

Berichte

Donald Gelpi

Die amerikanische Pfingstbewegung

Will man die amerikanische Pfingstbewegung genauer betrachten, so muß man zunächst einen klaren Unterschied zwischen dem konfessionellen Pfingstertum und dem «Neupfingstertum» machen. Das konfessionelle Pfingstertum nahm seinen Anfang im Jahre 1900 im Bethel Healing Home in Topeka, Kansas. Es verband sich mit der Erweckungsbewegung zum Holiness Movement und brachte eine verwirrende Vielfalt von pfingstlerischen Denominationen hervor.¹

Das konfessionelle Pfingstertum tendiert theologisch zum Fundamentalismus. Es betont stark die Irrtumslosigkeit der Schrift, das Priestertum der Gläubigen und die Rechtfertigung durch den Glauben. Seine Frömmigkeit ist von der emotionalen Note und der Rhetorik der Erweckungstradition geprägt.

Das amerikanische Neupfingstertum ist im Gegensatz dazu ein formloses und weithin sich frei entfaltendes Phänomen. Es läßt sich mit keiner Denomination und keinem Glaubensbekenntnis identifizieren. Es existiert innerhalb der traditionellen institutionellen Kirchen wie auch in informellen außerkirchlichen Gruppen. Ja es hat zur Bildung über die Glaubensbekenntnisse hinausgreifender Pfingstlerorganisationen geführt. In seiner Lehrposition ist es pluralistisch. Dabei zeigt es Tendenzen einer zunehmenden Selbstreflexion und theologischen Differenzierung.

Die charismatische Erneuerung im katholischen Raum kann als eine Bewegung innerhalb des komplexen Phänomens des amerikanischen Neupfingstertums angesehen werden. Die katholische Bewegung ist historisch insofern besonders bezeichnend, als sie die erste volkstümliche religiöse Erweckung amerikanischen Stiles ist, an der die römisch katholische Gemeinde Amerikas teilgenommen hat. Und sie verspricht, einen bedeutenden Einfluß auf die religiösen Verhaltensweisen des Katholizismus in den Vereinigten Staaten zu gewinnen.²

In diesem Beitrag soll das amerikanische Neupfingstertum als das interessantere und ökume-

nisch gesehen verheißungsvollere von den beiden Formen des amerikanischen Pfingstertums näher betrachtet werden. Dabei soll die Aufmerksamkeit vor allem auf das neue Licht gelenkt werden, welches das Neupfingstertum mit seinen Frömmigkeitsformen auf die katholische Sakramenten- theologie werfen könnte.

1. Die gemeinsamen Züge neupfingstlerischer Frömmigkeit

Der am deutlichsten greifbare Zug, den die Neupfingstler der verschiedenen amerikanischen Denominationen gemeinsam haben, sind ihre regelmäßigen Gebetsversammlungen. Wichtiger jedoch als der physische Vorgang des Sich-Versammelns sind die Haltung und die Erwartungen, die in diese Gebetsversammlung mitgebracht werden. Denn sie bedingen sowohl die Struktur der Versammlung als auch die Art und Weise der durch sie vermittelten Erfahrung.

Die Neupfingstler kommen zusammen, um «sich auf den Herrn einzustellen (focus on the Lord)». Natürlich ist alles Beten ein Sich-Einstellen auf Gott. Aber in der Frömmigkeit der Neupfingstler stellt man sich auf den Herrn ein in der Erwartung, daß Gott sich sichtbar in dem spontanen Tätigwerden derer kundtut, die sich versammeln zum Gebet.³

Gerade diese Erwartung aber erfordert, daß die Gebetsversammlungen ziemlich wenig strukturiert bleiben. Die Gruppen kommen zusammen, um auf den Herrn zu hören und im Gebet an den Eingebungen Anteil zu bekommen, die er ihnen zuteil werden läßt. So mag sich einer der Beter bewegt fühlen, eine Stelle aus der Schrift vorzulesen, die ihn persönlich besonders angesprochen hat. Ein anderer mag sich getrieben fühlen, Zeugnis von irgendeiner Gnade, Einsicht oder göttlichen Heilung zu geben. Ein Dritter ist bewegt, eine Ermahnung oder Aufmunterung an die Gruppe zu richten oder eine Unterweisung anzubieten. Doch eben diese mehr alltäglichen Formen der Teilgabe und Teilnahme werden als vom Herrn kommend gedeutet, da sie aus einer Offenheit für den Geist und seine Eingebungen erwachsen.

Daraus ergibt sich in diesen Gebetsversammlungen eine Atmosphäre, die in ungewöhnlichem Maße zu öffentlicher Mitteilung oft höchst intimer und tief persönlicher religiöser Erfahrungen führt und solche Mitteilungen aufnimmt.

Eine weitere Erwartung der neupfingstlerischen Gebetsversammlungen geht dahin, daß die charis-

matischen Gaben der Prophetie und des Zungenredens ebenfalls auf den Versammlungen präsent und wirksam werden.

Die Skepsis der Prophetie und dem Zungenreden gegenüber, wie man sie bisweilen unter amerikanischen Katholiken antrifft, hat mehrere Motive. Nicht selten ist sie Symptom der traditionellen Feindschaft der amerikanischen Einwandererkirche allem gegenüber, was an Protestantismus, namentlich an fundamentalistisch protestantische Frömmigkeit, erinnert. Noch öfter aber wurzelt diese Skepsis in der verbreiteten rationalistischen Skepsis ungewöhnlichen religiösen Erfahrungen gegenüber, wie sie seit den Tagen Benjamin Franklins traditionellermaßen charakteristisch für die profane Kultur Amerikas geworden ist.

Doch gibt es bei den amerikanischen Katholiken auch theologische Wurzeln für derart skeptische Einstellungen. Bei den relativ seltenen Gelegenheiten, bei denen amerikanische Katholiken überhaupt über Sinn und Bedeutung der Prophetie nachdenken, neigen sie dazu, dies in sehr traditionsgebundenen scholastischen Kategorien zu tun. Sie neigen dazu, die Gabe der Prophetie den höheren Gnaden des mystischen Gebetes gleichzustellen und folglich anzunehmen, daß solche Gaben allein Menschen von außergewöhnlicher Heiligkeit zuteil werden, nicht aber gewöhnlichen Christen. Sind solche Vorstellungen mit einem «wissenschaftlichen» Rationalismus in religiösen Dingen verknüpft, so können sie den durchschnittlichsten Katholiken eine bequeme rationale Motivierung für die Verwerfung «prophetischer» Ansprüche von Charismatikern als Symptomen – entweder von Psychosen oder von geistigem Stolz – liefern.

Tatsächlich aber zeigt die Erfahrung der Prophetie bei charismatischen Gebetsversammlungen wenig Ähnlichkeit mit den Phänomenen außergewöhnlicher mystischer Gnadengaben, wengleich sie auch in einer Gebetserfahrung wurzelt. Für die amerikanischen Neupfingstler ist Prophet ganz einfach jemand, der sich getrieben fühlt, zu einer bestimmten Gemeinschaft oder einem Einzelmenschen zu sprechen. Dabei handelt es sich um Worte der Stärkung, der Ermahnung, der Warnung oder der Verheißung. Gesprochen wird es, weil der Prophet im Gebet spürt, daß der Herr wünscht, daß der Einzelmensch oder die betreffende Gemeinschaft ein solches Wort vernimmt. In gut geordneten Gebetsgruppen wird die Prophetie der Gemeinschaft und ihren Leitern vorgelegt, damit sie im Gebet ihre Echtheit prüfen.

Häufig spricht während einer Gebetsversammlung das prophetische Wort unmittelbar zum Gewissen der Gruppe als ganzer. In solchen Fällen ruft sie in der Regel einen bestätigenden Ausruf des Lobes und der Danksagung hervor.

Auch die Erfahrung des Zungenredens wird häufig mißverstanden und falsch interpretiert im Gefolge sachlicher wie theologischer Fehlkonzeptionen. Unter katholischen wie protestantischen Neupfingstlern ist verschiedentlich behauptet worden, das Zungenreden der Charismatiker sei ein Reden fremder Sprachen mit eigenem Vokabular und eigener Syntax. Eine solche Auffassung dieser Gabe kann dazu veranlassen, daß man die «Deutung» dieser Rede als etwas der Gabe der Übersetzung Ähnliches versteht. Wäre die Erfahrung der Glossolie und ihrer Deutung etwas Derartiges, so käme es zweifellos dem Wunder sehr nahe. Aber die besten linguistischen Untersuchungen der Phänomene der Glossolie lassen erkennen, daß es sich beim Zungenreden der Neupfingstler nicht um Sprache im strengen Sinne des Wortes handelt. Es läßt sich nicht nachweisen, daß sie einen systematischen Vokabelschatz und eine systematische Syntax besitzen.

William Samarin sagt dazu: «Es ist kein Geheimnis um die Glossolie. Man kann unschwer an Tonbandaufnahmen herankommen und sie analysieren. Sie erweist sich in allen Fällen als ein und dasselbe: Reihen von Silben, die ihrerseits aus Lauten bestehen, welche aus dem gesamten Lautschatz des Sprechers genommen sind; sie sind in mehr oder minder zufällige Reihenfolgen gebracht, die sich nichtsdestoweniger als wortähnlich und in satzähnlichen Einheiten zusammengefaßt darstellen, da sie einen realistischen, sprachähnlichen Rhythmus und eine ebensolche Melodie besitzen... Ungeachtet solch äußerlicher Ähnlichkeiten ist die Glossolie im wesentlichen keine Sprache. Alle Proben von Glossolie, die je untersucht worden sind, haben keine Anhaltspunkte für die Annahme ergeben, daß hinter ihnen irgendeine Art kommunikativen Systems steht.» Samarin gelangt zu dem Schluß, daß die Hauptbedeutung der Glossolie in der Tatsache liegt, daß sie «ein sprachliches Symbol des Sacrum» sei.⁴

Das Zungenreden bei den amerikanischen Pfingstlern entspricht ganz Samarins Darstellung. Es tritt als individuelles wie auch als Gruppenphänomen auf. Die dabei gebildeten Silben werden entweder gesprochen oder gesungen. Das Singen in Zungen ist tatsächlich ein deutlicherer Ausdruck der grundlegenden neupfingstlerischen Erfahrung

von Glossolie. Denn dabei handelt es sich offenbar um ein Lobgebet. Doch wenn Samaritaner recht hat, dann muß die Deutung des Zungenredens weniger sein als eine im strengen Sinne verstandene linguistische Übertragung. Glossolie kann ein außernormales Verhalten sein, aber es ist keine außerordentliche Gnade (sondern etwas ganz Gemeinmenschliches); ebensowenig ist es irgendwie etwas Wunderbares.

Die Neupfingstler beten bei ihren Gebetsversammlungen auch oft für ganz konkrete Personen und Anliegen in dem erwartungsvollen Glauben, daß Gott in sichtbarer und konkreter Weise auf ihr Gebet reagiert. Ist derjenige, für den gebetet wird, anwesend, so versammelt sich häufig die Gruppe im Kreis um ihn als Zeichen der Betroffenheit und des Glaubens, und berührt ihn oder die ihm zunächst Stehenden.

Und schließlich gehört ganz wesentlich zu dem Gebet der amerikanischen Neupfingstler das organisierte wie das spontane Singen von Hymnen. Das heißt, das Singen selbst ist Gebet.

Aus dem oben Beschriebenen sollte klar werden, daß die Frömmigkeit der amerikanischen Neupfingstler von der großen Konkretheit ihrer Glaubenserwartung geprägt ist. Die informelle Struktur des gemeinsamen Gebetsaktes selbst ist bereits Ausdruck der Erwartung, daß wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, Jesus seine Anwesenheit dadurch bekundet, daß er konkrete Einzelmenschen zur Vornahme in spezifischer Weise religiös signifikanter Handlungen anregt. Die hohe Bedeutung, die dem Bittgebet und dem Lob Gottes für seine Anwesenheit beigemessen wird, ist Ausdruck derselben konkreten Glaubenserwartung.

Weiter ist das Gebetsleben der amerikanischen Neupfingstler dadurch gekennzeichnet, daß es der Mitteilung religiöser Erfahrungen und Gefühle eine große Wichtigkeit zuerkennt. Dahinter steht die Annahme, daß eine derartige Teilgabe und Teilnahme als Element des normalen spirituellen Wachstums- und Entwicklungsvorganges anzusehen ist, aber auch, daß der Ausdruck religiösen Fühlens integraler Bestandteil menschlicher Gottesverehrung ist.

Diese ungehemmte Mitteilung sowie die Konkretheit der charismatischen Glaubenserwartung lassen in ihrem Zusammenwirken die Gebetsgemeinschaft als eine Theophanie erleben, als eine quasi-sakramentale Offenbarung der heilbringenden Macht und Gegenwart des Geistes Jesu.

Die gleichen religiösen Grundhaltungen bewir-

ken außerdem für gewöhnlich ein spontanes Verlangen nach gesunder Lehre, Führung und Klärung innerhalb der Gebetsgemeinschaft. Wo der Ausdruck des Glaubens leer ist von persönlichem Fühlen, da gibt es für den einzelnen wenig oder gar nichts zu klären, denn Klärung und Unterscheidung betätigen sich vorzugsweise an Gefühl und spontanen Regungen. Doch wird die Unterscheidung der Geister zur gebieterischen Notwendigkeit, sobald Einzelne oder Gruppen ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen beginnen, daß konkrete Gefühlsanmutungen, die sich beim Gebet einstellen, vom Heiligen Geist eingegeben sein können. Eine solche Haltung aber ist vom asketischen Standpunkt aus durchaus in Ordnung.

Doch werden charismatische Gebetsgemeinschaften größer, so ergibt sich für gewöhnlich das in gleichem Maße empfundene Bedürfnis, daß Einzelne oder eine Gruppe die führende Rolle beim Vorgang der Unterscheidung übernimmt. Vor allem in großen Gruppen ist es oft menschlich unmöglich, daß die gesamte Gruppe in jeder praktischen Frage, mit der sie konfrontiert wird, im Gebet den Weg der Einmütigkeit geht.

Besonders in charismatischen Gemeinschaften mit reicher theologischer Tradition wecken die lebendigen Erfahrungen im Gebet ein spontanes Verlangen nach einer gesunden Lehrgrundlage. Nicht selten sind derartige Erfahrungen so suggestiv, ja so überwältigend, daß sie einfach eine Art dem Intellekt zugänglicher Erklärung verlangen. Und wo die besagten Erfahrungen ein Gefühl der Macht und Präsenz Gottes vermitteln, kommt man dabei mit psychologischen Erklärungen nicht mehr aus.

Bei den amerikanischen Neupfingstlern variiert natürlich das Verlangen nach Lehrunterweisung mit den Mitgliedern. Bei den katholischen Charismatikern hat die nationale Führung einen besonderen Wert auf eine gesunde Lehrunterweisung gelegt. Und die amerikanischen Bischöfe haben Priester ermutigt, sich katholischen Gruppen anzuschließen, um die notwendige Leitung im doktrinalen und pastoralen Bereich zu geben. Bisher sind aber noch nicht genügend Priester diesem Ruf gefolgt.⁵

Doch im Herzen des amerikanischen Neupfingstlertums und seiner Frömmigkeit steht die Praxis des Betens um die Geisttaufe. Diese Praxis zusammen mit den daraus folgenden Erfahrungen bilden den haltungsmäßigen Kontext für reguläre charismatische Gebetsversammlungen. Beim Beten um die Geisttaufe betet die Versammlung, der

Geist Jesu möge sie umformen, wie er am ersten Pfingstfest die Apostel umgeformt habe. Voraussetzung für dieses Gebet ist eine personale Reue über die Sünden und die Anerkennung dessen, daß Erlösung und Heil freies Geschenk Gottes sind. Es wurzelt in der Überzeugung, daß die erlösende Liebe Christi nach dem personalen «Ich» greift. Dabei geht das Gebet von der Voraussetzung aus, daß der Geist Christi heute dieselbe souveräne Freiheit in der Austeilung seiner Gaben besitzt, die er auch beim ersten Pfingstfest besessen hat. Es setzt damit voraus, daß alle im Neuen Testament geschilderten Geistesgaben auch heute gegeben werden können, wenn Menschen dem Geist ihre Herzen öffnen.

In neupfingstlerischen Kreisen werden alle diese Überzeugungen und Haltungen häufig in der etwas mehrdeutigen Formel zusammengefaßt, daß «Pfingsten ein fortwährendes Ereignis im Leben der Kirche» sei. Mehrdeutig ist diese Formel, insofern sie nicht selten ernsthaftige Diskrepanzen in der theologischen Interpretation der Bedeutung von Pfingsten verschleiert. Die offenkundigsten Diskrepanzen bestehen zwischen denjenigen, die enger mit dem als eigene Denomination auftretenden Pfingstertum verbunden sind, und charismatischen Christen, die Kirchen mit einer stärker sakramentalen Tradition angehören.

Bei protestantischen Pfingstlern bedeutet die Behauptung, Pfingsten sei ein fortwährendes Ereignis im Leben der Kirche leicht, einschlußweise, daß die Gabe des Zungenredens der einzig wahre Erweis für das Eintreten des Pfingstgeistes in das Leben eines bestimmten Menschen sei. Es wird angenommen, daher sei jeder Mensch berufen, diese Gabe des Zungenredens zu empfangen und könne sich folglich erst dann als im Geist getauft betrachten, wenn er diese Gabe betätigt.

Solche Überzeugungen bewirken nicht selten eine Vermischung volkstümlicher kalvinistischer Frömmigkeit mit einem stark fundamentalistischen Verständnis von Apg 2. Aus der Erweckungsbewegung leitet das protestantische Pfingstertum weithin eine überdurchschnittliche Betonung eines einleitenden Bekehrungserlebnisses her. Dann verallgemeinert man mit einer ziemlichen exegetischen Naivität die Notwendigkeit der Glossolie auf alle Christen. Diese simplifizierende Betrachtung der Geisttaufe vermag jedoch nicht zu erklären, weshalb Lukas, wo er von den dreitausend Neugetauften des ersten Pfingstfestes spricht, das Zungenreden überhaupt nicht erwähnt, und weshalb Paulus in 1 Kor 12,30 den Standpunkt ver-

tritt, daß keineswegs alle, die die Geisttaufe empfangen haben, in Zungen reden.

Die Neupfingstler stimmen keineswegs einheitlich einem solchen Verständnis der Geisttaufe zu. Die katholischen Charismatiker haben insgesamt die Bezeichnung «Pfingstler» aufgegeben und sprechen statt dessen lieber von der charismatischen Erneuerung der gesamten Kirche. Sie stellen die Geisttaufe dar als ein Gebet um die volle Aktualisierung der Gnaden der Initiations sakramente und verlangen überhaupt kein Zungenreden. Katholische Charismatiker betrachten die Glossolie als eine echte Geistesgabe und neigen zu der Annahme, es gebe sie in einer normalen Gebetsgruppe. Doch betrachten sie diese Gabe keineswegs als unerlässlich für diejenigen, die die Geisttaufe empfangen haben.⁶

2. Sakramentale Implikationen der neupfingstlerischen Frömmigkeit

Die im ersten Teil unseres Aufsatzes geschilderte Gebeterfahrung ist gerade in den Punkten theologisch neutral, die in der Regel katholische Christen und evangelikale Protestanten trennen. Diese Fragen sind weitgehend grundlegender und sakramentaler Thematik.

Die grundlegende Frage betrifft die Schaffung einer adäquaten deskriptiven Interpretation der christlichen Glaubenserfahrung. Die Frömmigkeit der protestantischen Pfingstler sieht die christliche Erfahrung leicht nach dem Modell des «inneren Lichtes» oder ist zumindest von einer solchen Vorstellung gefärbt. Dieses Modell tendiert aber dahin, die Erleuchtung durch den Geist von einem sakramentalen und hierarchischen Kontext zu trennen. Als Folge davon neigt sie zu einem religiösen Subjektivismus und einem antinomistischen Verhältnis des Gläubigen kirchlicher Führung gegenüber.

Die amtliche katholische Haltung der charismatischen Dimension des Glaubens gegenüber ist formuliert in *Lumen Genium* 12. Der katholische Standpunkt besagt, daß in der nachpfingstlichen Zeit Bekehrung und Geistesgaben dem Einzelmenschen durch die Präsenz der sakramentalen Gemeinschaft vermittelt werden. Und das sakramentale System begründet die hierarchische Struktur der Gemeinschaft.

Das durch das Neupfingstertum aufgeworfene pastorale Problem liegt damit klar auf der Hand. Ist es möglich, eine Frömmigkeitsform, die aus einer Tradition mit individualistischen subjektivi-

stischen und antinomistischen Tendenzen entstanden ist, mit einem sakramentalen, hierarchischen Glaubensengagement zu versöhnen? Natürlich wird, wenn man eine individualistische antinomistische Interpretation an die Erfahrung des charismatischen Gebetes heranträgt, eine individualistische, antinomistische Richtung daraus erwachsen. Doch gibt es durchaus eine theologische Betrachtung der Charismen, die nicht nur das charismatische Gebet nicht in Widerspruch setzt zu der sakramentalen und hierarchischen Dimension der Kirche, sondern es als völlig darin integriert und verwirklicht sieht.

Charisma ist eine Gabe des Geistes. Gabe des Geistes ist ein Ruf, der den Menschen befähigt, ihm zu folgen. Der Ruf des Geistes ist zweifach: Ruf zur Heiligkeit und zum Dienen. Der Ruf zur Heiligkeit ist ein Ruf, die Gesinnung Christi anzunehmen (vgl. Phil 2, 5), in das Verhältnis der Adoptivsohnschaft nach dem Bilde Jesu einzutreten. Sinn und Zweck der sakramentalen Taufe kann daher nicht adäquat verstanden werden, wenn man sie losgelöst von den Gaben der Heiligung betrachtet.

Ein Wachsen in den Gaben der Heiligung bringt Reifung zum Dienen. Christliches Dienen ist zweifach: Dienst der Anbetung und Dienst am Mitmenschen. Zwischen beidem besteht eine unlösliche gegenseitige Beziehung. Gabe des Dienens ist Ruf des Geistes zum Dienen. Das Sakrament der Firmung ist eine von der Kirche ergehende Aufforderung an den Empfänger des Sakramentes, seine Gabe des Dienens zu erkennen. Denn das Sakrament setzt voraus, daß jeder Gläubige geistig so weit wächst, daß sein Leben in sichtbarer Weise von den Gaben des Dienens umgeformt wird, wie dies bei den Aposteln am Pfingstfest geschehen ist.

Weiter hilft die charismatische Gliederung der Gemeinschaft durch die Gaben des Dienens die Berufungssakramente der Weihe und der Ehe fundieren. Denn diese beiden Sakramente geben zwei Arten des öffentlichen Dienstes innerhalb der Gemeinschaft ihren Ausdruck.

Die Sakramente der Sündenvergebung und der Krankensalbung sind sodann die sakramentale Ritualisierung des Dienstes der Glaubensheilung, den die frühe Kirche kannte. Da der Priesterberuf die Berufung zur Spendung beider Sakramente einschließt, ergibt sich der Schluß, daß zu den «ordentlichen» «hierarchischen» Gaben die Gabe der Heilung zu zählen ist. Einzelpersonen mögen die Gabe der Heilung in einem außerordentlichen Grad besitzen, auch wenn sie nicht Glieder der

Hierarchie sind; und man kann natürlich auch außerhalb jeglichen sakramentalen Kontextes um geistige und physische Heilung beten.⁷

Und schließlich die Eucharistie: Sie ist das Opfer des Neuen Bundes, des Bundes, der sichtbar und charismatisch in den Herzen der an Pfingsten Glaubenden besiegelt ist. Da die Gaben aber die sichtbare Umwandlung der Gläubigen bewirken, gehören sie alle zur Ursakramentalität der Kirche. So ist es in katholischen Gebetsgruppen keineswegs ungewöhnlich, daß man als Höhepunkt der charismatischen Gebetsversammlung die Eucharistie feiert. Manche denken dabei an eine Zeit spontanen charismatischen Gebetes nach dem Empfang der Kommunion. Die Erfahrung hat gezeigt, daß der theophanische Charakter des charismatischen Gebetes, wie wir ihn oben beschrieben haben, die Sakramentalität des eucharistischen Gottesdienstes erhöht, während das Sakrament den ur-sakramentalen Charakter des charismatischen Gebetes erfüllt und vollendet.

3. Ökumenische Verheißung

Das amerikanische Neupfingstertum birgt eine Fülle ökumenischer Verheißungen. Es vermittelt Christen verschiedener Kirchen und Gemeinschaften eine gemeinsame Glaubenserfahrung. Doch diese Verheißungen werden sich nicht erfüllen, wenn Kirchen mit reicher sakramentaler und hierarchischer Tradition nicht effektiv in der Lage sind, charismatische und sakramentale Formen des Gottesdienstes zu integrieren. Eine gesunde theologisch-rationale Fundierung für eine solche Integration ist vorhanden. Aber sie wird nur zusammen mit einer adäquaten theologischen und pastoralen Führung kommen. Im Augenblick ist die größte und ernsteste Gefahr für eine solche Integration ein verfrühter, ohne rechte Führung vor sich gehender ökumenischer Kontakt unter den Neupfingstlern der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften, verbunden mit fundamentalistischen Interpretationen der charismatischen Erfahrung. Je mehr die katholischen Gruppen charismatischer Erneuerung in Amerika ihrer Zahl nach zunehmen, desto unausweichlich kommt die Last, für eine intellektuelle und pastorale Führung Sorge zu tragen, auf den ordinierten Klerus zu. Ob der amerikanische Klerus fähig sein wird, seinen Rationalismus und Antiprotentantismus bei einer genügenden Anzahl seiner Glieder zu überwinden, um die erforderlichen Führungskräfte zu stellen, kann nur die Geschichte uns zeigen.

¹ J. Hardon, *The Protestant Churches of America* (New York 1969) 168–185; F. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids 1970); J. Nichol, *Pentecostalism* (New York 1966).

² E. O'Connor, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Notre Dame 1971); D. Gelpi, *Pentecostalism: A Theological Viewpoint* (New York 1971); *Pentecostal Piety* (New York 1972); J. Ford, *The Spirit and the Human Person* (Dayton 1969); *The Pentecostal Experience* (New York 1970).

³ J. Cavnar, *Prayer Meetings* (Pecos, New Mexico 1969); J. Ford, *Spontaneous Prayer Meetings = Sisters Today* (1970) 342–347.

⁴ W. Samarin, *Tongues of Man and Angels* (New York 1970) 227–229; M. Kelsey, *Tongue Speaking: an Experiment in Spiritual Experience* (New York 1964); F. Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia* (Chicago 1972).

⁵ Der Text der Verlautbarung der amerikanischen Bischöfe findet sich in O'Connor, aaO. 291–293.

⁶ K. McDonnell und A. Bittlinger, *The Baptism in the*

Holy Spirit as an Ecumenical Problem (Notre Dame 1972); *Catholic Pentecostalism Problems in Evolution: Dialog* 9 (1970) 34–54; J. Ford, *The Theology of Tongues in Relationship to the Individual: Bible Today* 48 (1970) 3314 bis 3320.

⁷ D. Gelpi, *Pentecostal Piety* (New York 1972) 3–58.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DONALD GELPI

Jesuit, studierte Theologie am Collegium St. Albert zu Löwen, akademische Grade der St. Louis Universität, Doktorat in amerikanischer Philosophie 1970 an der Fordham Universität, war Assistenzprofessor für Philosophie und religiöse Studien an der Loyola Universität zu New Orleans, ist Professor für dogmatische und historische Theologie an der Theologischen Schule der Gesellschaft Jesu zu Berkeley sowie Kodirektor des Berkeley Instituts für Spiritualität und Gottesdienst. Er veröffentlichte mehrere Bücher, u. a. eine Einführung in die Theologie Karl Rahners.

Enzo Bianchi

Eine interkonfessionelle Kommunität in Italien: Bose

Bose war vor einigen Jahren ein verlassener Weiler der Gemeinde Magnano (Vercelli) auf den Hügeln der Serra. Heute lebt daselbst eine Kommunität von Christen verschiedener Konfessionen, Katholiken und Reformierte, Männer und Frauen, die sich vereint haben, um im Zölibat und im gemeinsamen Leben dem Evangelium nachzuleben. Bose ist weder eine Ordensgenossenschaft noch eine Pfarrei noch eine ökumenische Sekte und erst recht keine neue Kirche, sondern eine Gemeinschaft, die einen monastischen Dienst leistet und auf der Suche nach der Einheit der Christen ist.

Entstehung und Geschichte der Kommunität

Die Geschichte von Bose hat in den Jahren 1963 bis 1965 in Turin begonnen. Es waren die Jahre des vom Konzil entfachten Eifers und angeregten *aggiornamento*, die Jahre am Vorabend der von der Jugend ausgehenden Kontestation. Als Universitätsstudent brachte ich damals junge Katholiken, Waldenser und Baptisten zusammen zu gemein-

samer Arbeit, die von einer interkonfessionellen Vertiefung in die Schrift beseelt war, zu gemeinsamem Gebet und zur Betreuung eines Zentrums an der Via Piave 8.

Das Piemont ist eine der wenigen Regionen Italiens, wo Protestanten, namentlich Waldenser, in merklicher Anzahl ansässig sind. Die ökumenische Perspektive wurde uns somit von der konkreten Situation geboten, in der man sich aufhielt, mehr als von einem Bestreben, das in der Kirche sich geltend zu machen begann.

Die katholischen Mitglieder der Gruppe kamen jeden Abend zum Stundengebet zusammen und einmal in der Woche zur Feier der Eucharistie und zu brüderlichem Gedankenaustausch. Diese Gruppe war eine der ersten kirchlichen Spontangruppen Italiens und hat sicherlich andere Spontangruppen der Region inspiriert und in Gang gebracht. Als für manche der Abschluß der Studien heranrückte, reifte und zeichnete sich eine andere Berufung ab. Trotzdem entschloß ich mich, nach einem Ort der Begegnung, nach einem ärmlichen, abseits gelegenen Haus Ausschau zu halten, das als meine Wohnung und zugleich als geistiges Zentrum für uns alle dienen sollte, die nun durch das Leben und den Beruf räumlich voneinander getrennt würden. Man wählte dazu ein Haus in Magnano auf der großen Moräne zwischen Biella und Ivrea, in einem Weiler, der während des Krieges von den Bauern verlassen worden war. Neben dem Dörfchen stand eine halb eingestürzte romanische Kirche. Man begann sie im September 1966 notdürftig wieder herzurichten in einem Arbeits-