

Was ist die Pfingstbewegung?

Zur prekären Konstitution eines Gegenstands der Religionsgeschichtsschreibung

Yan Suarsana

Die weltweite Pfingstbewegung ist zweifellos eines der dynamischsten und facettenreichsten Phänomene in der religiösen Welt der vergangenen 100 Jahre. Vornehmlich in den USA, vor allem aber auch in zahlreichen Ländern Südamerikas, Afrikas und Asiens verbreitet, schickt sich diese junge Strömung an, das Bild des weltweiten Christentums entscheidend zu prägen – eines Christentums, das sich in der Regel außerhalb der in Europa verbreiteten institutionalisierten Volkskirchen abspielt. Doch auch in Deutschland hat sich inzwischen eine kleine Gemeinde pentekostaler Gläubiger etabliert, die zum Teil im traditionellen freikirchlichen Milieu, in zunehmendem Maße jedoch besonders im Umfeld afrikanischer und südamerikanischer Migranten angesiedelt ist – vernetzt mit pfingstlichen Gruppen in aller Welt durch moderne Kommunikationsmedien und Verkehrswege.¹ So sprechen populäre Statistiken inzwischen von etwa einer halben Milliarde Anhänger, die am Anfang des 21. Jahrhunderts den sogenannten *Pentecostal and Charismatic Movements* zuzurechnen seien, und prognostizieren darüber hinaus eine rapide Zunahme pentekostaler Frömmigkeit in allen Ländern der Welt.²

¹ Vgl. Claudia Währisch-Oblau, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel*, Leiden/Boston 2009; Michael Bergunder/Jörg Hausteil (Hg.), *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, Frankfurt a. M. 2006; Yan Suarsana, *Christentum 2.0? Pfingstbewegung und Globalisierung*, Zell a. M./Würzburg 2010, 80–115.

² Vgl. David B. Barrett/Todd M. Johnson, *Global Statistics*, in: Stanley M. Burgess/Eduard M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition*, Grand Rapids 2002, 283–302.

Die US-amerikanische Pfingstbewegung hat seit ihrer Entstehung im ausgehenden 19. Jahrhundert ihren Werdegang akribisch dokumentiert und bereits früh einen wissenschaftlichen Diskurs über sich selbst initiiert, der spätestens mit Walter Hollenwegers epochalem Standardwerk *Enthusiastisches Christentum* Ende der 1960er Jahre auch in nicht-pfingstlichen akademischen Kreisen (vor allem im angelsächsischen Sprachraum) breit rezipiert worden ist.³ Doch trotz dieser vergleichsweise langen Forschungsgeschichte scheint sich der Konsens, der sich in der einschlägigen Literatur bezüglich der Frage herausgebildet hat, was denn die Pfingstbewegung ›eigentlich ist‹, in den letzten Jahren immer stärker aufzulösen: Weder die inhaltlich-theologischen Beschreibungskriterien noch die phänomenologischen oder historischen Versuche, die Pfingstbewegung als Forschungsgegenstand einzugrenzen, sind von der Kritik verschont geblieben, die nicht zuletzt auch durch poststrukturalistisch geprägte Autoren vorgebracht worden ist,⁴ sodass »es viele Forscher für prinzipiell unmöglich halten, die Pfingstbewegung sinnvoll zu definieren«⁵.

Der Ausdruck ›Pfingstbewegung‹ als *pure signifier*

Tatsächlich zeigt bereits der Blick in den historischen Diskurs, der die Geburt eines *Pentecostal Movement* in radikalen Kreisen der US-amerikanischen Heiligungsbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts dokumentiert, dass zu keinem Zeitpunkt auch nur annähernd Klarheit darüber bestanden hat, welche Kriterien solche Gläubigen von ihrem bisherigen Kontext abhoben, die sich nun den *Pentecostal People* zurechneten. Die traditionelle, vor allem durch James Goff vertretene Forschungsthese geht zwar davon aus, dass sich die Pfingstler seit ihrem angeblichen Gründervater Charles F. Parham (1873–1929) um etwa 1900 von der US-amerikanischen Heiligungsbewegung dadurch unterschieden, dass sie die

³ Vgl. Walter J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal/Zürich 1969.

⁴ Vgl. etwa Allan Anderson, *Spreading Fires. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, Maryknoll 2007; Michael Bergunder, *The Cultural Turn*, in: Allan Anderson/Ders. u. a. (Hg.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley u. a. 2010, 51–73; Jörg Haustein, *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, Wiesbaden 2011; Dale T. Irvin, *Pentecostal Historiography and Global Christianity. Rethinking the Questions of Origins*, in: *Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 27/1 (2005), 35–50. Für eine Übersicht über die verschiedenen Definitionsansätze vgl. Suarsana, *Christentum*, 10–22; Allan Anderson, *Varieties, Taxonomies and Definitions*, in: Ders./Bergunder u. a. (Hg.), *Studying Global Pentecostalism*, 13–29.

⁵ Michael Bergunder, *Mission und Pfingstbewegung*, in: Christoph Dahling-Sander/Andrea Schultze u. a. (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 200–219, hier: 201.

Praxis der Zungenrede nach Apg 2,4 als Beweis für die Taufe mit dem Heiligen Geist ansahen.⁶ Tatsächlich war diese Lehre von der *initial evidence* der Zungenrede für die Geisttaufe maßgeblich durch die Popularität des sogenannten *Azusa Street Revivals* in Los Angeles unter dem schwarzen Heiligungsprediger und Parham-Schüler William J. Seymour (1870–1922) im Jahre 1906 in weltweiten Kreisen der Heiligungsbewegung bekannt geworden, die vor allem durch US-amerikanische und englische Missionare gebildet wurden.⁷ Und obwohl die Lehre, dass nur im Heiligen Geist getauft sei, wer in Zungen geredet habe, zu meist kurzfristig auf breite Ablehnung stieß, so hinderte diese Ablehnung viele nicht daran, sich dennoch der neuen Bewegung anzuschließen, wie etwa die Beispiele des US-amerikanischen Methodisten Willis C. Hoover (1858–1936) in Chile oder dessen englischen Glaubensbruders T. B. Barratt (1862–1940) in Norwegen zeigen, wie auch Publikationen der neuerdings als Begründerin der indischen Pfingstbewegung gehandelten methodistischen US-Amerikanerin Minnie Abrams (1859–1912)⁸ oder die Aktivitäten in der *Stone Church* in Chicago unter einem ehemals prominenten Bürger von Alexander Dowies *Zion City*, William Piper (1868–1911). Tatsächlich legen viele Texte, die dem jungen *Pentecostal Movement* Beifall zollen, den Eindruck nahe, dass die jeweiligen Autoren sich mit dieser Selbstpositionierung zu einer neuen Avantgarde des missionarischen Diskurses zählten. So galt besonders der Umstand, dass in Seymours *Azusa Street Mission* zunächst Menschen aller Hautfarben und Gesellschaftsschichten gemeinsam unter einem Dach Gottesdienst gefeiert hatten, erweckt und »mit dem Heiligen Geist getauft« worden waren, gerade in erwecklich-missionarischen Kreisen als Überwindung der Klassen- und Rassengrenzen »im Blute Christi«, wie ein Augenzeuge, der Heiligungsprediger und Weltreisende Frank Bartleman (1871–1936), begeistert vermerkt,⁹ der als erster Chronist des *Azusa Street Revivals* einigen Einfluss auf radikale Kreise der zeitgenössischen Heiligungs- und Erweckungsbewegungen ausüben konnte. Obgleich also viele der aus diesem Milieu stammenden neuen Pfingstler ihre bisherigen theologischen Überzeugun-

⁶ Vgl. James R. Goff, *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*, Fayetteville/London 1988. Zur Kritik vgl. v. a. Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997.

⁷ Vgl. Cecil M. Robeck, *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville 2006.

⁸ Vgl. v. a. Gary B. McGee, Minnie F. Abrams. *Another Context, Another Founder*, in: James R. Goff/Grant Wacker (Hg.), *Portraits of a Generation. Early Pentecostal Leaders*, Fayetteville 2002, 87–104.

⁹ Frank Bartleman, *Azusa Street. An Eyewitness Account*, Gainesville 2006, 61–66.

gen kaum zu modifizieren brauchten, so lässt sich den Quellen dennoch das unumstößliche Bewusstsein entnehmen, dass es sich bei dem *Pentecostal Movement* um etwas Neues, einen Aufbruch der christlichen Welt handelte, indem im Angesicht eines unmittelbar bevorstehenden zweiten, endzeitlichen Pfingsten (ein Topos, der freilich zum Allgemeingut der radikalen Heiligungsbewegung gehörte) die unsichtbaren Grenzen zwischen den Christen überwunden und die Bemühungen um die Bekehrung der Welt intensiviert wurden:

»Lasst uns nicht uns selbst von anderen Christen distanzieren, sondern uns mit ihnen vereinen ... Lasst uns niemanden ausschließen, sondern unsere Herzen, Türen und Versammlungen für alle öffnen und mit denen zusammenarbeiten, die diese Taufe nicht empfangen haben, solange sie uns lassen. ... Liebe ist stärker als der Tod.«¹⁰

Hier lässt sich also zeigen, dass der um die Wende zum 20. Jahrhundert aufgekommene Ausdruck »Pfingstbewegung« zu Anfang nicht mehr als eine Art »reiner Signifikant« für eine inhaltlich nicht näher bestimmbare Differenz im Diskurs, für etwas Neues, eine Avantgarde im wörtlichen Sinne, gewesen ist und der Möglichkeit einer substantiellen Unterscheidung zunächst völlig entbehrt hat.

Der retroaktive Effekt der Benennung

Das hier beschriebene Paradoxon, dass sich eine diskursive Größe mithilfe eines Ausdrucks (hier: »Pfingstbewegung«) zwar klar von anderen historischen Phänomenen abgrenzen lässt, wir aber die inhaltlichen und strukturellen Unterschiede zu diesen Phänomenen gar nicht benennen können,¹¹ lässt sich durch Slavoj Žižeks Kritik an der deskriptivistischen Theorie der Benennung in seinem 1989 erschienenen Werk *The Sublime Object of Ideology* festmachen: Der Verweis eines Signifikanten auf ein Signifikat sei nicht etwa darauf zurückzuführen, dass die Eigenschaften des benannten Gegenstandes »in der Bedeutung des Wortes ... beinhaltet sind«¹², sondern vielmehr darauf, dass das Verhältnis *Name – Gegen-*

¹⁰ Minnie F. Abrams, India. A Message from Mukti, in: Confidence. A Pentecostal Paper for Great Britain 1/6 (1908), 14.

¹¹ Dass dieses Problem nicht allein die Pfingstbewegung, sondern in demselben Maße auch und gerade den allgemeinen Religionsbegriff betrifft, ist kürzlich von Michael Bergunder ausführlich thematisiert worden. Vgl. Michael Bergunder, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: ZfR 19 (2011), 3–55.

¹² Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London/New York 1989, 98.

stand durch den Akt eines »primal baptism«¹³ generiert werde, »und diese Verbindung bestehen bleibt, auch wenn sich die Anhäufung deskriptiver Eigenschaften ... vollständig ändert«¹⁴. Mit anderen Worten: »Es muss Teil der Bedeutung eines jeden Namens sein, dass er auf ein bestimmtes Objekt verweist, weil er eben dessen Name ist, weil andere diesen Namen verwenden, um das fragliche Objekt zu bestimmen.«¹⁵ Was also »die Identität eines bestimmten Objekts abseits des sich stets ändernden Feldes deskriptiver Eigenschaften konstituiert, was es also identisch mit sich selbst macht«¹⁶, ist nach Žižek der »retroaktive Effekt des Benennens: Es ist der Name selbst, der Signifikant, der die Identität des Objekts stützt«.¹⁷ Dieses »Mehr« des Namens »hat keine positive Beschaffenheit, denn es ist nur die Objektwerdung einer Lücke, einer Diskontinuität, die durch das Hervortreten des Signifikanten in der Realität erzeugt wird«.¹⁸ Übertragen auf die Pfingstbewegung heißt das: Ihre Identität konstituiert sich zunächst nicht aufgrund einer Reihe spezifischer Eigenschaften, sondern durch den bloßen Mechanismus der Hervorbringung des Objekts *Pfingstbewegung* durch seine Benennung, wodurch die Pfingstler von anderen Gruppen unterscheidbar werden.

Als Beispiel mag hier die bereits genannte US-amerikanische Indienmissionarin Minnie Abrams dienen, die von 1897 bis 1908 als rechte Hand der berühmten indischen Frauenrechtlerin und Christin Pandita Ramabai (1858–1922) in deren Witwen- und Waisenheim, der *Mukti Mission*, fungierte. Hier war im Jahre 1905, im Anschluss an das *Welsh Revival* und daraus resultierende Erweckungen in walisches Missionsstationen in Nordindien, eine Erweckung ausgebrochen, die von zeitgenössischen Autoren der *Higher Life*- und Heiligungsbewegung als Anbruch eines zweiten Pfingsten in Indien interpretiert wurde. So schreibt dazu etwa die Engländerin und langjährige Freundin Ramabais Helen Dyer (1851–1919) in ihrem Buch *Revival in India*:

»Es ist unmöglich zu beschreiben« und »Ich habe nie zuvor etwas Ähnliches gesehen«; auf Worte wie diese stoßen wir in beinahe allen Berichten, die von Augenzeugen geschrieben wurden, und aus denen die folgenden Seiten zusammengestellt worden sind. Weitere Ähnlichkeiten in den Berichten verdienen Aufmerksamkeit und vertiefen die Überzeugung, dass

¹³ A.a.O.

¹⁴ A.a.O.

¹⁵ A.a.O. 102.

¹⁶ A.a.O. 104.

¹⁷ A.a.O.

¹⁸ A.a.O.

es sich bei diesem Werk wahrlich um eine pfingstliche Ausgießung des Heiligen Geistes handelt.«¹⁹

Auch die ursprünglich im Methodismus beheimatete Abrams interpretiert das *Mukti Revival* zunächst ganz im Sinne Dyers, indem sie »wesleyanische Heiligung mit den Higher Life-Themen von Reinigung und Ermächtigung kombinierte«²⁰. »Leben werden wahrhaft verwandelt, und die, welche vollständig errettet sind, wandeln mit Gott zum täglichen Sieg, während andere, die diese mächtige Taufe zum Dienst empfangen haben, an Kraft zum [Missions-]Dienst gewinnen.«²¹ Doch nachdem die Nachrichten über das *Azusa Street Revival* und die neuen Lehren Seymours und Parhams in Indien eingetroffen sind,²² nimmt die Amerikanerin eine bemerkenswerte Änderung ihrer eigenen Position vor. Vorausgegangen war dem zunächst eine zweite Erweckung in der *Mukti Mission* im Sommer 1907, wo erstmals das Phänomen der Zungenrede aufgetreten sein soll, das pfingstliche Missionare bereits ein halbes Jahr vorher in Kalkutta zum Beweis für die Taufe mit dem Heiligen Geist erklärt hatten. Beeindruckt von diesen neuen Entwicklungen reist Abrams nun im Herbst 1908 über England in die USA, um den dortigen pentekostalen Zentren einen Besuch abzustatten; während ihres zweijährigen Amerikaaufenthalts tritt sie in intensiven Kontakt mit zahlreichen pfingstlichen Gruppen, wie etwa Carrie Judd Montgomerys *Home of Peace* in Oakland, Elmer K. Fishers *Upper Room Mission* in Los Angeles oder Elizabeth V. Bakers *Elim Tabernacle* in Rochester,²³ ehe sie in Pipers *Stone Church* in Chicago eine neue Heimat findet, in dessen Zeitschrift *The Latter Rain Evangel* zahlreiche Artikel von ihr publiziert werden. Den Auftakt bildet dabei ein Vortrag, der schon in der Überschrift das *Mukti Revival* jener weltweiten Erweckung zuschlägt, die in den Augen der jungen Pfingstbewegung die zeitgenössische Christenheit erfasst hat: *How the Recent Revival Was Brought*

¹⁹ Helen S. Dyer, *Revival in India. Years of the Right Hand of the Most High*, London 1907, 3.

²⁰ McGee, Minnie F. Abrams, 9.

²¹ Minnie F. Abrams, *The Baptism of the Holy Spirit at Mukti*, in: *The Missionary Review of the World* 19 (1906), 619–620, hier: 620.

²² Im Herbst 1906 waren erstmals Berichte über das *Azusa Street Revival* nach Mukti gelangt; im Frühjahr 1907 tauchten die ersten Missionare aus Los Angeles in Kalkutta auf, die dort eine heftige Debatte über die Beweiskraft der Zungenrede für die Geisttaufe entfachten, die auch über Kalkutta hinaus (u. a. in Mukti) Wellen schlug. Vgl. Gary B. McGee, »Latter Rain« Falling in the East. Early-Twentieth-Century Pentecostalism in India and the Debate over Speaking in Tongues, in: *Church History* 68 (1999), 648–665.

²³ Vgl. McGee, Minnie F. Abrams, 100.

About in India.²⁴ Bezeichnend ist auch der Inhalt des Textes: Während Autorinnen wie Dyer oder auch Pandita Ramabai selbst stets den Zusammenhang des *Mukti Revivals* mit Erweckungen betonen, die sich vor allem in Großbritannien und Indien im Zuge des *Higher Life Movement* ereignet haben,²⁵ so spart Abrams in ihrem Artikel diese historischen Bezüge (wie auch die von diesen Autorinnen behauptete Kontinuität theologischer Lehren) fast völlig aus; stattdessen verknüpft sie die Ereignisse in Mukti nun mit ihrer eigenen Biographie und inszeniert die dortige Erweckung als die Bestimmung ihrer missionarischen Tätigkeit in Indien. Und lange bevor der pentekostale *Latter Rain Evangel* sie nach ihrer Rückkehr nach Indien schließlich als eine »unserer kürzlich ausgezogenen Missionarinnen«²⁶ bezeichnet, schließt die Autorin ihre Ausführungen mit den Worten: »We are called Pentecostal people, and we are.«²⁷ Anders gesagt: Das historische Objekt *Pfingstbewegung* wird durch die Benennung eines diffusen »we« erzeugt, ist selbst jedoch lediglich durch eine narrative *Positionierung* eines historischen Ereignisses und seiner Protagonisten außerhalb des erwecklichen »Mainstream« charakterisiert. Der Ausdruck »Pentecostal people« benennt an dieser Stelle also »nichts weiter als ›reine Differenz‹: Seine Rolle ist rein strukturell, seine Natur rein performativ ... Kurz: Er ist ein ›Signifikant ohne Signifikat‹.«²⁸ Die oben beklagte Unmöglichkeit einer adäquaten Definition der Pfingstbewegung rührt also daher, dass ihr »Wesen« quasi ein »Nicht-Wesen« ist, und der fundamentale Irrtum eines Versuchs, dieses »Wesen« über substantielle Kriterien zu fassen, besteht darin, dass hier die »Verkörperung eines bestimmten Mangels für ein Zentrum äußerster Fülle gehalten wird«²⁹.

Die Füllung des Mangels

Der Mangel, der durch die Platzierung des reinen Signifikanten »Pfingstbewegung« im erwecklich-missionarischen Diskurs erzeugt worden ist, lässt sich nur dadurch kompensieren, dass dieses »Mehr« des Namens, das der retroaktive Ef-

²⁴ Minnie F. Abrams, *How the Recent Revival was Brought About in India. The Power of Intercession*, in: *The Latter Rain Evangel* 1/10 (1909), 6–13.

²⁵ Vgl. z. B. Helen S. Dyer, Pandita Ramabai. *The Story of Her Life*, London o. J.2 [1906], 95–107; Pandita Ramabai Sarasvati, *More Surprises*, in: *Mukti Prayer Bell* (Oktober 1905), 5–19.

²⁶ Minnie F. Abrams, *Word From Our Recent Outgoing Missionaries*, in: *The Latter Rain Evangel* 3/4 (1911), 12–13, hier: 12.

²⁷ Abrams, *Recent Revival*, 13.

²⁸ Žižek, *Sublime Object*, 109.

²⁹ A.a.O. 110.

fekt der Benennung hervorgebracht hat, substantiell begründbar wird: Der strukturellen Differenz wird alsbald auch durch inhaltliche Konzeptionen entsprochen, wodurch der zunächst lediglich als diskursive Markierung auf der religiösen Landkarte verorteten »Bewegung« nun auch konkrete Eigenschaften zugeordnet werden und dem vormals reinen Signifikanten ein neues Signifikat zur Seite gestellt wird, auf das dieser fortan verweisen kann. Im Falle der Pfingstbewegung geschieht dies – wohl nicht zuletzt aufgrund der großen Diversität theologischer Positionen ihrer frühen Anhänger – zu Anfang maßgeblich über historiographische Narrative, die dem reinen Signifikanten ein Signifikat zuordnen, das in erster Linie als historischer Gegenstand konstituiert ist.

Erste Ansätze eines Versuchs, die Lücke zu füllen, die durch den retroaktiven Effekt der Benennung im Diskurs erzeugt worden ist, lassen sich bereits in dem oben thematisierten Artikel Minnie Abrams' finden. Obgleich die Autorin über die völlige Ablösung des dort thematisierten *Mukti Revivals* von seinen direkten historischen Vorläufern, die im Kontext der *Higher Life*-Bewegung zu verorten sind, eine vornehmlich strukturelle Abgrenzung des Ausdrucks »Pfingstbewegung« vornimmt, so kann ihr Rückgriff auf die eigene Biographie bei der Erläuterung der Geschichte dieser Erweckung als ein Versuch interpretiert werden, diese als ein historisches Ereignis zu charakterisieren, das direkt von Gott (und nicht durch eine religiöse Bewegung) initiiert worden ist – eine Strategie, die es ihr ermöglicht, das Mukti Revival in den Reigen der Erweckungen im Kontext des *Pentecostal Movement* einzuordnen, ohne in Konflikt mit anderen historischen Entwicklungen zu geraten. So berichtet die Autorin, die sich zum Auskurieren einer Krankheit für einige Zeit aus der *Mukti Mission* in die Einöde zurückgezogen hat: »Ich ruhte mich am Fuße eines Berghangs an einem stillen Ort aus und flehte um die kostbaren Versprechungen Gottes, besonders jene im sechzehnten Kapitel des Johannes.«³⁰ – Die Anführung dieser Bibelstelle ist bezeichnend für die Rolle, die Abrams sich hier selbst in der Erweckung in Mukti im Sommer 1905 zuweist. Lesen wir dazu Joh 16,7–9, wo Jesus im Angesicht seiner drohenden Verhaftung zu seinen Jüngern spricht: «Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist euch nützlich, daß ich weggehe, denn wenn ich nicht weggehe, wird der Sachwalter nicht zu euch kommen, wenn ich aber hingehe, werde ich ihn zu euch senden. Und wenn er gekommen ist, wird er die Welt überführen von Sünde

³⁰ Abrams, *Recent Revival*, 9.

und von Gerechtigkeit und von Gericht.³¹ – Die Abwesenheit der Autorin in Mukti wird hier also regelrecht zur Voraussetzung für die Erweckung dortselbst erklärt! Dieser Lesart entspricht auch der Fortgang der Erzählung:

»Am Fuße des Berghangs sagte ich: ›Oh, Gott, in diesem bevorstehenden Revival bin ich eine Anwärterin für den Dienst. Was auch immer du zu tun für nötig hältst, mach mich bitte bereit, es zu tun, und ich will alles erfüllen, was du von mir an Taten verlangst.‹ Es war eine Zeit des Suchens, eine Zeit der Erniedrigung, eine Zeit der Buße, ... und Gott tat ein vorzügliches Werk. Er sandte mich zurück, bevor ich wieder genesen war, und sagte: ›Kennst du nicht diese meine Versprechungen? Du forderst andere dazu auf, an diese Versprechungen zu glauben, und jetzt ziehst du hinaus auf ihnen.‹ Und so zog ich aus.«³²

Die Früchte ihres Tuns werden der in dieser Weise Ausgesandten auch alsbald sichtbar: In der ersten Unterweisung einer Gebetsbande, die nach der Rückkehr Abrams' nach Mukti in die Dörfer ausgeschickt werden soll, um das Evangelium zu predigen, öffnet die US-Amerikanerin »die Bibel in der Apostelgeschichte, und ich begann, ihnen darzulegen, was der Heilige Geist in Leuten bewirkt hat, in denen er Wegefreiheit hatte«.³³ Wie zur Bestätigung dieser Darlegungen ereignet sich schließlich »am nächsten Morgen um halb vier«³⁴ eine Ausgießung des Heiligen Geistes in einem der Schlafsäle der *Mukti Mission*, deren äußere Ähnlichkeit mit Apg. 2,3 nicht zu übersehen ist. Eines der Mädchen

»erwachte, als das Feuer auf sie hernieder kam. ... Die beiden jungen Frauen, die neben ihr schliefen, sprangen auf und erblickten das Feuer. Eine von ihnen rannte quer durch den Raum, holte einen Eimer Wasser und schleppte ihn heran, um ihn über der jungen Frau auszuleeren, als sie bemerkte, dass diese gar nicht in Flammen stand. Es war ein wiederholter Fall des ›brennenden Busches.‹«³⁵

Die Produktion historiographischer Narrative verstärkt und systematisiert sich indes mit der sich allmählich abzeichnenden Institutionalisierung der jungen Pfingstbewegung, die spätestens 1914 mit der Gründung der *Assemblies of God* in den USA ihren Anlauf nimmt. Zu diesem Zeitpunkt genügt offenbar die reine

³¹ Zitiert nach: Das Neue Testament. Revidierte Elberfelder Übersetzung, Wuppertal 19853.

³² Abrams, *Recent Revival*, 9.

³³ A.a.O.

³⁴ A.a.O.

³⁵ A.a.O.

Differenzmarkierung des Ausdrucks »Pentecostal Movement« nicht länger, um die Identität der so bezeichneten Bewegung zu stützen. Inhaltliche Kennzeichen müssen gefunden werden, um die Legitimität der behaupteten Differenz zur klassischen Heiligungsbewegung zu begründen; theologische Doktrinen sollen das Profil der sich formierenden Untergruppen schärfen und vor allem: Historiographische Narrative helfen bei der Begründung, dass es sich bei der Pfingstbewegung nicht bloß um eine Abspaltung von der US-amerikanischen Heiligungsbewegung handelt, sondern um etwas substantiell Neues, ja Revolutionäres. So ist es vermutlich kein Zufall, dass das erste pentekostale Geschichtsbuch im Umfeld der *Assemblies of God* bereits zwei Jahre nach deren Gründung im hauseigenen Verlag im Jahr 1916 erschien.³⁶ Hier propagiert der *AoG*-Presbyter B. F. Lawrence, dass die Pfingstbewegung göttlichen Ursprungs sei, als ihre Formierung (im Gegensatz zu anderen, als historische Entwicklungen gedachten christlichen Strömungen) aus heiterem Himmel, spontan und ohne historische Vorformen erfolgt sei: »Die Pfingstbewegung hat keine solche Geschichte. Sie überspringt die dazwischen liegenden Jahre, wenn sie ruft: »Zurück zu Pfingsten!« ... Dieses Werk Gottes ist unmittelbar verbunden mit seinem Werk in den Tagen des Neuen Testaments.«³⁷

Auch der Impuls zu einer wissenschaftlich fundierten Historiographie zur Pfingstbewegung ist im Umfeld der *Assemblies of God* beheimatet: Im Anschluss an Stanley H. Frodshams erstmals 1926 erschienenenes Werk *With Signs Following. The Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century*,³⁸ das sich intensiv mit historischen Quellen auseinandersetzt, haben zahllose pentekostale Forscher daran gearbeitet, die Geschichte der Pfingstbewegung seit ihren Anfängen akribisch zu dokumentieren. So hat etwa der bereits erwähnte James Goff in seiner Biographie des weißen Heiligungspredigers Charles Parham herausgestellt, dass dieser »allein die charakteristische ideologische Formel der Zungen als anfänglichen Beweis für die Taufe mit dem Heiligen Geist formuliert hat. Diese Entdeckung erschuf letztendlich die Pfingstbewegung«.³⁹ Im Anschluss daran hat vor allem der Historiker und *AoG*-Theologe Vinson Synan anschaulich dargestellt, dass die Pfingstbewegung heute im Allgemeinen als ein historisch in den USA

³⁶ Vgl. Bennett F. Lawrence, *The Apostolic Faith Restored*, St. Louis 1916.

³⁷ A.a.O. 12.

³⁸ Vgl. Stanley H. Frodsham, *With Signs Following. The Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century*, Springfield 1946.

³⁹ Goff, *Fields*, 164.

zu verortendes Phänomen verstanden wird, das von US-amerikanischen Missionaren in alle Welt exportiert worden sei. So inszeniert ein von Synan (anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der »Begründung« der US-amerikanischen Pfingstbewegung durch Parham) herausgegebener Aufsatzband vor allem das *Azusa Street Revival* als maßgeblichen Beginn der weltweiten Pfingstbewegung, die sich infolge der Popularität dieser Erweckung und des missionarischen Eifers ihrer frühen Anhänger in zahlreichen Ländern der Erde etabliert habe.⁴⁰ Doch trotz dieser Würdigung des Werks des schwarzen Predigers und Parham-Schülers William Seymour stellen die Texte unmissverständlich klar, dass Parhams »Doktrin der Zungenrede als »biblischer Beweis« der Taufe mit dem Heiligen Geist auf direktem Wege zum Azusa Street Revival im Jahre 1906 und der Entstehung der weltweiten Pfingstbewegung geführt«⁴¹ habe. Auch Synan hält fest: »Eine Schülerin des ehemaligen Methodistenpastors und Lehrers der Heiligungsbewegung Charles Fox Parham, [Agnes] Ozman, empfing [zum Jahreswechsel 1900/1901] eine Aufsehen erregende Manifestation der Gabe in Zungen zu reden und wurde in der Tat zur ersten Pfingstlerin des 20. Jahrhunderts.«⁴²

Dieser Füllung des substantiellen Mangels des Ausdrucks »Pfingstbewegung« durch eine Identität, die diese als eine genuin US-amerikanische Spielart des Christentums versteht, ist in den letzten Jahrzehnten jedoch durch Konzeptionen begegnet worden, die die Pfingstbewegung von dieser vermeintlichen Vereinnahmung durch weiße US-amerikanische Pfingstler zu befreien trachten: So propagierte bereits in den 1960er Jahren der Schweizer Walter Hollenweger eine Art »schwarzen Ursprung« der Pfingstbewegung und verortete die Wurzeln pentekostaler Spiritualität in der Religiosität ehemaliger afroamerikanischer Sklavengemeinden. Diese Religiosität ist jedoch nicht als eine historisch in den USA anzusiedelnde »kontextuelle« Spiritualität, sondern als eine universelle, genuin nicht-europäische Kategorie zu verstehen, wie Hollenweger klarstellt: »Für den Afrikaner und Asiaten liegen Wahrheit oder Nicht-Wahrheit auf einer tieferen Ebene als für den Weißen.«⁴³ Es gehe ihnen nicht um die »Übereinstimmung der Worte,

⁴⁰ Vgl. Vinson Synan (Hg.), *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal 1901–2001*, Nashville 2001.

⁴¹ Robert Owens, *The Azusa Street Revival. The Pentecostal Movement Begins in America*, in: Synan (Hg.), *The Century of the Holy Spirit*, 39–68, hier: 42.

⁴² Vinson Synan, *The Pentecostal Century. An Overview*, in: Ders. (Hg.), *The Century of the Holy Spirit*, 1–13, hier: 1.

⁴³ Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*, XIX.

sondern um die Übereinstimmung der Empfindungen«.44 Während also der Afroamerikaner und Sohn ehemaliger Sklaven, Seymour, zwar durch die Initiierung des *Azusa Street Revivals* die Pfingstbewegung quasi formal begründet habe, so liege der *wahre Ursprung* pentekostaler Frömmigkeit doch in den »schwarzen, mündlichen Kommunikationskategorien«,45 wie auch der Hollenweger-Schüler Iain MacRobert in den 1980er Jahren betont hat, indem er aufwies, dass »es eine gewisse Kontinuität des Glaubens und religiöser Praktiken zwischen afrikanischer Religion und schwarzem nordamerikanischem Christentum gibt«.46 Auch wenn die Idee der »schwarzen Wurzeln« im hollenwegerschen Sinne heute nur noch selten geäußert wird, so hat sich sein Vorschlag, das *Azusa Street Revival* zum Ausgangspunkt der Pfingstbewegung zu erklären, zur weitgehend einschlägigen Position innerhalb der historiographischen Forschung zur Pfingstbewegung entwickelt.47

Der für die 1960er Jahre revolutionäre Versuch Hollenwegers, einen Schwarzen als den Gründervater der Pfingstbewegung gegen seinen weißen Lehrer zu setzen, der sich darüber hinaus auch durch rassistische Theorien hervorgetan hat, ist in jüngerer Zeit vor allem durch den aus der südafrikanischen Pfingstbewegung stammenden Allan Anderson ausgeweitet worden. Dieser moniert, dass aufgrund des einschlägigen Bildes der Pfingstbewegung als eines US-amerikanischen »Exportschlagers« »die Helden und Heldinnen«48 der pfingstlichen Geschichte ausschließlich Westler seien und »als die Hauptakteure bei der globalen Ausbreitung der Pfingstbewegung«49 angesehen werden, während »die wesentliche Rolle Tausender nationaler Kräfte in der frühen Pfingstbewegung entweder ignoriert, übersehen oder kleingeredet«50 werde. Anderson propagiert daher das Bild der Pfingstbewegung als eines von Anfang an kosmopolitischen, globalen Phänomens, indem er das Modell eines »mehrkernigen Ursprungs« durch die Rekonstruktion mehrerer zeitgleich erfolgter Erweckungen in aller Welt vertritt. Neben dem *Azusa Street Revival* in Los Angeles im Jahre 1906 führt er vor allem das oben thematisierte indische *Mukti Revival* ins Feld, das zum einen völlig

44 A. a. O.

45 A. a. O. 35.

46 Iain MacRobert, *The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the USA*, New York 1988, 10.

47 Vgl. Michael Bergunder, *Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung*, in: *Evang. Theol.* 69 (2009), 245–269, hier: 253.

48 Anderson, *Spreading Fires*, 6.

49 A. a. O.

50 A. a. O.

unabhängig von Parhams pentekostalen Doktrinen ausgebrochen sei, als es bereits etwa ein dreiviertel Jahr vor der populären Erweckung in Azusa seinen Anlauf genommen habe, und zum anderen mit Pandita Ramabai eine prominente nicht-europäische Begründerin gefunden habe.⁵¹ Als gemeinsame Wurzel dieser parallelen protopentekostalen Erweckungen macht der streng historisch argumentierende Anderson dabei den »kirchlichen Kontext ... des Methodismus, der Heiligungsbewegung, evangelikaler Erweckungen und der Heilungsbewegung«⁵² aus und konstatiert: Die Pfingstbewegung »ist keine Bewegung, die einen eindeutigen Anfang in Amerika oder sonst wo genommen hat oder die auf einer besonderen Theologie basiert. Stattdessen handelt es sich bei ihr um eine Reihe von Bewegungen, die nach mehreren Jahren und einigen verschiedenen, formgebenden Ideen und Ereignissen auftauchte«,⁵³ etwa in Folge des *Azusa Street Revivals* oder des *Mukti Revivals*.

Wie dieser knappe Überblick zur historischen Erforschung der Pfingstbewegung gezeigt hat, trägt also auch und gerade die wissenschaftliche Historiographie ganz konkret dazu bei, den Mangel zu beheben, den der *primal baptism* einer reinen Differenz auf den Namen »Pfingstbewegung« erzeugt hat, indem sie bestrebt ist, dem im wissenschaftlichen Diskurs kursierenden Ausdruck historiographische Narrative zuzuordnen, welche die stets implizit mitgedachte inhaltliche Verfasstheit des Forschungsgegenstandes stützen sollen. Man könnte also sagen: Die Geschichte der Pfingstbewegung ist selbst das direkte Resultat des retroaktiven Effekts der Benennung des ‚Gegenstands‘ durch den *pure signifier* »Pfingstbewegung«. Doch dieses Resultat ist kein zufälliges und einmaliges, auch wenn es dem durch den *primal baptism* erzeugten diskursiven Mangel zwangsläufig nachfolgt. Wie sehr *history building* und Identitätskonstruktion gerade auch auf wissenschaftlicher Ebene in kontinuierlich neuer »Schaffenskraft« ineinandergreifen, hat Michael Bergunder ausführlich herausgestellt: Er zeigt, wie die durch Hollenweger initiierte Debatte um die Ursprünge der Pfingstbewegung diese einer stetigen »Globalisierung« unterzogen hat, sodass die ursprünglich als US-amerikanische Missionsbewegung verstandene Strömung heute im Allgemeinen als ein globales Phänomen konstruiert wird.⁵⁴ So werden nicht nur die direkt auf die erwecklichen Ereignisse in den USA zu Anfang des 20. Jahrhun-

⁵¹ Vgl. a.a.O. 77–89.

⁵² A.a.O. 18.

⁵³ A.a.O. 27.

⁵⁴ Vgl. Bergunder, *Cultural Turn*, 252–254.

derts zurückgehenden Gruppen der Pfingstbewegung zugerechnet, sondern auch die ›charismatische Erneuerung‹ innerhalb der etablierten Kirchen seit den 1950er Jahren sowie die sogenannten *Neo-Pentecostals*, eine etwas diffuse Kategorie, unter der unzählige ›geistgeleitete‹ indigene Kirchen in der ›Dritten Welt‹ zusammengefasst werden, die sich seit etwa 1970 im Rahmen der *Third Wave* stark ausgebreitet haben und die mit Abstand zahlenstärkste Fraktion pentekostaler Typen bilden.⁵⁵ Bergunders »historische Einschätzung ...«⁵⁶ ist nun, dass sich ein unter dieser globalen Perspektive definiertes Phänomen *Pfingstbewegung* erst für die »letzten zwei oder drei Jahrzehnte ...«⁵⁷ belegen lässt, als vor allem die historischen Zusammenhänge von Gruppen innerhalb der *Third Wave* mit den behaupteten Anfängen der Bewegung in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts zusehends in Frage gestellt werden.⁵⁸ »Von diesem Blickpunkt aus betrachtet, würden die ›Ursprünge‹ der heutigen Pfingstbewegung in den 1970er und 1980er Jahren liegen und nicht davor.«⁵⁹ In unserem Sinne formuliert: Der seit dem Auftauchen des reinen Signifikanten ›Pfingstbewegung‹ florierende Diskurs um die substantielle Füllung des dadurch geschaffenen diskursiven Mangels hat mit Hollenwegers Einspruch gegen das Bild dieser Strömung als Erfindung eines weißen US-Amerikaners eine neue Pfingstbewegung erschaffen, deren Identität heute im Allgemeinen als ein »von Anfang an ... globales Geschehen«⁶⁰ verstanden wird und deren Anhängerzahl die zu Beginn dieses Essays angeführte Statistik unter dem Label *Pentecostal and Charismatic Movements* auf etwa eine halbe Milliarde beziffert.⁶¹ Mit dieser inklusivistischen Ausweitung des Signifikanten auf eine globale Ebene ist der wissenschaftlich-historiographische Diskurs zur Pfingstbewegung auf dem besten Wege, seinem Gegenstand den geschichtlichen Ursprung und die ersten 70 Jahre seiner Geschichte zu nehmen; in dieser Lesart ist Walter Hollenweger der Erfinder der weltweiten Pfingstbewegung. Und er hat sie gleichzeitig abgeschafft.

⁵⁵ Vgl. dazu etwa Marco Frenschkowski/Roger G. Robins/Roswith Gerloff/Michael Bergunder, Art.: Pfingstbewegung/Pfingstkirchen, in: RGG 2003⁴, 1232–1242, hier: 1239.

⁵⁶ Bergunder, *Cultural Turn*, 257.

⁵⁷ A.a.O.

⁵⁸ Vgl. etwa auch die Diskussion zu den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) in: Bergunder, *Cultural Turn*, 263–269.

⁵⁹ A.a.O. 257.

⁶⁰ Michael Bergunder, Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: Ders./Haustein (Hg.), *Migration und Identität*, 155–169, hier: 156.

⁶¹ Vgl. Barrett/Johnson, *Global Statistics*.

Ausblick: Konsequenzen für die Geschichtsschreibung

Die aus den vorangegangenen Ausführungen resultierende These, dass nicht der historische Gegenstand die Geschichtsschreibung, sondern umgekehrt die Geschichtsschreibung den historischen Gegenstand konstituiert, wenn nicht gar erzeugt, ist nicht neu. So hat Foucault herausgestellt, dass man »sich mit Sicherheit täuschen [würde], wenn man dem Sein ... selbst, seinem geheimen Inhalt, seiner stummen und in sich verschlossenen Wahrheit das abverlangen würde, was man zu einem bestimmten Augenblick hat darüber sagen können.«⁶² Im Gegenteil: Was wir als Historiker über die Pfingstbewegung sagen können, ist nicht, was die Pfingstbewegung »tatsächlich« ist oder war, sondern was verschiedene Texte zu einem bestimmten Zeitpunkt über sie gesagt haben: Das Objekt »ist durch die Gesamtheit dessen konstruiert worden, was in der Gruppe all der Aussagen gesagt worden ist, die [es] benannten, [es] zerlegten, [es] beschrieben, [es] explizierten, [seine] Entwicklungen anzeigten«,⁶³ kurz: es intelligibel gemacht und damit als historischen Gegenstand erst erzeugt haben.

Die Schlussfolgerung aus diesen Überlegungen besonders im Bezug auf die Geschichtsschreibung führt Foucault an anderer Stelle an: Wenn erst das historiographische Narrativ den historischen Gegenstand erzeugt, so kann es sich auch bei dem behaupteten historischen Ursprung dieses Gegenstands (etwa in den Schwarzen Gemeinden der USA) um nicht mehr als den »metaphysische[n] Nachtrieb [handeln], welcher bei der Betrachtung der Historie wieder ausschlägt und durchaus meinen macht, am Anfang aller Dinge stehe das Wertvollste und Wesentlichste«.⁶⁴ Die Idee des historischen »Ursprungs« eines geschichtlichen Gegenstandes wie der Pfingstbewegung ist das *Produkt* des historiographischen Narrativs, das den Mangel des »reinen Signifikanten« zu füllen sucht, indem es diesen Mangel für den Ort einer unübertrefflichen Fülle, für einen Ursprungskern hält. Doch »[a]m historischen Anfang der Dinge findet man nicht die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs[,] sondern die Unstimmigkeit des

⁶² Michel Foucault, Archäologie des Wissens, in: Ders., Die Hauptwerke, Frankfurt a. M. 2008, 471–700, hier: 505.

⁶³ A. a. O. 505.

⁶⁴ Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Walter Seitter (Hg.), Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M. 1987, 69–90, hier: 71. Foucault zitiert an dieser Stelle aus dem zweiten Band von Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches.

Anderen«,⁶⁵ die Disparität oder in den Worten Žižeks: die Objektwerdung einer Lücke, einer *Diskontinuität*, einer reinen Differenz zu etwas Anderem.

Diese Eliminierung der Narrativität mit ihren Ursprüngen, Entwicklungen und Pointen aus einer ›Geschichte‹, die als der Sprache externes Objekt gedacht ist, ist in der Folge am profiliertesten durch Hayden White betrieben worden, der aufgezeigt hat, dass Geschichtsschreibung stets zu einem gewissen Grad den Charakter von Erzählungen aufweise: »sprachliche Fiktionen ..., deren Inhalt ebenso *erfunden* wie *vorgefunden* ist und deren Formen mit ihren Gegenstücken in der Literatur mehr gemeinsam haben als mit denen in den Wissenschaften.«⁶⁶ Gleichzeitig hat White mit der These, dass es sich bei der seither vielgescholtenen Narrativität historiographischer Texte schlechterdings um ein »menschliches Prinzip«⁶⁷ handle, das wir nicht überwinden können, dem potentiellen Bestreben eine Absage erteilt, die ›nackten Tatsachen‹ der Geschichte auf andere als eine erzählerische Weise zu erfassen.

Worin, so könnte man in Anbetracht der vorgebrachten Überlegungen fragen, liegt dann noch der Sinn einer religionsgeschichtlichen Beschäftigung mit einem historischen Gegenstand wie der Pfingstbewegung? Und antworten: Nimmt man die Einsprüche poststrukturalistischer Ansätze gegen die klassische Art und Weise, die Pfingstbewegung zu beschreiben, ernst, so kann es nicht länger darum gehen, einen positiven historischen Gegenstand zu ›rekonstruieren‹; ebenso wenig sollte es dem auf diese Weise und mit religionswissenschaftlichem Impetus arbeitenden Forscher ein Anliegen sein, in vollem Bewusstsein seiner sprachlichen Handlungsmacht den *pure signifier* ›Pfingstbewegung‹ auf eine spezifische Art und Weise zu füllen und ihm damit einen fixen Charakter, eine Identität zu verleihen (dieses Anliegen sollte den Pfingstlern selbst überlassen bleiben). Vielmehr könnte seine Arbeit darin bestehen, genau diese von vielen Seiten vorgenommene Fixierung des historischen Gegenstandes und damit der religiösen Identität durch die akribische Nachzeichnung der verschiedenen historiographischen Plots ›aufzuweichen‹ und dabei die literarischen Strategien der einzelnen Texte sowie die Verwerfungen des historiographischen Diskurses aufzudecken: Welche Konzeptionen von Welt und Wirklichkeit transportieren die verschiede-

⁶⁵ A.a.O. 71.

⁶⁶ Hayden White, Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.), Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, 123–157, hier: 124f.

⁶⁷ Hayden White, The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore 1987, 1.

nen Narrative über den historischen Gegenstand? Welche Erzählungen dominieren den Diskurs? Welche externen Konzeptionalisierungen können durch die jeweiligen Narrative legitimiert, relativiert oder bekämpft werden und welche (politischen) Strategien verfolgen die jeweiligen Autoren dabei? In diesem Sinne sollte es der Religionsgeschichtsschreibung gerade nicht darum gehen, einen historischen Gegenstand als fixe »religiöse Kategorie« zu beschreiben und intelligibel zu machen; vielmehr kann der poststrukturalistisch motivierte Historiker gerade dort ansetzen, wo eine prinzipiell als fluide gedachte diskursive Größe fixiert zu werden droht, wo die Deutungsmacht eines Akteurs in solcher Weise überhandnimmt, dass der lebendige Diskurs um die Füllung des Mangels, den der *pure signifier* geschaffen hat, zu erliegen droht.

In diesem Sinne ist der foucaultsche Historiker freilich ebenfalls kein bloßer Chronist mehr: Er mutiert zum Politiker und zum Hofnarren zugleich; zum Ersteren, indem er die Bedingungen des Sagbaren durch sein stetes Insistieren auf der Fluidität historischer Konzeptionen und Gegenstände auf einer Ebene hält, auf der grundsätzlich auch Äußerungen, die dem diskursiven Mainstream widersprechen, getätigt werden können (man könnte dies das *radikaldemokratische Ethos* des Poststrukturalismus nennen); und zum Letzteren, weil dieses Ethos letztlich nur die »identitätszersetzende Auflösung«⁶⁸ des Fixen, die Demaskierung des Mächtigen im Diskurs bedeuten kann und die Arbeitsweise dieses Historikers im Kern in der stetigen Verschiebung der Konzeptionen, in der »wirklichkeitszersetzende[n] Parodie«⁶⁹, besteht. So stellt er etwa der einschlägigen historiographischen Erzählung über die Entstehung der Pfingstbewegung in den USA, die sich aus dem Selbstverständnis der frühen (und teilweise auch heutigen) US-amerikanischen *Pentecostals* speist, nicht bloß von dieser Lesart abweichende Narrative gegenüber, wie sie vor allem in Zeugnissen aus den ehemaligen Kolonien, aber auch von europäischen Autoren geäußert wurden. Sein Anliegen reicht weiter: Anders als etwa Hollenweger oder Anderson, die die Geschichte von Charles Parham als dem Gründervater der Pfingstbewegung lediglich durch ein neues Narrativ ersetzen, geht es dem Historiker darum, herauszuarbeiten, unter welchen historischen Bedingungen und diskursiven Konstellationen *sämtliche* Geschichten der Entstehung der Pfingstbewegung mit der ihnen jeweils eigenen Plausibilität erzählt werden konnten: Welche Faktoren und dis-

⁶⁸ Foucault, Nietzsche, 85.

⁶⁹ A.a.O.

kursiven Machtverhältnisse bedingten die Karriere dieser Narrative im Diskurs, sodass einige in die Geschichtsbücher eingehen konnten, während andere in den Tiefen der Archive vergessen worden sind? Auf diese Weise unterscheidet sich der foucaultsche Historiker wiederum nicht von seinen Kollegen; auch sein Platz ist das Archiv und die Schreibwerkstatt. Doch die Geschichte, die er erzählt (und eine Geschichte erzählt er freilich nach wie vor), ist nicht die historischer, rekonstruierbarer ›Fakten‹, sondern die der Genese von Narrativen und Wissen *über* diese Fakten, ihrer kontextuellen Situiertheit und ihres historischen Werdegangs. Der historische Gegenstand *Pfingstbewegung* wird damit niemals als positives Phänomen greifbar, sondern stets nur als Maske, die andere ihm aufsetzen, um seinen Mangel an substantieller Fülle zu verschleiern; der Historiker

»weiß, was er von dieser Maskerade zu halten hat. Nicht, daß er sie zurückweist, weil sie ihm zu wenig ernst ist; vielmehr möchte er sie bis zum Äußersten treiben: er möchte einen großen Karneval der Zeit veranstalten, in dem die Masken unaufhörlich wiederkehren. Anstatt unsere blasse Individualität mit den starken Identitäten der Vergangenheit zu identifizieren, geht es darum, uns in so vielen wiedererstandenen Identitäten zu entwicklichen.«⁷⁰

Die Entwirklichung historischer Realität: In diesem Aspekt historiographischen Arbeitens liegt wie gesagt die prägnanteste und charakteristische Eigenart des foucaultschen Historikers: die des Karikaturisten, des Hofnarren.

(Yan Suarsana war bis 2011 Assistent am Lehrstuhl für Reformations- und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. In seiner Dissertation beschäftigt er sich mit der südindischen Pfingstbewegung um 1900.)

ABSTRACT

During the past decades, Pentecostalism has turned out to be one of the fastest growing religious movements in the world. In spite (or, perhaps, precisely because) of the fact that the phenomenon is covered by various academic disciplines, there has never been a real consensus of what Pentecostalism ›really is‹ and how it could be defined adequately. In my essay I try to show why we find it so difficult to give a suitable definition of the phenomenon and therefore provide a solution inspired by post-structural theory to deal with this problem. Additionally, I will give an insight of how this post-structural understanding of the subject can help to develop a corresponding view on the historiography of religion.

⁷⁰ A. a. O.