

## „Leben, Jesus und Rock’n’Roll“ – pfingstlerische Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung vor dem Horizont ekklesialer Deutungsmuster

Gunda Werner

1. Von „Sex, Drugs and Rock’n’Roll“ zu „Leben, Jesus und Rock’n’Roll“ – die Veränderung der religiösen Landschaft Brasiliens als Indikator für weitreichende Transformationen des religiösen Habitus

Was wünscht sich ein evangelikaler Pastor für Brasilien? „Gott bewahre uns vor einem evangelikalen Präsidenten“<sup>1</sup>, so Pastor Arionaldo Jr. auf einem Musikfestival in Brasilien. Die erdrutschartigen Verluste, die die katholische Kirche in Brasilien hinnehmen muss (in diesem Jahrhundert durchschnittlich 465 Gläubige am Tag), verändern bei gleichzeitigem rasanten Zuwachs evangelikaler Kirchen (im Vergleich: durchschnittlich 4.383 neue Mitglieder am Tag, dabei vor allem junge Menschen)<sup>2</sup> nicht nur das religiöse Leben in Brasilien, sondern die Ver-netzung von Religion, Politik und Medien führt zu einer einzigartigen Melange, die alle Bereiche des Lebens durchzieht. An den evangelikalen und pfingstlerischen Kirchen kommt man heute nicht mehr vorbei, weder in der Politik noch im Sport.<sup>3</sup> Aber auch die Kultur, allen voran

<sup>1</sup> B. Herrmann, Karneval Gottes, in: Süddeutsche Zeitung 88 (2016) 13–15, 15.

<sup>2</sup> In D. Pollack/G. Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. – New York 2015, weist Pollack nach, dass besonders pentekostale Kirchen auf eine vorhandene religiöse Grundstimmung angewiesen sind, um den Mitgliederzuwachs zu ermöglichen. Je stärker die Differenz zwischen pentekostaler Religiosität und der gesellschaftlichen Stellung zur Religion sei, desto weniger habe die pentekostale Spiritualität eine Chance, Fuß zu fassen vgl. ebd., 431. Die Präsenz aber der katholischen Kirche in Lateinamerika, Afrika und Asien sei eine religiöse Grundsituation, auf der Pfingstkirchen aufbauen können. In Brasilien sei die katholische Kirche so etwas wie die „Nachschuborganisation“ ebd., 432 für die pentekostalen Gruppen. Vgl. ebd.

<sup>3</sup> So Herrmann, der Beispiele aus der Politik und dem Sport anführt, dabei auf die Regierungskrise eingeht und die „Bullen, Blei und Bibelfraktion“ ausführlich erläutert. Vgl. B. Herrmann, Karneval Gottes (s. Anm. 1). Vgl. außerdem B. Herrmann, Blockiert von Bullen, Blei und Bibel, in: Süddeutsche Zeitung 191 (2015) 2.

die Musikszene, ist ohne diesen Einfluss nicht mehr zu denken. Die vorderen Plätze der Charts sind fest in christlicher Hand, die Übertragung der Olympischen Spiele 2016 ebenso.<sup>4</sup>

Die einheitliche Sicht auf diese kirchliche Szene funktioniert dabei ebenso wenig wie eine Deutung der politischen Zugehörigkeit oder gesellschaftlichen Verbreitung. Was die einen wünschen, fürchten die anderen. Besonders aber die pfingstliche Religiosität entzieht sich eindeutigen Maßstäben und Kategorien; vielmehr lädt sie sogar zu konfessioneller Offenheit ein.<sup>5</sup> Es ist möglich, zu einer Konfession

---

<sup>4</sup> Der Gründer und Chef einer der größten Pfingstkirchen Brasiliens, der IURD („Universalkirche“), Edir Macedo, ist Inhaber des zweitgrößten TV-Netzwerkes Brasiliens, „Macedo Rede Record“. Diesem Netzwerk gehören die Übertragungsrechte für Olympia 2016. Vgl. *B. Herrmann*, Karneval Gottes (s. Anm. 1), 14.

<sup>5</sup> Die pentekostalen Bewegungen teilen viele der grundlegenden Merkmale evangelikaler Christen. Sie betonen jedoch die unmittelbare Erfahrung des Geistes in einem Maße, dass diese zu dem differenzierenden Identitätsmarker schlechthin wird. „The workings of God must be palpable“ *D. Pollack*, New Religious Movements in the context of a growing religious pluralism in secular societies (with a focus on Europe and North America), in: *J. Müller/K. Gabriel* (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 177–224, 182. Darüber hinaus zeichnen sich pentekostale Christinnen und Christen dadurch aus, dass gerade der Glaube ihr Leben in der unmittelbaren Erfahrung Gottes im Geist so radikal verändern vermag, dass sich das Leben eines entschiedenen Christen bzw. einer entschiedenen Christin faktisch verändert. Das Versprechen von Wohlstand und Erfolg wird verbunden mit echtem Glauben, ein Merkmal der neo-pentekostalen Bewegung und zugleich der entscheidende Unterschied zu den klassischen pentekostalen Bewegungen. „All they have to do – according to the so-called Prosperity Gospel – is believe firmly enough in God, and He will bless them with health and prosperity.“ Ebd., 183. Allerdings scheint sich – bei aller Schwierigkeit dieser großen Verallgemeinerung – eine typische Abfolge einer Bekehrungsbiographie abzeichnen: Der Bekehrung folgt die Geisttaufe als „pentekostale Initiations-erfahrung“ *R. Hempelmann*, Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit und ökumenische Herausforderung, in: *A. F. Gemeinhardt* (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005, 7–25, 16, die sich in der besonderen Gabe der Glossolie manifestiert. Vgl. ebenso *T. Schärtl*, American Catholicism? A Glance from the United States back toward Germany, in: *Horizons* 41 (2014) 269–309, 304f.; *L. S. Campos*, Pneumatologien im Konflikt. „Klassisches Pfingstlertum“ und „Neupfingstlertum“ in Brasilien, in: *Concilium* 47 (2011) 411–422, 414; *T. Sundermeier*, Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen. Ein Stück pfingstlerische Anamnese, in: *EvTh* 69 (4/2009) 300–311, 301–303; *W. J. Hollenweger*, Pfingstbewegung und Ökumene, in: *C. Dahling-Sander/K. M. Funkschmidt/V. Mielke*, (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewe-*

zu gehören und sich zugleich als pfingstlerisch zu verstehen. Gerade aber weil zum einen dieser individuelle Religionshabitus weitreichender ist als der Ausdruck einer spezifischen Frömmigkeit und zum anderen weil er in Brasilien, noch mehr als in Nigeria und den USA, eine Veränderung figuriert, die nicht nur die Sorge hervorruft, dass „der laizistische Charakter der Republik in Gefahr sei“<sup>6</sup>. Sondern durch diesen Religionshabitus werde sich in den nächsten Jahrzehnten das Erscheinungsbild des Christentums grundsätzlich verändern, wenn die Freisetzungskräfte der unmittelbaren Gottesbegegnung in religiösen Vergemeinschaftungsprozessen verbunden werden zu einer Lebenskultur. Diese neue Grundform des Christseins<sup>7</sup> generiert deutlich mehr Veränderungen als zum Beispiel die bloße Uminterpretation einer Musikszene, die „Sex, Drugs and Rock’n’Roll“ zu „Leben, Jesus und Rock’n’Roll“<sup>8</sup> transformiert. Pfingstlich codierte Religionsformen scheinen die Erfolgsrezeptur für das Überleben religiöser Gruppierungen in den modernen oder sich zur Moderne transformierenden Gesellschaften zu sein und dort ihren Platz gefunden zu haben. Die Struktur der inklusiven Exklusivität innerhalb hoher Wahlmöglichkeiten verfügt eine modernitätsaffine Verfassung religiöser Sehnsüchte und Bedürfnisse mit der Resilienz religiöser Verheißungen erfolgreicher als die exklusive Inklusivität der derzeitigen Sozialgestalt der römisch-katholischen Kirche. Was bedeutet also, kurz gesagt, der Aufstieg der (neo-)pentekostalen Bewegung für die katholische Kirche?

---

gung, Frankfurt a. M. 2001, 16–34, 17–24; R. Hempelmann, Die Pfingstbewegung (s. Anm. 5), 15–18; M. Petzke, Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum, Bielefeld 2013, 306–310; N. Strotmann, What does the phenomenon of the New Religious Movements mean for the pastoral concepts of the Universal Church?, in: J. Müller/K. Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 315–341, 325f., Fn. 284; K. Koch, The Pentecostal Churches as partners of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity?, in: J. Müller/K. Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 346f.

<sup>6</sup> B. Herrmann, *Karneval Gottes* (s. Anm. 1), 14.

<sup>7</sup> Vgl. M. Eckholt, *Pentekostalismus. Eine neue „Grundform“ des Christseins*, in: T. Keßler/A.-P. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 202–225, 206.

<sup>8</sup> B. Herrmann, *Karneval Gottes* (s. Anm. 1), 14.

## 2. Die Idealtypen zukünftiger Sozialgestalten der christlichen Idee

Nun hat der evangelische Theologe Ernst Troeltsch bereits Anfang des 20. Jahrhunderts eine Analyse der möglichen „drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee“<sup>9</sup> vorgelegt und mit seinen Analysen auf tiefgreifende Veränderungen der kirchlichen Sozialgestalt unter den Bedingungen der Moderne reagiert. Dabei unterscheidet er drei kirchliche Grundtypen in idealtypischer Weise voneinander: Volkskirche, Sekte und Mystik. Die Volkskirche ist, kurz gesagt, der Typus, der die Massen aufnehmen und zu einer Gemeinschaft integrieren kann. Zugleich verfügt die Volkskirche über eine Anpassungsfähigkeit an die Welt, „weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen bis zu einem gewissen Grade absehen kann“<sup>10</sup>. In der „Sekte“ finden sich Christen wieder, die sich als Wiedergeborene verstehen und ein dementsprechend strenges und bewusstes Leben führen. Sie sind ganz auf das Gottesreich ausgerichtet und leben in dieser Erwartung. Die Mystik wiederum verkörpert die Innerlichkeit der religiösen Handlungen, sowohl im Kult als auch in ihren Inhalten, und macht diese zu einem „rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz“<sup>11</sup>.

Diese idealtypisch skizzierte Gruppenbildung ist konsequenterweise fließend, ebenso wie die Inhalte, die liturgischen Formen und die Beziehung zu Geschichte und Umwelt. Diese drei Formen nimmt Troeltsch nicht nur in der Geschichte, sondern in seiner Gegenwart in beiden Konfessionen und in einer Vermischung wahr. Gerade weil die Volkskirche als Massenbewegung verstanden ist, ist sie für alle offen. Diese Sozialform ist auch für die Sekte – so sie sich ausbreitet – denkbar, sie würde sich dann zu einem kirchenförmigen Typus verändern um den Preis ihrer Exklusivität. Die Mystik allerdings bilde das „Asyl für die Religiosität wissenschaftlich gebildeter Schichten; in wissenschaftlich unberührten Schichten wird sie zum Orgasmus und zur gefühlsmäßigen Devotion, mit alledem eine gern gepflegte Ergänzung von Kirchen und Sekten.“<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 3. Neudr. der Ausg. Tübingen 1922 (GW 1), Aalen 1977, 967.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

Für Troeltsch stellt sich die ursprüngliche Frage darin, welche Bedeutung das Christentum für die Lösung der sozialen Probleme habe. Weil diese Frage ihn treibt, untersucht er die Erscheinungsformen des Christlichen in der Perspektive, wie sie sich angesichts veränderter gesellschaftlicher Bedingungen selbst verändern. Die Sekte sei utopisch, die Mystik beschäftige sich nicht mit den sozialen Fragen; nur die Kirche entfalte Programme der Linderung der Not. Allerdings in einer Form – so Troeltsch –, die der aktuellen Situation nicht mehr angemessen sei.<sup>13</sup>

Damit deckt Troeltsch auf, was mich interessiert: Wie sieht die dogmatische, näherhin ekklesiologische Antwort auf die veränderte gesellschaftliche Situation aus, in der die Kirche sich zu verorten hat? Welche veränderte Sozialgestalt der Kirche ist in katholisch-theologischer Hinsicht denkbar? Gerade weil die katholische Beschreibung der Sozialgestalt des Christlichen rückgebunden ist an eine sakramententheologische Theorie von Kirche, legen die (neo-)pentekostalen Bewegungen als Religionshabitus jene Leerstelle frei, die in *Lumen Gentium* 1,1 und 8,1 offen gelassen ist: wie nämlich die Kirche gleichsam als Sakrament und als eine komplexe Wirklichkeit zu verstehen ist.

### 3. Der Pentekostalismus als modernitätsaffiner Religionshabitus – eine Leerstelle deutschsprachiger Theologie

#### 3.1 Von 0 % auf 44 % – Verbreitung des (Neo-)Pentekostalismus und binnenkatholische Problematisierung

Die Veränderung der Religionslandschaft wird sich nicht auf Lateinamerika beschränken, sondern bis 2025 schätzungsweise 44 % des Weltchristentums in einer spezifischen Form erreichen: der pentekostalisiert-charismatischen Ausprägung evangelikaler, protestantischer und katholischer kirchlicher Sozialformen. Bereits jetzt, so Margit Eckholt u. a., leben in Lateinamerika 50 % der Christen ihren Glauben charismatisch.<sup>14</sup> Damit führt Margit Eckholt eine Binnendifferenzierung ein und benennt somit die Ursachen dafür, dass

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 983f.

<sup>14</sup> Vgl. M. Eckholt, Pentekostalismus (s. Anm. 7), 201.

eine genaue statistische Erhebung dieses Phänomens beinahe unmöglich ist. Charismatisch bedeutet in diesem Kontext eine Ausdrucksform des Glaubens, die als „non-Pentecostal denomination“<sup>15</sup> und damit als konfessionsungebunden zu begreifen ist.<sup>16</sup> Nicht nur werden in Folge dieser Transformation die Großkirchen zu Minderheitskirchen,<sup>17</sup> sondern die pentekostal-charismatische Bewegung erzählt die größte Erfolgsgeschichte einer Frömmigkeitsbewegung in der neueren Geschichte.<sup>18</sup> Als zum Teil loser Zusammenschluss sich schnell verändernder Gruppen, die sich nur partiell zu denominations – also im weitesten Sinne Konfessionen – konstituieren, sind sie mit klassischen statistischen Methoden ausgesprochen schwer zu erfassen. Oft können die Zahlen nur über das eigene Gefühl der Zugehörigkeit oder als Zustimmung/Ablehnung bestimmter Frömmigkeitsformen generiert werden.<sup>19</sup> Ulrich Ruh fasst die Be-

---

<sup>15</sup> D. B. Barrett/T. M. Johnson, Global Survey, in: S. M. Burgess/E. von der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids 2008, 3–302, 291.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Vgl. M. Eckholt, *Pentekostalismus* (s. Anm. 7), 203.

<sup>18</sup> Vgl. M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vlym 1992, 23, zit. nach: R. Hempelmann, *Die Pfingstbewegung* (s. Anm. 5), 13. C. Robeck beschreibt die Mission der (neo-)pentekostalen Gruppen auf dem latein-amerikanischen Kontinent als eine doppelte Bewegung, die als Mission von außen und als Mission von unten zu differenzieren sei. Die Mission von unten sei besonders zu beachten, denn sie sei eine Entstehung indigener pentekostaler Strömungen. Vgl. C. M. Robeck, *Pentecostal Challenges in the Americas*, in: C. Dahling-Sander/K. M. Funkschmidt/V. Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, Frankfurt a. M. 2001, 115–137, 124–131.

<sup>19</sup> Die gängige Geschichtsschreibung differenziert drei Wellen der pentekostalen Bewegung; die Entstehung der klassischen Bewegung als „Holiness Movement“ (A.-P. Rethmann, *Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung und ihre Praxis*, in: T. Keßler/A.-P. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 15–33, 18) wird Anfang des 20. Jahrhunderts datiert, hier sind die grundlegenden Charakteristika der pentekostalen Bewegung begründet. Die drei Elemente der Bekehrung, Heiligung und Zungenrede unterscheiden die neuen Gruppen von ihren – zumeist evangelikalischen – Ursprungsgruppen. Bei der bilokalen Entstehungsgeschichte werden die Bewegung um Charles Parham 1901 und William Joseph Seymour in der Azusa-Street L.A. 1906 als Anhaltspunkte benannt. Die Einbeziehung der einzelnen Person, die Ernstnahme der unmittelbaren Geisterfahrung sowie die flachen Hierarchien scheinen die Ausbreitung in einem Maße begünstigt zu haben, dass schon bald von einer weltweiten Bewegung gesprochen werden kann.

richterstattung zur Internationalen Konferenz vom 9.–11.4.2013 in Rom, auf der die Ergebnisse einer Langzeitstudie der Kommission Weltkirche der DBK diskutiert wurden, unter dem Schlagwort zusammen, dass die Pfingstkirchen zu dem „wichtigsten ‚global player‘ in der Christenheit neben der Katholischen Kirche“<sup>20</sup> geworden sind. Weltweit gehe man von 400 Millionen Pfingstlern aus.<sup>21</sup> Detlev Pollack referiert für Deutschland 2,3 Millionen ‚renewalists‘,<sup>22</sup> andere gehen von 70.000–300.000 Mitgliedern charismatischer oder pentekostaler Glaubensgruppen aus.<sup>23</sup>

Das bemerkenswert geringe Interesse, das diesem Phänomen gegenüber in der Theologie gezeigt wird, erstaunt!<sup>24</sup> Die deutschsprach-

---

1947 findet die Weltkonferenz der Pfingstler statt, ein loser Zusammenschluss derer, die sich der grundlegenden Sozialform pentekostalen Christentums zugehörig fühlen. Die als charismatische Strömung bezifferte Form, die zweite Welle, existiert in allen Konfessionen – in der Tat ist die Pentekostalisierung der katholischen Kirchen schon seit Ende der 1950er Jahre zu beobachten –, findet ihre Ausbreitung durch die Akzeptanz des Lehramtes aber erst in den 1970er Jahren. Dazu später mehr. Die dritte Welle wird in dem Hervorgehen Neo-Pentekostaler Gruppen seit den 1960er Jahren gesehen, die sich als „Independants“ verstehen. Als „non-white-indigenous; post-denominational; neo-charismatics“ stellen sie eine stetig wachsende Gruppe dar, die sich als inkulturiert-synkretistisch-religiöse Ausdrucksform vor allem für Ballungszentren mit ihren radikalen Veränderungen als anpassungsfähig erweisen. Vgl. ebd., 17–23.

<sup>20</sup> U. Ruh, Neue Konkurrenz. Pfingstler und Charismatiker als Herausforderung für die katholische Kirche, in: HerKorr 67 (2013) 305–309, 305.

<sup>21</sup> Barret und Johnson gehen von 523 Millionen kirchlich gebundenen Christinnen und Christen dieser Bewegung aus, von denen sie 65 als Pentekostals, 175 als Charismatiker und 295 als Neo-Pentekostale identifizieren.

<sup>22</sup> Vgl. D. Pollack, New Religious Movements (s. Anm. 5), 188.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Vgl. R. Hempelmann, Die Pfingstbewegung (s. Anm. 5), 14; N. Strotmann, What does the phenomenon of the New Religious Movements mean (s. Anm. 5), 328; K. Koch, The Pentecostal Churches (s. Anm. 5), 346. Wesentlich beigetragen zu der historischen kleinen Anzahl pfingstlicher Kirchen im deutschsprachigen Raum hat die sog. Berliner Erklärung von 1909. Zur Berliner Erklärung fanden sich 1909 insgesamt „56 führende Vertreter der Gemeinschaftsbewegung und der evangelischen Allianz“ zusammen, die sich von den neuen pfingstlichen Bewegungen deswegen distanzieren – so Theo Sundermeier –, weil das „Zungenreden, die überschäumende Ekstase“ die „nüchternen Württenberger nicht ertragen und theologisch nicht würdigen“ konnten. T. Sundermeier, Der Heilige Geist (s. Anm. 5), 304. Somit belegten „führende Evangelikale in Deutschland die junge Pfingstbewegung mit einem Verdikt“ J. Koslowski, Pfingstkirchen, charismati-

chige Theologie ist vom Diskurs weitgehend abgekoppelt.<sup>25</sup> „Das liegt zum einen daran, dass maßgebliche Lehrbücher akademisch etablierter Theologen mit einer Betonung der erfahrungsbetonten Spiritualität der Pfingstbewegung einsetzen und dann versuchen, den theologischen Dialog auf Basis einer phänomenologischen Beschreibung derselben zu initiieren, ohne die theologischen Artikulationen der Pfingstbewegung in ausreichender Tiefe zu rezipieren“<sup>26</sup>. Weiterhin habe – so Jörg Haustein und Giovanni Maltese – die deutschsprachige pfingstliche Theologie die Debatten selbst kaum wahrgenommen. Margit Eckholt drückt ihre Verwunderung angesichts des theologisch-wissenschaftlichen Desinteresses an den Folgen der Globalisierung aus; sie präzisiert dieses näherhin als Desinteresse derjenigen, die die radikalen Veränderungen und Anfragen als Thema den Regionalwissenschaften zugeschoben und reserviert haben.<sup>27</sup> In erster Linie zeigen sich Religionssoziologen an dem Phänomen (neo-)pentekostaler Bewegungen hochinteressiert, Theologen scheinen dieses Phänomen religiöser Mannigfaltigkeit, Kreativität und Ausbreitung aber nicht als eine mögliche neue „Grund-

---

sche Bewegung und Ökumene, in: A. F. Gemeinhardt (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005, 26–44, 37. Die Bewegung sei zu sehr von unten geprägt. Vgl. auch *D. Spornhauer*, *Begegnung mit Pfingstgemeinden in der Praxis*, in: A. F. Gemeinhardt (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005, 141–158, 144; *R. Hempelmann*, *Gemeinsame Aufgabe. Freikirchen, Evangelikale und Pfingstler als Faktoren der ökumenischen Bewegung*, in: *HerKorr Spezial 1* (2010) 35–39; *L. D. Eisenlöffel*, *Die deutsche Pfingstbewegung und die ökumenische Idee*, in: C. Dahling-Sander/K. M. Funkschmidt/V. Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, Frankfurt a. M. 2001, 158–180, 160–162.

<sup>25</sup> Vgl. *J. Haustein/G. Maltese*, *Pfingstliche und charismatische Theologie. Eine Einführung*, in: *J. Haustein/G. Maltese* (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 15–65, 16. Allerdings lassen die ansteigenden Zahlen von Veröffentlichungen darauf schließen, dass das Phänomen des Pentekostalismus sich zu einem theologischen Thema transferiert, nicht nur alleine deswegen, weil pentekostale Theologen dezidierte und elaborierte Ausarbeitungen zu jedem theologischen Locus vorlegen. Das 2014 herausgegebene „Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie“ will bereits von seiner Konzeption her den nicht vorhandenen theologischen Diskurs im deutschsprachigen Raum eröffnen und legt ebenso elaborierte wie meist gegensätzliche – aus dem Englischen übersetzte – Ausarbeitungen zu allen theologischen Loci vor.

<sup>26</sup> Ebd., 16.

<sup>27</sup> Vgl. *M. Eckholt*, *Pentekostalismus*, (s. Anm. 7), 203.

form des Christenseins<sup>28</sup> wahrzunehmen. Michael Huhn (Adveniat) entwickelt diese These weiter und beendet damit die Vorstellung kontinentaler Theologie, dass dieses Thema sie nichts angehe, sondern delegiert werden könne. Aber – so Margit Eckholt – die Veränderung und die radikalen Anfragen der Globalisierung und vor allem der Migration können nicht mehr ignoriert werden.

Der Soziologe José Casanova weist auf den anhaltenden Exodus von Frauen aus der römisch-katholischen Kirche hin und sieht in diesem eine der gravierendsten Veränderungen der römisch-katholischen Kirche seit den 1960er Jahren,<sup>29</sup> die in Lateinamerika mit einer Verstärkung eben jener (neo-)pentekostalen Bewegungen einhergehe, die wiederum genau das in der römisch-katholischen Kirche empfundene Defizit auffangen und Frauen nicht nur Leitungämter antragen, sondern – tiefgreifender – eine Reformation des Machismo eröffnen.<sup>30</sup> „Sociologically, in reaction to the Catholic Church’s official defense of a ‚traditionalist‘ position on gender issues and a singularly focus on ‚sexual‘ moral issues, one can observe throughout the Catholic World a dual process of female secularization and erosion of the Church’s authority on sexual morality“<sup>31</sup>. In Brasilien, so Casanova weiter, verlassen Frauen die Katholische Kirche zum einen schneller als Männer, zum anderen bleiben sie auch weiterhin religiös und schließen sich anderen Gruppierungen an. Diese Bewegung, so Casanova abschließend, verlaufe in Europa zwar anders, aber nicht weniger folgenreich. „Insofern ragen die Entwicklungen des Südens in die Gesellschaften und Kirchen des Nordens hinein und beginnen, die Gestalt der kirchlichen Ausprägung des christlichen Glaubens zu verändern, wie sie sich seit der Moderne herausgebildet hat“<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Ebd., 206.

<sup>29</sup> Vgl. J. Casanova, *New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization and Religious Revival and Fundamentalism*, in: J. Müller/K. Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 45–69, 66.

<sup>30</sup> Vgl. P. Jenkins, *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as Challenge for the Catholic Church*, in: J. Müller/K. Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 285–312, 269.

<sup>31</sup> J. Casanova, *New Religious Movements* (s. Anm. 29), 66.

<sup>32</sup> M. Eckholt, *Pentekostalismus* (s. Anm. 7), 204.

### 3.2 Attraktivität der (neo-)pentekostalen Ausprägungen des religiösen Habitus

In der ersten Wahrnehmung vermögen (neo-)pentekostale Bewegungen vor allem eines: Sie verbinden die Sichtbarkeit religiöser Erfahrung mit der Greifbarkeit dieser Erfahrung,<sup>33</sup> die beide in die Kompetenz des religiösen Subjekts gelegt werden.<sup>34</sup> Sie scheinen eine angemessene Reaktion auf die Vergewisserungssehnsucht moderner Menschen zu sein und sind durch die Aufnahme unterschiedlicher Elemente anpassungsfähig für ihre kulturelle, soziale und religiöse Umgebung.<sup>35</sup> Theo Sundermeier begründet den Erfolg der Pfingstkirchen in manchen Kulturen mit der besonderen Fähigkeit, die „primäre Religionserfahrung“<sup>36</sup> aufzunehmen und in ihre eigene Religionsdeutung zu integrieren. Diese spezifisch synkretistische Leistung führt zu Attraktivität und Akzeptanz. Als primäre Religionserfahrung in Lateinamerika legen sich neben der römisch-katholischen Kirche sowohl indigene als auch afrikanische Religionsformen nahe.<sup>37</sup>

Der Kirchenhistoriker Cecil Robeck identifiziert sieben Gründe, die (neo-)pentekostale Bewegungen attraktiv machen.<sup>38</sup> *Erstens* ist

<sup>33</sup> Vgl. T. Schärtl, *American Catholicism* (s. Anm. 5), 304.

<sup>34</sup> Vgl. R. Hempelmann, *Die Pfingstbewegung* (s. Anm. 5), 13.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 20f.

<sup>36</sup> T. Sundermeier, *Der Heilige Geist* (s. Anm. 5), 305.

<sup>37</sup> Die Integration vorhandener Religionen ist besonders im afrikanischen Kontext virulent. Vgl. u. a. P. Gifford, *Pentekostalismus in Afrika heute*, in: T. Keßler/A.-P. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 102–134, 122; T. Sundermeier, *Der Heilige Geist* (s. Anm. 5), 307f.; D. Katunda, *Die Kirche auf die Probe gestellt durch die Pfingstkirchen in Afrika*, in: T. Keßler/A.-P. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 168–175, 169; A. Heuser, *Battle Grounds of African „Spiritual Warfare“*. *Pentecostal Militancy against „Child Witches“ in „Prayer Camps“ and in Inter-Religious Encounter*, in: J. Müller/K. Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 133–166; E. V. Ndukaihe, *Die Ausprägung der Pfingstbewegung in der nigerianischen Kirche und Gesellschaft*, in: T. Keßler/A.-P. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 135–155.

<sup>38</sup> Vgl. C. M. Robeck, *Pentecostal Challenges* (s. Anm. 18), 133f.

die Aussicht auf einen Lebenswandel für Menschen in prekären Verhältnissen attraktiv; *zweitens* sind die neuen Gemeinschaftsformen ansprechend für spirituelle und soziale Nöte; *drittens* nehmen sie die emotionale Seite ernst; *viertens* wird die Taufe als Erwachsenentaufe als Befähigung und Kraft verstanden, die zum Gebet ermächtigt, in dem Komplexitätsreduzierung möglich und erfahren wird; *fünftens* eröffnet die konsequente Umsetzung des Priestertums aller gläubigen Menschen die reale Möglichkeit der Gestaltung und Mitarbeit in der Gemeinde, darin impliziert ist eine Aufwertung des Selbstbewusstseins; *sechstens* reduziert der hohe Moralkodex familiäre Probleme prekärer Lebenssituationen in Transformationsgesellschaften real; *siebtens* ist die Möglichkeit der Veränderung strukturell vorgesehen; Abspaltungen sind keine Niederlage, sondern Formen gesteuerter Religiosität.

Hildegard Wustmans sieht die Lebendigkeit der Liturgie als einen der Anziehungspunkte und versteht dies als Fremdprophetie für die katholische Kirche.<sup>39</sup> Leonardo Silvera Campos sieht in der Betonung des Leibes einen wesentlichen Grund für den Erfolg der Neopfingstler, weil sie diesen aufwerten und so Menschen ermutigen, „nach Heilung [zu] streben, den Leib schön und attraktiv zu machen, ihm Trost und Wohlbefinden zukommen und ihn die Gesundheit wiedererlangen zu lassen“<sup>40</sup>. Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt Brenda Carranza in ihrer Analyse für den Erfolg der katholischen charismatischen Gemeindeerneuerung in Brasilien.<sup>41</sup> Christl Kessler kommt in einer Studie über die Pentekostalen auf den Philippinen zu dem Ergebnis, dass die Attraktivität sich aus der Modernität herleite, da die pentekostale Spiritualität die „modernen Merkmale der Individualität und Wahlfreiheit einbezieht [...] und auf die von eben dieser modernen Individualität hervorgerufenen Unsicherheiten durch Rückgriff auf den Glauben, reli-

<sup>39</sup> Vgl. H. Wustmans, Pentekostalismus. Gemeindebildung und Liturgie, in: T. Kessler/A.-P. Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 155–167, 157, 161. Vgl. ebenso A.-P. Rethmann, Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung (s. Anm. 19), 31.

<sup>40</sup> L. S. Campos, Pneumatologien im Konflikt (s. Anm. 5), 416.

<sup>41</sup> Vgl. B. Carranza, Der katholische Pentekostalismus im Wandel, in: T. Kessler/A.-P. Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 34–56, 40.

göse Legitimation und soziale Netze reagiert<sup>42</sup>. Menschen werden in die Lage versetzt, sich in einer modernen Gesellschaft zu orientieren und sich nicht aus ihr zurückzuziehen. Carranza versteht dies als eine Integration in die Moderne, indem die Religion Stabilität bringt.

Diese Erfolgsfaktoren für pentekostale Religiosität scheinen also in den überschaubaren, undogmatischen, flexiblen Einheiten der Gemeinden zu bestehen. Diese Gemeinschaften vermögen zudem, mit ihrem hohen Moralkodex die Ambivalenz von Flexibilität und hoher Bindungskraft auszuhalten sowie durch eben diese Moralvorstellung ein unmittelbares emotionales religiöses Involviertsein zu produzieren, das sowohl zu einer subjektiven Steigerung der Selbstwertes als auch zu einer wahrnehmbaren Steigerung des Lebensstandards führt. Die Pluralisierung der Ämter bei gleichzeitiger Möglichkeit für jede und jeden, an dem Aufbau der konkreten Gemeinde mitzuwirken, geht einher mit emotional bindenden Identitätsmarkern in der Liturgie (sichtbare Geisterfahrung) und im alltäglichen Leben (Moralkodex und ethischer Standard).<sup>43</sup>

Kurz gesagt scheinen (neo-)pentekostale Bewegungen in Transformationsgesellschaften mit den ihnen inhärenten Freisetzungskräften den Individuen passende Inhalte und Strukturen zu bieten,<sup>44</sup> die in konkreter, authentischer Gottese Erfahrung im Geist faktisch zu einer höheren Lebensqualität und einem höheren Lebensstandard führen. Die eigentliche ekklesiologische Frage aber, die die pentekostalen Kirchen an die Katholische Kirche stellen, entspricht der Erkenntnis Karl Rahners, dass die Katholische Kirche den Aufbruch in die Moderne schlicht verschlafen habe.<sup>45</sup> Ein weiteres Verschlafen scheint sich hier zu wiederholen! Die fehlende konstruktive Auseinandersetzung mit der Moderne hatte bereits Troeltsch letztlich als die Sollbruchstelle des katholischen Grundtypus von Kirche

---

<sup>42</sup> C. Kessler, *Charismatische Christen. Genuin religiös, genuin modern*, in: T. Kessler/A.-P. Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 57–82, 80.

<sup>43</sup> Vgl. W. J. Hollenweger, *Pfingstbewegung und Ökumene* (s. Anm. 5), 22; P. Jenkins, *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics* (s. Anm. 30), 290f.

<sup>44</sup> Vgl. A.-P. Rethmann, *Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung* (s. Anm. 19), 29.

<sup>45</sup> Vgl. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: Ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 43–65, 57.

prognostiziert! Die interne Verarbeitung der Herausforderung der Moderne ist sowohl katholisch als auch (neo-)pentekostal erst in der Würdigung der genuin eigenen Theologie zu erkennen. Gerade aber die pfingstliche Theologie ist in der Auseinandersetzung mit den Pfingstkirchen eine marginalisierte Größe, weil die ökumenische Annäherung im Mittelpunkt steht;<sup>46</sup> dabei eröffnet erst sie die produktiven und kreativen theologischen Argumentationsmuster zur gemeinschaftsinternen Verarbeitung der Herausforderungen der Moderne.

---

<sup>46</sup> Der ökumenische Dialog zwischen Vertretern pentekostaler Gruppierungen und Vertretern der römisch-katholischen Kirche findet seinen Startpunkt unmittelbar nach dem II. Vaticanum im Jahre 1970. Vgl. A. Butler, Institutional Authority vs. Charismatic Authority. The Roman Catholic-Pentecostal Dialogue, in: C. Dahling-Sander/K. M. Funkschmidt/V. Mielke (Hg.), Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung, Frankfurt a. M. 2001, 100–114, 101. Der formale Dialog erstreckte sich von 1972–2003 zwischen dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen. Vgl. M. Plathow, Katholizismus und charismatisch-pfingstlerische Bewegung, in: A. F. Gemeinhardt (Hg.), Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, Göttingen 2005, 45–57, 52–55; D. Spornhauer, Begegnung (s. Anm. 24), 141f. Die Abschlussberichte der ersten drei Sitzungen (25 Jahre Dialog) sind 1999 herausgegeben worden. Vgl. N. Baumert/G. Bially (Hg.), Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlussberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren, Düsseldorf 1999. Ausführlich J. L. Sandidge über die Dialoge 1977–1982. Vgl. J. L. Sandidge, Roman Catholic/Pentecostal Dialogue (1977–1982). A study of Developing Ecumenism, Frankfurt a. M. 1987. Fünf Themen standen im Mittelpunkt: „Mutual introduction (1972–1976); Phase of contra positions (1977–1982); Search for common identity (1985–1989); Potential for mutual cooperation in the Christ-given mission (1990–1997); Moving beyond the borders (1998–2003)“. A. Butler, Institutional Authority (s. Anm. 46), 102. Die vierte Phase wird als die wesentliche und kontroverse eingeschätzt, da es in ihr um Bekehrung, Taufe und Mission gehe. Vgl. V.-M. Kärkkäinen, Are Pentecostals Oblivious of Social Justice? Theological and Ecumenical Perspectives, in: C. Dahling-Sander/K. M. Funkschmidt/V. Mielke (Hg.), Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung, Frankfurt a. M. 2001, 50–65, 57–65. Der jüngst erschienene Sammelband J. Müller/K. Gabriel (Hg.), Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church, Quezon City 2015, reflektiert das Ergebnis einer Langzeitstudie, die in den 1990ern von der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Fragen der Kommission Weltkirche in Auftrag gegeben wurde und in den Jahren 2000–2012 veröffentlicht wurde. Die Untersuchung nimmt vier Länder als Case Studies (Costa Rica, Ungarn, Südafrika und Philippinen) für die Veränderung und die dadurch folgenden Herausforderungen der religiösen Landschaften auf. Vgl. ebenso U. Ruh, Neue Konkurrenz (s. Anm. 20).

#### 4. Das Ende der Naivität – Identität als Paradigma pfingstlicher Theologie

##### 4.1 Theologische Reflexionen pfingstlicher Religiosität als binnentheologische Verarbeitung von Modernitätserfahrungen

Der Verfasstheit pentekostaler Bewegungen in ihrer spontanen, un-dogmatischen und emotionalen Ausprägung gemeindlicher Strukturen vor Ort steht eine Theologie entgegen, die in hoher Differenziertheit und ebenso hoher Selbstreflektiertheit jene Merkmale theologisch diskutiert, die gemeindlich gelebt werden. Dieser auf hohem Niveau reflektierende Überbau akademischer Theologie scheint beinahe gegenläufig zur Wahrnehmung gelebter pentekostaler Bewegung zu sein. Trat diese als eine Protestbewegung gegen die Rationalisierung von Religion, gegen die Dogmatisierung von Inhalten an, ist es doch umso erstaunlicher, dass pfingstlerische Theologen zu jedem theologischen locus elaborierte Theologien vorlegen, die ihrerseits in einer zum Teil gegenläufigen Pluralität nebeneinander bestehen können.<sup>47</sup> Theologisch scheint die Reflexion auf das Phänomen des Pentekostalismus innerhalb des Pentekostalismus vor allem eine Diskurskonstellation über das Zueinander von Struktur und Inhalt darzustellen. Die Differenzierung findet hier auf zwei Ebenen statt: So stellt die gängige Beschreibung der traditionell verfassten Kirchen als sog. ‚historische‘ Kirchen das Selbstverständnis pentekostaler Gruppen als ‚neue‘ Vergemeinschaftungsformen dar, die als theologische Urteilsbildung die für ihre Sozialgestalt relevanten Themen umgruppieren. Durch die veränderte Struktur kirchen- oder gemeinschaftsbildender Bindeelemente im Pentekostalismus sind die theologischen loci einander anders zugeordnet, als es in der „klassischen“ Traktatstruktur historischer Kirchen geläufig ist. Pfingstlerische Theologie bewegt sich in einem hermeneutischen Zirkel, der die Ursprungsintuition und ihre faktische Gemeindebildung sowohl inhaltlich als auch identitätsstiftend der Frage der Geschichte zuordnet. Die hohe Bedeutung der Geist-Erfahrung hat jedoch erstaunlicherweise erst spät zu einer Ausarbeitung einer eigenen Pneumatologie geführt,

---

<sup>47</sup> Leonildo Silveira Campos sieht die Entstehung der Theologie sogar in der Notwendigkeit begründet, „Wort und Erfahrung einander anzunähern.“ L. S. Campos, Pneumatologien im Konflikt (s. Anm. 5), 413, kursiv im Original.

zu sehr standen die Auseinandersetzung um die Deutung der Erfahrung und ihre theologische Relevanz in begründungslogischer Hinsicht im Mittelpunkt. Gerade weil die Pluralisierung sowohl konkreter Strukturen als auch in theologischen Reflexionen zum Spezifikum pentekostaler Identität zu gehören scheint, ist es nicht möglich, einen Mainstream in der Theologie zu entwickeln. Wohl aber ist denkbar, in der Diskussion um die Konstitutionsbedingungen pentekostaler Bewegungen jene Suche nach Analyseinstrumenten zu verankern, die theologisch für eine komplexe Beschreibung sowie für die Herausforderungen für die katholische Kirche nötig sein werden.

Thomas Schärtl sieht den Erfolg der (neo-)pentekostalen Bewegung vor allem darin, dass sie in der Frage, wie das religiös interessierte Individuum mit den durch Modernisierung entstehenden Komplexitäten umgehen kann, Antworten gibt, die in ihrer Struktur und ihrem Inhalt deutlich erfolgreicher zu sein scheinen als die liberalen religiösen Antworten.<sup>48</sup> „Pentecostal Christianity underscores the enormous role of personal conversion and of religious experiences and thereby offers very appealing answers to what twenty-first century’s hunger for spiritual experience [is]“<sup>49</sup>. Der neue religiöse Stil antwortet flexibel auf Fragen, so dass sich die spirituelle Erfahrung in den modernen Städten der USA anders gestalten kann als in den von Migration geprägten Mega-Cities Lateinamerikas oder Afrikas. Pentekostale Bewegungen können ihre Struktur und ihren Schwerpunkt des Glaubensinhaltes auf die jeweilige Realität flexibel anpassen – und zwar im Blick auf die gesellschaftliche wie religiös-kulturelle Situation. Sie kommen der Individualisierung entgegen bei gleichzeitigem Gemeinschaftserlebnis.<sup>50</sup> Die synkretistischen Leistungen besonders (neo-)pentekostaler Bewegungen ermöglichen eine Verortung indigener Religionskulturen in (katholisch) historischen Religionskontexten auf der Grundlage vergemeinschafteter Einzel-Erfahrung. „They have become really authentic popular religions which develop in a certain continuity along with the lines of the traditional cultures, appreciating their structures, media and col-

---

<sup>48</sup> Vgl. T. Schärtl, *American Catholicism* (s. Anm. 5), 301f.

<sup>49</sup> Ebd., 304.

<sup>50</sup> Vgl. T. Sundermeier, *Der Heilige Geist* (s. Anm. 5), 302.

lective religious values, borrowing from them and hence lending their expressions a new legitimacy<sup>51</sup>.

Besonders Neopfingstler – so Martin Ufer – seien als „moderne religiöse Dienstleistungsanbieter“<sup>52</sup> zu verstehen, die auch ohne Mitgliedschaft verfügbar sind. Die Vermittlung ihrer Inhalte über moderne Massenmedien führt gleichermaßen zu einer Präsenz und Verbreitung unter modernitätstauglichen Strukturen, die ihre spezifische Verarbeitung von Wissen und Wissensvermittlung inkludieren.<sup>53</sup> Durch ihren Umgang mit der Moderne seien sie – nach Casanova – am besten mit einem neuen Label zu versehen, da weder die US-amerikanischen noch die europäischen Säkularisierungsthesen auf andere Weltwirklichkeiten zuträfen.<sup>54</sup> „Moreover, a global comparative look at post-colonial throughout Asia, Africa and Latin America would seem to indicate that the ‚new world‘ paradigm of religious innovation and pluralization appears more adequate and fruitful [...]“<sup>55</sup> Mit diesem Paradigma will Casanova die Beobachtung einfangen, dass Gesellschaften sowohl religiöser als auch säkularer werden können. Für die (neo-)pentekostale Bewegung spitzt sich diese Umkategorisierung in dreifacher Weise zu: *Erstens* orientiert sich die religiöse Lebensform an säkularen Vermittlungsformen vormoderner Moralvorstellungen. *Zweitens* scheinen (Neo-)pentekostale Bewegungen in Transformationsgesellschaften mit den ihnen inhärenten Freisetzungskräften den Individuen passende Inhalte und Strukturen zu bieten,<sup>56</sup> die *drittens* faktisch zu einer höheren Lebensqualität und einem höheren Lebensstandard führen.

---

<sup>51</sup> A. Pollak-Eltz, El pentecostalismo en Venezuela, in: ITER. Revista de teología 8 (1997) 116–136; 122, zit. nach M. Eckholt, How do the actors within the Catholic Church perceive the phenomenon of the new religious movements?, in: J. Müller/K. Gabriel (Hg.), Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church, Quezon City 2015, 101–124, 110.

<sup>52</sup> M. Ufer, Emotion und Expansion. Neopfingstlerische Bewegung in Brasilien, in: A. F. Gemeinhardt (Hg.), Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, Göttingen 2005, 93–128, 114.

<sup>53</sup> Vgl. u. a. ebd., 115f.

<sup>54</sup> Vgl. J. Casanova, New Religious Movements (s. Anm. 29), 45–61.

<sup>55</sup> Ebd., 60.

<sup>56</sup> Vgl. A.-P. Rethmann, Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung (s. Anm. 19), 29.

#### 4.2 Das Zueinander von Geschichte und Identität – die Quellenfrage pentekostaler Identität als Begründung theologischer Pluralität

Die für die systematisch-theologischen Reflexionen relevanten Bezugsgrößen werden von Jörg Haustein und Giovanni Maltese sowohl in der biblischen Theologie (dort vor allem im lukanischen Doppelwerk) als auch in der eigenen Geschichte verankert.<sup>57</sup> Haustein und Maltese decken dabei einen schon in der jeweiligen geschichtlichen Darstellung implementierten identitätstheoretischen Bezugsrahmen auf, der für die systematisch-theologische Reflexion kaum zu überschätzende Auswirkungen hat. In der Analyse der Ursprungserzählung erkennen sie bereits die leitenden Identitätsmarker figuriert, die weiterhin in den theologischen Loci verankert werden. So sei die amerikanische große Erzählung daran interessiert, mit einem singulären Ursprung der pentekostalen Bewegung zugleich deren Fortschreiten zu bestimmen sowie die theologische Bezugsgröße festzulegen. Wahr ist, was dort geschehen ist. „Die geographische und historische Diversität der Pfingstbewegung kann in einem solchen Schema freilich auch nur am ‚Ursprung‘ gemessen werden, was unvermeidlich zu geographisch zentrierten und oft verfallsgeschichtlichen Erzählungen führt, die eine kaum zu überschätzende normative Selbstdynamik entwickeln“<sup>58</sup>.

Korrespondierend zum singulären Ursprung ist in der Regel die Drei-Wellen-Theorie der Ausbreitung, die ebenso als nordamerikanische Perspektive entlarvt werden kann, weil sie – wenn auch überschaubar – die faktische Pluralität der Entwicklung nicht berücksichtigt. Angesichts dieser Defizite ist eine Theorie globaler Entwicklung entworfen worden, die einerseits die Pluralität besser einfangen kann, andererseits ohne Typisierungen nicht auskommt und so zu Identitätszuschreibungen kommt, die wiederum unpassend seien.<sup>59</sup> Vor allem aber verändert die Theorie der pluralen Ursprünge nicht die normative Zuschreibung des jeweiligen Ursprungs. Zu bevorzugen sei deswegen eine Theoriebildung, die die Kontinuität der Pfingstbewegung in den Rahmen reformatorischer und erweckender

<sup>57</sup> Vgl. J. Haustein/G. Maltese, Pfingstliche und charismatische Theologie (s. Anm. 25), 25.

<sup>58</sup> Ebd., 25f.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 26.

Strömungen einschreibt und die jeweilige Eigenart einer Gruppe in einer Zeit herausarbeitet.

Dieses hoch diskursive Verfahren braucht Maßstäbe für die geforderte Selbstreflexion in mehrfacher Hinsicht: im Blick auf die Abgrenzung (Diskontinuität), die bleibende Verbindung (Kontinuität) zur Ursprungsgruppe, den singulären historisch-geographischen Ausgangspunkt sowie das Verhalten zu diesem in der Zeit (identitäre Kategorien). Faktisch denkt dieses Modell die in ihrem theoretischen Bezugsrahmen gleichen ersten beiden Modelle weiter und entspricht so der jeweiligen Pluralisierung nach innen und nach außen in einem höheren Maße.<sup>60</sup>

Das eigentliche Dilemma liegt jedoch auf einer anderen Ebene: Wie kann das unmittelbare Handeln Gottes überhaupt in einer historischen Darstellung beschrieben werden? Wie kann also die subjektive Erfahrung des Geistes als Kategorie der Generierung von Inhalten (Glaubens-Spezifika dieser Gruppe) und als gesicherte Quelle (Spezifika der Gruppen-Identität) geltend gemacht werden? „Pfingstliche historische Darstellungen greifen daher an zentralen Stellen gern auf Primärquellen zurück, wodurch die so mit bestimmten Namen verbürgte Erfahrung von Gottes Handeln an die Stelle einer geschichtlichen Behauptung göttlichen Eingreifens tritt.“<sup>61</sup> Diese Methode ist darüber hinaus ein weiterer Identitätsmarker pfingstlicher Theologie, die ja gerade darin ihre Eigentümlichkeit und Unverwechselbarkeit sieht, dass sie auf eine Erfahrung mit Gott reflektiert, die den wesentlichen Unterschied zu anderen christlichen Sozialformen markiert. „Für Pfingstler ist der Anfang und das Ende der theologischen Reflexion über unsere Gotteserfahrung von seinem Geist durchweht“<sup>62</sup>. Mit dieser Frage stehen die Pfingstkirchen vor dem Dilemma, wie zum einen Wissensgenerierung im Sinne einer Weiterentwicklung bestehender, durch erste Zeugen bezeugter, mündlicher Urerfahrung geschehen kann; zum anderen benötigen sie eine dezidierte Theorie der Überlieferung als ekklesiologische Theorie, denn ihre Ursprungserfahrung zielt auf eine sich

---

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 27.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> T. L. Cross, Sind Pfingstler Evangelikale? Eine Betrachtung der Theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten, in: Freikirchenforschung 19 (2010) 114–138, 129.

tradierende Vergemeinschaftung von Menschen, die diese Erfahrung als geglaubte und erfahrene weitertragen.<sup>63</sup>

#### 4.3 Die Bedeutung der Glossolalie im Rahmen einer pneumatologisch-sakramententheologischen Reflexion: eine Folie der Sozialform pfingstlerischer Gemeinschaften

Bei aller Pluralität des Phänomens sind sich die Beschreibungen darin einig, dass in (neo-)pentekostalen Bewegungen die Unmittelbarkeit der Gottese Erfahrung durch den Geist nicht nur vermittelte theologische Inhalte erübrigt, sondern diese Inhalte als unmittelbare Glaubensinhalte überhaupt erst generiert. Die hochgradige Subjektivierung des Glaubens steht in mehreren Spannungen, die namentlich Detlev Pollack hervorgehoben hat.<sup>64</sup> Eine der hier interessierenden Spannungen ist die bereits erwähnte zwischen dem Glaubensalltag und der theologischen Differenzierung. Gerade weil ein Merkmal pentekostaler Bewegung die Unmittelbarkeit ist, die sich gegen die rationale Durchdringung des Glaubens zu stellen scheint, ist die Frage nach dem Stellenwert der Theologie virulent, die sodann als Gesprächspartnerin für eine theologische Auseinandersetzung ja zuallererst dann interessant wird, wenn der hermeneutische Zugang zur pentekostalen Bewegung sich vom „Phänomen“ trennt. „Für einen angemessenen Dialog müssen jedoch die Theologien auf beiden Seiten auf einer Ebene miteinander verglichen werden, und auf einer anderen, davon getrennten Ebene die soziologische Wirklichkeit.“<sup>65</sup> Das 2014 erschienene „Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie“ beende – so die Herausgeber – „das Stadium der Naivität in Deutschland endgültig [...], in dem einfach behauptet werden konnte, dass die Pfingstler keine Theologie hätten“<sup>66</sup>. Allerdings ist die im genannten Handbuch veröffentlichte Theologie in einem Maße plural, dass sich die Frage stellt, was das gemeinsam Verbindende dieser Theologien ist.

<sup>63</sup> Vgl. *M. Petzke*, *Weltbekehrungen* (s. Anm. 5), 310; vgl. auch *T. L. Cross*, *Sind Pfingstler Evangelikale?* (s. Anm. 62), 124.

<sup>64</sup> Vgl. *D. Pollack*, *New Religious Movements* (s. Anm. 5), 185f.

<sup>65</sup> *M. Bergunder*, Vorwort, in: J. Haustein (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 11–13, 11.

<sup>66</sup> Ebd.

Zu dieser Wahrnehmung kommt das von den Herausgebern pointiert benannte Erstaunen, dass ausgerechnet die Pfingstkirchen die Herausbildung einer eigenen Pneumatologie sehr spät als Desiderat erkannt haben.<sup>67</sup> Einmal als Desiderat entdeckt, wird in pneumatologischen Entwürfen die pentekostale Grundlage der Geisterfahrung in der Glossolie in einer mehrfachen Hinsicht hinterfragt: Unter anderem untersuchen sie kritisch, in welchem Maße der Geist innerhalb pentekostaler Bewegungen eine „strukturelle Subordination“<sup>68</sup> erfährt. Sofern nämlich die Geisttaufe „innerhalb der Parameter der traditionellen protestantischen Theologie konzeptualisiert wird, [...] steht sie in notwendiger logischer Nachzeitigkeit gegenüber dem soteriologischen Ereignis im Leben des Christen.“<sup>69</sup> Wird die Geisttaufe also nur als ein „donum super additum“ verstanden, „driften Geisttaufe und Erlösung auseinander und der Geist wird zunehmend an die Peripherie der Soteriologie gedrängt“<sup>70</sup>. Kritisch hinterfragt daher der Kirchenhistoriker Cecil Robeck die Geisttaufe als ein Dogma.<sup>71</sup> Dieses Dogma besage, dass die Geisttaufe von der Glossolie begleitet sein müsse, weil diese als „Anfangserweis“ zu verstehen sei. Robeck geht es aber weniger um dieses Theologumenon als solches, sondern vielmehr um das Argumentationsmuster, das einer „Festschreibung als verbindliche Tradition, die sich theologischen Debatten und Abweichungen in der Glaubenspraxis nicht stellen muss“<sup>72</sup>, entspricht. Die Herausforderung der Untersuchung von Cecil Robeck liegt darin, dass er die Entwicklung eines zur römisch-katholischen Kirche analogen Lehramtes in den Assemblies of God<sup>73</sup> wahrnimmt, die über den Begriff der Tradition Inhalte als zum Evangelium im Sinne der authenti-

<sup>67</sup> Vgl. J. Haustein/G. Maltese, Pfingstliche und charismatische Theologie (s. Anm. 25), 29.

<sup>68</sup> Ebd., 31.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 29; C. M. Robeck, Die Entstehung eines kirchlichen Lehramtes. Der Fall der Assemblies of God, in: J. Haustein/G. Maltese (Hg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014, 160–208.

<sup>72</sup> J. Haustein/G. Maltese, Pfingstliche und charismatische Theologie (s. Anm. 25), 29.

<sup>73</sup> Die Assemblies of God ist eine der größten pentekostalen Kirchen in den USA. <http://ag.org/top/About/History/index.cfm> (Zugriff 08.11.2016).

schen Auslegung zugehörig erklären und damit weitere theologische sowie glaubensbasierte Entwicklungen verhindern.<sup>74</sup> Der Erweis der Geisttaufe werde – so die Konsequenz – ausschließlich in der Zungenrede festgelegt. Frank Macchia<sup>75</sup> sucht ein sakramentales Verständnis der Glossolie, „das auf der Grundlage des Begriffs vom Anfangserweis operiert“<sup>76</sup>; dieses jedoch verändert er grundlegend, weil auch er kein normatives Muster für den Geistempfang in der Glossolie sehen will.<sup>77</sup> Daher entwirft er im Rückgriff auf Karl Rahner und Paul Tillich eine Sakramententheologie, die die Anwesenheit Gottes in dieser begrenzten Welt zeigt. Terry Cross sieht den Ausweg in einer konsequent trinitätstheologischen Auslegung sowohl der Geisterfahrung als auch ihrer Vermittlung.<sup>78</sup> Bleibt die Glossolie der exklusive Erweis der Geisttaufe, bleiben auch die benannten theologischen Schwierigkeiten bis hin zu den Aporien (Subordinationismus, fehlende trinitätstheologische Begründung) nicht aus und werden durch die Notwendigkeit einer prüfend-beurteilenden Instanz ekklesiologisch ergänzt. Die Sozialform, so kann die steile These lauten, verändert sich durch die theologische Begründung!

Die dahinter liegende Problematik forciert also die Thematik der Ursprungsidentität und ihres gesicherten Bezugs erneut. Die verbindende Größe pentekostaler Theologie ist der Geistbezug, der sowohl für den Beginn als auch den Fortbestand konstituierende Bedeutung hat.<sup>79</sup> Der „garstige, breite Graben“ Lessings wird auf die eigene Situation bezogen und verdeutlicht, dass die Überwindung nur durch und mit dem Geist möglich sei.<sup>80</sup> Die Frage also, die Rebeck in seiner

---

<sup>74</sup> Vgl. C. M. Robeck, Die Entstehung eines kirchlichen Lehramtes (s. Anm. 71), 166.

<sup>75</sup> Vgl. F. D. Macchia, Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentekostal Experience, in: *Pneuma* 15 (1993) 61–76.

<sup>76</sup> J. Haustein/G. Maltese, Pfingstliche und charismatische Theologie (s. Anm. 25), 41. Vgl. ebenso F. D. Macchia, Zungen als Zeichen. Wege zu einem sakramentalen Verständnis pfingstlicher Erfahrung, in: J. Haustein/G. Maltese (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 249–266.

<sup>77</sup> Vgl. D. Spornhauer, Begegnung (s. Anm. 24), 142f.

<sup>78</sup> Vgl. T. L. Cross, Sind Pfingstler Evangelikale? (s. Anm. 62), 130.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 124.

<sup>80</sup> Vgl. J. Haustein/G. Maltese, Pfingstliche und charismatische Theologie (s. Anm. 25), 23.

theologischen Auseinandersetzung um die Entstehung eines Lehramtes stellt, kann auf einer anderen Ebene mit der Frage nach der strukturellen Subordination des Geistes verbunden werden. Die faktische Pluralität pentekostaler Theologie scheint nur deswegen als pfingstliche Theologie verstanden werden zu können, weil sie die Gottheit des Geistes nicht verleugnet und die zentrale Rolle des Geistes sowohl institutionell als auch glaubensbegründend, als auch identitätsstiftend versteht. An diesem Punkt berührt die pneumatologische Fragestellung die ekklesiologische Rahmentheorie, die die Vergemeinschaftungsformen metaphorisch ausdeutet.

#### 4.4 Die Leib-Christi-Metapher als korrektivisch-hierarchiearmes Modell

Die systematische Reflexion einer „pfingstlichen Lehre von der Kirche [sei] schlichtweg inexistent“<sup>81</sup> gewesen, weil die pfingstliche ekklesiale Verfasstheit sich in der freikirchlichen Tradition der lokalen Versammlung angeschlossen habe und so keinen „abstrakten oder theologisch begründeten Kirchenbegriff“<sup>82</sup> ausgebildet habe. Die Entwicklung einer eigenen, genuin pfingstlichen Ekklesiologie generierte sich durch die ökumenische Arbeit, die eine Bewusstwerdung eigener Vergemeinschaftungsformen förderte. Die Entwicklung der Pneumatologie führte konsequent zu einer Ausformulierung der Ekklesiologie, weil es zu einem Verständnis der Dreieinigkeit kam, „das stärker auf relationalen und egalitären Begriffen beruhte.“<sup>83</sup> Diese wurden dann kommunitär weiterentwickelt und auf die Gemeinschaft der Glaubenden angewendet. Zum Ausgangspunkt kirchlicher Gemeinschaftstheorien wurde die Gleichheit der Glaubenden gesetzt, diese ist durch in einer horizontalen Struktur an Charismen orientierte Theoreme generiert.

Die metaphorische Ausgestaltung ekklesiologischer Entwürfe, wie sie exemplarisch im „Handbuch pfingstlicher Theologie“ vorgestellt werden, kommt dabei in ihrer Begründungslogik ohne die Leib-Christi-Metapher aus. Dies erstaunt, wäre doch diese Metapher für die vielfältige Charismengestaltung anwendbar. Terry Cross organisiert die Generierung seines ekklesialen Entwurfs in der Abgrenzung

---

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

zu evangelikalen Kirchenvorstellungen.<sup>84</sup> Gerade weil die theologische Reflexionsfigur sich als Differenzhermeneutik gestaltet, sucht Cross die für die pfingstliche Erfahrung angemessene Beschreibung in der Abgrenzung zu einengenden, festlegenden, der Geisterfahrung entgegengesetzten Konstitutionsbedingungen. Cross verortet nun zunächst die Pfingstbewegung in Nordamerika als dritten Partner innerhalb eines religiösen „Zwei-Parteien-Spektrums“<sup>85</sup>, das als binäre Deutungsmuster den Liberalismus und Fundamentalismus bezeichnet. Diese binäre Grundstruktur religiösen Lebens verlangt von der pfingstlichen Bewegung eine Zuordnung in dieses Muster. Aufgrund der radikalen Ernstnahme des Geistes seien Pfingstler den Fundamentalisten näher als den Liberalen. Um aber die Grenze zu den fundamentalistischen Konsequenzen der religiösen Vergemeinschaftung zu ziehen, bedient sich Cross der Leib-Christi-Metapher. Pfingstler seien gerade keine Fundamentalisten, auch wenn es „Überbleibsel“ gäbe, so etwas wie eine „fundamentalistische DNS“<sup>86</sup>, sondern nähmen den Geist in der Gestalt ernst, dass sich eine Vielfalt und ein Dialog eröffne. „Es ist dieses Überbleibsel, das jeglichen Dialog missbilligt und behauptet, dass man Probleme nicht mit den Gliedern des Leibes Christi diskutieren müsse, um zu einem gemeinsamen Verständnis der Wahrheit zu gelangen, sondern dass es vielmehr genüge, kodifizierte Listen von Lehrwahrheiten auswendig zu lernen und sicherzustellen, dass sich jeder daran hält“<sup>87</sup>. Die Leib-Christi-Metapher bekommt die Funktion der Korrektur gegenüber hierarchisch und/oder fundamentalistisch kodierten Kommunikationsformen. Sie ist als eine Diskurslandschaft zu verstehen, die das gesuchte Gegenmodell chiffriert.

Die Leib-Christi-Metapher bekommt aber eine weitere Pointe. Weil die ekklesiologische Reflexion mit der pneumatologischen beginnt, da der eine Geist des einen Gottes Menschen in sein Volk beruft, Jesus zu folgen, ist die Vergemeinschaftung ein pneumatolo-

---

<sup>84</sup> Vgl. T. L. Cross, Sind Pfingstler evangelikale Christen? Eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten, in: J. Haustein/G. Maltese (Hg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014, 383–407.

<sup>85</sup> Ebd., 387.

<sup>86</sup> Ebd., 388.

<sup>87</sup> Ebd.

gisch-trinitarisches Geschehen, das bestimmte Gemeinschaftslogiken zur Konsequenz hat. Nachdem der Geist keinen Unterschied in der Erwählung macht, kann es in der realen Gemeinschaft diesen auch nicht geben. Dennoch gibt es Ämter und Aufgaben, die pneumatologisch begründet werden. Der Gefahr allerdings des „Klerikalismus“ stellt Cross erneut das Leib-Christi-Verständnis entgegen. „Das ‚Volk Gottes‘ soll den Dienst tun, ausgerüstet und ausgereift im Leib Christi durch das Leitungsteam“<sup>88</sup>. Die Leib-Christi-Metapher bewahrt vor einer klerikalen Deutung der Ämter und erinnert an die Gleichheit aller im Volk Gottes. Damit nimmt das Leib-Christi-Bild eine dezidiert andere Stellung ein, wie sie beispielsweise bei Mathias-Joseph Scheeben zu finden ist, der die folgenreiche Unterscheidung in die „ecclesia docens“ und die „ecclesia discens“ formulierte.<sup>89</sup> Dem Gedanken des Zueinander von „Lehrkörper und Glaubenskörper“<sup>90</sup> fügt Scheeben zwei Akzente hinzu. So betont er *erstens*, „daß das einmüthige Bekenntniß des gesamten Glaubenskörpers auch ebenso unfehlbar Zeugniß des hl. Geistes repräsentirt, wie das einmüthige Zeugnis des Lehrkörpers.“<sup>91</sup> Das Bekenntnis der

---

<sup>88</sup> Ebd., 406.

<sup>89</sup> Vgl. M.-J. Scheeben, Theologische Erkenntnislehre, in: Ders., Handbuch der katholischen Dogmatik I.I, Freiburg i. Br. 1873, § 13, Nr. 175.

<sup>90</sup> Ebd., § 13, Nr. 168, 170.

<sup>91</sup> Ebd., § 13, Nr. 171, auch Nr. 181. Dabei komme die Unfehlbarkeit dem Glaubenskörper als „einfaches Charisma“ ebd., Nr. 182 zu. „in ordine intentionis gehört die der Kirche eigene Unfehlbarkeit zunächst und an erster Stelle dem Glaubenskörper, und erst sekundär dem Lehrkörper; aber in ordine executionis kommt sie allerdings zuerst dem Lehrkörper und durch ihn dem Glaubenskörper zu, und so ist sie auf Grund dieses Doppelverhältnisses in ihrer Totalität auf eminente Weise ein Attribut des ganzen organischen Körpers [...]“ Ebd., Nr. 182. Vgl. auch W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums, in: *Catholica* 25 (1971) 271–303, 281; W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte, in: D. Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?* (QD 151), Freiburg i. Br. 1994, 66–131, 90ff.; H. Fries, *Sensus fidelium. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen*, in: *Theologische Berichte XVII*, Einsiedeln 1988, 55–77, 56; G. Vergauwen, *Sensus fidei – consensus fidelium im ökumenischen Dialog heute*, in: I. Baumer/G. Vergauwen (Hg.), *Ökumene, das eine Ziel – die vielen Wege. Oecuménisme. Un seul but – plusieurs chemins. Festschrift zum 30jährigen Bestehen des Institutum Studiorum Oecumenicorum der Universität Freiburg (Schweiz), Freiburg (Schweiz) 1995, 23–47, 37.*

Gläubigen ist *zweitens* als ein „relativ eigenständiges Zeugnis des hl. Geistes“ zu verstehen und als solches kann es „mitunter einer bestimmten Manifestation des Lehrkörpers zeitlich und logisch vorausgehen und in diesem Falle als orientierendes Moment die spätere Entscheidung des Lehrkörpers beeinflussen, insofern also auch auf die eigene Tätigkeit des Lehrkörpers zurückwirken“<sup>92</sup> Allerdings ist der Lehrkörper dadurch weder abhängig noch in seiner Aufgabe eingeschränkt, der Glaubenskörper bleibt ein sekundäres Hilfsmittel. Dieses Verhältnis führt Scheeben dann auch aus als ein rezeptives zum aktiven des Lehrkörpers.<sup>93</sup> Erläutert wird dieses Zueinander in der Leib-Christi-Metapher.<sup>94</sup> Die Leib-Christi-Metapher eignet sich zur Stützung der hierarchischen Struktur<sup>95</sup> und ist argumentativ bis heute dort vorzufinden, wo dem Glaubenssinn eine weniger weitreichende Funktion zugestanden wird.<sup>96</sup>

Simon Chan hingegen entwirft eine ontologisch begründete Ekklesiologie, in der der *corpus permixtum* die vor der Schöpfung geschaffene Kirche repräsentiert, der Schöpfung nämlich vorrangig,<sup>97</sup> „gerade weil sie der Leib Christi – die zweite Person der Trinität – ist, und weil ihre historische Existenz durch das Handeln des Geistes herbeigeführt ist“<sup>98</sup>. Auf diese Weise begründet, ist die historische Kirche der ganze

<sup>92</sup> M.-J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre* (s. Anm. 89), § 13, Nr. 172.

<sup>93</sup> Vgl. u. a. L. Scheffczyk, *Sensus fidelium – Zeugnis Kraft der Gemeinschaft*, in: *Communio* 16 (1987) 420–433; G. Bier, *Wir sind Kirche. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes in kirchenrechtlicher Sicht*, in: M. Meier u. a. (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. FS Klaus Lüdicke (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 55), Essen 2008, 73–97; N. Lüdicke/G. Bier, *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Stuttgart 2012.

<sup>94</sup> Vgl. M.-J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre* (s. Anm. 89), § 13, Nr. 173 u.v.m.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., § 13, Nr. 180.

<sup>96</sup> Vgl. u. a. L. Scheffczyk, *Sensus fidelium* (s. Anm. 93). Auch G. Werner, *Gewissensfreiheit und Lehrautorität – Spannungsfelder des sensus fidei fidelis? Eine begriffstheoretische Diskussion*, in: Th. Söding (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg u. a. 2015, 258–284, 271–278.

<sup>97</sup> Vgl. S. Chan, *Die Kirche und die Entwicklung der Lehre*, in: J. Haustein/G. Maltese (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 408–429.

<sup>98</sup> Ebd., 413.

Christus, totus christus, der sich allerdings je neu formiert. Weil also die „Kirche der Leib Christi ist, ist sie als Kirche, die sich in ihrem Gottesdienst durch Jesus Christus im Geist an Gott wendet, der Ort, an dem Wahrheit dynamisch existiert“<sup>99</sup>. Die wesentliche Dimension ist für Chan der Gottesdienst, an dem sich Kirche konstituiert. Die ontologische Begründung, die einer ontologischen Analogie nahe kommt, wird dann ebenso konsequent auf den Geist angewendet. Aufgrund der zentralen Bedeutung des Geistes für die Konstituierung pfingstlicher Identität ebenso wie für die Erhaltung pfingstlicher Tradition in der je vorfindlichen historischen Vergemeinschaftung, ist der Geist im Verhältnis zur Kirche analog zur innertrinitarischen Heilsgemeinschaft zu denken. Der Geist ist mit der unsichtbaren Kirche verbunden, mit ihrer geistigen Gestalt, die aber nicht ohne die sichtbare Gestalt gedacht werden könne. Gegen eine „doketische Ekklesiologie“<sup>100</sup> des Protestantismus setzt Chan das Zueinander der Dimensionen. „Denn es ist die Kirche, auf die der Heilige Geist vom Vater in Jesu Namen gesandt ist“<sup>101</sup>. An Pfingsten nimmt, so Chan, analog zur Inkarnation der zweiten Person der Trinität in Christus, der Geist die kirchliche Gestalt an und wird darin als dritte Person offenbar. So müsse die Ekklesiologie mit der Pneumatologie zusammengedacht werden und nur so könne es eine Weiterentwicklung der Lehre und der Wahrheit geben.

## 5. Pentekostalismus als Problem oder Strategie? – Einblicke in den Umgang römisch-katholischer Kirche mit dem pentekostal-charismatischen Religionshabitus

### 5.1 Die Transformation der Beurteilung des Pentekostalismus als binnentheologische Verarbeitung einer Kirchenkrise in Lateinamerika

Die Auseinandersetzung mit den sich ausbreitenden protestantischen Gruppierungen prägt die Dokumente der Generalversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopates (CELAM). Noch im Abschlussdokument der Generalversammlung von 1979 in Puebla

<sup>99</sup> Ebd., 417.

<sup>100</sup> Ebd., 424.

<sup>101</sup> Ebd., 425.

wird von der katholischen Kirche als dem „grundlegende[n] katholische[n] Substrat“<sup>102</sup> Lateinamerikas gesprochen! Der Katholizismus sei die eigentliche, die einheimische Religion, alles andere seien fremde Formen, die von außen auf den Kontinent gebracht wurden. Die faktische religiöse Pluralisierung der Religionsausübung wird von der CELAM sowohl in Medellín 1968 als auch in Puebla 1979 zwar wahrgenommen, allerdings jeweils negativ konnotiert; überdies werden die Pentekostalen und Evangelikalen als Sekten diffamiert.<sup>103</sup> Erst die 5. Generalversammlung des Episkopates von Lateinamerika und der Karibik 2007 in Aparecida schlägt einen ganz anderen Ton an. Die Bezeichnung der Pentekostalen als Sekte fehlt durchgängig, die Pluralisierung der Religionsausübung wird angenommen, eigene Schwächen werden eingestanden und vor allem: Der Dialog mit anderen Konfessionen und Religionen wird um der Menschen willen gesucht. Die Erkenntnis, dass Katholiken ihre Kirche zugunsten anderer religiöser Gruppen verlassen, scheint das Umdenken beschleunigt zu haben.<sup>104</sup> Dabei verdeutlicht der Kirchenhistoriker Cecil Robeck noch einmal die Dramatik dieser Entwicklung, denn die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Konfession stand bislang nicht in Frage. „The Church has been able to argue, until relatively recently, that to be Latin American, or to be Hispanic, is to be Catholic“<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 8, Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, Bonn 1979, Nr. 1.

<sup>103</sup> Zudem wurde vermutet, die katholische Kirche werde durch die CIA finanziert, um die marxistisch ausgerichtete Befreiungstheologie mit ihren Basisgemeinden zu schwächen. Vgl. C. M. Robeck, *Pentecostal Challenges* (s. Anm. 18), 135; *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 8 (s. Anm. 102), Nr. 6.1, 78, 80, 260, 261, 261, 342, 419, 1102, 1109.

<sup>104</sup> Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 41, Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, Bonn 2008, Nr. 100, 225. Vgl. ebenso M. Petzke, *Weltbekehrungen* (s. Anm. 5), 453; M. Eckholt, *How do the actors* (s. Anm. 51), 106; K. Koschorke/F. Ludwig/M. Delgado (Hg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte. (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990*, Neukirchen-Flynn 2004, 297–320; *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 8 (s. Anm. 102).

<sup>105</sup> C. M. Robeck, *Pentecostal Challenges* (s. Anm. 18), 135. Vgl. ebenso M. Petzke, *Weltbekehrungen* (s. Anm. 5), 449f.

Weil Katholiken die Kirche nicht wegen der Lehre, „sondern wegen der anderen Lebensformen“ verlassen, „wegen des methodischen Vorgehens unserer Kirche“<sup>106</sup>, müsse die Kirche die folgenden vier Elemente ändern: das religiöse Erfahren (1), das gemeinschaftliche Leben (2), die biblisch-theologische Fortbildung (3) und das missionarische Engagement der ganzen Gemeinde (4).<sup>107</sup> Nachdem also die Abwanderung katholischer Gläubiger in pentekostale Bewegungen wahrgenommen wurde, hat die Anerkennung dieses Phänomens als eine grundlegende Veränderung eines religiösen Stils erst in den 1990ern ihre Würdigung in bischöflichen und päpstlichen Reden und Papieren gefunden und in dem Dokument von Aparecida ihren Höhepunkt erlebt.<sup>108</sup>

Damit geht die Strategie der konsequenten Pentekostalisierung nach innen, die sich der zweiten Welle – der charismatischen Bewegung – anschließt, sehr viel weiter. Schärtl identifiziert eine spezifisch katholische Lesart der Pentekostalisierung nach Innen. Nicht nur sei dies die erwähnte Möglichkeit, mit den Herausforderungen der Moderne umzugehen, sie könne auch in eine katholische Amtstheologie eingebaut werden. „The insistence on immediacy is likewise channeled into a theology of office, so that the immediacy of Christ is mediated mainly through the priest, even to the point that it is most concretely experienced by the priest“<sup>109</sup>. Dieser neue Priestertypus wird zu einer neuen Figur stilisiert, so Schärtl weiter, weil die Welt Helden brauche. „The catholic priest appears somewhat like a charismatic healer and exorcist, who is tasked in a new

---

<sup>106</sup> *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 41 (s. Anm. 104), Nr. 225.

<sup>107</sup> Vgl. ebd., Nr. 226.

<sup>108</sup> Ansprache von Papst Joh. Paul II. vor den Vertretern der charismatischen Erneuerung 1998: „Ihre [charismatische Bewegung] Entstehung und Verbreitung hat dem Leben der Kirche eine neue und teilweise sogar bahnbrechende Neuigkeit zugeführt. Das hat natürlich Fragen, Unbehagen und Spannungen nach sich gezogen und manchmal zu Überheblichkeit und Anmaßung einerseits und zu nicht wenigen Vorurteilen und Vorbehalten andererseits geführt. Es war eine Probezeit für ihre Treue ... [Aber] Heute habt ihr einen neuen Abschnitt vor euch: den der kirchlichen Reife“ Zit. nach *B. Carranza*, *Der katholische Pentekostalismus* (s. Anm. 41), 39. Dazu auch *E. V. Ndukaihe*, *Die Ausprägung der Pfingstbewegung* (s. Anm. 37).

<sup>109</sup> *T. Schärtl*, *American Catholicism* (s. Anm. 5), 307.

way with the liberation from sickness of the body and soul as well as the driving out of evil spirits, and on whose blessing one's everyday prospertiy depends"<sup>110</sup>. Diese Beobachtungen sind, so Brenda Carranza, auch im Umfeld der katholischen charismatischen Gemeindeerneuerung in ihrer Ausformung in Brasilien naheliegend. 1967 an der Universität Duquesne in Pittsburgh, Pennsylvania ins Leben gerufen, ist diese Bewegung inzwischen – durch die Sendung US-amerikanischer Priester in die großen Städte Lateinamerikas!<sup>111</sup> – weltweit vertreten und bestimmt seither die Pentekostalisierung im Sinne einer Charismatisierung von innen.<sup>112</sup> Die rasante Ausbreitung dieser Bewegung veränderte die Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem religiösen Habitus pentekostaler Ausprägung, ausgehend von Skepsis und Ablehnung hin zu einer Reaktion, die in der Ausbreitung vielfältige Chancen sah. Das Abschlussdokument in Aparecida 2007 kann dann sogar so weit gehen, die charismatische Bewegung als eine Möglichkeit zu sehen, auf die Fragen der Moderne zu antworten und anzuerkennen, dass sie für manche Menschen die richtige Antwort anbietet.<sup>113</sup>

## 5.2 Die ekklesiologische Argumentation in Aparecida als dogmatische Problemanzeige

Dabei ist die Argumentation von Aparecida wesentlich! Denn in dem Dokument wird in der Frage nach der Bedeutung der neuen Bewegungen dezidiert ekklesiologisch und nicht pastoral argumentiert. Die komplexe Wirklichkeit der Kirche, wie sie in *Lumen Gentium* 8,1 beschrieben wird, ist im Dokument die Grundlage für die weiteren Ausführungen. Die Versammlung konzentriert sich auf die Ortskirchen und sieht dort den positiven Beitrag der charismatischen Bewegungen und neuen Gemeinschaften. Sie seien nämlich, so Aparecida, durch ihr Selbstverständnis „der Ausdruck der charis-

---

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Vgl. M. Petzke, Weltbekehrungen (s. Anm. 5), 458.

<sup>112</sup> Vgl. B. Carranza, Der katholische Pentekostalismus (s. Anm. 41), 37; M. Plathow, Katholizismus und charismatisch-pfingstlerische Bewegung (s. Anm. 46), 45f., 48f.

<sup>113</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Stimmen der Weltkirche 41 (s. Anm. 104), Nr. 312.

matischen Dimension der Kirche<sup>114</sup> Die Schwierigkeit, die komplexe Wirklichkeit der Kirche darzustellen, wird wahrgenommen. Mit einer Erinnerung an die Eröffnungsansprache von Papst Benedikt vom 24. März 2007 bestärkt die Versammlung diese Gemeinschaften, diese Seite der komplexen Wirklichkeit zu leben und warnt davor, in eine Gegensätzlichkeit zu geraten. Es gehe ja gerade nicht um das Entweder-Oder, sondern um die Verbindung beider Seiten. Weil die Moderne eine neue Situation für die Evangelisierung darstelle, seien diese Bewegungen die Chance, für Menschen eine unmittelbare Gotteserfahrung zu ermöglichen, die dann in sichtbarer Gestalt institutionell in die Ortskirche einzubinden sei.

Aparecida versucht also die in *Lumen Gentium* 8 benannte hierarchische Gestalt und den mystischen Leib Christi in der Ortsgemeinde zu verwirklichen, indem die Generalversammlung von Aparecida die vorfindbare Situation differenziert betrachtet: Es wird anerkannt, dass die gegenwärtige Zeit andere religiöse Sozialformen braucht, in denen eine unmittelbare Erfahrung Gottes denkbar wird. Zugleich versteht die Versammlung die katholische Kirche im Sinne des II. Vaticanums, sodass die sichtbare und die unsichtbare Wirklichkeit nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Grundlage für Aparecida ist die in der Taufe erhaltene Identität des Christen, die durch die in einer pentekostal-charismatischen Glaubensform gemachten Erfahrungen mit Jesus Christus wiedergewonnen werden kann. Die katholische Kirche ist die Gemeinschaft der in Christus Getauften, die sich in einer spezifisch katholischen Form ausbildet, die aber zugleich durch die neuen Gemeinschaften wieder bestärkt werden kann. Die weitere Ausführung dieser spezifischen Identität wird in der erneut ermöglichten aktiven Teilnahme am Leben der Gemeinde konkretisiert. Für die Ausgestaltung der Identität verweist das Dokument wiederum auf die Eröffnungsansprache Benedikts XVI.: dort wird die Aufwertung der Sonntagsmesse als vorrangige Aufgabe der Pastoralprogramme benannt;<sup>115</sup> aus ihr entnehme der Christ die Kraft, für die Evangelisierung einzutreten und damit für die Gerechtigkeit. Auch Benedikt XVI. stellt die Frage nach dem

---

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> Vgl. *Benedikt XVI.*, Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007, in: *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 41 (s. Anm. 104), Nr. 4.

Beitrag der katholischen Kirche zur Linderung der sozialen Not und beantwortet diese durch die Entscheidung für Werte und gegen die Politisierung. Gleichwohl sei die katholische Stimme im Bereich der Bildung, Wirtschaft und Ethik nötig. „Die kirchlichen Bewegungen haben hier ein breites Feld, um die Laien an ihre Verantwortung und Sendung zu erinnern, das Licht des Evangeliums in das öffentliche, kulturelle, wirtschaftliche und politische Leben hineinzutragen“<sup>116</sup>. Die Beteiligung am kirchlichen Leben ist im Dokument von Aparecida deutlich offener gehalten und zugleich auf die ekklesiologische Frage der Einheit konzentriert.

Die pfiffige Wendung kommt aber noch: Die Versammlung in Aparecida geht einen Schritt weiter. Sie will die „Charismen und Dienste der kirchlichen Bewegungen im Bereich der Ausbildung der Laien besser“<sup>117</sup> nutzen und schlägt dafür einen doppelten strukturellen Weg vor. Es müsse sich darum gekümmert werden, diese Bewegungen in die verfasste, sichtbare Struktur zu integrieren. Allerdings wird davon gesprochen, dass die bisherige sichtbare Verfasstheit so zu verändern sei, „dass die Diözesangemeinschaft ihrerseits den spirituellen und apostolischen Reichtum der kirchlichen Bewegungen aufnimmt“<sup>118</sup>. Die neuen Bewegungen sind in ihrer Bedeutung für die Laien akzentuiert. Zugleich eröffnet Aparecida die Problematik, wie das Zueinander von Ortsgemeinde und neuen Bewegungen gedacht werden kann. Damit thematisiert die Versammlung die Frage der Einheit auf der Ebene der Ortskirche und konkretisiert somit die abstrakte Formulierung in *Lumen Gentium* 8. Weil sich die Einheit in der sichtbaren Gestalt manifestiert, ist die geistige Dimension daraufhin zu prüfen, inwieweit sich die Charismen integrieren lassen. Vorsichtig problematisiert das Abschlussdokument dabei jene Bewegungen, die vom „Heiligen Stuhl bereits geprüft und anerkannt sind“<sup>119</sup>; diese seien besonders zu wertschätzen und als „Geschenk und Gabe für die Universalkirche“<sup>120</sup> anzusehen. Dem Ortsbischof komme also die Aufgabe zu, jene Integrationsleis-

---

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 41 (s. Anm. 104), Nr. 313.

<sup>118</sup> Ebd.

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Ebd.

tung zu ermöglichen. Damit können die Charismen geprüft werden, die in ihrer Integration in die Ortsgemeinde unter Anerkennung ihrer „Erfahrungen in Gemeinschaft, Ausbildung und missionarischem Handeln“<sup>121</sup> zu fördern seien.

2007 kann die Versammlung in Aparecida auf mehrere Jahrzehnte Erfahrung mit charismatischen Gruppen reflektieren, die sich im Kontext der „zweiten Welle“ der pentekostalen Bewegungen katholisch formiert haben. Diese innerkirchliche Pentekostalisierung hat zu einer faktischen Binnendifferenzierung geführt, welche im Dokument als Pluralisierung der katholischen Erscheinungsformen und damit der katholischen Frömmigkeit vorausgesetzt werden kann. Umso erstaunlicher ist es, dass diese Bewegungen im Abschnitt über die Priesterausbildung keinen dementsprechend prominenten Platz bekommen. Brenda Carranza sieht in der charismatischen Bewegung in Brasilien sowohl eine entschiedene Rekatholisierung seit den 1990er Jahren als auch eine katholische Repolitisierung aus den Reihen der charismatischen Bewegung. Vor allem aber sei die charismatische Bewegung in ihrem Erfolg von zwei wesentlichen gesellschaftlichen Veränderungen getriggert worden: *erstens* von der Kultur der Körperlichkeit und *zweitens* von den durch den Neoliberalismus propagierten technologischen und finanziellen Innovationen, die eine mediale Vermarktung im großen Stil erst ermöglichten.<sup>122</sup> Thomas Schärtl deutet – wie andere auch – das Pontifikat von Papst Johannes Paul II ekklesiologisch als eine Rekatholisierung mit den Mitteln der Medien und der pentekostalen Strukturen, die in einer Wechselwirkung diese salonfähig machen und zugleich verbreiten. Der Papst, so Schärtl, wird zur gesicherten Quelle des Glaubens und seiner unmittelbaren Erfahrung, über die hinaus es keine Sicherheit mehr geben könne: „a cult that made the pope himself a source of faith for those who wanted to quench their spiritual thirst with the highest possible degree of concrete and real immediacy“<sup>123</sup>. Schärtl sieht in der Kombination aus papalem Kult, charismatisierten Priestern und Laien sowie durch die kirchliche Politik, das Katholische zu sichern eine der theologischen Intentionen des Papstes, die als konsequente Pentekostalisierung nach Innen ihren liturgi-

<sup>121</sup> Ebd.

<sup>122</sup> Vgl. B. Carranza, Der katholische Pentekostalismus (s. Anm. 41), 39f.

<sup>123</sup> T. Schärtl, American Catholicism (s. Anm. 5), 308.

schen Ausdruck finden. Diese Entwicklung korrespondiert ja gerade mit der wahrgenommenen zunehmenden Priesterzentrierung einer ursprünglichen Laienbewegung! Die katholische Pentekostalisierung verschärft die Frage nach der zusammenhaltenden Einheit in einer immer stärkeren Binnenpluralisierung, die – und das ist hier entscheidend – eben nicht nur eine andere Form, sondern auch einen anderen Habitus lebt.

## 6. Die paradoxe Situation einer charismatisierten Grundgestalt des Christseins im römisch-katholischen Kontext

Die innerkatholische Pentekostalisierung scheint eine paradoxe Situation hervorzurufen: Sie ruft weder die Frage nach der zusammenhaltenden Einheit in einer immer stärkeren Binnenpluralisierung noch die Frage nach einer (neuen) modernitätsaffinen Gestalt des Kirchlichen hervor. Vielmehr verfestigt sich die neue katholische Grundgestalt eines charismatisierten Christseins in den bestehenden kirchlichen Sozialgestalten einer als Volkskirche verstandenen Großkirche. Zudem verschärfen kirchenpolitische Perspektiven dies in einer Benennung des eindeutig Katholischen durch die Gefahr des „in/out“ Schemas, wie Schärtl dies für die US-amerikanischen Bischöfe wahrnimmt. Damit heißt Charismatisierung konkret: Die nicht institutionell codierte Bindung an die Glaubensgemeinschaft führt zu anderen Identitätsmarkern, die – konfessionsübergreifend – u. a. moralebunden sind. Deswegen kann Carranza zu dem harten Urteil kommen, dass die katholische Kirche auf ein neues Dilemma zusteure. Indem sie sich charismatisiert, will sie „modern sein, ohne sich der Moderne zu öffnen. Sie macht sich die Modernisierung zu Eigen und verweigert sich doch den Werten der Moderne. Das Dilemma Kirche gegen Moderne scheint sich in dem Maß zu verschärfen, in dem die neue Art, katholisch zu sein, von der CE zum vorherrschenden Model gemacht wird“<sup>124</sup>. Aber was sind die Werte der Moderne? Die Verständigung darüber scheint die Grundvoraussetzung für eine Auseinandersetzung zu sein – im Grunde die Einsicht Troeltschs!

---

<sup>124</sup> B. Carranza, Der katholische Pentekostalismus (s. Anm. 41), 53.

Nachdem die Zahlen pentkostaler Bewegungen und Gruppen sowie ihrer Mitglieder in Europa im Allgemeinen und in Deutschland im Speziellen überschaubar geblieben sind – anderes als in anderen Ländern –, stellt sich hier durchaus die Relevanzfrage dieses Themas für die katholische Theologie. Wird der Pentekostalismus nicht als religionssoziologisches Phänomen und Hinweis für die anders verlaufende Säkularisierung verstanden, sondern als eine Art Case-Study für die Ausbildung einer veränderten Grundgestalt des Christlichen in Transformationsgesellschaften und ihren Freisetzungstendenzen, dann stehen die Länder der südlichen Halbkugel und Asien vor deutlich radikaleren Migrationen und Urbanisierungsschüben, als dies hier (noch) der Fall ist. Als Case-Study kann der Pentekostalismus der Theologie und der verfassten Kirche aber in ekklesiologischer Hinsicht zu denken geben. Gerade nämlich weil pentekostale Bewegungen sich in ihrer spezifischen Verfasstheit in Transformationen attraktiver gestalten und ihren binnen-gemeindlichen Diskursraum dogmatik- und ideologiefreier verstehen, stehen sie strukturell in einer größeren Nähe zur Moderne und in einer relativen Ferne zur verfassten katholischen Kirche. Aber – dies zeigt die Entwicklung in Lateinamerika eindringlich – die Fähigkeit, primäre Religionserfahrungen aufzunehmen und diese zu eigenen, individuellen Erfahrungen gerinnen zu lassen und faktische Verbesserungen des Lebensgefühls bzw. der Lebenssituation hervorzurufen, eröffnet eine theoretische Möglichkeit, diese Bewegungen jenseits ihrer in die Hierarchie eingehetzten Sozialformen attraktiv zu machen.

Hempelmann erklärt das Interesse an der Erfahrungsarmut des säkularen Alltags und schlussfolgert daraus: „Daraus erklärt sich, wenn überstrapazierte Akademiker, Ingenieure und von den Zwängen der Leistungsgesellschaft bestimmte Geschäftsleute das Beten in nicht-rationaler Sprache (Glossolie) für sich entdecken und ihr einseitiges, auf Berechenbarkeit konzentriertes Wirklichkeitsverständnis korrigieren; oder wenn angesichts der Grenzen der modernen Medizin der Kampf gegen Krankheiten durch das Heilungsgebet beherrschend in den Vordergrund tritt und sich mit der Erwartung verbindet, dass der wirklich Glaubende das Wunder auch empfängt“<sup>125</sup>. Die Form des Glaubens also, die die katholische Kirche

---

<sup>125</sup> R. Hempelmann, Die Pfingstbewegung (s. Anm 5), 20.

von den charismatischen Bewegungen übernehme, müsse, so Strotmann abschließend, „simultaneously ‚one‘, ‚true‘, ‚good‘ and ‚beautiful“<sup>126</sup> sein. Wenn sich pentekostale Grundformen des Christseins etablieren werden, dann in der Liturgie („battlefield“<sup>127</sup>). Damit ist das Thema aber nicht zurück überwiesen in die Liturgiewissenschaft, sondern als ekklesiologisches Thema benannt! Inwieweit nämlich über die punktuelle Komplexitätsreduzierung sowohl eine echte Gotteserfahrung als auch eine Vergemeinschaftung entstehen und in der Ambivalenz ihrer Bindungskraft verstetigt werden kann, wird sich erst zeigen. Wesentlicher erscheint mir der erste Punkt, dass die strategische Umplanung der Binnenpentekostalisierung gravierende Folgen für die Sozialgestalt zeitigt, dies ist meines Erachtens noch zu wenig theologisch aufgearbeitet.<sup>128</sup>

Irritierenderweise bestand der ursprüngliche Impuls pentekostaler Religiosität in einer unmittelbaren Gotteserfahrung im Geist, die – undogmatisch ohne Strukturen und klerikale Vermittlung – selbst evident sein soll und zu einem veränderten Leben vor Gott führt. Diese abstrakte Beschreibung muss man sich wohl vor Augen halten angesichts des Ankommens dieser Bewegung in einer zentral verfassten hierarchischen Sozialgestalt von Religion, wie es die römisch-katholische Kirche ist. Mit dem Analysevokabular von Troeltsch wäre zu fragen, ob der Grundtypus der Mystik in den Grundtypus der Volkskirche aufgehen kann. Troeltsch prognostizierte, dass die katholische Kirche beide Formen, die Sekte und die Mystik, immer unwirksamer mache, während sie im Protestantismus immer stärker würden bis hin zur Auflösung des Grundtypus der Kirche.<sup>129</sup> Allerdings betonte Troeltsch auch, dass die „Tage des reinen Kirchentypus in unserer Kultur [...] gezählt“<sup>130</sup> sind. Denn die „Selbstverständlichkeit der modernen Lebensanschauung fallen mit denen der Kirche nicht mehr zusammen. Der Zwang ist nicht mehr eine

<sup>126</sup> N. Strotmann, What does the phenomenon of the New Religious Movements mean (s. Anm. 5), 330.

<sup>127</sup> T. Schärtl, American Catholicism (s. Anm. 5), 306.

<sup>128</sup> Vgl. D. Pollack/G. Rosta, Religion in der Moderne (s. Anm. 2), 432, weist nachdrücklich darauf hin, dass eine Pentekostalisierung der Ursprungskirche einen Übertritt in der Tat erübrigen könne.

<sup>129</sup> Vgl. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen (s. Anm. 9), 982.

<sup>130</sup> Ebd., 981.

Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen, sondern eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensströmungen“.<sup>131</sup>

Freilich: Bislang ist es, aus katholisch-theologischer Warte gesprochen, nicht gelungen, die bereits von Troeltsch benannten soziologischen Beobachtungen im Medium einer ekklesiologischen Rahmentheorie zu reflektieren. Dies würde bedeuten, *erstens* das spezifisch Moderne der Lebensanschauung zu benennen und *zweitens* dieses spezifisch Moderne in eine Institutionstheorie zu integrieren. Das mündige Subjekt mit seiner eigenen Religiosität jedenfalls tritt in dem Maße in den Hintergrund, in dem die Inhalte und ihre vermittelnde Verfasstheit in den Vordergrund treten – sei es auch noch so charismatisch. Katholisch, so möchte man meinen, ist der ‚Sprengstoff‘ der pentekostalen Bewegung in die Sozialform aufgenommen worden, indem zwar einzelne (emotionale, ästhetische, mediale, körperliche, heilende) Merkmale explizit herausgestellt, aber deren Freisetzungskräfte als individualisierter Ausdruck des Glaubens dennoch zentral gesteuert werden. Die neue Grundgestalt des Christseins scheint katholisch vom religiösen Habitus des pentekostalen ‚light‘ geprägt zu sein, ohne damit eine kreative Antwort auf die Dialektik von Individuum und Gemeinschaft, Individualität und Pluralität, Geist-Erfahrung und Dogma, eigenem ‚Lehramt‘ aus Erfahrung und kirchlichem Lehramt zu geben. *Lumen Gentium* 8 argumentiert dezidiert christologisch und führt die Art und Weise, wie die komplexe Wirklichkeit zu verstehen sei, an Leben, Verkündigung, Tod und Auferweckung Jesu an; die Beauftragung der Jünger als Apostel ist darin begründet. Die Frage nach der Einheit ist hier in ihrer christologischen Dimension figuriert. Allerdings kommt eine Ekklesiologie mit *Lumen Gentium* 8 nicht ohne die Grundaussage der sakramentalen Gestalt dieser Kirche in *Lumen Gentium* 1 aus. Die sakramententheologische Rückbindung scheint aber gerade in der Auseinandersetzung mit einer sich durch den pentekostal-charismatischen Religionshabitus verändernden Grundgestalt des Christseins der Schlüssel für eine theologische Urteilsbildung zu sein.

---

<sup>131</sup> Ebd.