

Juan Sepúlveda

«Wiedergeboren»:

Taufe und Geist aus pfungstkirchlicher Sicht

Heute gilt es in der akademischen Literatur als eine gesicherte Tatsache, daß das, was die Pfingstbewegung nicht nur von den traditionellen christlichen Konfessionen, sondern auch von *Evangelikalen* und *Charismatikern* unterscheidet, in der Auffassung von der Geisttaufe als einer zusätzlichen, der Bekehrung oder Initiation ins christliche Leben folgenden Erfahrung, das heißt, als einer «zweiten (oder dritten) Segnung», besteht.

I. Die Geisttaufe als «zweite Segnung»

Die theologische Entwicklung dieses Postulats, angefangen bei der Lehre von der christlichen Vervollkommnung von John Wesley über die Verbindung der christlichen Vervollkommnung mit dem Wirken des Heiligen Geistes, die von John Fletcher angestrebt und von der Heiligungsbewegung in den Vereinigten Staaten weiterentfaltet wurde, bis zur «klassischen» Formulierung der Pfingstbewegung Ende des letzten Jahrhunderts, ist von Donald Dayton genau erforscht worden¹. Auch die Frage nach der neutestamentlichen Grundlage der Lehre von der «zweiten Segnung» ist Gegenstand einer Fülle von Untersuchungen und Diskussionen gewesen, vor allem seit James Dunn sie in seinem berühmten Buch *Baptism in the Holy Spirit* einer strengen exegetischen Prüfung unterworfen hatte².

Für einen Pfingstler, der in einer Version des Pentekostalismus, deren Überlieferung im wesentlichen mündlich geschieht, und gleichzeitig in geographischer und kultureller Entfernung von dem – wie man sagen könnte – ursprünglichen Kontext der «Lehrentwicklung» der klassischen Pfingstbewegung ausge-

bildet worden ist, bedeutet es eine Überraschung festzustellen, welche Überfülle an Frömmigkeitsschrifttum und akademischer Literatur die verschiedenen Protagonisten des von Dayton rekonstruierten historischen Weges hervorgebracht haben. Ähnliches ließe sich von der Unmenge von Seiten sagen, die geschrieben wurden, um die Frage zu klären, ob das Neue Testament die Geisttaufe als eine zweite Segnung verstand oder nicht. Natürlich ist diese Überraschung in hohem Maße positiv. Diese umfangreiche Literatur bringt viel Licht ins Dunkel und erlaubt es dem von der mündlichen Tradition bestimmten Pfingstler, seinen Ort in der Geschichte und im Stammbaum der christlichen Familien zu finden, und legt gleichzeitig den Gedanken nahe, daß die pfingstkirchliche Erfahrung nicht, wie viele Leute gern behaupten, «reine Subjektivität» ist.

Aber diese Überraschung wirft auch Probleme auf. Der Eindruck, den die von Donald Dayton erzählte Geschichte erweckt, ist – auf die Gefahr hin, ihn zu karikieren – folgender: Einige Gruppen von Christen, die in den Vereinigten Staaten und Großbritannien erzogen worden sind und Zweifel hatten, ob ihr Verständnis vom Heilsplan rechtgläubig genug war, verwandten einen großen Teil ihrer Zeit auf das Gebet und ein systematisches Studium, um die richtige Interpretation festzulegen, wobei ihnen zahlreiche akademische Zentren und Veröffentlichungen zur Verfügung standen. Als sie zu der Überzeugung gelangten, daß sie eine bisher vernachlässigte Dimension des Heilsplans entdeckt hätten, wurde eine Erweckungsbewegung in Gang gesetzt, um die gewöhnlichen Mitglieder der Kirchen auf die vergessene Dimension aufmerksam zu machen und mit Hilfe außerordentlicher Bemühungen um Gebet und Frömmigkeit zu der vernachlässigten Erfahrung zu gelangen. Wenn dieses Bild zutreffend wäre, dann wäre diese Erfahrung anscheinend immer sekundär und der «Orthodoxie» untergeordnet gewesen, und die Erweckung wäre die (technische?) Vermittlerin zwischen Orthodoxie und Erfahrung gewesen. Die endlosen Debatten darüber, ob es zwei oder drei Segnungen gibt oder ob der Heilige Geist vielleicht nur in der letzten oder auch in der

ersten (oder den beiden ersten) am Werk ist, scheinen zu beweisen, daß zuerst das «rechte Wissen» festgelegt werden mußte, um es dann auf die «richtige Erfahrung» anzuwenden.

II. Die Perspektive eines Pentekostalismus der mündlichen Tradition

Vielleicht rührt dieser Eindruck zum Teil von der Tatsache her, daß es in der Literatur nur wenige Hinweise auf die konkreten Subjekte des Prozesses gibt, der zur Formulierung des Pentekostalismus führte. Welches waren die sowohl persönlichen als auch kollektiven biographischen oder existentiellen Voraussetzungen, die die Zweifel am Verständnis des Heilsplans aufkommen ließen und in der Folge die Erweckungen und ihre theologischen Ausdrucksformen hervorbrachten? Auf jeden Fall kommt es mir hier darauf an zu betonen, daß es mir ziemlich schwer fällt, die pfingstkirchliche Erfahrung, so wie sie mir in vielen Zeugnissen chilenischer Pfingstler erzählt worden ist, mit den in letzter Zeit skizzierten komplexen Lehrinhalten in Verbindung zu bringen. Mit anderen Worten, von einem rein formalen Standpunkt aus betrachtet: Der Pentekostalismus, in dem ich aufgewachsen bin, paßt nicht zu der allgemein anerkannten Definition von Pentekostalismus.

Es stimmt, daß die «ursprüngliche Erweckung» der chilenischen Pfingstbewegung (1902-1910) einem ähnlichen Muster entspricht: Zweifel oder geistliche Unzufriedenheit / Studium und Gebet auf der Suche nach einer Antwort, bis zu der Entdeckung der «klaren und endgültigen Taufe mit dem heiligen Geist (...) als etwas, das zur Rechtfertigung und zur Heiligung hinzukommt»³ / Erweckung. Es trifft auch zu, daß aus dem Englischen übersetzte und in lokalen pfingstkirchlichen Zeitschriften veröffentlichte Artikel über die Lehre die klassische Formulierung wiedergeben, und dies tun auch manche Pastoren, deren Ausbildung von ausländischen Pfingstmissionen beeinflusst worden ist. Für die große Mehrheit des chilenischen Pentekostalismus läßt sich die pfingstkirchliche Erfahrung jedoch in einer einfachen Aussage zusammenfassen, die in den «Zeugnissen» im-

mer wieder auftaucht: «Ich bin dem Herrn begegnet, und er hat ein *neues Geschöpf* aus mir gemacht.»⁴

Diese Grundaussage und ihre zahlreichen Varianten («Gott hat mein Leben verändert», «Er hat einen neuen Menschen aus mir gemacht» usw.) beziehen sich in narrativer Weise auf eine grundlegende Erfahrung, welche die verschiedenen Dimensionen, die das Bemühen um Verstehen trennt, zu vereinigen scheint: Dieselbe Erfahrung wird gleichzeitig als bedingungslose Annahme durch Gott (Rechtfertigung), als Beginn eines neuen Lebens (Heiligung) und als Empfang einer neuen Kraft wahrgenommen, um das neue Leben in einer widrigen gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt durchzuhalten und um die Erfahrung mit anderen zu teilen und anderen mitzuteilen (Geisttaufe?). Sicher würde diese Beschreibung genügen, um einen um die strikte Einhaltung der anerkannten Kategorien besorgten Akademiker dazu zu bringen, sich für die Einordnung dieser Erfahrung unter die Kategorie der *Evangelikalen* statt der *Pentekostalen* zu entscheiden. Dennoch sind das zweite Kapitel der Apostelgeschichte und Johannes 3, 1-15 (wiedergeboren werden = aus dem Geist geboren werden) nach wie vor die bevorzugten biblischen Paradigmen, auf die die chilenischen Pfingstler zurückgreifen, um ihrer Erfahrung «einen Namen zu geben», und diese geht oft, aber nicht notwendigerweise, mit außerordentlichen (im Sinne von nicht alltäglichen) Erscheinungen einher wie fremden Sprachen, Tanz, Visionen, Klage, Lachen, deren biblisches Paradigma sie in den «Geistesgaben» (1Kor 12,4-11.28-30; Eph 4,7-12) erkennen. In dem Verständnis, das die chilenischen Pfingstler von ihrer Erfahrung haben, ist Gott ihnen freilich nicht nur durch die Verkündigung des Wortes entgegengekommen. Gott Vater und sein Sohn Jesus Christus sind auf reale und aktive Weise durch den Heiligen Geist gegenwärtig geworden. Es gibt demnach mehr als einen Grund, diese Erfahrung weiterhin als pfingstlich zu bezeichnen.

III. Eine Neuinterpretation der Metapher vom «Wiedergeborenwerden»

Im Sinne eines Beitrags zum ökumenischen Dialog, den dieses Heft fördern will, möchte ich diese relativ «heterodoxe» Position des chilenischen Pentekostalismus⁵ als eine Position des «Vorsprungs» nutzen, die es erlaubt, zwei grundlegende Bedeutungen herauszuarbeiten, die sich mit der pfingstkirchlichen Betonung des *Wiedergeborenwerdens* = *Geborenwerdens (Taufe) aus dem Geist* verknüpfen. Damit will ich nicht behaupten, daß diese Bedeutungen in der klassischen pentekostalen «Orthodoxie» völlig fehlten, wohl aber, daß sie in den Lehrunterscheidungen allzusehr verdünn worden sind.

Die erste Bedeutung hat mit dem Erlebnis von *Veränderung* zu tun: Christ zu sein bewirkt für den Menschen einen radikalen Unterschied. Das «Christsein» gehört nicht zu der Art von Kategorien wie «Nationalität» oder «Kultur», durch die man sich mit allen Mitgliedern der Gesellschaft identifiziert, in die man biologisch hineingeboren wird. Ebenso wenig entspricht es Kategorien wie «Beruf» oder «politische Zugehörigkeit», die, zumindest in der modernen Gesellschaft, auch eine gewisse Veränderung und persönliche Entscheidung einschließen, aber nicht unbedingt das Ganze der Person betreffen. Christ zu sein bringt im Menschen etwas völlig Neues hervor, das all die anderen Formen der Identifikation einschließt und neu ordnet und auch die Beziehungen zu einem selbst und zu den anderen verwandelt.

Diese Veränderung schließt sicherlich eine Entscheidung, sich zu verändern, ein, das heißt die Entscheidung, den Anruf Gottes anzunehmen, der an uns ergeht. Aber die Veränderung ist nicht nur ein Ergebnis unserer Entscheidung. Die Veränderung wird durch die Kraft des Geistes, die in uns wirkt, möglich gemacht. Deshalb ist das Thema der «Macht» so wichtig: Es geht darum, die Macht, die Kraft, die Energie, die Lebendigkeit zu empfangen, die notwendig sind, um in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu leben, der nicht unbedingt den Werten und Lebensstilen entspricht, die uns durch unsere Sozialisation vermittelt worden sind. Bei dem

einen wird dieser Wandel im wesentlichen als eine heilende Erfahrung wahrgenommen, das heißt als Überwindung von persönlichen Situationen, die ein Leben in Fülle und in Liebe blockiert haben, bei den anderen als eine befreiende Erfahrung, das heißt als eine Kraft, die es einem ermöglicht, «sich auf die Beine zu stellen», um gegen Abhängigkeiten, Strukturen und Beziehungen anzugehen, die das Leben in Bedrängnis gebracht haben. Wieder andere erleben es als eine gewaltige Herausforderung, ein routinemäßiges, egoistisches Leben aufzugeben zugunsten eines zielgerichteten, für Gott und den Nächsten offenen Lebens.

Natürlich setzt diese Perspektive voraus, daß «Christsein» eine vorherige Situation des Mangels oder der Unvollständigkeit, die nach Veränderung verlangt, überwindet. Theologisch nennen wir eine solche Situation *Sünde*. Aber um weiter «erfahrungsbezogen» zu sprechen, müssen wir sagen, daß für die überwiegende Mehrheit der Menschen, die in Chile, Lateinamerika und der übrigen Welt ihre Begegnung mit Gott durch die Pfingstbewegung erlebt haben, diese nach Veränderung rufende Situation sich einfach als *tiefe Not* beschreiben ließe. Denn für die allermeisten Leute sind ihre persönliche Geschichte und die Lebensbedingungen ihrer Gemeinschaft weit davon entfernt, die beste der möglichen Welten zu sein. Für sie ist das Leben keine Selbstverständlichkeit, sondern eher etwas, das von Tag zu Tag mühselig erkämpft werden will. Und gerade für die «Bedürftigen» hat eine «Gute Nachricht» Sinn: «Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken», sagte Jesus (Mk 2,17 par). Und was ist mit den Zufriedenen, mit denen, die nichts nötig zu haben meinen? Nach Auskunft der Evangelien bedeutete die Begegnung mit Jesus für sie im allgemeinen eine gewaltige Herausforderung, die die Grundlagen ihrer falschen Sicherheit in Frage stellte.

Die zweite Bedeutung ist eine ekklesiologische Konsequenz der ersten: Auch Kirchesein bringt einen radikalen Unterschied mit sich. Ein System von Christenheit oder «Staatskirche», ein Erbe der konstantinischen Epoche, verträgt sich nicht mit dem gerade dargelegten Verständnis von «Christsein». Kirche ist die

Gemeinschaft all derer, die die Erneuerung ihres Lebens durch die Kraft des Geistes erfahren haben. Für den Pfingstler ist die Kirche die Gemeinschaft, die im Namen ihres Herrn *einlädt, aufnimmt* und *aussendet*. Durch ihre Einladung und Aussendung macht die Kirche als Gemeinschaft des Geistes ihre missionarische Dimension sichtbar, die untrennbar mit ihrer Identität verbunden ist. Durch ihre liebevolle Aufnahme zeigt die Kirche die wiederherstellende, heilende und befreiende Macht des Geistes, indem sie einen jeden und die Gemeinschaft als ganze mit der Kraft ausstattet, um das neue Leben zu bejahen und sich an der Mission ihres Herrn zu beteiligen.

Höchstwahrscheinlich haben diese beiden Dimensionen im Hintergrund der Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle gespielt. Ihre theologische Formulierung blieb jedoch einer allzu begrifflichen Tradition verhaftet. Die Zwänge der Logik verwandelten schließlich das, was wir als verschiedene Dimensionen der christlichen Erfahrung bezeichnen könnten, in voneinander abgetrennte «Erfahrungen». Die ganze Debatte um die Frage, ob Lukas/Apostelgeschichte ein einziges Ereignis der Bekehrung/Initiation oder verschiedene «Segnungen» kennt, wird durch die gewisse Möglichkeit erschwert (oder gelöst?), daß Lukas sich eine derartige Frage niemals gestellt haben mag. Da jede Erfahrung unwiederholbar ist, hat eine Reduzierung auf Begriffe keinen Bestand. Die bildhafte Sprache – etwa, wenn wir vom «Wiedergeborenwerden» sprechen – erweist sich als ein geeigneteres Instrument zur Vermittlung dessen, was das *Neue* an der christlichen Erfahrung und der Glaubensgemeinschaft ausmacht.

IV. Eine abschließende Überlegung

Beim Modell der «Staatskirche» – oder bei Kirchen, die «frei sind» und den Stil dieses Modells übernehmen – hat der Rhythmus des kirchlichen Lebens die Tendenz, sich an den «Zufriedenen» zu orientieren, die «Bedürftigen» hingegen werden nicht beachtet. Die «Bedürftigen» mögen als Objekte der Wohltätigkeit angesehen werden, aber nur selten als vorrangige Subjekte des kirchlichen Lebens. In diesem Kontext kann man das Hereinbrechen neuer Formen von Christentum, die besonderen Wert auf das «Wiedergeborenwerden» legen, seien sie nun in strengem Sinn pfingstkirchlich oder nicht, nicht nur als eine Bewegung interpretieren, die ein frühes (neutestamentliches oder vorkonstantinisches) Muster christlicher Erfahrung wiederherstellt, sondern auch als eine Form des Protestes gegen ein Christentum, in dem die «Bedürftigen» an den Rand gedrängt worden sind.

Die Grenzen des verfügbaren Raumes haben es nicht erlaubt, in diesem Artikel das Thema des Ortes der Taufe mit Wasser in der christlichen und kirchlichen Erfahrung anzusprechen. Hierzu ist jedoch die Bemerkung angebracht, daß die komplexe ökumenische Problematik im Hinblick auf die Taufpraxis und das Mittel der «Wiedertaufe» eher eine historische Folge des Systems der Christenheit an sich ist als ein Problem, das von den Versuchen, sie zu reformieren, «geschaffen» worden ist. Wie J. Moltmann nachgewiesen hat, sind die Formen der Taufspendung im traditionellen Christentum ein Erbe der konstantinischen Ära⁶.

¹ D. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Grand Rapids 1987).

² J. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London 1970). Eine Fortsetzung des Dialogs zwischen James Dunn und pfingstkirchlichen Intellektuellen findet sich in *Journal of Pentecostal Theology* Nr. 3 (1993), Nr. 4 (1994) und Nr. 6 (1995).

³ W. Hoover, *Historia del avivamiento pentecostal en Chile* (Valparaiso 1948) 14.

⁴ Vgl. Canales/Palma/Villela, *En tierra extraña II* (Santiago 1991) 59–74; J. Sepúlveda, *Pentecostalism as Popular Religiosity*, in: *International Review of Mission* 309 (1989) 80–88.

⁵ Auch wenn ich es nicht in allgemeingültiger Weise behaupten kann, habe ich doch den Eindruck, daß diese «heterodoxe» Position von vielen Pfingstbewegungen der bis vor kurzem sogenannten «Dritten Welt» geteilt wird.

⁶ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes* (München 1975) 252–268.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria Drasen-Segbers

JUAN SEPULVEDA

Pastor der Misión Iglesia Pentecostal in Santiago de Chile. Lizentiat in Theologie 1980 am Instituto Superior

de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires. Derzeit zu Promotionsstudien an der Universität Birmingham, England. Veröffentlichungen mit Bezug zum Thema des vorliegenden Heftes: Pentecostal Theology in the Context of the Struggle for Life, in: D. Kirkpatrick (Hg.), Faith Born in the Struggle for Life (Grand Rapids 1988) 298-318; Die Pfingstbewegung und ihre Identität als

Kirche, in: Jahrbuch Mission 1992 (Hamburg 1992) 145-153; Pentecostalism and Liberation Theology, in: H. Hunter/P. Hocken (Hg.), All Together in One Place (Brighton 1992's papers) (Sheffield 1993) 51-64. Anschrift: Servicio Evangélico para el Desarrollo, Casilla 238, Correo 3 Santiago, Chile.

James D. G. Dunn

«Wiedergeboren»: Taufe und Geist aus protestantischer Sicht

Es ist eingangs wichtig, die Entwicklung der Debatte über die Taufe und den Heiligen Geist zu betrachten. Am Beginn dieses Jahrhunderts hatte die klassische Pfingstbewegung die traditionelle Theologie und Kirche besonders durch zwei Lehren herausgefordert: 1. Durch die Lehre von der Geisttaufe als zweiter ermutigender Erfahrung nach der Bekehrung (und Taufe), eine Folgeerfahrung, nach der alle Christen streben sollten; 2. Durch die Auffassung, daß sich die Geisttaufe durch das Zeichen der Zungenrede erweise. Durch eine ganze Reihe von Entwicklungen (Neue Pfingstbewegung, charismatische Erneuerung, Hauskirchenbewegung «Vineyard churches» und die «Toronto-blessing»-Bewegung) hat sich die Problemlage, zumindest im englischsprachigen Raum, deutlich verändert. Themen wie «zweite Segnung» und «Zungenrede» sind in den Hintergrund gerückt und von Fragen wie denen nach Wundern und Zeichen und nach dem Charakter (und der Kontrolle) von charismatischer Führung und Autorität ersetzt worden.

Trotzdem bleiben die früheren Themen immer noch wichtig, nicht zuletzt deshalb, weil der Einfluß der pfingstlichen Erfahrungen und Lehren weit über den englischsprachigen Raum hinausreicht. Entsprechend sind diese früheren Probleme in vielen Teilen der Welt noch von großer Aktualität. Außerdem wirft die Erfahrung geistlicher Erneuerung Fragen auf, die unsere kirchlichen, liturgischen und theologischen Traditionen betreffen, da diese nicht in der Lage waren, zahlreichen Gottsuchern entsprechende Erfahrungen zu vermitteln. Was, so ist zu fragen, kann man aus der Ausbreitung der pfingstlichen Erfahrung und aus den kirchlichen Spannungen und theologischen Debatten, die sie heraufbeschworen haben, lernen? Einiges dazu aus neutestamentlicher und (in erster Linie) protestantischer Sicht möchte ich im folgenden nennen.

1. Die Relevanz der Erfahrung

Niemand darf oder sollte bezweifeln, daß in einem geglückten christlichen Zeugnis theologische Reflexion sowie kirchliche und persönliche Praxis zusammengehören. Dabei verdient die lebendige Erfahrung der Gnade als Quelle des Glaubens und des gemeinschaftlichen Lebens besondere Aufmerksamkeit. Die Geschichte der Anfänge des Christentums, und nicht weniger die Apostelgeschichte und die neutestamentlichen Briefe geben ein reiches Zeugnis davon: «Die Gemeinschaft im Geiste» ist vor allem «die gemeinschaftliche Erfahrung des Geistes» (in der Hauptsache ist dies eine Frage der richtigen Übersetzung des Griechischen). Aber die christliche Geschichte