

Aufbau und Wachstum des Leibes Christi in Dienst genommen wird»: Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma, Geist-Befreiung (München 1974) 235.

¹⁵ In: *L'expérience de l'Esprit: Mélanges Schillebeeckx* (Beauchesne, Paris 1976) 221–223.

¹⁶ Konzil von Konstantinopel (381): Denzinger-Schönmetzger Nr. 150.

¹⁷ Der Aufbau der Kirche durch das Walten des Geistes, die Kirche als geistdurchlebte Gemeinschaft ist ein Lieblingsgedanke von J.A. Möhler (vgl. *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus...* (Tübingen 1825). In die gleiche Richtung tendieren H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg i.Br. 4¹⁹⁷³) 215–230 (charismatische Struktur) und G. Hasenbüttel, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche* (Freiburg i.Br. 1970). Zu diesem Einteilungsprinzip vgl. Sr. Jeanne d'Arc, *Panorama des Charismes: Vie spirituelle* 129 (1975) 503–522.

¹⁸ Die Erfahrung lehrt, dem Ausspruch des Paulus «Wer verückt redet, nützt sich selbst» (1 Kor 14,4) seinen positiven Sinn beizubehalten, statt ihn der Tendenz der klassischen Theologie entsprechend negativ zu deuten: «Man kann nicht sich selbst aufbauen (1 Kor 14,4f), man baut bloß die Gemeinde auf» (so X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1975, 220).

Übersetzt von Dr. August Berz

1917 in zu Tours (Frankreich) geboren (1946 zum Priester geweiht). Nach Studien am Institut Catholique von Paris und an der Sorbonne Doktorat in Philosophie und in Theologie. Nach Lehrtätigkeit an verschiedenen ausländischen Universitäten Theologieprofessor an der Katholischen Universität von Angers. Am Zweiten Vatikanum war er Konsultor der Vorbereitenden theologischen Kommission und sodann offizieller Konzilsexperte. Er redigiert die religiöse Chronik der Zeitung «Le Figaro» (Paris), ist Vizepräsident der Société française d'études mariales und übt in der Nähe von Paris eine Seelsorgetätigkeit aus. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen, die vor allem Maria, das Zweite Vatikanum und die Ortskirchen betreffen, sind zu nennen: *Développement et salut; Nouveaux Ministères et fin du clergé; Réorientation de l'Eglise après le troisième Synode* (Seuil, Paris); *Lourdes, Documents authentiques* (6 Bände); *Histoire authentique* (6 Bände); *Logia de Bernadette* (3 Bände); *La Vierge au Concile* (Lethielleux); *Structure et Théologie de Luc I–II; Jesus et le Temple* (Galbalda); *Dieu est-il mort?; Crise et promesse d'Eglise aux U.S.A.* (Apostolat des Editions); *Nouvelles dimensions de l'espérance* (Cerf); *Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité* (Beauchesne); *Pentecôtisme chez les Catholiques* (Beauchesne). Er besorgt die Chronik über Mariologie in der *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Anschrift: B.P. 101, Grandbourg, F-91001 Evry Cedex, Frankreich.

Claude Gérest

Die Stunde der Charismen

Versuch einer Geschichte der amerikanischen «charismatischen Bewegungen»

Von «charismatischen» Bewegungen in der Mehrzahl zu sprechen, versteht sich nicht von selbst. Wenn ich es dennoch tue, so möchte ich aber nicht zur Annahme verleiten, ich verfügte über eine Typologie, während ich nicht sicher bin, ob es außerhalb der Pfingstbewegung und der neupfingstlerischen Bewegung «charismatische» Bewegungen im eigentlichen Sinn gegeben hat. Die Suche nach geistlichen Verbindungen zu großen Vorfahren oder umgekehrt nach belastenden Vorläufern ist eine Falle, die wir umgehen wollen.

Wir setzen eine Kontinuität zwischen der katholischen neupfingstlerischen Bewegung und protestantischer Pfingstbewegung um 1900 sowie zwischen dieser

und der amerikanischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts voraus. Diese Kontinuität ist erkennbar und zugegeben (auch wenn sie in der Beurteilung relativiert wird). Auch werden wir diese geistlichen Abenteuer behandeln, als ob es sich um eine einzige Geschichte in drei Etappen handelte, die verschiedene Namen tragen und sich zuweilen kritisch zueinander verhalten.

Wenn man von einer Gruppe zu anderen übergeht, wird man Abweichungen sowohl in der soziologischen Zusammensetzung wie auch in der Theologie feststellen; diese Abweichungen werden mit den Veränderungen des historischen Kontextes zu konfrontieren sein. Keiner und vor allem kein Theologe zweifelt heute an einer gewissen Abhängigkeit religiöser Phänomene von wirtschaftlichen und kulturellen Situationen. Die so hergestellte Verbindung ist erhellend: wir sehen die Landschaft besser, aus der ein Ereignis hervorgeht; heißt das, daß wir auch dessen Eigenart besser verstehen? Daß wir wirklich wissen, weshalb es hervorgeht? Ich überlasse dem Leser die Antwort und bin geneigt, den Einfall von Paul Veyne zu meinem zu machen: «Kann es eine wissenschaftliche Erklärung der Französischen Revolution geben? Nein, oder beinahe ebensowenig wie für das Department Loir et Cher. Die soziologischen Studien über die Pfingstbe-

wegung scheinen jedenfalls zur Zeit das Stadium sorgfältiger Annäherungen nicht zu überschreiten. Sie erlauben, die Aufnahmebereitschaft der betroffenen Schichten für die Botschaft besser zu verstehen, sie lassen uns aber diese Botschaft nicht als ein Ergebnis der gesellschaftlichen Schicht betrachten.»¹

Der Leser darf sich hier also nichts anderes erwarten als eine historische Beschreibung, die nicht die Absicht hat, eine Analyse zu sein.

Der Beitrag von René Laurentin in diesem Heft wird uns, für den Bedarfsfall, auf den mehrfachen Sinn des Wortes «charismatisch» festlegen. In unserer historischen Beschreibung verstehen wir es im engsten und genaueren Sinn: was die Gaben des Geistes zur Auf- und Aufbauung der Gemeinschaft betrifft, also Gaben, die am häufigsten «Manifestationen von Macht» sind (in Sprachen reden, Prophetien, Heilungen), aber auch Fähigkeiten, die für das gemeinsame Leben notwendigen Aufgaben zu erfüllen. Ein weiterer Sinn des Wortes, aufgrund seiner Etymologie, darf dennoch nicht aus dem Blick geraten: von der Gnade und in der Freude des Geistes getragen. Die Aufmerksamkeit für die Charismen ist in eine dynamische Wiederentdeckung des aktiven Zuvorkommens Gottes eingetragen.

Erste Etappe: Amerikanische Erweckungsbewegung. Bekehrung und Heiligkeit

A. Bekehrung

Die Leute von der «Grenze» und die Erweckungsbewegung

Die Vereinigten Staaten dienten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Feld kühnster Experimente. Im religiösen Bereich erlaubten die Verweigerung jeden offiziellen Kultes durch die Verfassung, die Ankunft von Einwanderern aller christlicher Bekenntnisse und der neue amerikanische Menschentyp dem Protestantismus, seine inneren Möglichkeiten so zu entwickeln wie nirgendwo sonst. In den Städten von Neuengland war der Einfluß der Kirchen noch nicht so stark wie am Ende des Jahrhunderts; aber die Aufnahme der Ausländer in den Pfarreien, wo sie einen großen Teil des kulturellen Lebens ihrer alten Heimatländer wiederfanden, und zwar integriert in das nationale Leben ihres Aufnahmelandes, machte aus dem Christentum – ungeachtet der Neutralität des Staates – ein Bindemittel der amerikanischen Einheit. Der Protestantismus erschien so als eines der grundlegenden Elemente der Zivilisation der Neuen Welt. So kam bald die Zeit, wo man ihren gesegneten Wohlstand der Unabhängigkeit des Geistes, dem unternehmerischen

Sinn und den anderen durch die Reformation entwickelten Tugenden zuschrieb. Umgekehrt handelte eine ganze christliche Literatur vom amerikanischen «Messianismus».

Während also die Städte den Kirchen europäischer Herkunft (der episkopalen, methodistischen, baptistischen, presbyterianischen) alles gaben, um das Netz ihrer Pfarreien zu entwickeln, bot sich die «Grenze» zu ursprünglicheren Experimenten an. Unter «Grenze» ist dabei der Westen der Südstaaten und der Staaten des heutigen Zentrums zu verstehen, Gebiete, die von der landwirtschaftlichen Kolonisation noch nicht erschlossen waren. Dort lebte eine Bevölkerung von Pionieren, in der Mobilität, in der Rauheit und oft auch in der Gewalt. Die kleinen Eigentümer («plainfolk», «brave Leute») waren arm, in ihren Existenzbedingungen bedroht, aber nicht ohne Hoffnung auf kommenden Wohlstand; sie hatten das Gefühl, viel kämpfen zu müssen gegen die Natur, die Habsucht des Nachbarn oder ihre eigenen Schwächen, und nicht so sehr gegen die wirtschaftlichen Strukturen. Eine soziale Klasse, die sich ebenso von den Arbeitern Neuenglands unterschied wie von den großen Farmern, die Sklaven besaßen. In diesem zerstreuten Siedlungsgebiet, wo man von den europäischen Traditionen mehr abgeschnitten war als im übrigen Land, schwankte das religiöse Leben zwischen einer schweren Indifferenz, die mit einer großen moralischen Anarchie Hand in Hand ging, und dem Sehnen nach einem «muskulösen Christentum» (seltsam moderner Ausdruck des Erweckers Alexander Campbell, der 1827 die «Jünger Christi» gründete). Die «Grenze» hatte entsprechend ihrer geographischen Lage und ihrer sozio-psychologischen Eigenarten ihre eigene Art religiöser Versammlungen: Erweckungskampagnen und «campmeeting».

Die Erweckung ist keine Erfindung des amerikanischen 19. Jahrhunderts (das 18. Jahrhundert kannte sie bereits, und zwar in beiden «Welten»). Und dennoch ist sie eine für den Protestantismus der Vereinigten Staaten typische Sache. Man muß sich eine Erweckung eher ausmalen als sie definieren. So geben wir das Wort einem Zeugen der Versammlungen von Cane-Ridge, die 1801 zum Ausgangspunkt der «großen Erweckung des Westens» wurden:

«Diese Versammlungen bestanden vor allem aus feurigen und direkten Predigten, auf die sie unter Seufzen, Schluchzen und Stöhnen antworteten. Solange die Stimme des Predigers dominierte, herrschte in der Versammlung Ordnung (eine selbstverständlich relative Ordnung). Aber sobald seine Stimme von der lauten Stimme eines Volkes in Not übertönt wurde, war es mit jeder äußeren Ordnung vorbei, und überall brach

eine allgemeine Erregung auf. Jede gepeinigte Seele erhob die Stimme; hier bat ein überführter und niedergeschmetterter Sünder Gott um Gnade, dort dankte eine von der Bürde ihrer Sünden befreite Seele für die göttliche Barmherzigkeit, und wieder an einem anderen Ort ermunterten Christen ihre noch nicht bekehrten Verwandten und Freunde zur Reue, während die Pastoren als natürliche Führer der Bewegung die Estrade verlassen hatten, um ihre Ermunterungen und ihre Gebete von Reihe zu Reihe zu tragen. Die verschiedensten Szenen boten sich den aufmerksamen Beobachtern, wenn es da überhaupt Beobachter geben konnte, die nicht bald – ohne es zu wollen – selbst Handelnde in diesem großen Drama wurden. Da wurde einer von den Qualen seines erweckten Gewissens verfolgt und versuchte aus dem Lager zu fliehen, fiel aber bald hin, weil er von der mächtigen Hand Gottes angehalten wurde. Dort wechselte einer fast ohne Übergang von der Gotteslästerung zum Gebet. Und mitten in diesem ganzen Aufruhr begannen vereinzelte Gruppen Lieder von einer unvergleichlichen Lieblichkeit zu singen, natürlicher Ausdruck der erneuerten Gefühle.»²

Gemeinschaftliche Organisation der Erweckungsbewegung

Dieser Versammlungsstil erinnert uns an die «Mission» nach der Art des französischen Katholizismus seit dem 18. Jahrhundert, mit etwas mehr Nachdruck auf dem Gefühlsmäßigen. Und dennoch gibt es zwischen «Missionen» und «Erweckungen» einen großen Unterschied. Die ersten sind beschlossen, programmiert, von oben geleitet, das heißt von den verantwortlichen kirchlichen Instanzen (Bistumsleitungen, interdiözesane Dienststellen, Orden und Kongregationen). Die Erweckungen kommen von der Basis her, zumindest die ersten amerikanischen Erweckungen, sie beginnen im allgemeinen mit der Erregung des religiösen Gefühls bei einem einzelnen oder in einer kleinen Gruppe, die erst dann andere zu erreichen sucht. Die Rolle der Laien, einschließlich der Frauen und Kinder, ist vorrangig.

Die Spontanität des Anfangs, die im übrigen zuweilen von Vorbildern inspiriert war, führte bald zu einer gewissen Organisation, und war es auch nur, um die Evangelisationskampagnen fortzusetzen. Diese Organisation befand sich, je nachdem, innerhalb der alten Kirchen oder in neuen Gemeinschaften. Die «erweckten» Christen schlossen sich mehr oder weniger eng an verschiedene Denominationen an, sie interessierten sich dafür aber nur mäßig und praktizierten unter sich einen Ökumenismus, den ihre fehlende theo-

logische Bildung begünstigte. Aber sie baten um die Hilfe der Kirchen als Dienerinnen des Wortes, oder sie wurde ihnen angeboten, obwohl auch Laienprediger aus ihnen hervorgingen. Die berühmtesten «Erwecker» waren Pastoren wie Mac Gee, Presbyterianer (um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert), und Charles G. Finney, Kongregationalist presbyterianischer Herkunft (1792–1875). Viele von ihnen gerieten mit den Instanzen ihrer Kirchen in Schwierigkeiten, weil sie deren Lehre verbogen, deren «Ansehen durch eine zu erregte Art» beeinträchtigten, deren Lauheit anklagten. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts waren die Prediger der Erweckung noch unabhängiger von den traditionellen Kirchen, so Dwight Moody (1837–1899) und Robert P. Smith (1827–1899).

Die Erweckungsbewegung wirkte sich zugunsten der Kirchen aus. Mit einer Ausnahme allerdings: die methodistische Kirche. Dies ist nicht weiter erstaunlich, wenn man sich an ihre Ursprünge erinnert. Wesley (1703–1791), der Inspirator des Methodismus, wollte während seines ganzen Lebens keine neue Denomination gründen, sondern durch Bekehrungskampagnen den Anglikanismus wiederbeleben; er wurde zu einem der besten Erwecker aller Zeiten. Als glühender Prediger und Mensch mit Ordnung erreichte er in seinen Predigten im Freien Tausende von Zuhörern, gruppierte die Überzeugten in «Klassen» (von fünfzehn Männern oder Frauen) und «Gesellschaften» (auf der Ebene der Ortschaft), eine Art von Schulen wie auch Club oder Freimaurerloge unter der Aufsicht eines Führers, er wählte zahlreiche Prediger aus, und zwar unter den begeisterten Laien, versammelte sie in «Kreisen und Distrikten», die ein wenig den Provinzen der Bettelorden der katholischen Kirche entsprachen (mit Versammlungen wie eine Art von Kapiteln).

Diese Gemeinschaftsstruktur räumte der Basis entsprechend dem Prinzip vom «allgemeinen» Priestertum viel ein und gewährte der Macht des «charismatischen» Führers und seinem Einfluß auf jene, die er bekehrt hatte, viel Spielraum. Als sich der Methodismus vom Zustand von Bruderschaften innerhalb des Anglikanismus zu jenem einer autonomen Kirche entwickelte, änderte sich seine auf die Evangelisationskampagne ausgerichtete Organisation nicht viel. Es ist wohl bekannt, daß sich dieser Übergang in England erst nach dem Tod von Wesley vollzog, daß er in den Vereinigten Staaten jedoch aufgrund der Unabhängigkeit bereits von 1784 an stattfand. Die «Methodist Episcopal Church» (MEC) erhielt ihre Autonomie sowohl gegenüber der Amerikanischen Episkopalkirche wie auch gegenüber dem Methodismus der Hauptstadt. Die Versammlung ihrer Prediger stellte an ihre Spitze einen Bischof, was Wesley nicht gefiel. Die neue

Denomination verband sich stark mit der «Grenze» und mit der Erweckungsbewegung. Eine ihrer charakteristischen Institutionen wurde das «camp-meeting», Versammlung an den Waldrändern, die nach der Ernte Tausende von Bauernfamilien versammelte. Diese Gebetsversammlungen, die auf Initiative der Gläubigen entstanden und von den Instanzen der Kirche nur geduldet wurden, fanden auch in provisorischen Städten, bei Märkten und Kirmessen statt und waren im wesentlichen Gelegenheit zu evangelisieren und zu bekehren³.

Die Leute der Erweckung waren empfindungsfähig für die Spontaneität, die Begegnung und das Einvernehmen in einem gemeinsam gelebten Konkreten und so nicht darauf vorbereitet, die großen Institutionen anzunehmen. Sie wurden mehr als einmal Verursacher von Abspaltungen, selbst innerhalb des Methodismus, so angepaßt dieser an sie auch war. Unter den bekannten amerikanischen Sekten hatten die Adventisten (1831) und die Mormonen (1834) mit einem Auszug aus der Welt und aus den Kirchen begonnen, der zu einem großen Teil eine Erweckung war. Erweckung, die die Ankündigung des Endes der Zeiten übersteigerte. Während sich die klassische Erweckungsbewegung an eine strenge biblische Orthodoxie gehalten hatte, ließen sich die neuen Sektierer⁴ von den Offenbarungen oder Entdeckungen von Miller und Smith inspirieren, die sie den Propheten der Heiligen Schrift gleichsetzten. Man dürfte sie also nicht in den Stammbaum einordnen, der von Wesley zur Pfingstbewegung führt, weil dieser Stamm die biblische Offenbarung nur zu aktualisieren und nie zu ergänzen im Sinne hatte. Andere Dissidenten wiederum sind nur Erwecker, die ihr Leben als Bekehrte nicht innerhalb der Kirchen führen konnten oder wollten, aus denen sie herkamen; so die «Christen» (1806), die «mit Christus geeinten Brüder» (1808) oder die «Jünger Christi» (1808), die auf Gruppen aus der großen Erweckung des Westens um 1800 zurückgehen. Diese letzteren, die eine gewisse zahlenmäßige Bedeutung erlangten, führten mehrere Tendenzen der «Grenze» ins Extrem: den christlichen Antiklerikalismus durch die Zurückweisung eines beruflichen Amtes, den antiintellektuellen Fundamentalismus durch den Willen, kein anderes Glaubensbekenntnis zu haben als die Bibel, die Betonung der Bekehrung durch die Ablehnung der Kindertaufe.

Dieser letzte Punkt, diese «baptistische» Tendenz, deren entscheidende Rolle für die soziale Zusammensetzung einer religiösen Gruppe man kennt, lag in der Logik der Erweckungsbewegung und des Methodismus. Besonders Wesley sprach und handelte so, als ob der «einfache» Getaufte, wenn er noch keine Bekehrungserfahrung gemacht hatte, außerhalb des «Heiles»

sei; aber er war zu stark von der anglikanischen Tradition geprägt, um die Kindertaufe ablehnen zu können. Die amerikanischen dissidenten Gruppen taten im Grunde genommen nur das, was er zu tun nicht gewagt hatte. Indem man die Taufe und den Eintritt in die Rechte der Getauften den Erwachsenen, die sich dessen bewußt und dazu entschlossen waren, vorbehielt, brachte man zum Ausdruck, daß die Bekehrung nicht nur eine Zielsetzung, sondern schlicht und einfach die Grundlage der christlichen Gemeinschaft ist.

Welche Art von Bekehrung?

Mit seiner Ordnung als Christenheit, seiner Moral von harmonischer Entwicklung der Tugenden hatte das katholische Mittelalter das evangelische Thema der Bekehrung einigermaßen an den Rand gerückt (als ob es eine Angelegenheit der Mönche und «Büßer» wäre). Luther rückte es dann wieder ins Zentrum der Praxis und der Theologie, als er es seiner Situation entsprechend behandelte. Der Bekehrte, der er wurde, ging nicht vom Unglauben zum Glauben über, noch weniger von der Lasterhaftigkeit zur Tugendhaftigkeit, sondern vom Pharisäismus der «eigenen Gerechtigkeit» zur Hingabe an Gott, und durch den Glauben hatte er sich von der Sorge um sein Heil befreit. Von da an war der Bekehrte vor allem einer, der glaubt und der sich betroffen glaubt durch die unverdiente Auserwählung durch den barmherzigen Gott.

Die amerikanische Erweckungsbewegung ist über den Pietismus, die mährischen Brüder und den Methodismus Erbe dieser Lutherischen Tradition. Ein Soziologe, Bryan Wilson, spricht in dieser Beziehung von «Bekehrungs»-Bewegungen⁵. Und die Bekehrung ist, weil sie über alles gesucht wird, eine Illustration der «Rechtfertigung durch den Glauben», dieses großen Prinzips der Reformation. Sich bekehren heißt sich bekehren lassen. «Das Heil von Gott annehmen, der alles vorbereitet hat», ist das erste, was zu lernen ist. Nun ist derjenige, welcher jene, die «sich zunächst mit eigenen Kräften bessern» und sich dadurch «der göttlichen Barmherzigkeit empfehlen» möchten, so unterrichtet, niemand anderer als Finney, einer der von Pragmatismus und Moralismus am stärksten erfüllten «Erwecker»; und er fügt bei: es ist unmöglich, daß sie auch nur ein wenig besser werden, ehe sie nicht das vollziehen, was Gott von ihnen verlangt, nämlich die vollständige Hingabe⁶.

Die Erweckungspredigt betont den «gefühlten», «erlebten» Charakter der Bekehrung. Wohl sagte auch Luther, er habe in den Ängsten und in der Freude über die Errettung die Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit gemacht («Erlebnis»); aber er machte aus dem

Verlauf seiner Bekehrung keine Norm für eine Gemeinschaft. Die Erweckungsgruppen dachten nur daran, Bekehrungen auszulösen, brüske Bekehrungen, die im Leben ein «Vorher» und ein «Nachher» markieren und über die man den «Brüdern» Rechenschaft ablegen könnte. (Sind Sie bekehrt? fragten sie sich untereinander.)

Auch wenn die «Erwecker» entsprechend dem Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben die Unschuldetheit der Bekehrung immer bejahten, zogen sie daraus doch nicht alle Konsequenzen, die die Reformatoren daraus gezogen hatten. Die kalvinische Prädestination ist ihrem Denken und ihrer Praxis sehr fern (sie gibt für die Nicht-Bekehrten doch einen so guten Entschuldigungsgrund her!). Die mährischen Brüder warfen schon Wesley einen Mangel an protestantischer Orthodoxie vor; zahlreiche presbyterianische Pastoren sahen in Finney oder Moody nicht ohne Grund Vertreter des Arminianismus (das heißt jener holländischen Lehre innerhalb der Reformation, die die Prädestination von einem Voraussehen des Sündenfalls abhängig machte). Die Erweckungsbewegung predigte tatsächlich von den Beziehungen zwischen der Freiheit und der Gnade nach der Art der katholischen Lehre von der «Synergie» (die Energie des Menschen entfaltet sich innerhalb jener Gottes und im Zusammenwirken mit ihr). «Vor wenigen Monaten erschien die Abhandlung «Die Wiedergeburt als Wirkung der göttlichen Macht», schrieb Finney. «Der Verfasser beweist darin, daß dieses Werk durch den Geist Gottes vollendet wird, und da hört er auf. Nun wäre es aber auch wahr, auch philosophisch und auch biblisch gewesen, zu sagen, daß die Bekehrung das Werk des Menschen ist. Der Verfasser hat also nur die Hälfte der Wahrheit gezeigt.»⁷ Dieses Bestreiten der Prädestination und des unfreien Willens, Lehrpunkte, die in der Orthodoxie der protestantischen Kirchen am Anfang des 19. Jahrhunderts noch gut eingehalten wurden, geschah hier nicht im Namen eines theologischen Liberalismus, sondern im Namen der missionarischen Erfahrung.

Ganz allgemein kann man sagen, daß die Bekehrung in der amerikanischen Erweckungsbewegung vor allem Bekehrung von einfachen Leuten ist, die sich zu den «camp-meetings» eingefunden hatten. Sie hatten nicht so sehr das Gefühl, Pharisäer zu sein, die sich an ihrer «eigenen Gerechtigkeit» festklammern (wenn man sie auch warnte, es nicht zu sein); sie hatten die schmerzliche Erinnerung, sich als Gotteslästerer, Alkoholiker, Schläger oder Liebhaber von Frivolitäten aller Art aufgeführt zu haben. Die Bekehrung blieb für sie ein religiöses Drama, ein Kampf zwischen Gott und Satan, aber mit starkem moralischem Einschlag⁸. Die Moral der Bekehrten ist puritanisch, besonders bei den

«Jüngern Christi», bei denen sogar das Tanzen und Kartenspielen untersagt waren; man hatte festgestellt, daß dieser Puritanismus dazu verhalf, an der «Grenze» leben zu können und oft sogar zu Wohlstand zu kommen. Die Sittenstrenge im persönlichen Leben ging je nach Zeit und Ort mehr oder weniger weit, sie wurde aber nicht so zum Problem wie die sozialetischen Fragen, zum Beispiel die Aufhebung der Sklaverei, die in den methodistischen Kirchen zu einem Schisma führte (1843)⁹.

Bekehrung, Emotion und Zivilisation der «Grenze»

Im erweckerischen Milieu kommt es überaus darauf an, daß zur Bekehrung herausgefordert wird (auch wenn sie von Gott kommt) und auch daß sie anerkannt wird. Anerkannt vom Bekehrten, weil sie gefühlte Erfahrung sein muß, anerkannt von der Versammlung, weil sie deren soziologisches Prinzip ist. Die Anerkennung ist gemäß einer langen protestantischen und mystischen Tradition mit dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes gegeben¹⁰. Sie geschieht auch in und durch Äußerungen von Gefühlserregungen aller Art. Die am wenigsten beunruhigenden sind die Tränen, die Zurufe, das Überborden von Enthusiasmus. Aber es gibt auch befremdendere: Starrsuchtsanfälle, Geschrei, Krämpfe und Purzelbäume (man spricht viel von «holy rollers»).

Diese Erscheinungen brachten die Erweckungsbewegung innerhalb und außerhalb der Kirchen in Verwirrung. Die Erweckungsprediger, die über ihre Tätigkeit nachgedacht hatten, haben sich eher gerechtfertigt als gerühmt, diese übersteigerte Empfindsamkeit herausgefordert zu haben. Wie seinerzeit Teresa von Avila wußten auch sie, daß die körperlichen Äußerungen der geistlichen Begegnungen mehr Erweis der menschlichen Schwachheit als der Stärke des Geistes sind. In der «Abhandlung über die religiösen Erweckungen», in der Finney nicht ohne Scharfsinn die Ergebnisse seiner Erfahrung zusammengetragen hatte, lesen wir: «Einer der Gründe, die zahlreiche Menschen hindern, eine Erweckung zu wünschen und darin tätig zu sein, sind die Übertreibungen oder Mißbräuche, die zuweilen eine starke religiöse Erregung begleitet haben.»¹¹

Obwohl Finney bei den Erweckungskampagnen gewisse Gefühls«übertreibungen» überflüssig machen wollte, dachte er im letzten doch, daß «Gott es als notwendig erachtet hat, die Möglichkeit zu nutzen, die die Menschen haben, nämlich in ihren Gefühlen erregt zu werden, um bei ihnen eine Erschütterung hervorzurufen, die fast immer nötig ist, um sie zum Gehorsam zu führen»¹². Wir haben hier nicht zu entscheiden, ob er recht gehabt hat oder nicht.

Wir halten eher fest, wie seine Bemerkung die Evangelisationsbedingungen in den Staaten der «Grenze» erhellt. Die religiöse Gleichgültigkeit zahlreicher Zuhörer hatte ihre Ursache nicht in irgendeiner ideologischen Option, sondern in einem Mangel an praktischem Interesse, den eine gefühlsmäßige Erschütterung erschüttern konnte; der Individualismus, der die soziale (ländliche) Situation widerspiegelte, machte für einen warmen Aufruf zu dem jedem angebotenen Heil aufmerksamer; der puritanische Moralismus war in diesem unsicheren Klima von Gewalt und Ausschreitung willkommen; und während schließlich im Buchdruckerzeitalter der ursprüngliche Protestantismus seine Anhänger zum Lesen und Nachdenken anleitete, gab das «camp-meeting» jenen, die kaum lesen oder intellektuell diskutieren konnten, ein Medium, sich auszudrücken und zu bilden.

B. Die Heiligkeit und die Geistestaufe

Die Meister der Erweckungsbewegung lehrten, einer in einem zu emotionalen Klima erreichten Bekehrung zu mißtrauen. Die Beharrlichkeit im Guten – ihr Kriterium war sehr moralisierend geworden – war nicht immer erreicht worden. So kamen sie dazu, die Bekehrung als einen einfachen ersten Schritt oder, in ihrer Sprache, als eine «Segnung» (« *blessing* ») zu betrachten, dem in der Regel ein zweiter folgen mußte, um die Beständigkeit in der Hingabe an die Gnade, die der erste nicht mit sich gebracht hatte, zu sichern. Auch diese «zweite Segnung» war eine brüske und erkennbare Erfahrung. Man gab ihr den Namen «Heiligung».

«Heiligung» kommt aus dem Wortschatz der Reformation. Damit bezeichnete Luther das Fruchtbringen der Werke des Glaubens und der Liebe durch die «Tugend des Wortes» in der bekehrten Seele¹³. Mit Sorgfalt unterschied er sie klar von der «Rechtfertigung»: damit niemand sich einbilde, durch eine andere Heiligkeit gerettet zu sein als durch die Heiligkeit Jesu Christi, wurde die Heiligung dem Heil nachgeordnet als eine seiner Folgen. Aber sie war niemals eine zweite Erfahrung der Begegnung mit der Gnade. Auch die orthodoxen Protestanten erkannten sich in der Lehre Wesleys und dann auch der amerikanischen Erwecker von den zwei «Segnungen» nicht wieder. Sie wandten sich um so mehr gegen diese Lehre, als der Vater des Methodismus einen Zustand der Heiligkeit ins Auge faßte, in dem die Seele von jeder Sünde «gereinigt» und ohne Nachsicht mit der Versuchung wäre¹⁴. Dieser «Perfektionismus», ein in den Streitigkeiten mit den Leuten von der Erweckung oft gebrauchtes Wort, stand tatsächlich im Gegensatz zur lutherischen Aussage des » *simul justus et peccator* » (das Fortbestehen

der Sünde in der Form der Begehrlichkeit im Leben des Gerechten).

Die «Heiligung» wurde Thema leidenschaftlicher Auseinandersetzungen zwischen «Erweckern» und den Erweckungen feindlich gesinnten Männern der Kirche. Unter den «Erweckern» hielten nicht alle diese Lehre für richtig, weil der Einfluß des Calvinismus stark blieb. Obwohl Finney, Torrey und Moody nicht Methodisten waren, predigten sie dennoch die «Heiligkeit». Sie lag in der Logik der Erweckung, in ihrem Verlangen nach geistlichen Erfahrungen, nach Bestätigung durch den moralischen Vorgang einer authentischen Bekehrung. Sie entsprach zweifelsohne dem amerikanischen Optimismus einer expansiven Welt (ein Milieu, das vom Protestantismus den Appell an die individuelle Verantwortung gerne übernahm, das aber den Pessimismus der der Vollkommenheit gesetzten Grenzen kaum verstand). Im übrigen machten die amerikanischen «Erwecker» von der Heiligkeit ein bescheidenes Bild als die Anhänger Wesleys und verbanden sie engstens mit dem missionarischen Werk. Sie war gegeben, wenn man im Gebet nur darum bat, daß man die Geistestaufe oder «Ausstattung mit der Macht von oben» (ungeschuldet) erhalte.

Geistestaufe in der amerikanischen Erweckungsbewegung

Die Meister der Erweckung, von denen wir sprechen, zweifelten nicht daran, daß sich für Tausende ihrer Zuhörer ein neues Pfingsten vorbereitete und daß es sich bereits ereignet hatte für «Christen aller Art, junge Bekehrte, Leute, die sich schon lange zur Religion bekennen, Pastoren, Laien, Frauen, Junge und Alte, Leute jeder Bildungsstufe». Das wurde in ihrem Leben ein Ereignis. «Das ist keine Sache», schrieb Finney, «in der man wachsen könnte, indem man sich darin übt, zu überzeugen und zu bekehren. Das ist ein Geschenk, eine augenblicklich empfangene Salbung, die vergrößert oder vermindert werden kann, je nachdem wie derjenige, der sie besitzt, sich ihrer mehr oder weniger treu und tatkräftig auf das Ziel hin bedient, für das sie gegeben worden ist. Sie wurde oft besessen und ist dann verloren gegangen; oder ihre Äußerung wurde unterbrochen durch etwas, was das Licht des Heiligen Geistes in der Seele auslöscht.»¹⁵

Die Geistestaufe hat wie für Finney, so auch für Torrey den Zweck, wie er um 1850 schrieb, «uns vorzubereiten und zuzurüsten für den Dienst Gottes». Man muß sie allerdings in der Linie einer Erfahrung von «Heiligung» verstehen, von «zweiter Segnung», die sich von der Bekehrung unterscheidet und sie vervollständigt. Der Taufe geht voraus «eine gänzliche

Hingabe unseres Willens, ein vollständiger Verzicht in die Hände Christi hinein»¹⁶. Und, so Finney, als «die Apostel verstanden, daß es eine Taufe des Heiligen Geistes war, die sie zu erwarten hatten», mußten sie unbedingt auf jeden Gedanken verzichtet haben, für sich selbst zu leben, unter welcher Form auch immer, und sich selbst mit allen ihren Kräften dem ihnen vorgestellten Werk gewidmet haben. Diese Selbsthingabe an das Werk, diese Selbstverleugnung muß naturgemäß der verständigen Suche nach der «Ausstattung mit der Macht von oben»¹⁷ vorausgegangen sein.

Was Finney in gleichwertigen Begriffen «Ausstattung mit Macht», «Heiligung», «Geistestaufe» nennt, ist nicht wie die Bekehrung für das Heil des einzelnen notwendig, sondern für die Sendung der Kirche; und es kommt darauf an, daß die Gemeinschaften ihre Mitglieder ohne Ausnahme zu diesem vollen Dienst anspornen. Jeder Christ, so dachte er, «hat ein Maß vom Heiligen Geist»; dieses «Maß» muß ihn, wenn er treu ist, dazu führen, «im Gebet auszuharren, bis er die Macht von oben empfängt»¹⁸. In den erweckerischen Gruppen von damals stellte kein Ritus und keine Geste (etwa von der Art der Handauflegung) diese geheimnisvolle Taufe – die übrigens nicht in Konkurrenz zur Wassertaufe stand – zeichenhaft dar¹⁹. Sie bleibt ein ganz innerliche Sachverhalt und ist nur durch ihre apostolischen Früchte nachzuweisen. Für die Seele ist sie wahrnehmbar, denn in der Regel weiß sich der mit Macht ausgestattete Christ geheiligt und gestärkt²⁰. Im Unterschied zu einigen Schülern Wesleys hingegen ist Finney in bezug auf die psychologischen und psychosomatischen Zeichen, die dem Gläubigen seine «Heiligung» anzeigen, nüchtern.

Unsere Darstellung hat, und dabei folgt sie den Quellen, wenig vom Heiligen Geist gesprochen, wie er in den Erweckungen verstanden wurde. Die «Erwecker» sind zugegebenermaßen keine Sachverständigen in trinitarischer Theologie. Ihre Schriften sind insgesamt den großen Glaubensbekenntnissen der Kirchen treu; erst später sprechen einige auf modalistische Weise über Christus und den Heiligen Geist²¹. Wenn sie das Handeln der dritten Person in der persönlichen Heiligung und im missionarischen Dienst bestimmen, ist ihre Praxis der Tradition der Bibel treu: der Heilige Geist sichert die Gegenwart Jesu im Glaubenden, gibt seinem Evangelium Aktualität, baut die Kirche als Leib Christi auf und eröffnet den unmöglichen Weg auf die Zukunft Gottes hin.

Die Heiligungsbewegungen (zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts)

Die Suche nach der «Heiligung» und nach der «zweiten Segnung» führte Gläubige zu Gebetsversammlun-

gen zusammen, die um 1830 sehr zahlreich waren. Protestanten verschiedener Denominationen (Presbyterianer, Quäker usw.) verbanden sich dort mit den Methodisten, den ursprünglichen Verfechtern der Lehrsätze über die Heiligkeit. Diese Versammlungen und Erweckungskampagnen führten zur Bildung der «National Holiness Association» (1876), und zwar zunächst ohne Bruch mit den Kirchen.

Die kirchlichen Instanzen mißtrauten dieser Gruppierung, die so unbestimmt ökumenisch war und deren Überschwenglichkeit in eine geistliche Anarchie umzuschlagen schien. Im Jahre 1894 verurteilte der Methodismus die Vereinigung, und die «Heiligkeits»gruppen bildeten sich zu autonomen Kirchen um, von denen die «Pilgrim Holiness Church» und die «Church of the Nazarene» die bekanntesten sind. So kam ein ganzer Vorgang an sein Ende, der aus der christlichen Gemeinschaft eine Gemeinschaft von Heiligkeit machte (und nicht mehr eine Gemeinschaft mit Mitteln und Zeichen der Heiligkeit in ihrer Mitte).

Die Heiligungsbewegungen sind zu einem guten Teil zu verstehen als eine heftige Reaktion der alten erweckerischen Kreise der «Grenze» gegen die Entwicklung des amerikanischen Christentums – einschließlich des Methodismus – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Reaktion für das freie Gebet gegen einen zu starren Kult, puritanische Reaktion gegen den «Laxismus» der Umwelt (die «Heiligkeit» untersagte jeden Alkoholgenuß und jede Vergnügung und stellte die Erlaubtheit des Tabakgenusses in Frage), fundamentalistische Reaktion gegen das Eindringen der überkritischen und den Forderungen des Modernismus offenen deutschen Theologie. Diese religiösen Tendenzen, die den Eifer der «camp-meetings» gegen ein der Welt zu sehr angepaßtes Christentum aufrechterhalten wollten, waren die Angelegenheit vor allem der ländlichen Bevölkerung (im Süden und mittleren Westen), die vom allgemeinen Wohlstand des Landes wenig Nutzen hatte und deren eigene Existenzweise in ihrem Bestand bedroht war.

Die freie Gebetsversammlung und die Bibelschule waren die charakteristischsten Institutionen der Heiligungsbewegungen. Sie waren zu vieler Organisation abgeneigt, weil sie nur eine Weise aufrechterhalten wollten, die Bekehrung gemeinsam zu spüren, die Geistestaufe und alles, was daraus folgte. Der Eifer und seine äußerlichen Erscheinungen spielten eine große Rolle; aber keine dieser Erscheinungen wurde bevorzugt oder als Siegel des Geistes und Bestätigung der Heiligung betrachtet. Dieser letzte Punkt ist ein Unterschied und zuweilen ein Gegensatz zwischen den Heiligungskirchen und der Pfingstbewegung, von der wir im folgenden sprechen werden.

*Zweite Etappe: Die Pfingstbewegung nach 1900**Am Ursprung der «Pfingstkirchen»*

Die Menschen, die als erste die pfingstliche Erfahrung machten und zu ihrer Verbreitung beitrugen, kamen nicht alle aus den Heiligungsbewegungen oder aus dem Methodismus. Viele kamen allerdings von daher, und die anderen schrieben sich in ein Abenteuer ein, dessen Vorgeschichte zumindest die Suche und Aufnahme der «zweiten Segnung» waren²². Das ist freilich ein Gesichtspunkt eines Historikers; die Pfingstler selber lebten selbstverständlich das, was sie lebten, im Gefühl eines Anfangs, dessen einziger Bezug das Pfingsten der apostolischen Zeiten war.

Am Ursprung stand eine Bibelschule zu Topeka im Staate Kansas. In dieser Schule kannte man kein anderes Buch als die Bibel, und das Gebet und die direkte Evangelisation nahmen einen guten Teil des Tages ein; das Ziel war, den künftigen Erweckungen eher begeisterte als gebildete Prediger zu geben. Im Jahre 1900 behandelten die Schüler das Thema der «Taufe im Geist»; bei der Lektüre der Apostelgeschichte waren sie beeindruckt von der Beziehung zwischen der Geistausgießung und dem «In-Sprachen-Reden» (das heißt in unbekanntenen Sprachen). Sie fragten sich, weshalb sie selber nicht «in Sprachen» redeten; dieses Fragen schien ihnen einen Mangel in den Erfahrungen von «Heiligkeit», die sie bis jetzt gekannt hatten, aufzudecken. Sie schlossen sich in ihren Gebets«turm» ein. Und hier widerfuhr ihnen, was eine der Teilnehmerinnen, Miss Agnes Ozman erzählt: «Während des ersten Tages des Jahres 1901 war die Gegenwart des Herrn auf eine hervorragende Weise mit uns, sie beruhigte unsere Herzen und ermöglichte ihnen so, nach höchstens Dingen zu streben. Am Abend war der Gebetsgeist auf uns. Es war beinahe elf Uhr, als mir der Wunsch kam, man möchte mir die Hände auflegen, damit ich die Gabe des Heiligen Geistes empfangen könne. In dem Augenblick, in dem sich Hände auf meinen Kopf legten, kam der Heilige Geist über mich, und ich begann in Sprachen zu reden und verherrlichte so Gott. Es war, als ob Ströme lebendigen Wassers aus der Tiefe meines Seins hervorquollen.»²³

Das Wesentliche der Pfingstbewegung scheint in diesem kurzen Bericht durch: die Erwartung eines Ereignisses, das das Leben umgestaltet und heiligt, und die zweifache Praxis der Taufe im Heiligen Geist mit Handauflegung sowie das In-Sprachen-Reden. Diese Praxis fand in der Person von Pastor Charles Parham, Direktor der Schule von Topeka, einen Verbreiter (er war allerdings am Anfang der Versammlung vom 1. Januar 1901 nicht dabei). Er gründete in Huston, Te-

xas, eine neue Bibelschule und erhielt da als Schüler einen schwarzen Baptisten, der den Heiligungsbewegungen angehört hatte, William Seymour. Dieser nun gab der Bewegung, nachdem er sich 1906 in einem Haus der Azusastreet in Los Angeles niedergelassen hatte, ihren volkstümlichen Charakter und ihren Aufschwung. In der großen kalifornischen Stadt kam die entstehende amerikanische Pfingstbewegung mit Predigern in Kontakt, die aus Europa zurückgekehrt waren, wo sie 1904–1906 an der Erweckung in Wales teilgenommen hatten. Dort hatte man während Evangelisationskampagnen, die vom Enthusiasmus des jungen Grubenarbeiters Evan Roberts angeregt wurden, wie in Topeka Äußerungen von Glossolie gehört, die sich auf ein Gebet um die Ausgießung des Heiligen Geistes hin einstellten.

Von der Azusastreet in Amerika, von den Predigten des Pastors Barrat in Norwegen und in Deutschland sowie von der walisischen Erweckung aus begannen sich die Gruppen mit «charismatischen» Praktiken zu vermehren. Sie wurden von der Presse schlecht aufgenommen und verschrien. Man warf dem neuen Pfingsten seine Extravaganzen vor, seine Verbindungen zu den Schwarzen und die Bedeutung, die es dem geheimnisvollen «In-Sprachen-Reden» beimaß. Die Heiligungsbewegungen, die ihm so viele Anhänger geliefert hatten, waren nicht die letzten, die jene verurteilten, von denen sie sich gut abzugrenzen verstanden.

Am Anfang wollten die Versammlungen, die sich nach dem Vorbild von jenen von Los Angeles zusammenfanden, ökumenische Gruppen sein, deren Mitglieder in ihren jeweiligen Kirchen bleiben mußten. Die feindselige Einstellung der Kirchen führte die praktizierenden «Charismatiker» dazu, sich in Förderationen (seit 1906) und dann in Kirchen zu organisieren. Davon gibt es heute in der ganzen Welt an die 200; die bekanntesten tragen den Namen «Versammlungen Gottes» (Assemblies of God). Innere Faktoren der Entwicklung trugen ebenfalls zu diesem Übergang von vorübergehender Versammlung zu verbündeten und ziemlich organisierten Gruppen bei: das Aufblühen einer Presse, von Ausbildungsinstitutionen, eines beruflichen Kirchenamtes, nachdem sich der Eifer der Laien als unzureichend erwiesen hatte, die Entsendung von Missionaren in die Fremde, die Ordnung für einen Enthusiasmus, von dem man gelernt hatte, daß er nicht nur «geistlich» war, usw.

Die Pfingstbewegungen erlebten Auseinandersetzungen und Risse, von denen einige erwähnt zu werden verdienen, weil sie über das Auskunft geben, was auf dem Spiele stand. Um 1908 fragte man sich, ob die Taufe im Heiligen Geist eine «dritte Segnung» bilde, also zusätzlich zu jener der Bekehrung und der Heili-

gung (Lösung von Los Angeles), oder ob man nur zwei «Segnungen» zählen müsse (Lösung von Durham in Chicago, die als geistliche Schritte eine Bekehrung-Wiedergeburt und eine «Taufe des Heiligen Geistes» mit ihren charismatischen Äußerungen festhielt). Um 1915 ergab sich eine Spaltung um eine Minderheit von Pastoren, die die Taufe im «Namen Jesu» spendeten, wobei diese Praxis eine modalistische Theologie und ein Mißtrauen gegenüber der Taufe in den traditionellen Kirchen bestärkte. Diskussionen ergaben sich auch um das «In-Sprachen-Reden», namentlich in Kanada um 1918, und um den Vorzug, den ihm die Gruppen vor den anderen Gaben des Geistes einräumten²⁴.

Das Sprachenreden als soziologische Grundlage der Pfingstbewegung

Am Ende der Diskussionen, auf die wir eben kurz hingewiesen haben, drängte sich bei den Pfingstlern mehr als je die Schlußfolgerung auf: Das Sprachenreden ist die vorzügliche Äußerung der Geistestaufe. Es ist, aufgrund der Tatsache selbst, wie die Eingangspforte in die pfingstliche Welt, ihre Lösungszeichen.

1. Von unserer historischen Folge her gesehen gibt das Sprachenreden der Pfingstbewegung ihre Eigenart. Zweifelsohne haben auch andere christliche Gruppen eine «charismatische» Praxis (einschließlich Glossolie) gekannt; im angelsächsischen 19. Jahrhundert beispielsweise die Quäker dieser Zeit, die Schüler von E. Irving, die Adventisten usw. Die neue Tatsache, die mit Topeka und Los Angeles gegeben ist, ist die untrennbare Verbindung zwischen Geistestaufe und Sprachenreden. Die Geistestaufe ist denn auch das konstitutive Element der Gemeinschaften des Typus «Heiligungsbewegung», zu der jede pfingstliche Gemeinschaft gehört. Nicht daß man dort die Geistestaufe als für das individuelle Heil unbedingt notwendig betrachtete (die Bekehrung genügt), aber erst von ihr her wird man ein voller und zum Evangelisationswerk geeigneter Christ. So dient auch das Zungenreden, indem es die geistliche Segnung beglaubigt, als Zugehörigkeitskriterium zur Gruppe, die charismatische Praxis und Suche nach Heiligkeit vereint. Wie in einer erweckerischen Versammlung jeder seinen Nachbarn fragt: «Bist du bekehrt?», so ist der Pfingstler immer versucht, ihn zu fragen: «Redest du in Sprachen?» Der Nichtcharismatiker ist von der Gebetsversammlung nicht ausgeschlossen, er merkt aber bald, daß er nicht wirklich «eingetreten» ist.

Erweckungsbewegung und Heiligungsbewegungen schränkten die Rolle der Glaubensbekenntnisse und der Sakramente ein und erbauten die Kirche so auf der gläubigen Subjektivität. Man befand sich in dem Maße

innerhalb der Kirche, als man sich bekehrt, geheiligt, geweiht fühlte. Die Gegenwart des Heiligen Geistes war unmittelbar nur durch die innerste Überzeugung einer wenig mitteilbaren Erfahrung bezeugt; erst nachträglich konnte sich die geistliche Authentizität an ihren Früchten erweisen: Früchte ethischer oder missionarischer Art (für Finney bedeutete «in einem Jahr Arbeit für Christus einen Durchschnit von fünf Seelen gewinnen den Beweis einer beunruhigenden Schwäche»²⁵). Dieser Nachweis a posteriori war sehr starken Schwankungen in den Bewertungen unterworfen. Mit dem neuen Pfingsten führte das sichtbare und die geistliche Erfahrung begleitende «Charisma» die Objektivität auf die Kriterien der Zugehörigkeit zur religiösen Gruppe zurück. In einem von Fundamentalismus durchtränkten Milieu hatte diese Objektivität den Vorzug, biblisch zu sein. An äußeren Kundgebungen der geistlichen Erregung (oder dafür gehaltenen) hielt man nur fest, wenn sie durch die Erfahrung der Urgemeinde geheiligt worden waren. Weshalb kam man aber dazu, unter den Gaben, die der Heilige Geist ausgießt, das «In-Sprachen-Reden» vielleicht zu bevorzugen? Die Glossolie wird von den Pfingstlern nicht als wertvoller betrachtet als die anderen Charismen wie Prophetie oder Heilung; aber sie äußert sich zuerst und als ein mit der Geistestaufe immer gegebenes Minimum.

Wie Jean Séguy beobachtet, spielt das Charisma in der Erfahrung der religiösen Erregung eine Rolle als «Regler»²⁶. In der anomischen (= gesetzesfreien) Spontaneität führt es eine äußere Bezugnahme auf die Gruppe ein; Disziplin und Methode sind nicht so weit entfernt vom Enthusiasmus. Es ist zunächst eine Tatsache, daß seit den lärmenden Versammlungen der Azusa Street (das Haus scheint in seinen Fundamenten gezittert zu haben) die pfingstlichen Versammlungen zunehmend besonnen und organisiert geworden sind.

2. Die konstitutive Rolle des Charismas bedeutet nicht, daß es in der pfingstlichen Gruppe den Platz der Bekehrung oder der Heiligkeit einnimmt. Man lebt dort vor allem aus dem erweckerischen Elan heraus. Wenn einerseits das «Reden in Sprachen» über die «Heiligkeit» urteilt, weil es Zeichen ihrer «Ausgießung» ist, so bleibt andererseits um so wahrer, daß die Heiligkeit über das «Reden in Sprachen» urteilt, weil sie das angestrebte Ziel ist. Wir haben es zweifelsohne bereits verstanden, als wir das obenstehende Zeugnis von Miss Agnes Ozman gelesen haben²⁷. Eine Erklärung einer Pfingstkirche aus neuerer Zeit stellt die Dinge richtig: «Das wäre eine armselige Geistestaufe, die als Zeichen nur das Reden in Sprachen hätte. Viele haben sich damit zufriedengegeben, und sie haben sich geirrt.»²⁸

Die charismatische Strömung wurde durch die Suche nach «Heiligkeit» polarisiert. Dieser Begriff von Heiligkeit, der ein Erbe des Methodismus ist und von den missionarischen Bedürfnissen der amerikanischen Erweckungsbewegung verändert wurde, ist viel komplexer, als es scheint: er nimmt zuweilen einen «puritanischen» Aspekt an, er ist auch Freude und sogar Überschwenglichkeit. Jedermann ist aufgefordert, seine inneren Kräfte zu entfalten, um sie zu empfangen; aber sie ist, in der Linie einer Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, im wesentlichen Gabe, die man in Dankbarkeit empfängt. Mehr als auf einen Perfektionismus, der sich auf das innere Leben zurückzieht, verweist sie auf eine ganzheitliche Weihe, damit sich das Werk des Reiches Gottes verwirkliche (welches mit einem ausgeprägt eschatologischen Anstrich versehen verstanden wurde).

In dieser Sicht von Heiligkeit durch Hingabe an den Heiligen Geist wird das «Reden in Sprachen» um so lieber als Zeichen anerkannt, als ihre Praxis erweist, daß es selbst den Sinn von Hingabe und Begegnung mit einer außerordentlichen Kraft zu Frohlocken und Lob hat. Nach den Worten von Pastor Thomas Brès ist es «Überborden von geistlicher Freude», «Sehnsucht nach der Anbetung». Es wird nicht als ein Wunder betrachtet, sondern als eine Gabe zur Auferbauung des individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens²⁹.

Leben der Pfingstbewegung

Nichts ist für die Praxis und das Gemüt eine treibendere Kraft als der Einsatz in einer Pfingstgemeinschaft. Es ist sehr schwierig, «sich davon ergreifen zu lassen und davon abzulassen». Denn sich «ergreifen» lassen heißt konkret, sozusagen seine ganze Freizeit dem gemeinschaftlichen Leben in Gebet und Evangelisation zu widmen. Am Sonntagvormittag dauert das Gebet in den «Versammlungen Gottes» im Durchschnitt zweieinhalb Stunden. Man feiert dabei das «Brotbrechen», das «Abendmahl», dessen eschatologische Bedeutung betont wird. Man pflegt dabei die «Charismen» (Prophetie), und auch für die Stille ist Zeit eingeräumt; die Spontaneität ist geringer, als man erwarten würde: die Seelsorger, Laienprediger, Diakone oder Diakonissen wurden ursprünglich durch ihre «Charismen» bestimmt, aber sie setzen sich mehr dafür ein, das Charisma der anderen in geordnete Bahnen zu lenken als es anzuregen. Nach der oft gemeinsam eingenommenen Mahlzeit ist der Nachmittag der Evangelisation an «neutralen Orten» (zuweilen auswärts) gewidmet. Alle singen, können Zeugnis ablegen, beten für die Heilung der Kranken, man muntert zur Bekehrung

auf, die in einigen Pfingstkirchen (wie in der Heilsarmee) durch das Niederknien auf der «Bußbank» konkret zum Ausdruck gebracht wird. An den Abenden der Wochentage kommen die «Charismatiker» zu verschiedenen Versammlungen zusammen: Gebetsversammlungen, Bibelschule, Ausschluß der Damen oder der Jungen usw.

Die Pfingstbewegung entspricht dem Bedürfnis nach einer einfachen Religion, die wenig in Begriffe gefaßt, aber reich an Ereignissen ist. Sie ist der Familie, der religiösen Ordnung und der Mission verpflichtet. Wer darauf allergisch reagiert, sieht in ihr leicht ein großes Unternehmen herrschender Zustände. Wer dafür gewonnen ist, spricht umgekehrt von einem Ort befreiender Begegnung. Der Historiker muß nicht entscheiden; er hat gelernt, sich nicht zu wundern, daß die Entfremdung der einen für andere Freiheit ist, und umgekehrt die Freiheit Entfremdung. Jedenfalls zeigt der soziale Erfolg der Pfingstbewegung, daß sie in den Erwartungen oder Fehlern unserer Gesellschaft gute Verteidiger hat.

Pfingstbewegung und Gesellschaft

Die Pfingstbewegung erlebte in den Vereinigten Staaten eine starke Ausbreitung (am Anfang des Jahrhunderts eine Wachstumsrate von 10,7 % im Jahr gegenüber 6 oder 8 % bei den anderen Konfessionen). Sie hatte besonders Erfolg bei den Schwarzen, den Puerторicanern, den entwurzelten Bauern in den Städten, den von der Krise bedrohten Handwerkern³⁰. Man kann sie daher mittlerweile als ein Bekenntnis definieren, das einem bestimmten sozialen Milieu entspricht; sie entwickelte sich aber weiter und breitete sich eher in den gebildeten Schichten der Bevölkerung aus oder begünstigte mit der Disziplin, die sie auferlegte, einen gewissen sozialen Aufstieg ihrer Mitglieder.

Das Interesse einer soziologischen Studie über die Pfingstbewegung ist jedoch, zu zeigen, daß sie vielen an die industrielle Gesellschaft schlecht Angepaßten ein Mittel gab, ihre Entfremdung auszusprechen und dabei eine gewisse Heimat wiederzufinden. «Die pfingstliche Unterweisung», schreibt Bryan Wilson, «rechtfertigte den Ausdruck starker Gefühle, die sonst zweifelsohne verdrängt worden wären... Auch andere Sekten hätten ihren Mitgliedern ein gemeinsames Leben zugesichert; aber nur die Pfingstbewegung antwortete durch ihre ausdrucksvolle Stärke wirklich auf die Bedingungen, unter denen viele Amerikaner lebten..., die vollständigste Kundgebung eines Glaubens, der den Ausdruck der lebhaftesten Gefühle billigte und sogar heiligte.»³¹

Sagen wir es genauer: diese Übereinstimmung ist eine Übereinstimmung mit Lebensbedingungen einer Minderheit, die an ihrer Identität Schaden genommen hat oder ihrer Wurzeln beraubt ist. Es ist deshalb gar nicht erstaunlich, daß die Pfingstbewegung als Religion dieser Minderheit und als Religion, die einen großen Einfluß auf das ganze Leben hat, sich als ein Element von «Gegen-Kultur» verstehen konnte. Sie bestreitet mehrere Werte, von denen die amerikanische Gesellschaft lebt, und beweist, daß man glücklich sein kann, wenn man darauf verzichtet.

So ist auch der Puritanismus der Charismatiker eine bestimmte Konsumverweigerung (Ablehnung des Alkohols, des Tabaks, des Kinos, des Fernsehens, des je nach Gruppe mehr oder weniger entwickelten Geschmacks an Kleidern). Dieser pfingstliche Verzicht ist nicht Gehorsam gegenüber einer zur Geltung gebrachten asketischen Disziplin oder einer spiritualistischen Philosophie, sie bezieht sich stets auf einen eschatologischen Horizont, auf das Verlangen, zu verkündigen, «daß diese Welt vergeht» und daß man mit anderen Reichtümern lebt als mit den seinen. Sie bildet wohl einen gewissen Protest gegen das Sich-Einrichten im Komfort der amerikanischen Gesellschaft. Dieser Protest führt jedoch, man sieht es ohne Mühe, nicht zur Revolution, und die Marginalität, die er geschaffen hat, hat für die Besitzenden nur Beruhigendes an sich. Im übrigen wendet sich die Pfingstbewegung mehr gegen den Luxus als das auf ungerechte Weise erworbene Geld; sie ist verhältnismäßig kurzsichtig, wenn es darum geht, die sozialen Auswirkungen des Evangeliums, die es beim einzelnen Bekehrten weckt, wahrzunehmen (einige Gemeinschaften zum Beispiel, die sich sehr dafür einsetzten, ihre Anhänger auf die Schädlichkeit des Tabaks oder gewisser Tänze aufmerksam zu machen, wußten ihnen zum Krieg in Vietnam nichts zu sagen).

Obwohl der Puritanismus in der pfingstlichen Perspektive die herrschende Kultur nicht unmittelbar in Gefahr bringt, ist er ein Element von Gegenkultur. Ein solches ist auch das Mißtrauen gegenüber der kritischen Theologie. Das neue Pfingsten ist zu einer Zeit aufgetreten, in der der Modernismus mit dem Einfluß der «hegelianischen Linken» in den Universitäten und dem Willen, das «Übernatürliche» aus der üblichen Abhandlung über den Glauben auszuschließen, die Lehrtätigkeit der amerikanischen protestantischen Kirchen stark durchdrang. So verbreitete sich ein «liberaleres», den Ideen einer auf ihre Fortschritte stolzen Welt entsprechenderes Christentum. Es wurde von einer wachsenden Zahl solcher angenommen, die die wirtschaftliche Entwicklung begünstigte und die froh waren, eine Verbindung herstellen zu können

zwischen religiösem Glauben und Wissenschaft als einem grundlegenden Element dieser auf Fortschritt bedachten Gesellschaft. Was aber das Christentum an Anpassungsmöglichkeit gewann, verlor es dies nicht an Kraft zu seiner freien und vollen Bejahung? Und genau hier entstand die Pfingstbewegung mit ihrem leidenschaftlichen Fundamentalismus (die Bibel ohne Zugeständnisse!), ihrem praktischen Glauben an Wunder, ihrem Sinn für einen Gott, der eingreift und die Ordnung der Dinge umstößt. Die schlecht Angepaßten, die Schwarzen, jene, für die der Fortschritt kein Fortschritt war, hatten wenig Grund, sich an der Harmonie einer liberalen Theologie zu erfreuen; mehr Grund hatten sie, über die Charismen zu staunen, durch die den kulturell Unangepaßten das Wort gegeben wurde und den Machtlosen die «Macht von oben». Paradoxaerweise entsprach im übrigen die pfingstliche, wenig wissenschaftliche und wenig «modernistische» (auch wenig konformistische) Lehre gewissen Erwartungen der Zeit: die Wahrheit im «Gelebten» zu suchen, eine unmittelbare Bestätigung dafür in der gemeinschaftlichen Lebensweise zu finden, Gott nur anzunehmen, wenn man aus seinem ganzen Sein heraus zu ihm gehen kann.

In ihrer Zeit und gegen ihre Zeit protestierte die Pfingstbewegung seit Beginn unseres Jahrhunderts gegen die Fehler einer Konsumgesellschaft und gegen das Ungenügen einer einzigen Art von Sprache – der wissenschaftlichen Sprache –, die zu unzulänglich ist, als daß der Mensch in ihrer Wahrheit Raum fände. Ihre Anhänger und ihre Gegner stimmen darin überein, sie streiten hingegen um die Qualität der Antwort, die diese geheimnisvollen Charismen geben.

Dritte Etappe: Die katholische neupfingstlerische Bewegung (seit 1967)

Vor dem Zweiten Weltkrieg erschien die Pfingstbewegung, die sich mit der Verständnislosigkeit der Kirchen abgefunden hatte und durch ihre Erfahrung stark geworden war, als eine Strömung, die verschiedene nach außen ziemlich abgeschlossene Gruppen hervorgebracht hatte und die sich beispielsweise an der ökumenischen Bewegung nicht beteiligte. Diese Haltung war aber nicht endgültig. Man erlebte seit einigen Jahrzehnten eine Ausbreitung der «charismatischen» Praktiken in verschiedenartigsten christlichen Gemeinschaften. So regte zum Beispiel nach 1932 ein walisischer Evangelist in Pfarreien der Reformierten Kirche von Frankreich im Departement Ardèche eine Erweckung an und veranlaßte dabei die «Bekehrten», in ihren Denominationen zu verbleiben. In anderen Fällen übernahmen Gruppen für sich selber die «charismatischen» Praktiken, ohne damit eine Versammlung der

Pfingstkirchen bilden zu wollen. In den Jahren 1945 und 1957 breiteten sich die Geistestaufe und die Ausübung der Gnadengaben in den Vereinigten Staaten unter den Mitgliedern der Episkopalkirche und den Christen «angesehenster» Konfessionen, zu deren Tradition es gehörte, jeder Erregung gegenüber mißtrauisch zu sein, weit aus. Dies wurde die neupfingstlerische Bewegung³².

Die charismatischen Praktiken erschienen so immer weniger als mit Kreisen verbunden, die allzu sehr durch ihre soziologische Eigenart und ihre Geschichte bestimmt waren; immer mehr wurden sie als wirksam betrachtet in Richtung auf eine Erneuerung christlichen Lebens in seiner Gesamtheit. 1966 gewann die Bewegung katholische Gruppen: junge Studenten der Duquesne-Universität zu Pittsburg waren sich des Ungenügens eines zu verstandesmäßig gewordenen Christentums bewußt und wünschten eine neue Eingebung, um das *aggiornamento*, zu dem Papst Johannes XXIII. aufgerufen hatte, ins Werk zu setzen; so fasteten sie zu dieser Zeit, riefen den Heiligen Geist herab und lasen pfingstliche Literatur («Das Kreuz und die Messerhelden» von Wilkerson, «Sie sprechen in anderen Sprachen» von J. Sherill)³³. Im Januar 1967 traten sie sodann mit den neupfingstlerischen Mitgliedern einer Gebetsversammlung der Episkopalkirche in Verbindung. Mehrere von ihnen erhielten die Geistestaufe, und im Februar fanden Wochenendtagungen statt, während denen die charismatische Erfahrung zum ersten Mal in einer typisch katholischen Gruppe erlebt wurde, die dadurch ihre Verbundenheit mit der Kirche zu stärken beabsichtigte. «Auffallendes Beispiel für das schnelle und barmherzige Handeln des Heiligen Geistes an denen, die sich ihm öffnen», schrieb ein Zeuge³⁴.

Die rasche Ausbreitung der neupfingstlerischen Bewegung in den Vereinigten Staaten und nach 1970 in allen Kontinenten, ihre Gebetsgruppen, ihre Gemeinschaften (Pfarreien wie die zu Providence, «Familien» wie die von Ann Arbor) und ihre großen Versammlungen sind hinreichend bekannt, besonders den Lesern von *CONCILIUM*, so daß ich das nicht noch ausführlicher behandeln muß³⁵.

Von der Pfingstbewegung zur neupfingstlerischen Bewegung

Es ist nicht erstaunlich, daß es zwischen der Pfingstbewegung und der neupfingstlerischen Bewegung, vor allem der katholischen, offenkundige Unterschiede gibt³⁶. Eine «charismatische» Gruppe kümmert sich sozusagen definitionsgemäß wenig darum, einen Stil zu übernehmen oder eine Tradition zu wahren. Die

katholischen Gruppen kümmern sich im allgemeinen mehr darum, sich in die Bewegung ihrer Kirche zu integrieren, als mit den Erfahrungen von Topeka oder Los Angeles in Kontinuität zu stehen (von denen viele nichts wissen außer deren Existenz).

Von der Pfingstbewegung zur neupfingstlerischen Bewegung gibt es eine Verschiebung des soziologischen Einschlags. Die anfängliche Gruppe von Pittsburg war eine Studentengruppe; in der Folge scheint die Bewegung nicht mehr an eine bestimmte Schicht gebunden zu sein; und dennoch ist im Vergleich zu den Anfängen von Los Angeles das Vorherrschen der Unangepaßten und der weniger Gebildeten vollständig verschwunden (was eine wirkliche Anziehungskraft der charismatischen Bewegung für die Randgruppen nicht hindert). Die charismatische Bewegung ist kaum eine Lehre. Das erleichtert ihren Zugang zu den treuen Katholiken, die wohl der Meinung sind, am Grundbestand ihres «Credo» nichts abstreichen und nichts beifügen zu müssen. Eine Praxis ist jedoch niemals neutral. Jene der Gnadengaben in der Pfingstbewegung führt zu einem Wiederaufleben des Sinnes für die Gnade als Ungeschuldetheit und als den Menschen verändernde Kraft; sie gibt den Eindruck, die Distanz, die uns von der Bibel trennt und von der fernen Vergangenheit, an die sie als Verheißungen für die künftige Zeit erinnert, zu überbrücken, so daß von daher die Annahme eines weniger kritischen Glaubens und zuweilen eines gewissen Fundamentalismus kommt; die charismatische Praxis widersetzt sich im zeitgenössischen Katholizismus sowohl einer Rückkehr zu einem formalistischen Konservativismus (die Spontaneität muß befreit werden) als auch der modernistischen Reduktion des Glaubens auf eine einfache Auslegung der menschlichen Erfahrung.

Die Gebetsversammlungen, die Gemeinschaften mit gemeinsamem Besitz und die Zusammenkünfte während der Ferien sind Orte, um die biblischen Kenntnisse zu vertiefen und über die charismatische Praxis nachzudenken. So wurde auch ein Anfang von katholischer Theologie der charismatischen Praktiken erarbeitet. Eine ihrer großen Sorgen ist, aufzuzeigen, daß die «Taufe im Heiligen Geist» die Fülle der sakramentalen Taufe nicht beeinträchtigt. «Die Taufe im Heiligen Geist», schreibt Ranaghan, «ersetzt die Taufe und die Firmung nicht. Sie erscheint eher wie eine erwachsene Neu-Bestätigung und Erneuerung dieser Sakramente, eine Öffnung von uns selbst auf alle ihre Gnaden»³⁷.

Um jede Verwirrung und den Verdacht eines Ungenügens der sakramentalen Riten zu vermeiden, wird der Ausdruck «Geistestaufe» bei den Katholiken meistens durch den Ausdruck «Ausgießung des Heiligen

Geistes» ersetzt. Die Geschichte der Heiligungsbewegungen hat uns erlaubt, die Geistestaufe auf einem Weg einzuordnen, der von der ersten Bekehrung zu einer zweiten «Segnung» oder «Weihe» führt. Die Katholiken kennen das nicht; das Gebet «um die Ausgießung» ist eine einfache Epiklese, deren Erhöhung man erwartet, während die Person, über die man betet, sich noch mehr auf einen Weg der Bekehrung verpflichtet. Es gibt jetzt hingegen eine Tendenz, strenger zu sein, die Bitte um dieses Gebet noch mehr zu prüfen, jedoch ohne auf die pfingstliche Lehre von den zwei oder drei «Segnungen» Bezug zu nehmen.

Die katholische Neuinterpretation relativiert also die Geistestaufe, läßt sie aber eine starke Erfahrung bleiben (jene, die mit ihrer Praxis nicht einverstanden sind, interpretieren sie stark psychologisch). Auch die «Charismen» werden relativiert, und zwar in dem Sinne, daß keines von ihnen als Zeichen erscheint, das notwendigerweise die Gabe in Fülle und den Eintritt in die Gemeinschaft der wahren Christen begleitet. Man beschäftigt sich mehr damit, die Übung des Sprachenredens, die Prophetie und die Heilung in einen geistlichen Schritt zu integrieren, dessen Profil die Tradition kennt.

Weil man sich vornimmt, in der Kirche zu leben, ist die charismatische Gruppe nicht so organisiert, daß sie die ganze christliche und menschliche Existenz ihrer Mitglieder in Beschlag nimmt. Die einzelnen Funktionen, die in den Versammlungen oder Gemeinschaften ausgeübt werden (Kern für Animation, Unterweisung usw.), setzen sich nicht an die Stelle des katholischen Amtes; die moralischen Anweisungen sind nicht andere als jene, die man im katholischen Milieu, in dem man schon lebte, erhalten hat (außer dort, wo eine Lebensgemeinschaft besteht). Der Besuch der Versammlungen ist mehr oder weniger regelmäßig. Die katholische Pfingstbewegung ist weniger diszipliniert als die ursprüngliche Pfingstbewegung, und sie gewährt der Initiative der Laien mehr Raum. Weil sie keine Kirche, aber in eine strukturierte Kirche eingefügt ist, kann sie sich viel mehr Anpassungsfähigkeit erlauben.

Die Stunde der neupfingstlerischen Bewegung

Die neupfingstlerische Bewegung kann soziologisch nicht als die einfache Weiterführung der Pfingstbewegung erklärt werden. Sie ist nicht Reaktion eines schlecht angepaßten oder weniger gebildeten Milieus. Dennoch finden sich an ihr Aspekte von Gegenkultur. Auch wenn sie nicht zu einer systematischen Haltung puritanischer Abstinenz und eines Rückzugs aus der Welt anregt, öffnet sie dennoch Wege zu einem evangelischen Radikalismus, der eher geneigt ist, Brüche zu

markieren, als sich an die «Welt» anzupassen. Die Wissenschaft und die Einführung einer gewissen Kritik in der Glaubenslehre (namentlich in der Exegese) werden nicht als diabolisch zurückgewiesen; aber man will sich nicht im geringsten scheuen, das Wunder, das erkennbare Eingreifen Gottes, das Entstehen der christlichen, jede Erwartung übersteigenden Neuheit laut zu bezeugen. Im praktischen Verhalten – wie im mystischen Verhalten – ist der Charismatiker ein wenig verständlicher Mensch, für jene, die von der Ideologie der Wissenschaft und des Fortschritts zu sehr eingenommen sind.

Vielleicht ist damit die Erklärung für den Übergang von der volkstümlichen Pfingstbewegung zu einer sozial weniger geprägten neupfingstlerischen Bewegung gegeben. Am Anfang unseres Jahrhunderts war es schwierig, besonders in den Vereinigten Staaten, dem Ansehen der Wissenschaft, des Konsums und des liberalen Optimismus zu entgehen, außer dort, wo man vom materiellen und kulturellen Fortschritt ausgeschlossen war. Heute hat sich die Situation umgekehrt. Dem Konsum und der Wissenschaft geht es recht gut, und sie werden weithin praktiziert; aber sie haben kein Prestige mehr. Die kulturellen Werte müssen neu definiert werden. Die Pfingstbewegung ist in gewissem Sinn eine der Gegenkulturen, die sich für diese Neudefinition anbieten. Der Konsum entfremdet, die Wissenschaft liefert nur ein Teilwissen.

Die Kirchen haben große Mühe, eine Sprache zu finden, die das Interesse für die Dinge des Glaubens weckt. Eine rein traditionalistische Lehre wird von der Mehrheit unserer Zeitgenossen nicht mehr verstanden. Die Lehre, die die neuen kritischen und wissenschaftlichen Vernünftigkeiten zu integrieren sucht, hat gar keinen Erfolg mehr: sie ist zu technisch, sie riecht nach Kompromiß, lähmt durch ihre Distanziertheit. Und wie kann man sich im übrigen zumuten, sich zu distanzieren, wenn man sich nie angenähert hat?

Die charismatische Erfahrung, die andere Zeichen anbietet als die Sprache, hat ihre Chancen. Sie spricht vom Wesentlichen des Glaubens, von Jesus, vom Evangelium, als ob sie da wären. Ohne jeden Zweifel muß der Charismatiker auch lernen, daß sie noch nicht da sind, daß sie noch immer gesucht werden müssen. Die Kirche bietet ihm ihre Meditationen, Tradition und Sakramente an. Sein Glaube kann ohne die Anstrengung einer gewissen Integration in seine Kulturwelt nicht überleben (was ohne Kompromisse nicht geht). Aber wird er selbst das nicht deshalb tun, weil ihm die charismatische Erfahrung die Freude und den Mut gegeben hat, nach dem Objekt des Glaubens, das sich uns immer entzieht, zu greifen? In der Meinung, daß das, was sie charismatische Illusion nennen, jede

Forschung lähmt, werden mich manche für einen Optimisten halten. Man wird aber mindestens einverstanden sein mit der Tatsache, daß das Aufblühen der neupfingstlerischen Bewegung mit der Sprachkrise in unserer Welt und in der Kirche zusammentrifft.

So wäre die Ausbreitung der neupfingstlerischen Bewegung ein Zeichen (gewiß unter vielen anderen), daß Männer und Frauen jeden Standes das geworden wären, was die Subproletarier während der amerikanischen Krise am Anfang dieses Jahrhunderts geworden waren: sich fremd fühlende, bedürftige und dadurch (so muß man glauben) in einem gewissen Sinn auch menschlichere Wesen. Über Strömungen wie die «charismatischen» Bewegungen sagt man noch nicht viel, wenn man auf die Fehler unserer Gesellschaft hinweist und auf die Entwicklungsschwierigkeiten der Kirche, denen sie entsprechen. Wenn man dabei bleibt, schickt

man sich an, sie als Reaktionen oder Fluchtbewegungen zu begreifen, und es ist gefährlich leicht, zu beweisen, daß sie Reaktionen und Fluchtbewegungen sind. Sie selbst sehen sich als mehr dynamisch denn einschränkend an, als mehr eroberungslustig denn beklagend, als viel mehr zustimmend denn ablehnend. «Erwecker» in der Zeit der «camp-meetings» widerspiegeln, wie gesagt, die Situation der «Grenze» mit ihren Möglichkeiten zur Ausdehnung. Etwas von diesem Widerspiegeln ist geblieben, als die Pfingstbewegung die «Grenze» verlassen hatte. Die Kirche, die aufzuerbauen man sich vornimmt, ist jene des «aggiornamento» und der «oikumene»; der Geist, den man darin anruft, ist in Gott nicht die kalte Geistigkeit, sondern der Hauch, jener, der «die Zeit beschleunigt», der die Grenzen des Unmöglichen erweitert und der seine Freude teilt.

¹ Es ist sehr leicht, religiöse Bewegungen und sozio-ökonomische oder kulturelle Gegebenheiten miteinander in Beziehung zu setzen; aber viel schwieriger und ungewisser, dabei zu unterscheiden zwischen einfachem Zusammentreffen und einem Element, das einen günstigen Boden vorbereitet, oder auch einem bestimmenden Faktor. Andererseits sind die Erklärungen der Soziologen schnell zu eng oder zu allgemein, um überzeugend sein zu können. Um als Beispiel die neupfingstlerische Bewegung zu nehmen: ihre Ausbreitung in Kanada erfolgte in dem Jahr, in dem die Québec-Partei eine Niederlage erlitt (1970). Der Vergleich eignet sich zu geistreichen Überlegungen: die Niederlage schafft eine Leere, die man mit neuen affektiven Zielen ausfüllt. Wer aber wagte zu behaupten, daß im Falle eines Sieges der Québec-Partei die «Charismatiker» nur wenig Anklang gefunden hätten? Von der Unbeständigkeit unseres sozialen Lebens als Faktor geistlicher Erschütterungen zu sprechen, bedeutet umgekehrt auch nicht viel, denn man kann Elemente sozialer Unbeständigkeit in den meisten Zeitabschnitten und sozialen Schichten nachweisen. Wer zuviel erklärt, erklärt nichts. Zweifelsohne wird man einen mittleren Weg zwischen diesem Zuviel und dem Zuwenig suchen. Es scheint mir nicht, daß ihn die Soziologen in bezug auf die «charismatische Bewegung» schon gefunden hätten.

² Zeugnis von Finley, zitiert nach G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque* (Vrin, Paris 1931) 267–277.

³ Vgl. Dickson D. Bruce, *And they all sang Hallelujah. Plain-Folk Campmeeting Religion (1800–1845)* (Knoxville 1974). Über den amerikanischen Methodismus vgl. William W. Sweet, *Religion on the American Frontier* (Chicago 1946), zusammengefaßt in französischer Sprache in C. J. Bertrand, *Le Méthodisme = «U»* (Colin, Paris 1971) 160–224 (dessen Tendenz zu einer verunglimpfenden Strenge aber zu korrigieren ist).

⁴ Wir verwenden hier den Ausdruck nicht im herabsetzenden Sinn, sondern um christliche Gruppen zu bezeichnen, die Sonderoffenbarungen annehmen. Die Adventisten sind «Sektierer», nicht aber die Pfingstler.

⁵ Br. Wilson, *Les sectes religieuses = L'univers des connaissances* (Hachette, Paris 1970) 65.

⁶ Vgl. die Abhandlung von Finney über die religiösen Erweckungen (Genf–Vevey 1886) 319.

⁷ AaO. 162. Diese Nähe zur katholischen Lehre hatte bei Finney keine besondere Sympathie gegenüber dem Katholizismus zur Folge.

⁸ Die Abhandlung über die Erweckung setzt voraus, daß für den Hörer feststeht, daß Gott existiert, daß er durch die Bibel gesprochen hat und daß er einen frommen, nüchternen und dem Nächsten gewidmeten Lebenswandel will. Die Anstrengung besteht darin, dazu zu veranlassen, daß der Schritt vom eingeschlafenen Wissen zum Ent-

schluß und zur Einsicht, daß die Stunde der Gnade gekommen ist, getan wird. Trotz des amerikanischen Pragmatismus tritt in diesen protestantischen Abhandlungen der Sinn für das göttliche Zukommen vieldeutlicher hervor als in jenen der katholischen «Missionen».

⁹ Methodisten zählten zu den aktivsten Befürwortern der Aufhebung der Sklaverei. Unzufrieden damit, wie ihre Kirche sich immer wieder bloßstellte, entschlossen sie sich in Gruppen zu Antisklavereiabkommen zusammen, was eine Trennung hervorrief. Finney ist ebenfalls entschieden für die Aufhebung: er sieht in der Zaghaftigkeit der Kirchen, sich der Institution der Südstaater zu widersetzen, einen der Gründe, die sie von den Erweckungen Nutzen zu ziehen hindern. Dennoch sind Erweckungsbewegungen und Methodismus mehr um die private Moralität besorgt als um politisch-soziale Probleme.

¹⁰ Wenn die katholischen Mystiker auch oft ein Nicht-Fühlen gepriesen haben, so haben sie sich doch auch auf ein Fühlen gestützt, das für sie Quelle einer inneren Überzeugung war, was sie uns ohne Komplexe mitteilen; vgl. das «Mémorial» von Pascal; die Aussage des heiligen Ignatius über die zu Manresa empfangene Gnade, wie sie, wenn die Heilige Schrift verschwinden sollte, seinen Glauben aufrechterhalten würde; Teresa von Avila, *Die Seelenburg*, fünfter Wohnraum, Kapitel 1 (in den *Oeuvres complètes* [Seuil, Paris 1949] 898ff).

¹¹ Finney aaO. 11.

¹² AaO. 1. Diese Verwendung der Sensibilität zugunsten der vernünftigen Wahl des gelebten Glaubens bringt Finney in die Nähe der katholischen Missionare der Gegenreformation und erklärt den Widerstand, dem er in presbyterianischen Kreisen begegnete. Man sieht aber, daß es bei ihm keine Übertreibung der Sensibilität gibt, als ob sie als solche religiöser wäre als die Vernunft.

¹³ Vgl. Luther, *Von der Freiheit des Christenmenschen*, Nr. 10.

¹⁴ Wesley denkt jedoch nicht, daß der «Heilige» zur Sündenlosigkeit gelangen könnte; vgl. H. Lindstrom, *Wesley and sanctification* (Epworth Press, London o. J.).

¹⁵ Vgl. Charles G. Finney, *Être revêtu de la puissance d'En haut* (Genf 1886) 10, 11, 15, 16.

¹⁶ Zitiert nach J. Séguy, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine* (Beauchesne, Paris 1956) 256.

¹⁷ Vgl. aaO. (Anm. 15)!

¹⁸ Vgl. aaO. (Anm. 15)!

¹⁹ Sie hätte mehr Beziehungen zur Firmpraxis der orthodoxen und katholischen Kirchen, würde aber gar nicht nach Sakrament aussehen.

²⁰ Am Schlusse seiner Abhandlung über die Ausstattung, aaO. (Anm. 15) 19, räumt Finney ein, daß man vom Heiligen Geist geweiht sein könne, ohne sich dessen in dem bestimmten Augenblick bewußt zu sein.

²¹ Der Modalismus ist die Lehrmeinung, die in den drei trinitarischen Namen einfach Aspekte einer einzigen göttlichen Person sieht; zum Modalismus in den Erweckungsbewegungen vgl. Hollenweger (Anm. 22) 30.

²² Zur Pfingstbewegung vgl. Nils Bloch-Hoell, *The pentecostal Movement* (London 1964); W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart* (Wuppertal/Zürich 1969); Jean Séguy, *Situation socio-historique du Pentecôtisme: Lumière et Vie* Nr. 125 (November 1975). Wir haben uns stark auf die während einer Arbeitssitzung über die «charismatischen Bewegungen» gemachten Notizen gestützt; diese Sitzung wurde im Zentrum Thomas Morus (Eveux sur l'Arbresle) unter der Anleitung von J. Séguy durchgeführt.

²³ Zitiert nach Séguy, *Lumière et Vie* Nr. 125, 35.

²⁴ Vgl. Hollenweger, aaO. 25–62.

²⁵ Vgl. aaO. (Anm. 15)!

²⁶ *Lumière et Vie* Nr. 125, 46.

²⁷ Vgl. aaO. (Anm. 23)!

²⁸ *L'assemblée du Dieu vivant*, Edit. «Ta Volonté» (Moyen o.J.)

17.

²⁹ Ebd.

³⁰ Séguy bringt die Ausbreitung der Pfingstbewegung in Beziehung zur Agrarkrise des Mittleren Westens und zu den Enttäuschungen, die auf den Bürgerkrieg folgten. Nach einer Erhebung von 1936, deren Ergebnisse von Bloch-Hoell (57) und Hollenweger (27) wiedergegeben werden, betrug der Anteil der Schwarzen bei den Pfingstlern 14,5 % gegen 9,7 % in der Gesamtbevölkerung der Vereinigten Staaten. Das mittlere Einkommen eines Pfingstlers betrug 735 Dollars gegenüber einem Mittel für die Vereinigten Staaten von 2749 Dollars. Also eine Konfession der «kleinen Leute».

³¹ B. Wilson aaO. (Anm. 5) 72.

³² Zu dieser protestantischen neupfingstlerischen Bewegung vgl. Hollenweger aaO. Kapitel 1, B. Wilson aaO. 75, für Frankreich A.

und E. Bremond, *Sur le chemin du Renouveau* (Chemin Neuf, 1976).

³³ David Wilkerson, *Das Kreuz und die Messerhelden* (Erzhausen 1973); John L. Scherill, *Ils parlent d'autres langues* (Jura-Réveil, 1969).

³⁴ K. und D. Ranaghan, *Le retour de l'Esprit* (Cerf, Paris 1972) 29.

³⁵ Gegen die Titel von Anm. 33 und 34 vgl. E.D. O'Connor, *Sontaner Glaube* (Freiburg 1974), R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir* (Beauchesne, Paris 1974), Kardinal Suenens, *Hoffen im Geist* (Salzburg 1975), L. Boisset, *Mouvement de Jésus et Renouveau dans l'Esprit* (CTM de Meylan, 1974), John Randall, *Providence. Naissance d'une paroisse catholique charismatique* (Dallière 1974), Pierre Gally, *Croyants hors frontières* (Buchet/Chatel, 1975), vgl. *CONCILIUM* 9 (1973) 652–657, 8 (1972) 684–687 usw.

³⁶ Die katholische und die protestantische neupfingstlerische Bewegung praktizieren unter sich einen breiten Ökumenismus: einige Gruppen sind vollständig gemischt; andere sind gegenüber den Angehörigen des anderen Bekenntnisses offen.

³⁷ Ranaghan aaO. 28.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

CLAUDE GÉREST

1921 zu Saint-Etienne (Frankreich) geboren. Dominikaner. Studierte in Lyon Geschichte, am Dominikanerstudium zu S. Alban-Laysse Theologie, war Stipendiat des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz (Abteilung von Prof. Lortz). Er dozierte an den Seminarien von Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem Ökumenischen Zentrum St-Irenée verbunden, schreibt für «Lumière et Vie». Anschrift: 2, Place Gailleton, F-69 Lyon 2, Frankreich.