein bisher marginalisierter Bevölkerungsteile, in anderen Kontexten in der Entstehung ökonomisch starker und medial mit hohem Machtanspruch auftretender Megakirchen. Hier wird mit der Berufung auf den Heiligen Geist ein machtbeusstes politisches Kalkül genährt. Gerade diese Vielfalt kann auf Seiten einer traditionell kirchlichen Kultur zu Verunsicherung und zu einer Haltung der generellen Ablehnung führen. Dabei kann nicht zuletzt an einer bis in die Reformationszeit zurückreichenden Tradition der undifferenzierten Verunglimpfung der Täuferkirchen angeknüpft werden, die 2010 im lutherisch-mennonitischen Dialogdokument „Healing Memories: Reconciling in Christ“ aufgearbeitet wurde.

Diese Orientierungshilfe will helfen, bei differenzierter und auch kritischer Aufmerksamkeit die reformatorische Identität in ihrer Vielfalt zu stärken. Sie möchte eine Haltung pauschalisierter Dialogverweigerung vermeiden und setzt darauf, dass in der Begegnung zwischen historisch-protestantischen Kirchen und pfingstlichen Kirchen sowie charismatischen Frömmigkeitsformen glaubwürdige und bereichernde kirchliche Lern-Partnerschaften entstehen können. Diese Begegnungsräume entstehen nicht nebenbei, sondern müssen aktiv von beiden Seiten gesucht werden. In diesem Sinne wendet sich die Orientierungshilfe an die Verantwortlichen in Kirchen und Werken der EKD, diese Möglichkeit zum Dialog sowohl regional als auch global über ihre Partnerkirchen und -einrichtungen sorgfältig zu prüfen und verantwortlich zu gestalten. Diese Orientierungshilfe will dazu ermutigen, die theologischen Chancen und Herausforderungen eines Gesprächs mit pente-

kostalen Gläubigen von der Gemeindeebene an anzunehmen. Sie will damit dazu ermutigen, mit Pfingstkirchen gemeinsam angesichts einer zunehmenden kulturellen Gottvergessenheit eine neue Sprachfähigkeit über den eigenen Glauben zu entwickeln. Die Orientierungshilfe will außerdem dazu ermutigen, dazu bereite Pfingstkirchen als mögliche Dialogpartnerinnen für wichtige Themen der sozialetischen Arbeit der Werke der EKD für ein sicheres, nachhaltiges und gerechteres Leben aller Menschen zu gewinnen. Dafür werden vorläufige Prüfkriterien vorgeschlagen, auf die sich die Partner gegenseitig berufen können. Diese sollen eine mögliche Instrumentalisierung des Evangeliums für menschenrechtswidrige Ziele oder die Rechtfertigung autokratischer Regime und Führungsstile ausschließen und zugleich vorbeugen, vorhandene ökumenische Partnerbeziehungen evangelischer Kirchen in bestimmten Regionen durch unabgestimmte Beziehungen zu neuen Partnern zu beschädigen. Die Orientierungshilfe schlägt außerdem vor, dass der ÖRK in der zukünftigen Arbeit seiner internationalen Dialogkommission mit pentekostalen Kirchen den offenen Fragen nach Möglichkeiten und Grenzen gemeinsamer sozialetischer Orientierung und Arbeit größere Aufmerksamkeit schenkt.

Die Orientierungshilfe fragt also theologisch offen und dialoginteressiert nach potentiellen gemeinsamen Grundelementen christlicher Glaubenstradition, die mit der Pfingstbewegung geteilt werden. Sie versucht zu verstehen, was fremd und anders ist, und sucht gleichermaßen die kritische Abgrenzung dort, wo die Wahrheit des evangelischen Glaubens und die Integrität des christlichen Zeugnisses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auf dem Spiel stehen oder das Engagement für menschliche Würde gefährdet wird.

Das Beste, was mit diesem Text passieren kann, ist, dass Christ*innen unterschiedlicher Herkunft und Perspektiven, aus landeskirchlichen, freikirchlichen, charismatischen und pentekostalen Gemeinden, miteinander zu Teilthemen dieser Studie ins Gespräch kommen und darüber in Beziehung treten. Es wäre schön, wenn die vorliegende Orientierungshilfe Menschen dazu motivieren kann, in der Begegnung – auch in der kritischen Auseinandersetzung – einen Mehrwert und eine Verheißung zu entdecken. Es wäre ein großer ökumenischer Schritt, wenn sie dabei praktisch erfahren, dass ehrlicher und geschwisterlicher Dialog zu einer Vertiefung oder auch zu einer Korrektur des eigenen geistlichen Lebens führen und damit der Glaubwürdigkeit des gemeinsamen Zeugnisses in der gegenwärtigen Gesellschaft dienen kann.

Glossar

Afrikanische Unabhängige Kirchen

Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUK, engl. *African Instituted Churches*, AIC) sind durch indigene afrikanische Missionsinitiativen entstanden, die sich von den kolonial geprägten Missionskirchen absetzen und eine neue Verbindung zwischen afrikanischer Kultur und christlicher Tradition repräsentieren. Sie zeichnen sich durch eine große Vielfalt und heterogene Struktur aus. Grundsätzlich zu unterscheiden sind zwei Gruppen von AUK: die frühen, vor-kolonialen AUK und jene, die vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in anti-kolonialer Ausrichtung entstanden sind. Zu den frühen AUK gehören die *Äthiopisch-Orthodoxe Kirche* und die *Koptisch-Orthodoxe Kirche* in Ägypten. Ihre Gründung wird auf den afrikanischen Apostel Johannes Markus im ersten Jahrhundert n. Chr. zurückgeführt. Der koptische Papst Shenouda von Alexandrien ergriff 1978 die Initiative zur Gründung der Organization of African Instituted Churches (OAIC).

Die Mehrzahl der heute circa 10.000 Denominationen der AUK entstand seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Kennzeichnend ist ihr Interesse an der Indigenisierung des Evangeliums in post-kolonialer Ausrichtung. AUK sind keine einheitliche Konfessionsfamilie. Ihr weites Formenspektrum spiegelt sich in unterschiedlichen Selbstbezeichnungen wider: *Spiritual* oder *Pentecostal Churches* (Betonung der Gaben des Heiligen Geistes), *Apostolic Churches* (Betonung des Apostelamtes), *Mes-*

sianic Churches (Betonung einer quasimessianischen Gründergestalt), *Ethiopian Movement Churches* (Betonung der afrikanischen Eigenständigkeit), *Zion Churches* (Betonung indigener afrikanischer Kosmologie und ganzheitlicher Heilung). In Abgrenzung von der negativen Bewertung afrikanischer Kultur in der Kolonialzeit betonen AUK die Verbindung christlich-charismatischer Elemente mit Motiven indigener Religiosität, dynastischer Führungstraditionen und Kultur. Bis heute leiden AUK unter der Abwertung und Diskriminierung durch Vertreter*innen historischer Missionskirchen. AUK sind in insgesamt 43 Ländern des afrikanischen Kontinents vertreten. In vielen Ländern des südlichen Afrikas sind heute zwischen 50 Prozent und 75 Prozent der Bevölkerung Mitglieder der AUK.

Azusa Street Revival

„Azusa Street Revival“ gilt bis heute als „Wiege“ (Hollenweger) einer neureligiösen christlichen Bewegung des 20. Jahrhunderts mit Wurzeln in den Erweckungs- und Heiligungsbewegungen des 19. Jahrhunderts (Allan H. Anderson). Sie bestimmt sich *historisch* durch Ort (Azusa Street, Los Angeles) und Zeit (14. April 1906 bis Mai 1913), *theologisch* (Lehre von der Geistestaufe, eschatologisch-millennaristische Erwartung, Praxis der Geistesgaben), *soziologisch* (*Apostolic Faith Mission*-Gemeinde) und *personalisiert* (der afroamerikanische Prediger William J. Seymour gilt als Gründer).

Die von ekstatischen geistlichen Erfahrungen wie Wundern und Zungenreden gekennzeichnete Bewegung war transkulturell, transkonfessionell, transsozial und jenseits geschlechtsspezifischer Stereotypen: mehrheitlich Schwarze, Hispanics,

Weißer, Ärmere, Wohlhabende, Männer wie Frauen „erfanden“ neu, was biblisch als „Pfingstwunder“ (Apg 2,1–13) überliefert wird. Azusa Street, das sogenannte *amerikanische Jerusalem*, war so etwas wie der Kulminationsort, nicht schöpferischer Ausgangsort einer globalen Erwartung mit Ausgangspunkt in der Heiligungsbewegung.

Politisch wie soziologisch gesehen, handelt es sich um eine oppositionelle Bewegung: Die Teilnehmenden wurden für Verhaltensweisen kritisiert, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts als unerhört angesehen wurden. In Deutschland wurde die junge Pfingstbewegung seitens des Mehrheitsprotestantismus durch die → „Berliner Erklärung“ 1909 als spiritistisch-häretisch disqualifiziert („Geister von unten“).

„Azusa Street Revival“ ist diskursiver Kern oder Maßstab der Pfingstbewegung bzw. der „Apostolic Faith Mission on Azusa Street“ aufgrund der Bildung regionaler sowie nationaler Netzwerke unter Einsatz sämtlicher Medien, die zur Verfügung standen: zentrifugal durch die Entsendung von Missionar*innen, zentripetal als Magnet, der christliche Führungspersönlichkeiten anzog. Wichtig ist hier das bereits existierende Netzwerk aus Glaubensmissionen, Heiligungs- und Heilungsbewegung. Nur damit erklärt sich die rasche Verbreitung der Pfingstbewegung.

Über die nordamerikanisch-europäische Sichtweise hinaus gab und gibt es viele „neue Jerusalems“, die in wechselseitigen Verweisen auf *die* „Azusa Street“ die von dort vermeintlich ausgehende erneute weltweite „Ausgießung des Heiligen Geistes“ bestätigten: Pjöngjang (Korea); Peking (China); Pune (Indien); Wakkerstroom (Südafrika); Lagos (Nigeria); Valparaíso (Chile); Oslo (Norwegen); Sunderland (England); Kassel (Deutschland).

Berliner und Kasseler Erklärung

Anfang des 20. Jahrhundert löste das Bekanntwerden der ersten pfingstlichen Geisterfahrungen in Deutschland – wie in allen Teilen der Welt – Skepsis bei anderen Kirchen aus. Eine besondere Konfrontation fand in Deutschland allerdings nicht zwischen den Hauptrepräsentanten der Landeskirchen und den Neuerweckten statt, sondern innerhalb der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung – zwischen denen, die große Hoffnungen in besondere Geisterfahrungen setzten auf der einen, und denen, die vor dem dämonischen Wesen der ekstatischen Zustände warnten, auf der anderen Seite. In Kassel fand 1907 eine Heiligungsversammlung mit Gästen aus Norwegen statt, bei denen es zu spektakulären ekstatischen Erfahrungen kam. Dies führte zu einer Verschärfung der Auseinandersetzung, die ihren Höhepunkt in der offiziellen Verurteilung dieser Erscheinungen in der sogenannte Berliner Erklärung vom 15. September 1909 fand, deren Spitzensatz lautet: „Die sogenannte Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten.“ Damit war die Pfingstbewegung in Deutschland durch einen Teil des erweckten, pietistischen Flügels in den Landeskirchen als ein Werk des Teufels verurteilt und die Spaltung der neupietistischen Heiligungsbewegung in Deutschland für Jahrzehnte besiegelt.

Erst 1996 kam es zur Unterzeichnung der Kasseler Erklärung, in der die Vertreter der Deutschen Evangelischen Allianz (Rolf Hille, Peter Strauch, Hartmut Steeb und Christoph Morgner) und die Vertreter des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (Ingolf Ellßel, Gottlob Ling, Gerhard Oertel und Richard Krüger) sich einer gemeinsamen dogmatischen Basis vergewisserten und die zukünftige Zusammenarbeit vereinbarten. Es werden umstrittene Phänomene benannt, die in der pfingstlichen

Frömmigkeit eine Rolle spielen, wie „das ‚Ruhen im Geist‘, die Austreibung sogenannter ‚territorialer Geister‘“ und andere, die bei gemeinsamen Veranstaltungen vermieden werden sollen.

Neben der Kritik an den Ausdrucksformen der neuen pfingstlichen Frömmigkeit und der damit verbundenen Vorstellung vom Wirken des Geistes, bezog sich die Berliner Erklärung vor allem auf das Heiligungs- bzw. Rechtfertigungsverständnis der neuen Bewegung. „Es kann nicht genug ermahnt werden, für die Sünde ein Auge sich zu bewahren, welches nicht getrübt ist durch eine menschlich gemachte Heiligung oder durch eine eingebildete Lehre von der Hinwegnahme der Sündennatur.“ So und in anderen Wendungen hält die Berliner Erklärung ihre Position klar fest und stellt ganz unabhängig von der damit intendierten Abgrenzung von der Pfingstbewegung ein starkes Zeugnis für das rechtfertigungstheologische Fundament evangelikaler Theologie dar. Es steht aber fest, dass vor allem die Qualifizierung der Pfingstbewegung als ein Werk des Teufels durch einen Teil des erweckten, pietistischen Flügels in den Landeskirchen öffentlichkeitswirksam war.

Crusades

Die anglophone, primär im evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Christentum seit den 1950er Jahren verbreitete Verwendung von „crusade“ für urbane, überkonfessionelle Massenevangelisationen knüpft zwar an historische „Kreuzzug“-Vorstellungen an, deutet sie aber auch grundsätzlich neu. Der wohl Erste, der den Begriff explizit verwendete und unzählige Nachahmer fand, war der US-amerikanische Baptistenprediger und Evangelist *Billy Graham* (1918–2018). Weit über die

USA hinaus gilt er als einer der einflussreichsten christlichen Prediger des 20. Jahrhunderts. Er selbst erklärt das Konzept der „crusades“ und verweist auf dessen Grenzen: „Ich glaube an die Massenbewegung der Crusades und habe dem mein Leben verschrieben. Aber diese werden nie den Missionsauftrag vollständig erfüllen, das vermag nur eine Eins-zu-eins-Berufung zur Jüngerschaft.“ Tim Beougher schreibt über Graham: „Evangelistische Großveranstaltungen im Format der Crusades hat nicht Billy Graham erfunden, aber er hat sie ohne Frage im Laufe seiner zahlreichen Auftritte und Predigten weltweit optimiert. Er hat in 185 Ländern zu 215 Millionen Menschen gepredigt. Viele weitere Millionen hat er über die Medien erreicht.“

Von Graham aus fand das englische „crusade“ im Rahmen der rapiden Ausbreitung der sich globalisierenden pfingstcharismatischen Bewegung weltweite Verbreitung.

„Crusades“ sind eine performativ-missionarische Methode, die die Bekehrung zum Christentum zum Ziel hat. Das moderne individuelle Konzept der Bekehrung im evangelikalen Christentum kann bis zum „*Second Awakening*“ (große Erweckungsbewegung in den USA 1800–1840) zurückverfolgt werden. Während emotionaler *Massenkundgebungen* begannen Menschen, die den Einfluss des Heiligen Geistes körperlich wahrnahmen, zu schreien, zu tanzen oder zu weinen. Die Annahme Jesu Christi als persönlichen Retter wurde als Beginn eines Heiligungsprozesses betrachtet, der alle Aspekte des Lebens der Gläubigen als „wiedergeborener Kinder“ einbezog. Emotionale Phänomene wie Bellen und Tanzen im Geist setzten wie auch das Phänomen des „Fallens“ („vom Geiste umgehauen werden“) erst später ein. Im Zentrum standen die Sündenerkenntnis und die Bekehrung.

Den öffentlichen „Camp Revivals“ und Massenkundgebungen des „*Second Awakening*“ in den 1820er Jahren folgte in den 1880er Jahren das weniger emotionale „*Third Awakening*“ (1880–1910). Die Bekehrungen, die hier stattfanden, entsprachen dem inzwischen allgemein verbreiteten evangelischen Bekehrungsmodell der Buße, der Annahme Jesu Christi als persönlichen Erlöser und des vollständigen Untertauchens in der Taufe. Dieses Modell wurde durch die *Heiligungsbewegung* konsolidiert, die das „*Third Awakening*“ beherrschte. Das „*Fourth Awakening*“ (1960–1980) reaktivierte – etwa in den „*Crusades*“ von Billy Graham – die Praktiken dieses Bekehrungsmodells.

Dämonen – Deliverance – Exorzismus

In der globalen Pfingstbewegung wird die Existenz von Dämonen grundsätzlich vorausgesetzt. Dabei ist es je nach kultureller Verortung und theologischer Prägung sehr unterschiedlich, wie intensiv man mit dem Wirken von Dämonen rechnet.

Dämonen gelten weithin als widergöttliche Geistmächte, die das Leben der Gläubigen im weitesten Sinn bedrohen: ihre körperliche und geistige Gesundheit, ihre zwischenmenschlichen Beziehungen, ihren Glauben an Gott, ihre Pläne, ihren beruflichen Erfolg usw. Dieser Glaube an die Existenz und innerweltliche Wirkung von widergöttlichen Geistmächten ist Ausdruck eines dualistischen Weltbilds, das sich durchaus zu Recht auf neutestamentliche Schilderungen von Jesu Dämonenaustreibungen stützen kann.

Für Westafrika lässt sich deutlich beobachten, dass innerhalb des Pfingstchristentums eine Tendenz vorherrscht, als ambiva-

lent erachtete Geistwesen der traditionellen Religionen – insbesondere Ahnengeister – zu dämonisieren. Hierdurch wird eine unter westlichen Missionaren des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts verbreitete Disqualifizierung afrikanischer Kulturen fortgeschrieben. Im Zuge einer gegenwärtigen Wiederbesinnung auf traditionelle Werte und Kulturen in Westafrika beginnt auch in einigen Pfingstkirchen eine kritische Aufarbeitung dieses Erbes. Das zeigt, dass sich die Auffassungen von Dämonen im Pentekostalismus aktuell entwickeln und verändern können.

Jesu Vollmacht zur Austreibung von Dämonen (Exorzismus, z.B. Mk 9,29) und die Aufforderung an seine Jünger, es ihm gleichzutun, können Pfingstler auf sich beziehen. Sie wissen sich dazu spirituell ermächtigt. Die Berichte von Dämonenvertreibungen durch Pfingstler lesen sich zuweilen wie Reinszenierungen von Jesu Handlungen unter den Bedingungen der Moderne. Im englischsprachigen Bereich bezeichnen Pfingstler diese Handlungen weithin als Aktualisierungen von *deliverance* (wörtlich Befreiung, Erlösung). Als solche handelt es sich um Befreiungen von lebens(zer)störenden spirituellen Wirkmächten, um ein Leben in Fülle zu ermöglichen. Aufgrund globaler Migrationsbewegungen sind Deliverance-Handlungen mittlerweile auch in Deutschland in zahlreichen Internationalen Gemeinden anzutreffen.

Fundamentalismus

Der Begriff des Fundamentalismus ist in verschiedenen Wissensgebieten etabliert. Daneben ist er in der zivilgesellschaftlichen, politischen und medialen Öffentlichkeit gebräuchlich.

Hier wird er als kritischer Zuschreibungsbegriff verwendet und bezeichnet Orientierungen oder Verhaltensweisen, deren Vertreter*innen eine unabhängig vom Kontext als verbindlich behauptete Überzeugungsgrundlage (z.B. einen kanonischen religiösen Text) unmittelbar auf die eigene Gegenwart und ihre Handlungsentscheidungen beziehen. Die pejorative Note, die dem so verwendeten Fundamentalismusbegriff anhaftet, erschwert die Auseinandersetzung mit den Problemen, die er bezeichnet.

Geschichtlich ist der Fundamentalismusbegriff ursprünglich nicht abwertend gefärbt, sondern eine christliche Selbstbezeichnung im Umfeld der zwischen 1909 und 1915 in Chicago erschienenen Schriftenreihe „The Fundamentals – A Testimony to the Truth“. Ihre in der *Young Men's Christian Association* (YMCA) verwurzelten Urheber verteidigten ihr Glaubens und insbesondere Bibelverständnis gegen modernisierende Einflüsse, durch die sie sich aus der YMCA vertrieben sahen. Die Auseinandersetzung betraf die historische Glaubwürdigkeit der Bibel, besonders bei der Schöpfungserzählung und der Jungfrauengeburt Jesu, die Notwendigkeit des stellvertretenden Sühnopfers Jesu am Kreuz sowie seine leibliche Auferstehung und Wiederkunft. Das deckt sich weitgehend mit den Inhalten der sogenannte Glaubensbasis der World Evangelical Alliance von 1846.

Bis heute gilt Fundamentalismus weithin als vorwiegend religiöses Problem, sofern politischen Fundamentalismen religiöse Motive zugeschrieben werden. Demgegenüber sind der soziologische sowie der politik- und der religionswissenschaftliche Fundamentalismusbegriff wertneutral. Fundamentalismus bezeichnet hier Prozesse, die der für moderne Gesellschaften typischen Differenzierung sozialer Funktionssysteme

(z.B. Recht, Wirtschaft) entgegenwirken, indem sie ihrer Beschreibung stattdessen z.B. ideologische, womöglich an personellen Konstellationen festzumachende Leitdifferenzen zugrunde legen.

Die kritische Hinterfragung pejorativer Fundamentalismusbegriffe hat der Theologie die Erkenntnis ermöglicht, dass der Fundamentalismus im Gegensatz zu seiner Selbststilisierung als Alternative zur Moderne tatsächlich selbst ein Projekt der Moderne ist (James Barr). Mit seiner Betonung der historischen Glaubwürdigkeit der Bibel verfolgt der Fundamentalismus dasselbe Erkenntnisideal wie die geschichtswissenschaftliche historische Kritik, die der Modernismus des 19. Jahrhunderts an der Historizität der Bibel und dem ihr im europäisch-angelsächsischen Raum traditionell entnommenen Erlösungsverständnis übt. Beide, Fundamentalismus wie Modernismus, stehen der positivistischen Erkenntnistheorie nahe, die auf der Annahme einer kontextinvariant, mit den Mitteln objektiver Messung überprüfbarer Übereinstimmung von Erkenntnisinhalt und -gegenstand beruht.

Bei der Beschreibung pentekostaler Christentümer ist die Fundamentalismuskategorie zurückhaltend zu gebrauchen, da ihr nahestehende, dekontextualisierende Bibelgebräuche dennoch mit einem stark kontextuellen Glaubensverständnis einhergehen können.

Global Christian Forum

Das Global Christian Forum (GCF) ist ein Gesprächsforum, das 1998 auf Initiative des Ökumenischen Rates als ein er-

weiterter Referenzrahmen gegründet wurde. Der 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare 1998 lag ein Grundsatzpapier zur Gründung eines Globalen Christlichen Forums vor, das aus dem Reflexionsprozess über das gemeinsame Verständnis und die gemeinsame Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen heraus den Vorschlag eines erweiterten „Forums“ formulierte. Dieses sollte ein umfassenderes Beziehungsmodell als die Gemeinschaft der ÖRK-Mitgliedskirchen darstellen und ÖRK-Mitgliedskirchen mit solchen Kirchen in einen dauerhaften ökumenischen Gesprächszusammenhang bringen, die (noch) nicht Mitgliedskirchen im ÖRK sind. Im Jahre 2002 fand im Fuller Theological Seminary in Pasadena die erste Konsultation des GCF statt, bei der mehr als 50 Prozent der teilnehmenden Kirchen Nicht-Mitgliedskirchen des ÖRK waren und bei dem eine der wesentlichen Erwartungen war, über die alten Trennlinien zwischen „ökumenisch“ und „evangelikal“ hinauszukommen. Das GCF ist also keine Gegenorganisation zum ÖRK, es will auch keine institutionelle Alternative darstellen oder eine neue formelle ekklesiale Mitgliedschaft etablieren, sondern ein komplementärer Ansatz in einem erweiterten Bezugsrahmen: Anders als der ÖRK hat das GCF (dessen kleiner Haushalt eine Position innerhalb des ÖRK-Haushaltes darstellt) deshalb keine eigenen Aktionsprogramme, sondern verfolgt in den Weltkonferenzen wesentlich das Ziel, durch das Erzählen der eigenen Glaubensgeschichte und das Erzählen der Geschichten der Glaubensgemeinschaften durch die Teilnehmenden zur Vertiefung gemeinsamer Glaubensüberzeugungen und zur Überwindung von Vorurteilen beizutragen. Drei große Weltversammlungen haben bisher stattgefunden, 2007 in Limuru, Kenia, 2011 in Manado, Indonesien, und 2019 in Bogotá, Kolumbien.

GloPent: European Research Network on Global Pentecostalism

Bei dem *European Research Network on Global Pentecostalism*, bekannt unter dem Kürzel *GloPent*, handelt es sich um das vielleicht wichtigste akademische Netzwerk zur Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung. GloPent wird durch eine *Steering Group* koordiniert, die von Forschenden aus sechs europäischen Universitäten (VU Amsterdam, Basel, Birmingham, Cambridge, Heidelberg, Uppsala) gebildet wird. Gegründet 2004 von Allan Anderson (Birmingham), André Droogers und Cees van der Laan (beide VU Amsterdam) sowie Michael Bergunder (Heidelberg), verzeichnet es inzwischen weit mehr als 300 Forschende weltweit. GloPent verdichtet sein Forschungsnetzwerk, indem es regelmäßig international wie interdisziplinär stark beachtete Tagungen zu aktuellen Forschungsthemen ausrichtet. Obwohl es primär ein europäisches Forschungsnetzwerk ist, liegt der Schwerpunkt der Forschungen auf Kontexten des globalen Südens. Theorie- und Methodendiskurse zur Pfingstbewegung werden zudem in der von GloPent herausgegebenen Zeitschrift *PentecoStudies* gefördert. Die *GloPent-Website* bietet eine wertvolle Plattform, auf der aktuelle Publikationen vorgestellt oder Konferenzbeiträge eingestellt werden. Zudem bietet sie eine Ressource auch für Nachwuchsforschende. Die kostenlose Mitgliedschaft im GloPent-Netzwerk ist offen für alle, die promoviert sind und zur weltweiten Pfingstbewegung forschen.

Glossolalie

Glossolalie ist ein Phänomen, das im Neuen Testament im Zusammenhang mit einem außergewöhnlichen Wirken des Hei-

ligen Geistes beschrieben wird. Umgangssprachlich wird sie mit Sprachenrede oder mit Zungenrede (griechisch: *glossa* = Zunge/Sprache; *lalein* = reden) übersetzt und bezieht sich auf Äußerungen, die nicht verstanden werden und mit dem Sprechen in einer fremden Sprache verglichen werden können. Pentekostale und charismatische Kreise sind davon überzeugt, dass Sprachenrede nicht nur in der frühen christlichen Kirche vorkam, sondern auch heute eine Rolle zur Stärkung der Gläubigen und zur Entwicklung der Gemeinde spielen kann.

In der Apostelgeschichte wird die Glossolalie als ein erkennbares Zeichen der Gegenwart und des Wirkens des Heiligen Geistes geschildert. Dies beginnt mit der Ausgießung des Geistes an Pfingsten (Apg 2,4) und wird in missional relevanten Passagen wieder erwähnt (Apg 10,45–46; 19,6). Im 1. Korintherbrief beschreibt Paulus das Sprachenreden als eine Gabe Gottes zur geistlichen Erbauung und als Element der prophetischen Gabe. Die Zungenrede wird in Zusammenhang mit einer persönlichen Gebetsprache gebracht (1. Kor 14,2+4.14–15; Eph 6,18). Sie dient zur Erbauung (1. Kor 14,18), manchmal auch, wenn der Person die Worte fehlen, um die Freude oder das Anliegen vor Gott zu bringen (Röm 8,26). Eine prophetische Rede, die als echt erkannt wird, wird als Botschaft Gottes an die Gemeinde verstanden. In diesem Zusammenhang wird die Sprachenrede ebenfalls erwähnt und bedarf der Auslegung in verständlicher Sprache (1. Kor 14,3–5.13). Wichtig ist dabei, dass die Ausübung der Glossolalie unter der Kontrolle des Menschen bleibt (1. Kor 14,28.32.40) und dass die prophetische Rede immer zu prüfen ist (14,29). Als unverfügbare Gabe Gottes darf sie nicht zu Klassendenken verführen (13,1f.). Die Zungenrede wird auch im Missionsbefehl am Ende des Markusevangeliums erwähnt (Mk 16,17).

In pentekostalen Kreisen wird das erste Erlebnis des Sprachenredens oft in Zusammenhang mit einer Geistestaufe gebracht; ein Zeichen der Fülle im Geist. Es handelt sich hier aber nicht um ein Sakrament wie bei der eigentlichen Taufe, sondern ist metaphorisch, als gnadenhafte Zuwendung Gottes und Ermächtigung zum Dienst zu verstehen. Charismatisch orientierte Christ*innen, die ihre Heimat in den historischen Kirchen haben, sehen die Zungenrede oft als eine Bestätigung der Taufgnade zur Vertiefung des Glaubens und als Ermutigung zum öffentlichen Bezeugen des Evangeliums.

Megakirche/Megachurch

Im weltweiten Spektrum der charismatisch-pfingstlichen Bewegung, aber durchaus auch in anderen Kirchen sorgt seit geraumer Zeit das Phänomen der sogenannten Megakirchen für Furore. Unter einer Megakirche/Megachurch versteht man weiterhin mitgliederstarke Einzelgemeinden mit wenigstens 2000 regelmäßigen Gottesdienstbesucher*innen. Kirchensoziologisch beruht das Megakirchen-Konzept auf der (Inszenierung der) Sonderstellung der in der Regel männlichen Leitungs- und Gründungsfigur. Er gilt als der sogenannte Leitende Pastor oder Senior Pastor, dem eine charismatische Ausstrahlung zugesagt wird. An seiner Seite stehen ein hauptamtliches pastorales Leitungsteam und eine Großzahl an ehrenamtlich Mitarbeitenden. Aufgrund der speziellen sozialen Organisationsform charismatischer Autorität, die auf die Schlüsselposition des Gründer-Leiters zuläuft, erleben Megakirchen den Übergang in der Nachfolge oft als Krise, die zur Erosion und selbst zur Auflösung der Megakirche führen kann. Auffällig ist, dass Megakirchen überwiegend unter männlicher Einzelleitung stehen, medienaffin und

nahezu ausschließlich in urbanen Räumen angesiedelt sind. Sie ziehen eine überkonfessionelle Anhängerschaft an, deren soziale Komposition zumeist jüngere, in urbanen Milieus verwurzelte Generationen umfasst. Viele Megakirchen insbesondere im globalen Süden sind in universitären Kontexten entstanden, die sich durch hohe soziale Aufwärtsmobilität auszeichnen.

Die Entstehungsphase von Megakirchen setzt historisch 1958 mit der Gründung der ©Yoido Full Gospel Church in Seoul/Südkorea durch David Yonggi Cho ein. Die Kirche gilt heute als die mitgliederstärkste Einzelgemeinde weltweit. Seit den 1970er Jahren wird die Szene vor allem durch nordamerikanische Megakirchen wie die *Lakewood Church* von Joel Osteen in Texas geprägt. Sie gilt als größte Einzelkirche der USA und repräsentiert mit ihrem Medienimperium die Palette der sogenannten Fernsehkirchen (→ Tele-Evangelismus). Aufgrund internationaler Vernetzungsstrukturen fasste das Megakirchen-Konzept seit den 1980er Jahren im globalen Süden Fuß. Hier finden sich die Schwerpunkte megakirchlicher Präsenz derzeit in Ost- und Westafrika, China und Südkorea. Als größte Einzelgemeinde in Europa gilt die *Embassy of the Blessed Kingdom of God for All Nations*, die 1993 in Kiew (Ukraine) von dem Nigerianer Sunday Adelaja gegründet wurde. Die Kirche strahlte primär durch ihre diakonischen Programme aus. Adelaja ist ein Vertreter des → Wohlstandsevangeliums und inzwischen hoch umstritten aufgrund politischer, finanzieller und moralischer Zwischenfälle. Hierzulande bekannt ist etwa die 1983 in Sydney gegründete ©Hillsong Church, die durch ihre ausgeprägte Musikkultur international populär wurde. Die in Accra (Ghana) 1989 von Dag Heward-Mills (dessen Mutter aus Basel stammt) gegründete *Lighthouse Chapel International* ist mehrfach präsent in Deutschland, wobei sie ihre Gemeinden in der Schweiz als kontinentalen Hub aufbaut.

Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden

Der Mülheimer Verband (MV) entstand aus dem innerkirchlich-pietistischen Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband und zählt sich historisch zu der Reihe der christlichen Gruppen, die im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts aufgrund von außergewöhnlichen Geistbegabungen eine Erneuerung ihres Glaubens und ihrer Gemeinschaft erfahren haben. Die Manifestationen des Geistes ereigneten sich in Gruppen, die sich über die Grenzen von Landeskirche, christlichen Gemeinschaften und Freikirchen hinweg in Mülheim/Ruhr versammelten, was schließlich zur Trennung vom Gnadauer Verband führte (vgl. → Berliner und Mülheimer Erklärung von 1909). Datiert wird dieser Aufbruch in das Jahr 1905. Als Initiatoren der Bewegung werden die evangelischen Pfarrer Ernst Modersohn, Martin Girkon, Jonathan Paul und Emil Humburg sowie der Erweckungsprediger Jakob Vetter genannt.

Obwohl der MV den ursprünglich ältesten deutschen Verband von Pfingstgemeinden bildete, zählt er sich heute zum evangelikal-charismatischen Spektrum und ist seit 2002 nicht mehr Mitglied im FFP (Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden). Der MV ist Mitglied in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK Deutschland) und in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Außerdem gehört er der Deutschen Evangelischen Allianz, der Vereinigung Evangelikaler Missionen und dem Kreis Charismatischer Leiter an. In Letzterem sind Vertreter*innen der Römisch-Katholischen Kirche, der Evangelischen Kirche, der Methodisten, Baptisten, freier Gemeinden, anderer Freikirchen und unterschiedlicher Werke verbunden, die sich regelmäßig über aktuelle

Themen in der charismatischen Bewegung in Deutschland austauschen. Im Jahr 2009 wurde eine gemeinsame Erklärung vom Gnadauer und Mülheimer Verband verabschiedet, in der die Verwerfungen der → Berliner Erklärung von 1909 für die gegenwärtigen Beziehungen und die Zusammenarbeit innerhalb der Evangelischen Allianz als nicht mehr relevant eingestuft werden.

Mukti Revival

Als *Mukti Revival* werden üblicherweise zwei Erweckungen zusammengefasst, die sich zwischen 1905 und 1907 in der von der indischen Frauenrechtlerin Pandita Ramabai (1858–1922) gegründeten *Mukti Mission* bei Pune ereignet haben sollen. Das *Mukti Revival* wird von einigen Historikern als Beginn der Pfingstbewegung in Indien angesehen – eine These, die historisch jedoch nicht eindeutig belegbar ist, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

Die aus einer brahmanischen Familie stammende Ramabai hatte bereits in jungen Jahren Aufsehen als Anklägerin der patriarchalen Strukturen ihres Herkunftsmilieus erregt. Während ihres Medizinstudiums in England (ab 1883) ließ sie sich zunächst anglikanisch taufen, geriet aber bald darauf in Konflikt mit den Kirchenoberen. Als Repräsentantin der indischen Frauenbewegung reiste sie anschließend durch die Vereinigten Staaten, wo sie in Kontakt mit emanzipatorisch gesinnten Kreisen der dortigen Erweckungsbewegung kam. 1889 kehrte sie nach Indien zurück. Hier errichtete sie eine Station zur Beherbergung und Ausbildung verstoßener Witwen und Waisen.

1904 erfuhren Ramabai und ihre engste Mitarbeiterin, die US-amerikanische Methodistin Minnie Abrams (1859–1912), von dem im Kontext der britischen Heiligungsbewegung angesiedelten *Welsh Revival*. Unter diesem Eindruck ereignete sich ein Jahr später eine ähnliche Erweckung unter einigen Bewohnerinnen der *Mukti Mission*. Nachdem die beiden Stationsleiterinnen Ende 1906 auf das → Azusa Street Revival in Los Angeles aufmerksam geworden waren, kam es im Sommer des folgenden Jahres schließlich zu einer weiteren Erweckung in der Station, bei der nun auch das Phänomen der Zungenrede (→ Glossolalie) aufgetreten sein soll. Während Abrams diese Neuerung begrüßte und sich nach ihrer Rückkehr in die USA im Jahre 1908 der Pfingstbewegung anschloss, stand Ramabai der Zungenrede deutlich reservierter gegenüber und betonte demgegenüber das emanzipatorische Potential der Erweckung für die indische Kirche. In der Konsequenz übergab sie die Station am Ende ihres Lebens an die *Christian and Missionary Alliance* (CMA) – eine Organisation der „klassischen“ Heiligungsbewegung.

Pentecostal World Fellowship

1947 wurde erstmals eine weltweite Versammlung von Pfingstpredigern und Gemeindeleitern einberufen, zu der 3000 geistbewegte Menschen in Zürich zusammenkamen. Seitdem finden diese Versammlungen im Abstand von drei Jahren rund um den Globus statt. 1961 wurde auf der 6. Folgeversammlung in Jerusalem die *Pentecostal World Fellowship* (PWF) gegründet. Protagonisten der ersten Stunde waren Leonhard Steiner (Schweizerische Pfingstmission), J. Roswell Flower (Mitbegründer der ©Assemblies of God), David J. du Plessis (ursprünglich von der Südafrikanischen Apostolic Faith Mission, dann Dozent in den

USA, herausragender Ökumeniker der Pfingstbewegung) und Donald Gee (gebürtiger Engländer, später Dozent in Australien, ebenfalls ökumenisch engagiert). 1947 wurde als Publikationsorgan der weltweiten Pfingstbewegung „The Pentecost“ gegründet.

Von 2010 bis 2019 stand die PWF unter der Präsidentschaft von Dr. Prince Guneratnam. Er leitet die Calvary Church in Kuala Lumpur/Malaysia. Seine Gemeinde hat das Calvary Convention Centre gegründet, das als Messegebäude unterschiedlichen Zwecken, vor allem aber auch mit seinem 5000 Personen fassenden Auditorium gottesdienstlichen Versammlungen dient. Prince Guneratnam war gleichzeitig maßgeblich im → Global Christian Forum engagiert, das ein ökumenisches Netzwerk von Kirchen des ÖRK und der charismatischen Bewegung darstellt. Die 25. Versammlung fand 2019 in Calgary/Kanada statt und stand unter dem Motto „Spirit Now“. Bei dieser Konferenz standen die Themen Evangelisation und Mission, karitatives und humanitäres Engagement und die Einheit der Christen im Mittelpunkt. Außerdem wurde in der Absicht, den ökumenischen Dialog zwischen Pfingstkirchen und anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu fördern, eine „Christian Unity Commission“ gegründet.

Die neun Glaubensgrundsätze der PWF halten einen starken Bezug zur biblischen Wahrheit (1) fest, den Glauben an den dreieinigen Gott (2), die Herrschaft Jesu (3–4), die Wirkweisen des Heiligen Geistes (5–6), die Allerlösung (7), die Einheit aller Gläubigen (8) und die Pflicht von Christen, sich nicht nur um das spirituelle Wohl des Nächsten zu sorgen, sondern auch die sozialen, politischen und gesundheitlichen Dimensionen seines Wohlergehens (9).

Prophetie

Pfingstler glauben, dass Menschen durch den Heiligen Geist besondere Erkenntnisse von Gott empfangen können, die sie anderen Menschen weitergeben sollen. Dies bezieht sich unter anderem auf 1. Korinther 14, wo Prophetie unter den Geistesgaben aufgeführt und sogar höher als die Zungenrede eingeschätzt wird. In der pfingstlichen Praxis tritt Prophetie in unterschiedlicher Weise auf: als lautstarker Ausspruch von Einzelnen in einer Gebetszeit, als „Übersetzung“ von Zungenrede, als Proklamation von der Kanzel oder als diagnostisches „Wort der Erkenntnis“ im Heilungsgebet. Inhaltlich erstrecken sich pfingstliche Prophetien von allgemeinen Worten der Ermutigung und vagen Angaben zu Gottes Handeln bis hin zu spezifischen Aussagen über die Zukunft, die Endzeit oder die Anwesenheit bestimmter Krankheiten. Auch persönliche Weissagungen werden erteilt, sowohl in privaten Gebetszeiten als auch in besonderen Gottesdiensten, wo anerkannte Propheten Einzelnen persönliche „Worte von Gott“ mitteilen.

Pfingstliche Prophetie bzw. Weissagung ist jedoch kein kritikloses Geschehen. Schillernde Propheten, die in Großversammlungen und Massenmedien die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sind oft starker Kritik ausgesetzt, zumal sie schon institutionell in Konkurrenz zum „Mainstream“ der Pfingstbewegung stehen. Allgemein glauben Pfingstler, dass menschliche Geltungssucht oder gar dämonische Einflüsse falsche prophetische Rede bewirken können. Daher wird oft auf die Notwendigkeit der Geisterunterscheidung verwiesen, die eine Art kritischer Gegenanalyse bieten kann. Diese beruht unter anderem auf der Wahrhaftigkeit der prophetischen Aussage (soweit beurteilbar) und deren „Frucht“, das heißt der Art ihrer

Auswirkungen auf das Leben der Gemeinde und ihrer Glieder. Aufgrund der Missbrauchsgefahr wird prophetische Rede in verschiedenen Pfingstkirchen unterschiedlich stark reglementiert. Gemein bleibt aber allen Pfingstlern die Anerkennung der Möglichkeit prophetischer Rede, da diese der pfingstlichen Grundüberzeugung entspricht, dass Gottes Geist den Einzelnen und die Gemeinde in ihrer je konkreten Situation anspricht und für den Dienst in Gottes Reich bereit macht.

Tele-Evangelismus

Der Tele-Evangelismus (englisch „tele-evangelism“) wurde durch die sogenannten Fernsehprediger bekannt und bezeichnet die Verwendung des Fernsehens als bevorzugtes Medium für die Verbreitung der christlichen Glaubensbotschaft. Die Benutzung gesellschaftlicher Massenmedien hat ihren Ursprung in den Radiopredigten der 1920er und 1930er Jahre. Vor allem in den USA etablierten sich eigenständige Radio- und Fernsehsender unter den Namen führender Prediger*innen, Kirchen und Denominationen, die oft mit der Pfingstbewegung und der charismatischen Erneuerung verbunden waren. Pioniere der Fernsehpredigt wie Oral Roberts, Jim Bakker und Pat Robertson machten die Fernsehpredigt in kurzer Zeit zu einer christlichen Institution. Das Versprechen von übernatürlichen Zeichen und Wundern, Heilungen, Exorzismen und Wohlstand sowie Berichte über Vorfälle von Korruption, finanzieller Ausbeutung und Doppelmoral brachten das Fernsehen als Medium christlicher Werte in Verruf. Nichtsdestotrotz müssen die Anfänge des Tele-Evangelismus im missionarischen Versuch gesehen werden, das Evangelium auch außerhalb der Kirchen zu verbreiten. Eigene Sendernetzwerke wie die von Pat Robertson (CBN) in den USA,

Edir Macedo (RecordTV) in Brasilien und die Satellitensender des Chris Oyakhilome in Nigeria, aber auch deutsche Fernsehsender wie Bibel TV, ERF und K-TV haben den Tele-Evangelismus weitgehend von der Person des einzelnen Predigers gelöst. Es lassen sich auch deutliche Versuche erkennen, den Tele-Evangelismus für soziale Zwecke einzusetzen. In einer Zeit der digitalen Medien, die sich vom traditionellen Fernsehen fortbewegt haben, hat sich auch der Tele-Evangelismus von seinem ursprünglichen prioritären Format der Predigt gelöst. Heute dient er auch der Verbreitung bestimmter christlicher Botschaften und Werte unter bereits konvertierten Glaubenden.

Wohlstandsevangelium (Prosperity Gospel), Wohlstandstheologie

Das sogenannte Wohlstandsevangelium bezeichnet eine Auslegungstradition, derzufolge die Erlangung von innerweltlichem Erfolg, individuellem Wohlbefinden und materiellem Wohlstand als Erweis für den Segen Gottes gilt. Daher werden mitunter theologiegeschichtliche Analogien mit dem Calvinismus gezogen. Allerdings sind für die pentekostale Frömmigkeit, die durch Wohlstandstheologie inspiriert ist, triumphierende Glaubens- und Bekenntnisakte charakteristisch, die sich besonders auch gegenüber miraculöser Erfahrung öffnen, erfüllte Verheißungen be-glaubigen und für legitim erachtete Erwartungen an ein besseres Leben im materiellen Sinn durch göttliche Intervention rituell ausdrücken. Diese Hermeneutik kehrt die befreiungstheologische Option für die Armen diametral um und spiritualisiert Reichtum. Die Wurzeln des pentekostalen Wohlstandsevangeliums reichen zurück in die nordamerikanischen „Health and Wealth“-Kreise der Nachkriegszeit des Zweiten Weltkriegs, von wo aus es sich

vor allem durch pentekostale Netzwerke global ausgebreitet hat. Seit den späten 1970er Jahren markiert es das wohl am heftigsten umstrittene theologische Kontroversthemata der gegenwärtigen Christenheit. Es steht vor allem in der Kritik neutestamentlicher Exegese, aber widerspricht zu großen Teilen auch dem prophetischen Schriftkorpus oder asketischen Traditionen in der Kirchengeschichte. Gleichwohl hat sich das Wohlstandsevangelium geradezu als ein kanonisierter Theologiekorpus insbesondere im globalen Süden herausgebildet. Dabei lassen sich unterschiedliche Varianten feststellen. So entfaltet es sich unter prekären sozialen Bedingungen als eine alltagspraktische „Theologie des Überlebens“ (oder „slum“-Theologie). Oder die Wohlstandstheologie spricht die immer stärker sich herausbildenden sozialen Mittelschichten im Sinne eines „Management-Christentums“ an, das Anleitungen zu erfolgreichem wirtschaftlichem Handeln bereithält. Insofern kann Wohlstandstheologie sozial transformativ wirken, wobei ihre Handlungsermächtigung oft neoliberale Gesellschaftsideale zu stützen scheint. Ihre Attraktivität geht hier weit über die Pfingstbewegung hinaus und findet ein lebhaftes Echo in den verschiedenen Konfessionsfamilien; in afrikanischen und asiatischen Kontexten reicht die Strahlkraft des Wohlstandsevangeliums sogar in andere Religionen hinein. Daher tritt es variationsreich und kontextuell in Erscheinung (weshalb auch im Plural von Wohlstandsevangelien gesprochen wird). Obwohl der Topos, der Reichtum als äußerlichen Erweis göttlicher Gnade sieht, auch innerhalb der Pfingsttheologie umstritten ist, gilt er nahezu als Synonym für die Pfingstbewegung; bisweilen dient er dazu, diese als solche wiederum zu stereotypisieren. Mit der Problematik der Prosperity Theology hat sich eingehend die All African Conference of Churches (AACC) im Rahmen ihres Studienprozesses zu „Discerning Misleading Theologies“ im Jahre 2019 befasst.

Literaturverzeichnis

Anderson, Allan Heaton, Spreading Fires. The Missionary Origins of Early Pentecostalism, Maryknoll, NY 2007.

Anderson, Allan Heaton, To the Ends of the Earth. Pentecostalism and the Transformation of World Christianity, Oxford 2013.

Anderson, Allan Heaton, An Introduction to Pentecostalism, Cambridge 2014.

Andrée, Uta (Hg.), Einschätzungen zur Pfingstbewegung. Beiträge von Theologinnen und Theologen der Missionsakademie/Hamburg und der Faculdade Unida/Vitória (Theologische Impulse der Missionsakademie Bd. 12), Hamburg 2016.

Archer, Kenneth J., A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century. Spirit, Scripture and Community, London 2004.

Bergunder, Michael/Haustein, Jörg (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt am Main 2006.

Brenner, Sven, Der angloamerikanische Einfluss auf die deutsche Pfingstbewegung, in: Frank Lüdke/Norbert Schmidt (Hg.), Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 3), Berlin 2012.

Chitando, Ezra, Singing Culture. A Study of Gospel Music in Zimbabwe, Göteborg 2002.

Cunha, Magali do Nascimento, Fundamentalisms, the Crisis of Democracy and the Threat to Human Rights in South America: Trends and Challenges for Action. Engl. transl. by Samyra Lawall, Salvador (Bahia) 2020.

Dempster, Murray W./Klaus, Byron D./Petersen, Douglas (Hg.), The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel, Carlisle 1999.

Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), Studienheft: Heilung in Mission und Ökumene. Impulse zum interkulturellen Dialog über Heilung und kirchliche Praxis (Weltmission heute 41), Hamburg 2001.

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Die charismatische Bewegung in der DDR (EZW-Orientierungen und Berichte Nr. 10), Stuttgart 1980.

Fee, Gordon D., Wege zu einer paulinische Theologie der Glossolie, in: *Haustein/Maltese* 2014 (s. u.), 93–106.

Freeman, Dena (Hg.), Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa, Jerusalem 2012.

Gooren, Henri, Conversion Narratives, in: Allan Anderson/Michael Bergunder/André Droogers/Cornelis van der Laan (Hg.), Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods, Berkeley/Los Angeles/London 2010, 93–112.

Haustein, Jörg, Writing Religious History: The Historiography of Ethiopian Pentecostalism, Wiesbaden 2011.

Haustein, Jörg/Fantini, Emanuele (Hg.), Pentecostalism in Ethiopia. Themenheft der Zeitschrift *PentecoStudies*, Jg. 12, Nr. 2, 2013.

Haustein, Jörg/Maltese, Giovanni (Hg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014.

Hempelmann, Reinhard, Pfingstbewegung (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen – Kompaktinfos), Berlin 2015.

Hempelmann, Reinhard, Gottes Geist im Übernatürlichen? Wunder im Kontext pfingstlich-charismatischer Bewegungen, in: Matthias Pöhlmann (Hg.), Sehnsucht nach Heil. Wunderglaube als Herausforderung (EZW-Texte 262), Berlin 2019, 5–16.

Heuser, Andreas (Hg.), Pastures of Plenty. Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond, Frankfurt am Main/New York 2015.

Heuser, Andreas, Prosperity Theology: Material Abundance and Praxis of Transformation, in: Wolfgang Vondey (Hg.), The Routledge Handbook of Pentecostal Theology, Abingdon/New York 2020, 410–420.

Hocken, Peter/Richie, Tony L. /Stephenson, Christopher A. (Hg.), Pentecostal Theology and Ecumenical Theology. Interpretations and Intersections (Global Pentecostal and Charismatic Studies Vol. 34), Leiden/Boston 2019.

Hollenweger, Walter J., Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft – Situation – Ökumenische Chancen, Göttingen 1997.

Johnson, David/Van Vonderen, Jeff, Geistlicher Missbrauch. Die zerstörende Kraft der frommen Gewalt (Übers. von E. Weyandt), Wiesbaden 1996.

Kick, Annette/Hemminger, Hansjörg, Unabhängige Gemeinden neben Kirchen und Freikirchen (EZW-Texte 265), Berlin 2020.

Koehrsen, Jens, Middle Class Pentecostalism in Argentina. Inappropriate Spirits, Leiden/Boston 2014.

Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.), Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene (Theologie der Einen Welt 15), Freiburg/Basel/Wien 2019.

Kürschner-Pelkmann, Frank, Reinhard Bonnke's Theology – A Pentecostal Preacher and His Mission. A Critical Analysis (translated by Cynthia C. Lies), Nairobi 2004.

Lüdke, Frank, Die Trennung von Pfingstbewegung und Gemeinschaftsbewegung, www.eh-tabor.de/de/die-trennung-von-pfingstbewegung-und-gemeinschaftsbewegung (abgerufen am 13.5.2020).

Luhrmann, Tanja, Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity, in: *American Anthropologist* 106, 3 (2010), 66–78.

Lutheran-Pentecostal Study Group, Lutherans and Pentecostals in Dialogue, 2010, www.strasbourg-institute.org/wp-content/uploads/2012/08/Lutherans-and-Pentecostals-in-Dialogue-Text-FINAL.pdf (abgerufen am 5.8.2020).

Lutherischer Weltbund, Die Selbstverpflichtungen des Lutherischen Weltbundes auf dem ökumenischen Weg hin zur ekklesialen Gemeinschaft, Genf 2018, www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/dtpw-ecumenical_commitments_2018_de.pdf (abgerufen am 5.8.2020).

Macchia, Frank D., The Spirit and Life: A Further Response to Jürgen Moltmann, in: *Journal of Pentecostal Theology* 5 (1994), 21–127.

Macchia, Frank D., Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God, Grand Rapids, MI 2010.

Moltmann, Jürgen, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991.

Moltmann, Jürgen/Kuschel, Karl-Josef (Hg.), Pentecostal Movements as an Ecumenical Challenge (*Concilium* 1996/3), London 1996.

Myung, Sung-Hoon/Hong, Young-Gi (Hg.), Charis and Charisma. David Yonggi Cho and the Growth of Yoido Full Gospel Church, Oxford 2003.

Oduro, Thomas, Independent Churches in Africa (AICs), in: Isabel Phiri/Dietrich Werner (Hg.), *Anthology of African Christianity*, Oxford 2016, 431–440.

Onyinah, Opoku, Pentecostal Exorcism. Witchcraft and Demonology in Ghana, Dorset 2012.

Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Final report of the Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church and Leaders of some Pente-

costal Churches and Participants in the Charismatic Movement within Protestant and Anglican Churches (1972–1976), www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/pentecostali/dialogo/documenti-di-dialogo/1976-rapporto-finale-/testo-in-inglese.html (abgerufen am 11.7.2020).

Pobee, John/Ositelu II, Gabriel, African Initiatives in Christianity: The Growth, the Gifts and Diversities of Indigenous African Churches – a Challenge to the Ecumenical Movement, Geneva 1998.

Pöhlmann, Matthias/Jahn, Christine (Hg.), Handbuch Weltanschauungen, religiöse Gemeinschaften, Freikirchen, Gütersloh 2015.

Robeck, Cecil M. Jr./Yong, Amos (Hg.), The Cambridge Companion to Pentecostalism, New York 2014.

Schröder, Bernd, Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik, in: *ZfTK* 95, 2 (1998), 277–294.

Steiner, Leonhard, Mit folgenden Zeichen. Eine Darstellung der Pfingstbewegung, Basel 1954.

Suarsana, Yan, Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung. Postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des „Mukti Revival“, Wiesbaden 2013.

Tempelmann, Inge, Geistlicher Missbrauch. Auswege aus frommer Gewalt. Ein Handbuch für Betroffene und Berater, Holzgerlingen 2018.

Vetter, Ekkehart, Jahrhundertbilanz – erweckungsfasziniert und durststreckenerprobt. Ein Beitrag zur Erweckungsgeschichte

im 20. Jahrhundert und zur Entstehung der Pfingstbewegung in Deutschland. 100 Jahre Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden, Bremen 2009.

Vondeg, Wolfgang (Hg.), *Pentecostalism and Christian Unity: Ecumenical Documents and Critical Assessments*, Eugene, OR 2010.

Vondeg, Wolfgang (Hg.), *Pentecostalism and Christian Unity. Vol 2: Continuing and Building Relationships*, Eugene, OR 2013.

Vondeg, Wolfgang, *Die Theologie der Pfingstbewegung. Beiträge und Herausforderungen an die christliche Dogmatik*, in: *NZStH* 59 (2017), 427–446.

Welker, Michael, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992.

Welker, Michael (Hg.), *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids, MI 2006.

Yong, Amos, *Spirit – World – Community. Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*, Aldershot 2002.

Yong, Amos, *Renewing Christian Theology. Systematics for a Global Christianity*, Waco, TX 2014.

Zimmerling, Peter, *Charismatische Bewegungen* (UTB 3199), Göttingen²2018.

Zimmerling, Peter, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*, Göttingen²2002.

Kammer der EKD für Weltweite Ökumene und weitere Mitarbeitende

Kammer der EKD für Weltweite Ökumene

- Direktor Christoph Anders, Hamburg (bis 2019)
- Oberkirchenrätin Dr. Uta Andréé, Kiel (ab 2019)
- Prälaturpfarrerin Heike Bosien, Stuttgart
- Pfarrerin Anne Freudenberg, Hamburg
- Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Bensheim (ab 2019)
- Prof. Dr. Claudia Jahnel, Bochum
- Seemannspastor Jan Janssen, Rotterdam
- Pfarrer Kevin Jessa, Fürstenwalde
- Direktor Rainer Kiefer, Hamburg (stellv. Vorsitzender)
- Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Bensheim (bis 2019)
- Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg (Vorsitzende)
- Pfarrerin Britta Mann, Tübingen
- Oberkirchenrat Michael Martin, München
- Superintendent Philipp Meyer, Hameln
- Prof. Dr. Andreas Nehring, Erlangen
- Prof. Dr. Friederike Nüssel, Heidelberg
- Pfarrerin Dr. Claudia Rammelt, Bochum
- Prof. Dr. Wilhelm Richebächer, Hermannsburg
- Pfarrer Dr. Martin Robra, Genf (bis 2019)
- Pfarrerin Dr. Annegreth Schilling, Frankfurt
- Prof. Dr. Simone Sinn, Bossey (ab 2019)
- Prof. Dr. Henning Theißen, Lüneburg
- Pfarrerin Paula Trzebiatowski, Augsburg
- Oberkirchenrätin Marianne Wagner, Speyer (bis 2019)

Ständige Gäste der Kammer

- Bischöfin Petra Bosse-Huber, Hannover
- Bischof Dr. Michael Bünker, Wien (bis 2018)
- Direktorin Prof. Dr. h. c. Cornelia Füllkrug-Weitzel, Berlin
- Dr. Stefan Jäger, Wuppertal
- Prof. Dr. Claudia Warning, Berlin (bis 2018)
- Prof. Dr. Dietrich Werner, Berlin (ab 2018)

Geschäftsführung

- Oberkirchenrat Prof. Dr. Martin Illert, Hannover (bis 2019)
- Oberkirchenrat Dr. Olaf Waßmuth, Hannover (ab 2019)

Arbeitsgruppe „Pfingstbewegung“

- Oberkirchenrätin Dr. Uta Andréé, Kiel
- Prälaturpfarrerin Heike Bosien, Stuttgart
- Prof. Dr. Andreas Heuser, Basel (ständiger Gast)
- Prof. Dr. Claudia Jahnel, Bochum (Vorsitzende)
- Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg
- Pfarrerin Dr. Annegreth Schilling, Frankfurt
- Prof. Dr. Henning Theißen, Lüneburg
- Pfarrerin Paula Trzebiatowski, Augsburg
- Oberkirchenrat Dr. Olaf Waßmuth, Hannover
(Geschäftsführung)
- Prof. Dr. Dietrich Werner, Berlin

Die Kammer der EKD für Weltweite Ökumene dankt den folgenden Fachleuten, die durch Textentwürfe zu einzelnen Abschnitten und/oder Beratung am Entstehen dieser Orientierungshilfe mitgewirkt haben:

- Prof. Dr. Emmanuel Kwesi Anim, Accra/Ghana
- Bundessekretärin Damaris Auwärter, Urbach
- Prof. Dr. Claudete Beise Ulrich, Vitória/Brasilien
- Präses Marc Brenner, Urbach
- Prof. Dr. Peter Bubmann, Erlangen
- Christiane Bühlhoff-Martin, Düsseldorf
- Prof. Dr. Moritz Fischer, Hermannsburg
- Dr. Maren Freudenberg, Bochum
- PD Dr. Martin Fritz, Berlin
- Prof. Dr. Jörg Haustein, Cambridge
- Pfarrer Dr. Reinhard Hempelmann, Berlin
- Prof. Dr. Sarah Hinlicky Wilson, Tokyo
- Prof. Dr. Werner Kahl, Hamburg
- Pfarrerin Annette Kick, Stuttgart
- Prof. Dr. Miranda Klaver, Amsterdam
- Prof. Dr. Jens Köhrsen, Basel
- Prof. Dr. Andreas Krebs, Bonn
- Pastor Mike K. Lee, Düsseldorf
- Pfarrerin Leita Ngoy, Daressalam/Tansania
- Pfarrer Dr. Gotthard Oblau, Essen
- Pastor Dr. Bernhard Olpen, Düsseldorf
- Dr. Jean-Daniel Plüss, Vitznau
- Kirchenrat Dr. Matthias Pöhlmann, München
- Prof. Dr. Cecil M. Robeck, Jr., Pasadena, CA/USA
- Pfarrer Dr. Liu Ruomin, Hamburg
- Dr. Paul Schmidgall, Freudenstadt
- Pfarrer Dr. Dirk Spornhauer, Bad Berleburg

- Prof. Dr. Yan Suarsana, Bremen
- Bischof Dr. Jack Urame, Lae/Papua-Neuguinea
- Prof. Dr. Wolfgang Vondey, Birmingham
- Lukas Werthschulte, Bochum

Pfingstliche Kirchen sind in vielen Ländern die christliche Gruppierung, die am schnellsten wächst. Weltweit gehört rund ein Viertel der Christinnen und Christen einer pfingstlichen oder charismatischen Gemeinde an. Dadurch verändert sich die konfessionelle Landschaft, zunehmend auch in Europa. Wie kann ein konstruktiver Dialog gelingen, der dennoch kritische Aspekte nicht ausblendet?

Dies ist die Leitfrage der Orientierungshilfe der Kammer der EKD für Weltweite Ökumene. Sie führt in Geschichte und Typologie der Pfingstbewegung ein und zeichnet anhand von Fallbeispielen aus der ganzen Welt ein Panorama ihrer Erscheinungsformen. Ein Schwerpunkt des Bandes liegt auf der Diskussion theologischer Grundsatzfragen, die sich im Gespräch mit Pfingstkirchen ergeben.

www.ekd.de



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

ISBN 978-3-374-06961-3



9 783374 069613

EUR 12,00 [D]